

Leila Adriana Baptaglin
Lorraine Gomes da Silva
Luciene Cristina Risso
Alexandre de Castro Campos
Isaltina Santos da Costa Oliveira

(Orgs.)

Povos Originários e Comunidades Tradicionais

Trabalhos de Pesquisa e
de Extensão Universitária

VOLUME 13



Observatório
Edições

POVOS ORIGINÁRIOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS
NATIVE PEOPLES AND TRADITIONAL COMMUNITIES
PUEBLOS ORIGINARIOS Y COMUNIDADES TRADICIONALES



DIRETORES DA SÉRIE:

Prof. Dr. Nelson Russo de Moraes
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Prof. Dr. Renato Dias Baptista
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Profa. Dra. Angélica Góis Morales
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

COMITÊ EDITORIAL E CIENTÍFICO:

Profa. Dra. Elvira Gomes dos Reis
Universidade de Cabo Verde – Cabo Verde

Profa. Dra. Suzana Gilioli da Costa Nunes
Universidade Federal do Tocantins (UFT)

Prof. Dr. Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior
Universidade Federal do Tocantins (UFT)

Profa. Dra. Marta Pagán Martinez
Universidade de Múrcia – Espanha

Prof. Dr. Geraldo da Silva Gomes
Centro de Estudos e Aperfeiçoamento Funcional do Ministério Público do Tocantins,
CESAF/Ministério Público

Prof. Dr. Lamounier Erthal Villela
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

Profa. Dra. Leila Adriana Baptaglin
Universidade Federal de Roraima (UFRR)

Prof. Dr. Tiago Tendai Chingore
Universidade Licungo (Moçambique)

COMITÊ TÉCNICO

Me. Alexandre de Castro Campos
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Me. Fernando da Cruz Souza
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Me. Isaltina Santos da Costa Oliveira
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

POVOS ORIGINÁRIOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

TRABALHOS DE PESQUISA E DE EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA

Volume **13**

NATIVE PEOPLES AND TRADITIONAL COMMUNITIES:
RESEARCH AND UNIVERSITY EXTENSION

PUEBLOS ORIGINARIOS Y COMUNIDADES TRADICIONALES:
TRABAJOS DE INVESTIGACIÓN Y EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

Organizadores

Leila Adriana Baptaglin

Lorranne Gomes da Silva

Luciene Cristina Risso

Alexandre de Castro Campos

Isaltina Santos da Costa Oliveira



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Observatório Edições e/ou do OPAJE/UFT. Permitido o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais. Todos os textos foram avaliados por pares (duplo-cego).

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P879 Povos originários e comunidades tradicionais [recurso eletrônico] / Leila Adriana Baptaglin, Lorraine Gomes da Silva, Luciene Cristina Risso, Alexandre de Castro Campos e Isaltina Santos da Costa Oliveira (orgs.). – Palmas/Cachoeirinha : Observatório Edições/Fi, 2024.

383p.

v. 13 – Trabalhos de pesquisa e extensão universitária.

ISBN 978-65-5272-057-3

DOI 10.22350/9786552720573

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Ciências sociais – Povos originários – Comunidades tradicionais.
I. Baptaglin, Leila Adriana. II. Silva, Lorraine Gomes da. III. Risso, Luciene Cristina. IV. Campos, Alexandre de Castro. V. Oliveira, Isaltina Santos da Costa.

CDU 304:323.1

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS - UFT

REITOR Prof. Dr. Luís Eduardo Bovolato	Pró-Reitor de Graduação Prof. Dr. Eduardo Cezari
VICE-REITOR Prof. Dr. Marcelo Leinerker Costa	Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação Prof. Dr. Raphael Sanzio Pimenta
	Pró-Reitor de Extensão e Cultura Profa. Dra. Maria Santana Ferreira dos Santos
	Núcleo de Pesquisa e Extensão Observatório de Pesquisas Aplicadas ao Jornalismo e ao Ensino (OPAJE-UFT) Dra. Erika da Silva Maciel Dr. Francisco Gilson Rebouças Pôrto Junior Dr. Fernando Rodrigues Peixoto Quaresma Dr. José Lauro Martins Dr. Nelson Russo de Moraes Dr. Rodrigo Barbosa e Silva Dra. Marli Terezinha Vieira

SELO EDITORIAL Observatório/OPAJE CONSELHO EDITORIAL

PRESIDENTE Prof. Dr. José Lauro Martins	Membros: Prof. Dr. Nelson Russo de Moraes Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Brasil Prof. Dr. Rodrigo Barbosa e Silva Universidade do Tocantins (UNITINS), Brasil Profa. Dra. Maria Luiza Cardinale Baptista Universidade de Caxias do Sul; Universidade Federal do Amazonas, Brasil Profa Dra. Thais de mendonça Jorge Universidade de Brasília (UnB), Brasil Prof. Dr. Fagno da Silva Soares Clio & MNEMÓSINE Centro de Estudos e Pesquisa em História Oral e Memória – Instituto Federal do Maranhão (IFMA), Brasil Prof. Dr. Luiz Francisco Munaro Universidade Federal de Roraima (UFRR), Brasil Prof. Dr. José Manuel Pelóez Universidade do Minho, Portugal Prof. Dr. Geraldo da Silva Gomes Universidade Estadual do Tocantins, Brasil
---	---



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design – FAAC

Departamento de Comunicação Social – DCSO

Grupo de Pesquisa em Democracia e Gestão Social – GEDGS

Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e Comunidades

Tradicionais – RedeCT

REITOR	Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design – FAAC
Dr. Pasqual Barretti	Diretora
	Dra. Fernanda Henriques
VICE-REITORA	Vice-Diretor
Dra. Maysa Furlan	Dr. Juarez Tadeu de Paula Xavier
	Chefe do Departamento de Comunicação Social – DCSO
	Dr. Denis Porto Renó
	Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social
	Dr. Nelson Russo de Moraes – UNESP – Líder
	Dra. Ana D’Arc Martins de Azevedo – UNAMA e UEPA/Vice-líder
	Dr. Alceu Zoia – UNEMAT
	Dra. Angélica Góis Morales – UNESP
	Dr. Eduardo Festozo Vicente – UNESP
	Dr. Fernando Barnabé Cerqueira – FAG
	Dr. Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior – UFT
	Dra. Izabel Castanha Gil – FATEC e UNIFAI
	Dr. Renato Dias Baptista – UNESP
	Dra. Suzana Gilioli da Costa Nunes – UFT
	Equipe de Editorial Técnico – GEDGS/RedeCT
	Me. Alexandre de Castro Campos
	Universidade Estadual Paulista (UNESP)
	Me. Fernando da Cruz Souza
	Universidade Estadual Paulista (UNESP)
	Me. Isaltina Santos da Costa Oliveira
	Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS

e-mail: gedgsunesp@gmail.com

Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e

Comunidades Tradicionais – RedeCT e-mail: redect.pesquisa@gmail.com

UNESP Bauru – FAAC – Departamento de Comunicação Social – DCSO – Sala 11

Av. Eng. Luís Edmundo Carrijo Coube, 14-01 – Bauru – SP – CEP 17033-360

SUMÁRIO

Prefácio livro REDECT Vol 13/2024

15

Povos Originários e Comunidades Tradicionais: trabalhos de pesquisa e de extensão universitária

Ana D'Arc Martins de Azevedo

1

21

Interação comunicativa e tecnológica de estudantes indígenas na disciplina leitura e produção de texto

Communicative and technological interaction of indigenous students in the reading and text production discipline

Antonia Alves Pereira

Nilce Maria da Silva

Maria Síría Rupe

2

45

O etnofutebol do povo Kyikatejê

The ethnofootball of the Kyikatejê people

Fabio José Cardias Gomes

Everson Carlos da Silva

3

73

Território e movimentos epistemológicos na UFOPA: a presença indígena na universidade da Amazônia paraense

Territory and epistemological movements at UFOPA: the indigenous presence at the university of amazon paraense

Terezinha do Socorro Lira Pereira

Tania Suely Azevedo Brasileiro

Maxim Repetto

4

97

Corpo-território: é memória, é ancestralidade

Body-territory: it's memory, it's ancestry

Cássia Amélia Gomes

Nelson Russo de Moraes

5

125

Rede Constelar Ancestral: saberes e práticas em metodologias e processos éticos, decoloniais, regenerativos e cocriativos

Ancestral Constellar Network: knowledge and practices in ethical, decolonial, Regenerative and co-creative methodologies and processes

Timei Assurini-Awaete

Carla Romano Amaral

Joel Carlos Silva da Silva

Pierre de Aguiar Azevedo

Ana D'Arc Martins de Azevedo

6

153

Gestão social na conformação do espaço ribeirinho Quilombola na amazônia marajoara - análise sobre práticas participativas da associação da comunidade de São Tomé de Tauçú

Social management in the shaping of the Quilombola riverside space in the marajoara amazon - an analysis of the participatory practices of the São Tomé de Tauçú community association

Luciléa dos Santos Albuquerque Baltazar

Luciana Rodrigues Ferreira

7

187

Como saber se a morte de quilombolas poderia ter sido evitada? A ausência de dados abertos e oficiais sobre as causas da mortalidade nas populações tradicionais brasileiras

How can we know if the deaths of quilombolas could have been avoided? The absence of open and official data on the causes of mortality in traditional brazilian populations

Ana Paula Miyazawa

Jesana Batista Pereira

Lorena Madruga Monteiro

Clarissa Pereira Soares

Verônica Teixeira Marques

8

217

Capitalismo e saberes populares em Itupanema, Barcarena, PA

Capitalism and popular knowledge in Itupanema, Barcarena, PA

Raimunda Gomes Maciel

Maria Betânia de Carvalho Fidalgo Arroyo

Ana D'Arc Martins de Azevedo

Douglas Junio Fernandes Assumpção

9

241

Cerâmica Macuxi: é bom contar enquanto tem quem saiba

Macuxi Ceramics: it's good to tell while someone knows

Larissa Silva Gonçalves

Joana Fidelix

10

265

Atividades afrorreferenciadas e metodologia de terreiro: a contribuição dos saberes tradicionais para a potencialização das infâncias e juventudes negras

Afro-referenced activities and terreiro methodology: the contribution of traditional knowledge to the enhancement of black children and youth

Marcia Cabral da Costa

Anna Carolina Santos

Jean Vital de Souza

Leandra Pires de Souza

Stefanie de Fátima Rodrigues

11

293

Oito vidas ouvidas: relato de professoras ribeirinhas na cidade de Afuá, estado do Pará

Eight lives heard: report from riverside teachers in the city of Afuá, state of Pará

Maria do Céu de Araújo Santos

Vânia Maria Torres Costa

Ana D'Arc Martins de Azevedo

Paulo Jorge Martins Nunes

12

317

Processos de fortalecimento comunitário em contexto territorial afrodiaspórico: uma experiência com mulheres do grupo de consciência negra de Coronel Xavier Chaves - MG

Community empowerment processes in an afro-diasporic territorial context: an experience with women from the black consciousness group of Coronel Xavier Chaves – MG

Isabela Saraiva de Queiroz

Alice Cristina Amaro Ferreira

Brenda Heloisa Ramalho

Ianka Corrêa Ricaldoni

Isadora Helena Julio de Carvalho

Maria Aparecida Silva Costa

As comunidades quilombolas do estado do Tocantins nos dados do censo demográfico de 2022

Quilombola communities in the state of Tocantins in the data of the 2022 demographic census

Laurenita Gualberto Pereira Alves

Jardilene Gualberto Pereira Fôlha

Celenita Gualberto Pereira Bernieri

Adriano Batista Castorino

Héber Rogério Grácio

Índice remissivo por assuntos e temas deste volume**Índice remissivo por assuntos e temas de toda a série de livros (coletâneas de capítulos) da REDECT**

PREFÁCIO LIVRO REDECT VOL 13/2024 POVOS ORIGINÁRIOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: TRABALHOS DE PESQUISA E DE EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA

Ana D’Arc Martins de Azevedo ¹

Esta coletânea reúne artigos acadêmicos resultantes de pesquisas e extensão, realizadas em torno de povos originários e comunidades tradicionais. São pesquisas com uma diversidade de concepções teóricas que traduzem diálogos paradigmáticos epistemológicos que sustentam ressignificações de literaturas, a fim de validar investigações nesse entorno, por meio de metodologias científicas que coletam e analisam dados de forma densa e colaborativa.

Nesse preâmbulo, a REDECT destaca 13 capítulos (povos originários e comunidades tradicionais) que anunciam resultados significativos e pertinentes para o entendimento de uma ação política comprometida com finalidades emancipatórias de conhecimentos que se transformam pela pesquisa e extensão circundante com povos originários e comunidades tradicionais.

Povos Originários

O capítulo 1 traz a interação comunicativa e tecnológica de estudantes indígenas na disciplina Leitura e Produção de Texto. É um relato de experiência que resulta da experiência desenvolvida nas disciplinas de Leitura e Produção de Texto: Oralidade e Escrita da Faculdade Intercultural Indígena da Universidade do Estado de Mato

¹ Dra. em Educação/Currículo/PUC/SP. Profa. Adjunta da UEPA e Titular da UNAMA

Grosso, em novembro de 2023 e janeiro de 2024. O artigo transita em conceitos em torno de palavras-chave, como a oralidade; a pedagogia intercultural; territórios indígenas e educomunicação socioambiental.

O capítulo 2 discute sobre o etnofutebol do povo Kyikatejê que esclarece os valores dessas práticas, não só como exercícios físicos, práticas corporais e esportivas, mas também como patrimônios culturais vivos e memoráveis, que merecem reconhecimento e valorização social por sua contribuição à diversidade cultural e histórica do Brasil. É concordar que o etnofutebol pode ser uma via de validação identitária para os povos tradicionais no Brasil.

O capítulo 3 que apresenta uma trajetória acadêmica da presença indígena quanto ao território e movimentos epistemológicos na UFOPA, como primeira universidade federal da região Oeste do Pará. Discute que os registros desses conhecimentos trazem conceitos, aspectos e elementos da ancestralidade indígena que fortalecem a ideia de uma pertença acadêmica indígena que compõe um universo acadêmico originário.

O capítulo 4 é um artigo de estudo de caráter bibliográfico e qualitativo que vem mostrar o quão importante é a compreensão a respeito do corpo-território para as comunidades originárias, no sentido de afirmação da identidade, fortalecendo a resistência contra a violência ao corpo, ao território, a cultura e a ancestralidade. O artigo admite que o corpo-território se constitui como resistência, pois carrega em si os saberes e as vivências, os quais são levados onde quer que a pessoa esteja, pois, corpo é território, é memória, é ancestralidade.

O capítulo 5 compartilha um recorte de experiências do projeto “Constelar Ancestral - I Circuito de Residência Artística entre Povos Verdadeiros da Floresta - Awaete, Huni Kuin, Quilombolas e Ribeirinhos”. Considera um circuito de educação patrimonial e

residência artista ocorrido entre os estados do Pará e Acre, enquanto demanda por intercâmbio cultural entre povos mobilizados em movimentos de resistência, partindo do pressuposto da reflexão e da prática da ética e da decolonialidade em coproduções culturais.

Comunidades Tradicionais

O capítulo 6 discute sobre a gestão social na conformação do espaço ribeirinho quilombola na Amazônia marajoara, por meio de análises sobre práticas participativas da Associação da comunidade de São Tomé de Tauçú. É a participação que desempenha um papel relevante no desenvolvimento da gestão desses territórios. O artigo considera que esse princípio teórico é relevante e tem ação decisória diante das questões sociais e econômicas que vivenciam.

O capítulo 7 discute sobre a ausência de dados abertos e oficiais sobre as causas da mortalidade nas populações tradicionais brasileiras, questionando como saber se a morte de quilombolas poderia ter sido evitada? É um artigo que convida o leitor a refletir sobre essa lacuna de dados estatísticos, ausência de dados que agrava cada vez mais a ausência de políticas públicas para as populações tradicionais brasileiras.

No capítulo 8, este artigo discute a influência do capitalismo moderno nos saberes populares no contexto das práticas integrativas em saúde, abordando as vantagens e desvantagens da interferência capitalista nos aspectos culturais da sociedade. São informações e dados relevantes que mostram que o capitalismo impacta diretamente na rotina local de saberes populares. Advoga que a relação entre saberes populares e práticas integrativas complementares em saúde implica considerar a riqueza dos conhecimentos tradicionais e integrá-los com métodos terapêuticos inovadores.

O capítulo 9 debate sobre a relevância do artesanato como aspecto identitário de validação de saberes culturais de diversidade cultural. Traz a cerâmica Macuxi como importante artesanato de saberes populares de uma comunidade tradicional.

O capítulo 10 intitulado Atividades Afrorreferenciadas e Metodologia de Terreiro, cujo destaque traz contribuição dos saberes tradicionais para a potencialização das infâncias e juventudes negras. É um projeto de pesquisa e extensão universitária Identidades Abertas que compõe o seio de ações que possibilitam a ampliação da difusão e exposição da cultura africana e afro-diaspórica, para buscar a garantia dos direitos que cultura africana e afro-brasileira possui de ser exportada, acessada, consumida e experiência da em suas diferentes formas e graus, a fim de alcançarmos o respeito aos saberes tradicionais negros.

O capítulo 11 intitula o artigo como Oito Vidas Ouvidas, quando ressalta relato de professoras ribeirinhas na cidade de Afuá, Estado do Pará. O leitor conhece as realidades de atuação pedagógica em contextos ribeirinhos nessa cidade que se localiza no Pará. São cotidianos de fazeres pedagógicos em escolas rurais. Contam seus enfrentamentos, a fim de atenderem seus objetivos profissionais, bem subjetividades de suas vidas, os amores e a família.

O capítulo 12 discute sobre os processos de fortalecimento comunitário em contexto territorial afrodiáspórico, por meio de uma experiência com mulheres do grupo de consciência negra de coronel Xavier Chaves em Minas Gerais. É um pensar sobre as suas experiências como própria colonialidade, enquanto processo dinâmico e contínuo de autodescolonização e descolonização das práticas.

O capítulo 13 traz uma discussão ao leitor sobre o censo demográfico de 2022 das comunidades quilombolas de Tocantins. Significa fomentar o reconhecimento dos direitos e na promoção de

cidadania de comunidades quilombolas, como também, constitui um movimento importante para fortalecer a luta por direitos territoriais, e garantir o reconhecimento de suas especificidades e necessidades junto às instâncias governamentais.

É uma coletânea que convida o leitor a uma imersão de produções de pesquisas e de extensão consolidadas pelo princípio investigativo e colaborativo, protagonizando narrativas, memórias, saberes e fazeres situados em espaços locais referendados por identidades ancestrais, que ao longo da história dos povos originários e comunidades tradicionais se fizeram presentes nas localidades territorializadas no Brasil.

É um convite para leituras, reflexões e ressignificações de pensamentos e atitudes, que por ora tenham sido pautadas em arcabouços teóricos e práticos de caráter colonial e eurocentrizado.

Boas leituras.

1

INTERAÇÃO COMUNICATIVA E TECNOLÓGICA DE ESTUDANTES INDÍGENAS NA DISCIPLINA LEITURA E PRODUÇÃO DE TEXTO

COMMUNICATIVE AND TECHNOLOGICAL INTERACTION OF INDIGENOUS
STUDENTS IN THE READING AND TEXT PRODUCTION DISCIPLINE

*Antonia Alves Pereira*¹

*Nilce Maria da Silva*²

*Maria Síría Rupe*³

1 Introdução

Esta experiência acadêmico-científica resulta de aplicação em duas disciplinas do Curso de Pedagogia Intercultural na Faculdade Intercultural Indígena da Universidade do Estado de Mato Grosso (Faindi/Unemat). “Leitura e Produção de Texto: Oralidade e Escrita I” (LPT I) e Produção de Texto: Oralidade e Escrita II” (LPT II), ministradas por professoras da Unemat e da etnia Chiquitano, em 2023 (06 e 11/11) e 2024 (22 a 26/01), com carga horária de 60 horas, distribuídas no tempo-universidade (45h) na etapa presencial em Barra do Bugres, distante da capital Cuiabá por 177,3 km; e na etapa intermediária – tempo-aldeia (15h). Nesta cidade está o Campus Universitário da Unemat em Barra do Bugres que abriga a Faindi.

¹ Doutora em Comunicação (Uerj), professora da Universidade do Estado de Mato Grosso, atuando nos cursos de Jornalismo e de educação indígena; e-mail: antonialves@unemat.br; curriculum lattes: <http://lattes.cnpq.br/8180541005536039>; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6437-0874>.

² Doutora em Linguística (Unicamp), professora da Universidade do Estado de Mato Grosso, atuando nos cursos de Letras, de educação inclusiva e educação indígena; e-mail: nilcem@unemat.br; curriculum lattes: <http://lattes.cnpq.br/8357041002327017>; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8713-054X>

³ Mestre em Ensino em Contexto Intercultural (Unemat), professora da rede básica de educação do Estado de Mato Grosso; e-mail: maria.siria@unemat.br; curriculum lattes: <http://lattes.cnpq.br/7109425718838056>; Orcid: .

Os estudantes de 24 etnias vivenciam a interculturalidade em cada proposta de aula, articulando conhecimentos ancestrais àqueles próprios de cada disciplina. Dada à inserção da sua etnia nos territórios indígenas em Mato Grosso, eles percorrem distâncias e trajetos geográficos a partir de suas aldeias que estão localizadas nos municípios de Aripuanã (Arara Vela), Barra do Bugres (Balatiponé/Umutina), Barão de Melgaço (Guató), Brasnorte (Myky, Rikbaktsa e Irantxe), Campo Novo do Parecis (Haliti/Paresi), Gaúcha do Norte (Waurá), General Carneiro (Xavante), Juína (Enawê Nawê e Cinta Larga), Colíder (Mebengôkre/Kayapó), Confresa (Tapirapé/Apyãwa), Guarantã do Norte (Panamá), Matupá (Terena), Paranatinga (Bakairi), Peixoto de Azevedo (Tapayuna), Porto Esperidião (Chiquitano), Santo Antônio do Leverger (Bororo), Santa Terezinha (Karajá); Apiacás e Juara (Apiaká-Kayabi); Comodoro, Sapezal e Glória D'Oeste (Nambikwara); e Feliz Natal (Ikpeng e Kayabi).

Considerando as 43 etnias de Mato Grosso, todo processo educativo precisa se estabelecer nos fundamentos da interculturalidade para oferecer uma formação que atenda às demandas dos territórios indígenas que contam com educação escolar nas aldeias, oferecidas pela rede pública de educação básica para o ensino fundamental e ensino médio. Ao perceber que o Magistério propiciado pelo Projeto Tucum (1997-2000) visava formar professores indígenas para o ensino fundamental, reivindicaram formação para atuar também no ensino médio (Mato Grosso, 2006). Atendendo às lideranças indígenas e com a parceria governamental, a Unemat criou o terceiro grau indígena, oferecendo 186 vagas para as etnias de Mato Grosso e de dez estados (20 vagas) entre 2001 e 2006: Acre (Kaxinawa; Manchineri), Alagoas (Wassu Cocal), Amazonas (Baniwa, Tikuna; Baré), Bahia (Pataxó; Tuxá), Ceará

(Tapeba), Espírito Santo (Tupinikim), Paraíba (Potiguara), Rio Grande do Sul (Kaingang), Santa Catarina (Kaingang) e Tocantins (Karajá).

Iniciada em 2001, a parceria com a Secretaria de Estado de Educação (Seduc/MT) se fortalece nas ofertas dos cursos de licenciaturas Intercultural Indígena e Pedagogia Intercultural (esta a partir de 2016). Em 2023, a parceria se estende para a Secretaria de Estado de Saúde (SES/MT) com a oferta do bacharelado em Enfermagem Intercultural – por sinal, o primeiro bacharelado desta área no mundo (COFEN, 2023). Com atenção a seu compromisso com os povos indígenas de Mato Grosso e programas federais⁴, a Unemat passou a oferecer, no ano de 2022, a Licenciatura em Matemática, no Campus Universitário do Médio Araguaia, na cidade de Luciara/MT, para diversas etnias por meio da Rede Pril/MEC; por meio do Parfor/Capes, a partir de 2024, o curso Intercultural Indígena será ofertado nos municípios de Canarana/MT e Ribeirão Cascalheira/MT para atender as etnias dos territórios indígenas destas localidades.

Em sintonia com a luta das lideranças indígenas quanto aos avanços nos serviços educacionais, para além da formação do corpo docente, mas em áreas do conhecimento distintos que contribua para a garantia de direitos, a Unemat passou a contemplar cotas indígenas a partir de 2016 em todos os cursos de graduação, por meio da resolução de ações afirmativas que reservou 5% das vagas para este público. Até 2015, seu ingresso se dava por ampla concorrência. Só em 2024 foram oito colações de grau de graduados oriundos das etnias Rikbakta, Guató,

⁴ O curso da Rede Pril atende às etnias Canela do Araguaia, Karajá, Kayabi, Kayapó/Tapayúna, Krenak, Maxacali, Xerente, Panará, Tapirapé, Xavante e outras do Território Indígena do Xingu. Mais informações em: Unemat participa do Ciclo Formativo do Programa Pril no Ministério da Educação. Disponível em: <https://unemat.br/noticias/20-7-2023-unemat-participa-do-ciclo-formativo-do-programa-pril-no-ministerio-da-educacao> (UNEMAT, 20/07/2023); Plano Nacional de Formação dos Professores da Educação Básica (Parfor).

Chiquitano, Apiaká-Kayabi, Ikpeng e Munduruku, Balatiponé-Umutina nos cursos de Direito, Agronomia, Teatro e Gestão Pública em Alta Floresta, Barra do Bugres, Cáceres, Colíder, Cuiabá e Sinop.

Considerando que a luta pela manutenção dos territórios indígenas é um trabalho árduo, o curso de Direito é um dos que tem muita adesão com oito colações entre 2013 e 2024. Atualmente, o curso de Direito de seis campus (Alta Floresta, Alto Araguaia, Barra do Bugres, Cáceres, Colíder e Diamantino) contam com 30 matrículas de indígenas (Apiaká-Kayabi, Baré, Bororo, Chiquitano, Guató, Kanela, Kayapó/Metuktire, Koiupanká, Kokocangro, Munduruku, Mura, Pankararu, Paresi, Rikbaktsa e Umutina).

Conforme dados da Pró-Reitoria de Ensino de Graduação, a trajetória na Faindi tem apontado que a presença das mulheres aumentou 69% nos cursos de Licenciatura Intercultural (com três habilitações: Línguas, Artes e Literaturas; Ciências Matemáticas e da Natureza; e Ciências Sociais), Pedagogia Intercultural e Enfermagem Intercultural. Na Licenciatura em Pedagogia Intercultural há maior equilíbrio com 12 mulheres entre os 31 estudantes. Aprovado em 2019, o mestrado profissional em Ensino em Contexto Indígena Intercultural conta com 26,7% de mulheres entre os 56 mestrandos. Atualmente, elas são 29,8% (51) entre os 171 ingressantes de 2023, tendo pela primeira vez, representantes das etnias Guatô e Ikpeng - está sendo a primeira mulher da região do Xingu. Na colação de 2016, 22,8% eram mulheres, aumentando para 25,9% em 2022. Sua menor participação foi em 2012 (8,5%), 2009 (11,9%) e 2006 (19,8%) - colação de grau da primeira turma.

Com esta expertise, a composição do corpo docente dos cursos interculturais se dá pela participação de dois professores, sendo um titular e um auxiliar. Na maior parte das vezes, o professor titular é servidor da Unemat, e o auxiliar, um indígena formado pela Faindi.

Como muitos deles estão chegando à pós-graduação, começam a integrar o quadro docente na qualidade de titular. Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília, Eliane Boroponepa Monzilar, da etnia Balatiponé-Umutina, coordena a Turma B da Licenciatura Intercultural, marcando um avanço significativo desta participação. Efetiva na rede de ensino estadual, ela foi cedida pela Seduc-MT para atuar na Faindi. É neste contexto que se insere uma das autoras deste artigo: Maria Síría Rupe, do povo Chiquitano, professora no Território Indígena Portal do Encantado, em Porto Esperidião, formada na segunda turma de Licenciatura - habilitação em Línguas, Artes e Literaturas.

Na coletividade, as três professoras de LPT I e II, tendo as titulares formação em Letras e Jornalismo, contextualizaram as ementas das referidas disciplinas a partir da interculturalidade.

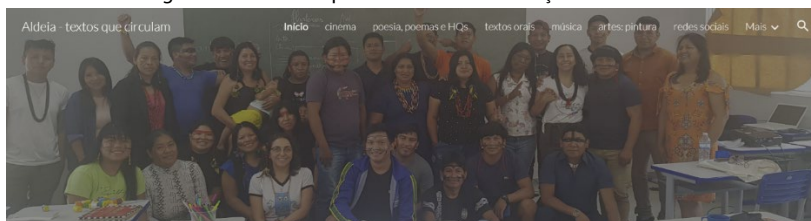
Concepção de oralidade e escrita. Práticas de oralidade e de produção de textos acadêmicos, identificando aspectos linguísticos, estruturais e teóricos. Processos de leitura significativa e interpretativa. Produção de variados processos de comunicação: memorial, resumo, resenha. Textos literários, análises e interpretações através de expressão corporal, plástica, oral e escrita. Elaboração de textos argumentativos e solução de problemas gramaticais e estilísticos considerando vivências pedagógicas, culturais e interculturais (PPC, 2022).

Como trabalhar os aspectos gramaticais da Língua Portuguesa em sintonia com os saberes dos indígenas, visto que os estudantes, em sua maioria, foram alfabetizados em sua língua materna? Este problema levou as professoras a organizarem a disciplina em unidades considerando “os textos que circulam nas aldeias”: 1) a aldeia e os textos orais; 2) a aldeia e a poesia, os poemas e as histórias em quadrinhos; 3) a aldeia e a música; 4) a aldeia e a pintura e as artes; 5) a aldeia e o cinema; 6) a aldeia e as redes sociais. Foram utilizados textos

acadêmicos, literários, informativos e jornalísticos. As práticas pedagógicas foram sustentadas pelo entendimento de que a disciplina deveria dar condições à apropriação da leitura em contextos distintos, referendados por práticas culturais, exercício da leitura e produção da escrita de maneira colaborativa.

Com textos impressos e digitais, as aulas se realizaram com troca de saberes com atenção às produções que utilizaram celulares, materiais impressos, projetor multimídia, cadernos, lápis de cor, giz de cera, canetinhas e papel sulfite que deram vida ao imaginário dos estudantes imersos nos saberes de sua cultura. A cada explicação, as etnias vibravam com a interculturalidade vivenciada diante dos aspectos da cultura dos “parentes”, pois tudo era cantado, dançado, desenhado e pintado com sabedoria, entusiasmo e respeito. Acordado oralmente com a turma, algumas atividades foram inseridas no site da disciplina para dar maior visibilidade (Imagem 1): “Aldeia - Textos que Circulam” <<https://sites.google.com/unemat.br/aldeia-textos-que-circulam>>.

Imagem 1: Site da disciplina de Leitura e Produção de Texto I e II



Aldeia - textos que circulam



Legenda: Site da disciplina – <https://sites.google.com/unemat.br/aldeia-textos-que-circulam>

Nos próximos tópicos, discutimos o entrelaçamento dos contextos interculturais considerando os conceitos de interculturalidade e das relações de sentido dos diferentes dizeres, em interlocução com as diversas línguas, considerando os territórios e as línguas maternas para a apropriação cidadã dos recursos tecnológicos e de práticas pedagógico-comunicacionais em torno da oralidade e da escrita, ultrapassando o espaço da sala de aula.

2 Entrelaçamento de contextos interculturais

Para Walsh (2007; 2017; 2019; 2023), a interculturalidade é prática educativa com sensibilidade para ver, ouvir, escutar, sentir e reconhecer as brechas e fissuras a fim de enfrentar, reafirmar e transformar a matriz colonial do poder-saber, o que leva a repensar as lógicas e a rever os espaços de interculturalização, descolonização, insurgências e pluriversalizações epistêmicas dentro, contra e apesar do sistema da educação superior. Esta abordagem centrada nas práticas pedagógicas decoloniais atuam como força para propostas educativas e comunicativas capazes de levar os sujeitos a repensarem ações, a rever suas formas de atuação e a reconfigurar iniciativas.

Outro aspecto a ser considerado é o “giro decolonial”, termo cunhado por Nelson Maldonado-Torres, em 2005, em conferência ocorrida em Berkeley, Califórnia, para se referir ao movimento de resistência teórico-prática, político e epistemológico que repensa os saberes negados. A este contexto foram agregadas outras perspectivas: pluriverso (Escobar, 2016); territórios de r-existência subalternizados (Anzaldúa, 2016); ecologia de saberes que integra ciência, experiências sociais e distintas visões de mundo (Souza Santos; Menezes, 2009); colonialidade do saber-poder comunicacional nas lutas dos sujeitos

subalternizados (Maldonado, 2016); giro multiterritorial/descolonial nas relações de saber-poder (Haesbaert, 2021), dentre outras manifestações.

A abordagem do geógrafo brasileiro Rogério Haesbaert quanto às relações de poder que perpassam o território é elucidativa para compreender os territórios indígenas a partir das lutas empreendidas em cinco séculos de colonização europeia, num primeiro momento, e do latifúndio brasileiro na atualidade. Muitos povos foram obrigados a deixar seu lugar de origem (entre os estudantes, as etnias Tapayuna e Panará, foram levadas para o Território Indígena do Xingu) ou proibidas de falar seu idioma (entre eles, as etnias Umutina, Guató e Terena), empurrados pelo progresso hegemônico do meio técnico-científico-informacional desigual, pois ao lado de um lastro luminoso, há poucos pontos luminosos na maior parte do território brasileiro (Santos, 2020).

Este contexto sociocultural foi considerado como pano de fundo nas discussões das aulas de leitura e produção de texto a partir dos textos utilizados que propiciaram diálogo intercultural, pois cada estudante compartilhava aspectos que seu povo vivencia nos dias atuais, cercados por fazendeiros e garimpeiros, dentre outros. As disciplinas em questão somam-se às reivindicações destas lideranças como apontado na Carta Terra Livre de Mato Grosso de 2023: material didático que respeite os saberes e a língua materna; estratégias para produzir, conservar e incluir nos âmbitos de investimentos para o fortalecimento e a manutenção das florestas com a participação deles nas discussões e soluções climáticas; e criação de alternativas de sustentabilidade econômica e social para impedir o desmatamento e o garimpo ilegal em terras indígena (Agência Cenariu, 2023).

Este panorama possibilitou pensar as unidades didáticas pela transversalidade da comunicação e dos recursos tecnológicos e

audiovisuais com foco na interculturalidade que perpassa os códigos linguísticos em diálogo com as línguas maternas.

2.1. Práticas pedagógico-comunicacionais: oralidade, leitura e escrita

A transversalidade da comunicação e dos recursos tecnológicos e audiovisuais enriquecem a prática pedagógica e possibilitam reflexão acerca dos usos efetivados pelos sujeitos que se apropriam destes aparatos no seu cotidiano. Portanto, faz-se necessário indagar sobre os usos comunicativo, tecnológico, midiático e audiovisual em vigor nos territórios indígenas, visto que muitos deles estão nas redes sociais e fazem desta arena um espaço para a visibilidade de suas lutas. Alguns se tornaram “influenciadores” com centenas de seguidores indígenas e não-indígenas no Facebook, Instagram e Tik Tok. Entre eles, é possível encontrar posicionamentos distintos, com vozes que destoam destas lutas, embora protagonistas na arena virtual, mas com publicações esvaziadas do sentido de cidadania e de transformação social.

Iniciamos as atividades da disciplina com os alunos indígenas dando visibilidade para as narrativas orais e variadas sobre os diversos saberes que são da cultura de cada povo. Pontuamos, nesta atividade desenvolvida, sobre a importância da narrativa, ou seja, da prática da oralidade para a cultura de cada povo, por entendermos que é também constitutiva de suas práticas de contato, de inter-relação e sustentabilidade da cultura. Pode-se configurar, como nos ensina Orlandi (2002), como o lugar de entrada para a compreensão do sujeito indígena.

Após este momento, atividades podem ser ampliadas a partir da articulação dos saberes da cultura indígena com outros saberes, de outras culturas, para que possam também fazer a relação e a conexão com as vivências e saberes diversos. No decurso da disciplina,

procuramos provocar, fazer sentido, fazer ecoar na memória, explorar a materialidade das línguas – Língua Portuguesa e das línguas de cada aluno indígena – para significar e passar a constituir o mundo da cultura, das diversas culturas em movimento na sala de aula.

Como também o objetivo do processo é desenvolver as habilidades de leitura e escrita, desenvolvemos ações de ler e escrever tendo como parâmetro o que foi desenvolvido na prática da oralidade e das narrativas. A leitura de diferentes textos sobre as mais diversas áreas do saber humano, e especialmente, de temáticas relativas aos saberes indígenas, foram o mote primordial para desencadear as atividades de escrita. A escrita, portanto, foi tomada como ponto de chegada para compreender os processos gramaticais, tanto da língua portuguesa, como segunda (ou terceira) língua em relação com aspectos gramaticais da primeira língua, a língua materna dos alunos indígenas.

De maneira geral, todas as etnias se apropriam, como indivíduo ou coletivo, para falar sobre suas ideias, cultura e festas por meio de diferentes materialidades significantes: vídeos, fotos e textos. Entre os alunos das disciplinas desta análise, foram averiguados exemplos apropriativos em três etnias: “dar nome” aos aparatos que chegam à aldeia, considerando a língua materna, entre os Tapirapé, em Confresa/MT; usar as redes sociais para mostrar aos não-indígenas tradições e cultura dos Enawenê Nawê, em Juína/MT; a produção audiovisual levada adiante pelo Coletivo de Cinema Manoki e Myky, em Brasnorte/MT. Vale ressaltar que este Coletivo já produziu 14 produções audiovisuais e tem entre seus criadores, Typju Myky, um dos alunos da turma, que contou que quando chegam produtores audiovisuais a seu território, reivindicam que contratem os indígenas.

Fomos, o tempo todo, tomadas pelo dizer de Orlandi (2002, p. 242) para nossa ação em sala: “é preciso mostrar ao aluno indígena que ele

sabe que sabe e que lhe dê posição de legitimidade na imagem que faz de si e de sua relação com os sujeitos da sociedade ambiente”.

Outro fato interessante a se destacar é a presença do celular entre eles. Na aula inaugural desta turma em outubro de 2023, numa apresentação cultural em que todos estavam adornados, um Xavante segurava o celular enquanto dançava. Nas redes sociais, um Enawenê Nawê divulgava uma foto de outro de sua etnia com um celular preso à cintura, como extensão dos seus adornos. Eis que este fenômeno que chegou à sala de aula precisa ser visto com atenção para que possa proporcionar reflexão quanto a seu uso e como isto pode ampliar as lutas indígenas e contribuir para a conservação etnocultural.

Com suas nove áreas de intervenção, a Educomunicação ajuda neste percurso investigativo, de maneira especial na perspectiva da educomunicação socioambiental e da comunicação dialógica de Paulo Freire (2018), que possibilitam que os sujeitos se exercitem na pronúncia do mundo. Partimos da área das práticas pedagógico-comunicacionais⁵ para desenvolver estratégias comunicacionais para as demais áreas que foram agrupadas em quatro programas: ação mediadora (gestão da comunicação/mediação tecnológica), práxis reflexivas (educação para comunicação/reflexão epistemológica), vivência holística (comunicação transcendental/educação para a ecologia integral) e protagonismo (produção midiática/expressão comunicativa). Em seu conjunto, o paradigma propicia reflexão destinada ao empoderamento dos sujeitos e à vivência de cidadania no território.

Com atenção às estratégias comunicacionais, o fazer reflexivo das aulas estava em sintonia com o fazer pedagógico do professor em

⁵ Esta proposta, fruto dos estudos de pesquisadores da área, foi organizada por Pereira (2023, p. 179) em quatro programas que são acionados pelas práticas pedagógico-comunicacionais (antiga pedagogia da comunicação).

serviço (alguns dos estudantes atuam como professores na escola da aldeia) e com o ser integral que conjuga saberes ancestrais, pedagógicos, linguísticos, tecnológicos e socioculturais. Por este motivo, cada atividade realizada ultrapassava o cenário da sala de aula, sendo oralizado e expresso em desenhos e textos centrados no imaginário e tradição do seu povo.

Como os municípios são dotados ou não por infraestrutura de telecomunicações, audiovisual e de Internet, assim como de políticas públicas, os territórios indígenas são impactados diretamente. No início do milênio, Milton Santos e Maria Laura Silveira (2020) traçaram um panorama do país, identificando quatro Brasis denominados como região Concentrada (Sudeste/Sul), Nordeste, Centro-Oeste e Amazônia. Enquanto as primeiras regiões atraem a luminosidade do meio técnico-científico-informacional, as outras apresentam com poucos pontos luminosos, fazendo emergir as regiões de sombra e de silêncio. Duas décadas depois, Moreira e Del Bianco (2018) mapearam as regiões remotas para averiguar a existência ou ausência dessa infraestrutura e detectaram a falta de políticas públicas que dessem condições aos municípios longínquos de prosperar para a superação de seus dilemas sociais. Complementam esta perspectiva a existência de desertos e semidesertos de notícias no território brasileiro, conforme dados do Atlas da Notícia que mapeia o ecossistema jornalístico brasileiro.

Considerando este panorama e as políticas de educação ambiental do Ministério do Meio Ambiente, a educomunicação socioambiental é uma força motriz para alteração deste cenário, de maneira especial nos territórios indígenas adjacentes a estes municípios, conforme se verifica na política deste órgão governamental. Nesta proposta, a educação ambiental se compromete com a participação democrática, a construção dialógica, a trocas de saberes, a proteção e valorização do

conhecimento tradicional/popular, a democratização da comunicação, o direito à comunicação e respeito à individualidade e com a diversidade humana (Brasil, 2005, p. 17).

Este paradigma é desenvolvido por meio de um conjunto de ações e valores que se pauta da dialogicidade, na participação e no trabalho coletivo com o intuito de levar os atores sociais envolvidos ao empoderamento pela garantia do direito à liberdade de expressão e acesso aos meios de produção e compartilhamento de informações para gerar uma rede de intervenção ancorada no território e nas dimensões sociocultural, socioafetiva, socioeconômica e socioambiental (Gattás, 2015; Gue Martini, 2019; Djive; Rosa, 2023; Pereira, 2023). O educador socioambiental cria espaços de articulação entre sujeitos nos processos socioambientais, vivenciando a ecopedagogia, a cidadania planetária, a cultura da sustentabilidade, a ecologia integral (Gutiérrez; Prado, 2013; Gadotti, 2009; Avanzi, 2004; Ruscheinsky, 2004; Boff, 1999; Koffermann, 2023).

Este argumento levou ao trabalho de conteúdos jornalísticos e informativos nas aulas das referidas disciplinas, com o intuito de suscitar nos estudantes indígenas, reflexão sobre o uso que eles fazem e que suas aldeias fazem dos aparatos tecnológicos para a preservação da cultura, do território e dos recursos socioambientais.

2.2. Da sala de aula para a Internet

Organizada em unidades, cada aula trouxe temáticas e diferentes tipos de texto, cujos resultados podem ser visualizados no site da disciplina, que teve a incorporação de um mural virtual (Imagem 3),

produzido no *Padlet* <<http://padlet.com>>⁶. Como resultado para serem desenvolvidas nas etapas intermediárias, os estudantes deveriam cumprir duas atividades: para LPT I, organizar o Cantinho de Leitura na escola da aldeia e enviar fotos e vídeos sobre esta prática; em LPT II, produzir um relatório sobre o uso do celular por eles próprios (durante uma semana) e por cinco pessoas da aldeia a serem entrevistadas, atividade que se encontra em desenvolvimento. À medida que cada estudante enviava as fotos e os vídeos da sua prática de leitura, foram produzidos pequenos vídeos para a playlist do YouTube “Cantinho de Leitura – Pedagogia Intercultural”, incorporados ao referido site (Imagem 3). Alguns deles também enviaram vídeos editados.

Imagem 2: Playlist “Cantinho de Leitura – Pedagogia Intercultural”

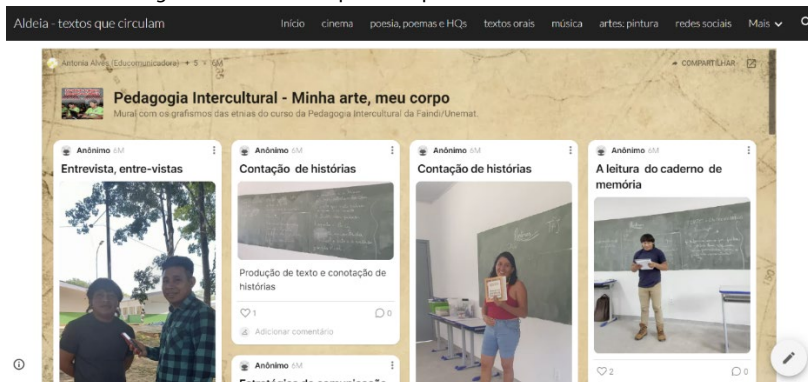


Cantinho da Leitura - Pedagogia Intercultural 2

Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=Fcgq3UwKikM&list=PLY6fxAXIzuH0Z1znz6MGYDqnXlS41GnV2>

⁶ A unidade três do campus localiza-se a 12 km da cidade de Barra do Bugres e passava por reestruturação no cabeamento de internet e, por este motivo, esta atividade não teve a adesão esperada devido à instabilidade na conexão de internet.

Imagem 3: Mural Virtual para compartilhamento durante as aulas



Legenda: O mural criado no site Padlet foi incorporado ao site da disciplina

“A importância do ato de ler”, de Paulo Freire, foi um dos primeiros textos trabalhados em interlocução com autores indígenas (Eliane Potiguara, Ailton Krenak e Daniel Munduruku) e não-indígenas (Ruth Guimarães com seus “contos indígenas” e Manoel de Barros com seu poema “Águas”) que permearam as discussões da unidade “A Aldeia e os Textos Orais” e seguiram pelas demais unidades. Esta proposta culminou com a atividade da etapa intermediária relatada acima (cantinho de história na aldeia) e com a obra coletiva, que se encontra em edição, surgida a partir de uma história contada em sala de aula, ilustrada e reescrita a partir dos elementos linguísticos observados.

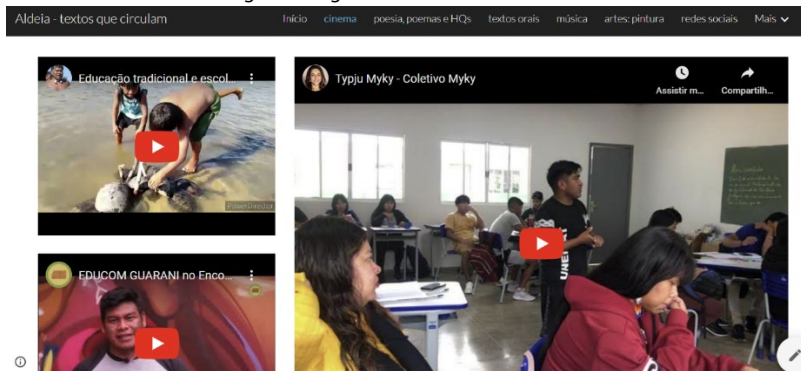
Em “A Aldeia e os poemas, as poesias e as HQs”, o cuidado pedagógico, que partia dos escritores indígenas e adicionava outras formas de textos como gibis da Turma da Mônica, tirinhas e histórias em quadrinhos (HQ) teve por foco o meio ambiente, o Marco Temporal⁷,

⁷ Desencadeado por projeto de lei (90/2007 na Câmara dos Deputados, encaminhado como 2903/2023 no Senado Federal; e que o Supremo Tribunal Federal (STF) considerou inconstitucional, mas seguiu trâmite no Congresso Nacional, que derrubou o veto do Presidente da República; segue-se a Lei 14.701/23, de 20/10/2023), que restringe a demarcação de terras indígenas, e a fixação do marco temporal pelo Supremo Tribunal Federal. Esta tese jurídica afirma que os povos indígenas têm direito de ocupar apenas as terras que ocupavam ou já disputavam em 5 de outubro de 1988, data de promulgação da Constituição Federal.

o Dia dos Indígenas (19 de abril) e as Histórias em Quadrinhos, produzidas ou não por indígenas, sobre a cultura e as suas lutas. Esta atividade resultou em cinco histórias em quadrinhos, trabalhadas em grupo, e disponíveis na página: <<https://sites.google.com/unemat.br/aldeia-textos-que-circulam/poesia-poemas-e-hqs>>. Os títulos das HQs apontam que as histórias contemplaram fato vivenciado – Visita a aldeia Wagare – e histórias orais que circulam nas aldeias – os “Dois irmãos Pajés”, “O Prato Misterioso”, “O Jabuti e a Anta” e o “Sapo e o Gavião”.

Ao considerar a produção audiovisual de indígenas, a unidade - “A Aldeia e o Cinema” – foi organizada com textos jornalísticos que apresentaram o protagonismo na produção de vídeos (Guarani, Xavante, Myky e de povos originários amazônicos). Typju Myky, aluno da turma e cineasta, entre os criadores do Coletivo Ijã Mytyli de Cinema Manoki e Myky, contou sobre as produções audiovisuais e os bastidores da gravação do filme “Ulapa Taka’a (criança sabida)”. Além dos vídeos trabalhados nas aulas, outros vídeos foram produzidos pela turma para a apresentação dos colegas (um entrevistando o outro), sobre os seus territórios indígenas (atividade em grupo) e sobre a troca de saberes de Typju (Imagem 4).

Imagem 4: Página sobre a Aldeia e o Cinema



Fonte: <https://sites.google.com/unemat.br/aldeia-textos-que-circulam/cinema>

As tradições cantadas, com a unidade “A Aldeia e a Música”, levou os estudantes a contarem suas vivências musicais e a refletir sobre a cultura não-indígena com o ritmo do forró que chegou às aldeias com ressignificação da banda Tapirapé “Garotos Apyãwa O Batidão Diferente”, que cantam na língua materna. “O caminho do bem-viver”, de Krenak, animou esta discussão. A imagem 5 ilustra os conteúdos que estão dispostos na página que contextualiza esta atividade, realizada de maneira coletiva ou individual, pois em grupo deveriam escolher um canto de uma festividade, dizer quando e por quem é entoado, em seguida, ilustrá-lo, pensando que seria visto por um não-indígena. Entre os cantos relatados estão: o Canto da Menina Moça - Wahonathatxu Nanaisatxu, da etnia Nambikwara (por ocasião da primeira menstruação); o Canto do Gavião no ritual Pohoká (perfuração de orelhas) de iniciação de jovens lideranças, da etnia Wuará (Xingu); da etnia Enawenê foram relatados o Ritual das Mulheres (coleta de mel para oferecer no ritual), o Canto da Mandioca (história de uma mulher que enterrou a própria filha que anos depois virou um pé de mandioca) e o Canto Eyaokwa Hakolone (realizado na Casa da Flauta para rituais do dono dos espíritos); o grupo composto por seis etnias ilustrou sobre

os cantos Wottintowo e Remri (Ikpeng), Jerikinó (Umutina), Unãe (Terena), Tukãna (Apiaká) e Ítaw~seu (Nambikwara) - as etnias Arara (não tem um canto próprio), Terena e Umutina, com poucos falantes, estão em tentando revitalizar a língua materna; canto Datamali HOxikio da etnia Enawenê (antes da pescaria; retrata a história do cacique que se transformou em Matrixã e ajudou na fartura de peixes) foi escolhido pelo grupo composto pelas etnias Kaiapó-Metuktire, Panará, Enawenê, Cinta Larga e Tapirapé; o cantos da flauta (tadôwa, ritual do casamento) do Povo Baikiri, o Canto do Wai'á (preparação do lugar sagrado para sua execução (escolhida do lugar, pinturas corporais) pelos Xavante; a Festa Kuruse (renascimento) do Povo Chiquitano; o cantor Maitaré Kaiabi - O Garto do Xingu retrata as histórias tradicionais do povo no ritmo de forró; o ritual Festa Tradicional da Chuva (dançada ao som de flautas curtas pelos Rikbaktsa); a música Zolane (cantada nas festas tradicionais dos Halite Paresi); o ritual do Funeral do Povo Boe-Bororo (que dura até a decomposição do corpo do falecido, com várias música, dentre as quais a Évodee, a dança da folha); e Hetohoky/Casa Grande - O Canto dos Guerreiros (Karajá, marca a passagem da infância para a vida adulta).

Imagem 5: Página sobre a Aldeia e a Música



Fonte: <https://sites.google.com/unemat.br/aldeia-textos-que-circulam/música>

Daniel Munduruku propiciou a discussão da unidade “A Aldeia e as artes/pintura” com o texto “Onça”. Após a leitura deste texto e de textos jornalísticos sobre a pintura indígena e seus significados, os estudantes contextualizaram a arte da pintura para seu povo, aldeia e quando são utilizadas. Novamente, os desenhos foram elaborados pensando em um leitor não-indígena e/ou de outra etnia, por isto, foram contemplados um trecho com informações sobre aquela pintura (Imagem 6). Na página, há pinturas Enawenê Nawê, Nambikwara, Ikpeng, Kaiabi, Wuará, Tapayuna, Metuktire, Cinta Larga, Tapirapé, Rikbatska, Terena, Karajá, Xavante, Umutina, Chiquitano, Guatô e Paresi.

Imagem 6: Página sobre a Aldeia e as Artes e Pinturas



Fonte: <https://sites.google.com/unemat.br/aldeia-textos-que-circulam/artes-pintura>

“A terra é mãe do índio”, de Potiguara, deu início às discussões sobre “A Aldeia e as redes sociais”, que trouxe cinco textos jornalísticos sobre lideranças indígenas que utilizam esta arena virtual para defender a causa e os territórios, possibilitando maior visibilidade à cultura e à luta indígena. “Povos do Xingu utilizam a comunicação para defender a floresta” foi um dos textos que trouxe repercussão, pois estudantes desta região conheciam os comunicadores citados na

reportagem e puderam contar aos demais colegas como o processo comunicativo é vivenciado. A página reservada para esta disciplina recebe as produções dos alunos e, neste momento, aguarda o resultado da etapa intermediária sobre o uso do celular nas aldeias.

Este pequeno relato evidencia a interculturalidade permeando cada uma das aulas que motivou a leitura e a produção de textos, ampliando ainda mais o interesse literário com a campanha “Doação de livros paradidáticos para a educação indígena”, resultando em um kit de livros paradidáticos que cada estudante levou para a sua aldeia.

Para nós, professoras das disciplinas, o mais importante foi criar condições para a oralidade, para a leitura e escrita para que o aluno indígena pudesse compreender as diversas situações de linguagem, e mais diretamente, relacionar os textos com a vida. Procuramos, a todo momento, estabelecer relações de sentido entre os textos, os quais estão inseridos na cultura, com olhares para cada povo e suas práticas culturais e lançando olhares para a situação sócio histórico presentes.

Considerações finais

Este relato considerou a experiência de duas décadas com cursos interculturais da Unemat e articulou interculturalidade e diferentes materialidades de texto para o fomento de diferentes estratégias para práticas pedagógico-comunicacionais e que fossem capazes de levar os professores indígenas ao empoderamento na educação escolar indígena que vivenciam em Mato Grosso. Isto se deu a partir de duas disciplinas da Faindi que funcionaram como continuidade para os processos de oralidade, de leitura e de escrita dos estudantes com unidades didáticas que resgataram o imaginário indígena em torno das histórias, pinturas e músicas que tomaram formas por meio da produção textual em textos

literários e de histórias em quadrinhos, de textos audiovisuais (vídeos) e do celular para comunicação entre eles e para repercutir sua cultura nas redes sociais e na internet.

Em momento posterior, será possível aprofundar o uso do celular nas aldeias, após a entrega das atividades que estão em consonância com projetos da Unemat que se encontram em andamento, a saber: Educom.indígena – trocas de saberes entre estudantes indígenas e não-indígenas (projeto de extensão); Educomunicação socioambiental – mapeamento das produções comunicativas em territórios indígenas de Mato Grosso (projeto de pesquisa); formulário de sondagem sobre o uso do celular nas aldeias, aberto para mapear estas informações entre todos os estudantes da Faindi; o uso do celular pelos estudantes da Pedagogia Intercultural (observação durante uma semana como usa o celular) e por cinco pessoas da sua aldeia (atividade da etapa intermediária).

Referências

- AGÊNCIA CENARIU. ATL 2023: Em carta, indígenas pedem criação de secretaria especial de educação. Publicado em 27 abri. 2023. Disponível em: <https://agenciacenarium.com.br/atl-2023-em-carta-indigenas-pedem-criacao-de-secretaria-especial-de-educacao/>. Acesso em: 10 abr. 2024.
- ANZALDÚA, Glória. **Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza**. Madri: Capitán Swing Libros, 2016.
- AVANZI, Maria Rita. **Ecopedagogia**. In: LAYRARGUES, Philipe Pomier (org.). Identidades da educação ambiental brasileira. Brasília: MMA, 2004, pp. 35-49.
- BRASIL. Ministério do Meio Ambiente, Diretoria de Educação Ambiental; Ministério da Educação. **Programa Nacional de Educação Ambiental** – Pronea. 3. ed. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2005.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

COFEN – Conselho Federal de Enfermagem. **Primeiro curso de Enfermagem Indígena do mundo é inaugurado no Mato Grosso**. Publicada em 14 nov. 2023. Disponível em: <https://www.cofen.gov.br/primeiro-curso-de-enfermagem-indigena-do-mundo-e-inaugurado-no-mato-grosso>. Acesso em: 15 maio 2024.

DJIVE, Elias Gilberto Filimone Djive; ROSA, Rosane. Articulações entre a Ecopedagogia e a Educomunicação Socioambiental. Casa comum/cuidar do planeta. IX Encontro Brasileiro de Educomunicação: Práticas Sociais e Tecnológicas pelos Direitos Humanos e Direitos da Terra. São Paulo: ABPEducom, 2023.

ESCOBAR, Arturo. Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América. In: Gudynas, Eduardo et al. **Rescatar la esperanza: más allá del neoliberalismo y el progresismo**. Barcelona: Entre Pueblos, 2016.

FREIRE, P. (2018). **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz & Terra.

GADOTTI, Moacir. **Ecopedagogia, pedagogia da terra, pedagogia da sustentabilidade, educação ambiental e educação para a cidadania planetária: conceitos e expressões diferentes e interconectados por um projeto comum**. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2009.

GATTÁS, C. L. M. E. (2015). **Novas mediações na interface comunicação e educação: a Educomunicação como proposta para uma educação ambiental transformadora**. 2015. 212 f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação), Universidade de São Paulo, São Paulo.

GUE MARTINI, Rafael. Educomunicador como agente de integração das tecnologias de informação e comunicação na escola. 2019. 764 f. Tese (Doutorado em Ciências da Educação) – Instituto de Educação, Universidade do Minho, Braga, 2019.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense, 2021.

KOFFERMANN, Marcia. **EduComunicar para a formação integral na Sociedade da Infodemia**: uma análise da Rede Salesiana Brasil de Escolas. 2023. 520 f. Tese (Doctorado Interuniversitario en Comunicación) na Universidad de Huelva, 2023.

MATO GROSSO. Governo do Estado forma primeiros professores índios da América do Sul. notícia de 5 de junho de 2006. Disponível em: <https://www5.sefaz.mt.gov.br/-/governo-do-estado-forma-primeiros-professores-indios-da-america-do-sul>

MOREIRA, Sonia Virginia; Del Bianco, Nélia. **Brasil**: regiões de sombra e de silêncio no Audiovisual e nas telecomunicações. 41º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Joinville - SC – 2 a 8/09/2018. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/sis/eventos/2018/resumos/R13-1821-2.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2023.

ORLANDI, Eni. P. **Reflexões sobre escrita, educação indígena e sociedade**. In: Orlandi, Eni. P. Linguagem e conhecimento linguístico: para uma história das ideias no Brasil. São Paulo: Cortez, 2002.

PEREIRA, A. A.; Moreira, S. V. (2023). **Práticas pedagógico-comunicacionais no jornalismo**: educomunicação, extensão e ODS. IX Encontro Brasileiro de Educomunicação: Práticas Sociais e Tecnológicas pelos Direitos Humanos e Direitos da Terra. São Paulo: ABPEducom.

RUSCHEINSKY, Aloísio. **Atores sociais e meio ambiente**: a mediação da Ecopedagogia. In: LAYRARGUES, Philippe Pomier (Coord). Identidades da educação ambiental brasileira. Brasília: MMA, 2004. p. 51-64.

SANTOS, Milton Santos; Silveira, Maria Laura. **O Brasil**: território e sociedade no início do século XXI. 21. ed., Rio de Janeiro: Record, 2020 [2001].

SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. 7. ed. (Coleção Milton Santos; 8). São Paulo: Edusp, 2020 [1987].

SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENEZES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2009.

UNEMAT. **Unemat participa do Ciclo Formativo do Programa Pril no Ministério da Educação**. Publicada em 20 jul. 2023. Disponível em: <https://unemat.br/noticias/20->

7-2023-unemat-participa-do-ciclo-formativo-do-programa-april-no-ministerio-da-educacao. Acesso em: 13 maio 2024.

UNEMAT. Projeto Pedagógico de Curso da Licenciatura em Pedagogia Intercultural. 2022.

WALSH, Catherine. Agrietar la Uni-versidad. Reflexiones interculturales y decoloniales por/para la vida. Querétaro/México: Universidad Pedagógica Nacional, 2023.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder um pensamento e posicionamento “outro” a partir da diferença colonial. Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da UFPel. Pelotas, v. 5, n. 1, jan.-jul. 2019.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. (Ed.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2017.

WALSH, Catherine. Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir. Tomo II. Quito: Abya-Yala, 2017.

WALSH, Catherine. Interculturalidad Crítica/Pedagogia decolonial. Memórias del Seminário Internacional Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 17-19 de abril de 2007.

2

O ETNOFUTEBOL DO POVO KYIKATEJÊ

THE ETHNOFOOTBALL OF THE KYIKATEJÊ PEOPLE

*Fabio José Cardias Gomes*¹

*Everson Carlos da Silva*²

1. Introdução

O presente trabalho objetiva explorar, descrever e ampliar etnosaberes sobre o futebol indígena desenvolvido entre os povos Timbira, em especial o povo Gavião Kyikatejê, que possuem e defendem seu território no estado do Pará, o qual ficou conhecido por ter saído daquela região o primeiro time de futebol indígena não só do Brasil, mas do mundo, conforme a própria Federação Internacional de Futebol (FIFA). A perspectiva teórica-metodológica deste trabalho se dá pelo viés da observação em campo, do etnográfico com coleta de dados no território, e entrevista não estruturada, sob análise psicossocial do esporte, abordagem etnoesportiva e etnopsicológica, que são concepções desenvolvidas ao longo do texto. Um dos personagens principais desta história do futebol Gavião Kyikatejê foi entrevistado, o renomado e primeiro treinador indígena: o senhor e protagonista Zeca Gavião.

Inicialmente, ao estudarmos a noção de Cultura Corporal de Movimento o compreendemos como um termo amplo que abrange todas as práticas corporais que foram historicamente desenvolvidas e

¹ Doutor em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FE-USP), docente na Universidade Federal do Maranhão-Imperatriz, fabio.cardias@ufma.br, <http://lattes.cnpq.br/0895767024534705>, <https://orcid.org/0000-0003-2304-9643>, UFMA-Campus Imperatriz, Unidade Professor José Batista de Oliveira, Rua Urbano Santos, S/N, Centro, Imperatriz-MA, CEP:65900-410.

²Bacharel em Esporte pela Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo (EEFE-USP), preparador físico do Esporte Clube Bahia, Centro de Treinamento Cidade Tricolor de Dias d'Ávila, everson.indio@alumni.usp.br, <http://lattes.cnpq.br/2019016145886418>.

possuem relevância cultural. Isso inclui danças, jogos, lutas, ginásticas e esportes, todos com transmissão intergeracional e configuradores da identidade sociocultural (Miarka e Silva, 2022).

Posteriormente, ao investigarmos os dois conceitos de etnoesporte presentes na literatura contemporânea, o conceito brasileiro de Fassheber (2006) e o russo de Kylasov (2012), implicam tanto as práticas corporais que têm suas raízes fincadas nas tradições ritualísticas do grupo étnico-cultural específico quanto as práticas esportivas modernas dentro do mesmo grupo, geralmente os últimos tendo uma relação com os primeiros, ou seja, ressignificam práticas ancestrais, como veremos.

Ambos os conceitos refletem as crenças, os valores e as tradições de sociedades tradicionais, nas quais a prática corporal ancestral e moderna desempenham papéis no entretenimento, de lazer, de fazer a pessoa indígena e na defesa territorial, além de atuarem como veículos de expressão cultural e de preservação das tradições ancestrais no mundo contemporâneo, colonialista e violento com os quais lidam esses povos e suas tradições (Cardias-Gomes, 2019).

Essas conceituações de etnoesporte buscam esclarecer os valores dessas práticas não só como exercícios físicos, práticas corporais e esportivas, mas também como patrimônios culturais vivos e memoráveis, que merecem reconhecimento e valorização social por sua contribuição à diversidade cultural e histórica do Brasil, como veremos mais abaixo.

No Brasil, a Constituição Federal de 1988, em seu artigo 217 garante que:

Art. 217. É dever do Estado fomentar práticas desportivas formais e não formais, como direito de cada um, observados:

IV - A proteção e o incentivo às manifestações desportivas de criação nacional. (BRASIL, 1990)

O artigo 217, inciso IV, da Constituição Federal estabelece como dever do poder público a proteção e o fomento às manifestações esportivas de caráter nacional. Logo, torna-se imprescindível a implementação de políticas que estimulem tais práticas, enaltecendo a cultura da sociedade brasileira através do esporte.

As práticas desportivas indígenas são frequentemente um meio de perpetuar sua cultura, história e identidade. Portanto, é de suma importância que o Estado desenvolva e execute políticas públicas que assegurem o acesso e o estímulo a essas práticas, consolidando os direitos culturais dos povos indígenas e promovendo sua inclusão social. Esta abordagem não só atende ao mandato constitucional, mas também contribui para a valorização e preservação da diversidade cultural inerente ao Brasil (Silva e Navarro, 2015).

É importante destacar que as manifestações desportivas dos povos tradicionais são amplamente amparadas pelo artigo 215 da Constituição Federal de 1988, que trata especificamente da proteção e valorização da cultura. Conforme destacado abaixo:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:

- I - Defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro;
- II - Produção, promoção e difusão de bens culturais;

III - Formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões;

IV - Democratização do acesso aos bens de cultura;

V - Valorização da diversidade étnica e regional.

§ 4º A lei estabelecerá as condições de acesso aos recursos públicos da cultura, incentivando a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 5º É facultado aos Estados e ao Distrito Federal vincular a fundo estadual de fomento à cultura até cinco décimos por cento de sua receita tributária líquida, para o financiamento de programas e projetos culturais. (BRASIL, 1990).

A discussão sobre as práticas esportivo-culturais indígenas evidencia a importância de elementos como identidade étnico-cultural e sua diversidade. Estas atividades simbolizam uma ligação histórica e significativa com a natureza e com suas terras ancestrais, atuando como expressões de resistência cultural face ao processo de colonização violento e de desapropriação de terras. Além disso, as práticas esportivas indígenas estão entrelaçadas a uma cosmovisão e cosmopolíticas que prezam a relação e o respeito à natureza, evidenciando a interdependência vital entre a humanidade e o ambiente natural (Santos, 1999).

O Art. 31 da Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas garante que os povos indígenas tenham o direito de controlar, desenvolver e manter seu patrimônio cultural, conhecimentos tradicionais e expressões culturais, incluindo suas ciências, tecnologias e culturas. Além disso, o artigo protege suas propriedades intelectuais relacionadas a esses elementos culturais, permitindo que eles preservem e transmitam suas tradições para as gerações futuras.

Os povos indígenas têm o direito a manter, controlar, proteger e desenvolver seu patrimônio cultural, seus conhecimentos tradicionais, suas expressões culturais tradicionais e as manifestações das suas ciências, tecnologias e

culturas, compreendidos os recursos humanos e genéticos, as sementes, os medicamentos, o conhecimento das propriedades da fauna e da flora, as tradições orais, as literaturas, os desenhos, os esportes e os jogos tradicionais e as artes visuais e interpretativas (Onu, 2007, p. 21).

Entretanto, a origem dos jogos da humanidade se confundem com a origem da mesma. Durkheim, por exemplo, em “As formas elementares da vida religiosa” se debruçou sobre os rituais australianos a partir de documentos produzidos por diversos etnógrafos e administradores coloniais sobre tais populações para explicar que as origens da religião se dão pela separação entre sagrado e profano. Os estudos iniciais dos jogos também se deram pelos primeiros registros escritos dos primeiros etnógrafos, missionários e colonizadores. Como veremos abaixo.

1.1 Do etnoesporte à etnopsicologia

Ressalta-se que este estudo tem grande influência e inspiração a partir dos estudos iniciados por Fassheber (2006a, 2006b, 2010), Freitag e Fassheber (2011) e Fassheber, Freitag e Gouvêa (2019). José Ronaldo Mendonça Fassheber nos deixou muito precoce e recentemente, neste ano de 2023. Estava professor da Universidade do Estado do Paraná (UNESPAR), mineiro que se estabeleceu no Paraná, teve tese doutoral premiada pela Capes, em 2010. Deixou um profícuo trabalho e abriu caminhos para se compreender o esporte indígena, o etnoesporte, o etnofutebol, a partir de seu caminhar com os povos Kaingang do sul. Grande parte das referências abaixo contidas são frutos do estudo de sua obra fértil e sementada.

Em seus estudos iniciais sobre os jogos tradicionais, Fassheber aponta para o clássico Durkheim (1996) “*As formas elementares da vida religiosa*”, para quem os jogos e recreações, incluindo as danças, foram incorporados ao espírito religioso, funcionando como uma forma de

distensão contra os rigores da vida religiosa. Os jogos triam sua origem nas representações do ritual religioso, o culto seria uma espécie de ritual de recreação, ou seja, os elementos recreativo e estético dos rituais e/ou ritos. Os jogos tradicionais carregam o aspecto recreativo cujas representações para Durkheim são estranhas ao fim utilitário, permitem que esqueçamos o mundo real, deixa a imaginação a vontade, distraem.

E também para Lévi-Strauss (1997) e suas relações e diferenças que faz entre jogo e rito. O jogo se definiria pelo conjunto de regras, pelo rito que também se joga. As diferenças entre jogo e rito seriam estruturais. O jogo aparece como *disjuntivo*, há uma divisão diferencial entre os jogadores individuais ou equipes, porém não desiguais. De maneira inversa o ritual é *conjuntivo*, pois institui uma união. No caso do jogo, a simetria é pré-ordenada; estrutural, decorre do princípio das regras sendo as mesmas para os dois campos. Já o rito está para a assimetria, decorre da contingência dos fatos, depende da intenção, do acaso ou do talento. Ocorre o inverso no ritual, a assimetria preconcebida é postulada entre profano e sagrado, fiéis e oficiantes, mortos e vivos, iniciados e não-iniciados. O *jogo conjuntivo do rito*, consiste em fazer passarem todos os participantes para o lado da parte vencedora, o *jogo disjuntivo* divide entre quem ganha e quem perde a partir de oportunidades iguais.

Dos estudos dos Jogos tradicionais ameríndios, Fassheber aponta que os praticados pelos ameríndios é pouco mensurado, que a literatura possui muitas lacunas em dados etnográficos. Que Renson (1992) aponta a falta de dados sobre os jogos tradicionais da América do Sul e no mundo, e que é apenas nas quatro últimas décadas que a pesquisa antropológica sobre jogos e esportes têm experimentado um impulso. Culin (1975), em 1903, teria feito a primeira classificação dos

jogos tradicionais indígenas da América do Norte, dividindo- os em duas grandes classes: jogos de azar e jogos de destreza. Chan (1969) relata sobre os índios do antigo México, que seus jogos aproximavam povos, regulavam relações sociais e por isso davam significado ao treinamento físico, com procedimentos rituais, tais como sacrifícios humanos, os que o deixa em comparatividade com os Jogos Olímpicos da Grécia Antiga ou do mais antigo Egito (Kemet).

Ainda nos rastros de Fassheber, Freitag e Gouvêa (2019), Nabokov (1981), ao estudar os Incas pré-colombianos, observa que houve engenhadas estrada na Cordilheira dos Andes, cujas extensão se faziam comunicar pela corrida todos os povos das terras altas e baixas da América do Sul em relação à capital incaica. Fassheber aponta que há uma literatura recente de exemplos inventariados por colegas antropólogos e por poucos professores de Educação Física. 'No Brasil, a corrida de Toras foi primeiro registrada por Nimuendajú ([1934] 2001), contemporaneamente estudada por Vianna (2001). O Joga Bunda, o Jogo de Soco e a Peteca Kadiwéu e a peteca Guarani e Sambo-Nhanderi por Vinha (1999, 2004), exemplos de estudos que registramos em nossas pesquisas bibliográficas.

Rocha-Ferreira, Vinha, Tagliari, Fassheber, Ugarte (2005) apontam uma noção mais próxima da qual concebemos: a de que há uma integração da cosmovisão desses povos entre jogo e ritual, não separados. Ainda que cada povo tenha sua visão cosmopolítica, na América como um todo, os autores apontam que pesquisadores como Von Vriessen (1997), por exemplo, já havia proposto a inseparabilidade entre as relações jogos-rituais. E como bem observado, os funerais antigos já incluíam competições, como é o caso milenar da corrida de tora Timbira (Cardias-Gomes, 2021a; 2021b). Os jogos tradicionais indígenas são práticas corporais e também rituais, com ludicidade,

com mitos que lhes deram origem, e portanto, congregam em si o mundo material e imaterial de cada etnia, inseparáveis, não coincidindo com a noção ocidental colonizadora. E também requerem aprendizado específico de habilidades motoras, psicossociais e estratégias do jogo-ritual, para formar a pessoa-étnica de cada aldeia-comunidade.

Ou seja, os autores acima bem observam que as práticas corporais indígenas são rituais, para agradar a um ser sobrenatural, os encantados, para obter fertilidade, chuva, alimentos, saúde, condicionamento físico, sucesso na guerra, entre outros. Também ritos de passagem, a preparação da criança para a vida jovem e adulta, a socialização, a cooperação e/ou a formação de guerreiros. Não existem medalhas de ouro, ainda que haja ganhadores e perdedores, a premiação é o prestígio, o reconhecimento do esforço, a busca da participação equilibrada com significados e experiências que são incorporadas pela pessoa indígena em grupo.

Entretanto, resumindo e de acordo com Fassheber e Cardias-Gomes (2020), os estudos sobre as práticas corporais ameríndias, ao retomarem que a literatura social ao longo da década de 1960 a 1980 são inauguradas com Chan (1967), Cullin (1975) e Nobokov (1981). Que no Brasil os exemplos são raros, destacando o futebol de cabeça do povo Paresi, o Zikunati ou Zukunahati, o qual foi registrado por Rondon em 1906, bem como a corrida de toras por Nimuendajú em 1946. Só posteriormente Melatti em 1975 estuda a corrida de toras como ocorre entre os povos Kraô, no antigo Goiás, atual Tocantins.

Podemos até pensarmos, em outro momento de escritura, em uma periodização tripartite: a) primórdios: registros escritos raros e iniciais (1900), b) etnografias posteriores por antropólogos (1940-1980) e c) retomadas do tema, vide a ameaça de extinção dos Jogos

Tradicionais e a construção de conceitos como esporte indígena e etnoesporte vide a mescla entre jogos e esportes modernos nas aldeias, em especial o futebol indígena, quilombola, ribeirinho e outras comunidades tradicionais no Brasil (2001-atual)..

Fassheber estudou as práticas corporais do povo Kanjire e do futebol entre os Kaigang, com tese sobre Etno-Desporto indígena, de 2006, premiada em 2010 como melhor tese Capes na subárea, vindo a falecer precocemente em 2023, como antes notado. Em 2012, Kylasov defende tese doutoral forjando o tema em inglês: *Ethnosport*, a partir das suas etnografias na Rota da Seda Oriental e na Sibéria. Como o próprio Fassheber afirmava, com diferença de seis anos de seus trabalhos, ambos não conheciam um o trabalho do outro, sendo pouco provável que Kylasov viesse a saber dos trabalhos de Fassheber no Brasil. Vieram a se conhecer em tempos recentes e online, porém, a barreira da língua impediu trocarem mais, havendo diferenças e semelhanças de seus conceitos, com autores principais da antropologia. O Etno-Desporto indígena em Fassheber e o *Ethnosport* em Kylasov não constituem caso isolado na ciência ocidental na busca de formulação de conceitos acadêmicos aproximados.

A partir do século XXI, diversas associações de Jogos Tradicionais ou *Traditional Sports and Games* (TSG) e *Ethnosport* se estabeleceram desde a Europa e os Estados Unidos (EUA), organizados por regiões, países e continentes com reconhecimento e institucionalizados como uma questão global, pois é notório as ameaças de extinção desses pratimônios materiais e imateriais que são os jogos tradicionais, como apontou La Vega (2021). Essas organizações se apresentam como associações dialógicas que se classificam como promotoras, apresentadoras, protetoras e fomentadoras de TSG e estudos e experiências como são os exemplos: *TSG Association* dos EUA, TSG na

Europa, a *World Ethnosport Confederation* na Turquia e países árabes, a *World Ethnosport Association* com sede em Latvia e Rússia, esta última fundada pelo próprio Kylasov.

Porém, o conceito de Etnoesporte é mais contemporâneo em comparação ao de Jogos Tradicionais. O conceito proposto por Fassheber, o de Etno-Desporto indígena, segundo conversa informal que tivemos, foi sugerido por um colega acadêmico dele, o cientista político professor Dr. Raul Francisco Magalhães, da Universidade Federal de Juiz de Fora/MG, lembrando que Fassheber era mineiro. Ainda segundo Fassheber, anos depois o antropólogo do esporte, estudioso de futebol e torcidas, Luiz Henrique Toledo, da Universidade Federal de São Carlos/SP (TOLEDO, 2001) também sugeriu em artigo acadêmico o termo Etno-esporte ao se referir a pesquisas com esportes praticados em meio às sociedades indígenas que começavam a aparecer com mais frequência: como em Vinha e Rocha-Ferreira (1997), Vinha (1999, 2000, 2001a, 2001b) sobre as práticas brincantes e esportes entre os povos Kadiawé, em Fassheber e Rocha-Ferreira (2001) sobre o futebol entre os povos Kaingang e em Vianna (2001) sobre a corrida de tora e o futebol indígena entre os povos Xavante.

Assim, a concepção de Fassheber (2006, 2010) sobre Etno-Desporto indígena é a seguinte:

O Etno-Desporto indígena está então fundamentado nas possibilidades das culturas adaptarem e transformarem suas próprias tradições e adaptarem e transformarem as tradições advindas do contato. Mais que adaptar e transformar, o Etno-Desporto expressa o processo de ressignificação de valores culturais e uma re-inserção com o mundo dos brancos: a criação – pela mimesis – de uma segunda natureza[...] (Fassheber, 2010, p. 87).

Já a noção de Kylasov (2012) sobre *Ethnosport* é a que segue abaixo, de uma tradução livre da obra em versão de língua inglesa

disponibilizada pelo autor da mesma, sendo que a obra original é em língua russa:

Partindo desta posição básica, o Ehtnosport (objeto de uma teoria) pode ser definido como uma forma institucional de espaço social e cultural unido para todos os estilos tradicionais de atividade física (sem a formação de organizações desportivas), federações desportivas dos chamados “desportos nacionais”, e amplamente revividos como reconstruções históricas – jogos tradicionais como parte integrante dos festivais tradicionais.(Kylasov, 2012, p.12).

Enquanto o conceito de etno-desporto indígena em Fassheber (2006, 2010) parte da experiência do autor com o povo Kaigang, sugere a extensão do termo a outros povos, destaca o conceito antropológico de mimésis desde Taussig, indica a possibilidade de adaptação, transformação e ressignificação de valores culturais e a re-inserção no mundo globalizado, como uma segunda natureza (ou consciência) dos jogos tradicionais e os esportes modernos entre os povos e etnias. Por outro lado, já o conceito de *ethnosport* em Kylasov (2011, 2012) propõe institucionalizar no espaço sociocultural os estilos tradicionais de jogos tradicionais sem a necessidade de formação de federações aos moldes esportivos mas revividos como reconstruções em festivais tradicionais, mesmo além dos ciclos rituais, porém sem considerar os esportes modernos, o que o diferencia de Fassheber, e também partindo de outras referências antropológicas, especialmente russas.

Se até aqui apresentamos referências baseadas no saber antropológico, é porque os antropólogos chegaram primeiro que os psicólogos nessa temática, que só agora demonstram interesse no tema, ainda que tímido. Daí a necessidade de um diálogo interdisciplinar, ou mesmo transdisciplinar, entre saberes e fazeres antropológicos e psicológicos.

Por exemplo, é recente o interesse da psicologia, da psicologia social e da psicologia do esporte e exercício em temas como etnia, raça, antirracismo, interculturalidade, povos indígenas e tradicionais. Por exemplo, em *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre Branquitude e Branqueamento no Brasil* (Piza et al, 2016), Kabengele Munanga denuncia o embranquecimento como ideologia educacional e cultural, escolarizado, alienado à pessoa negra (pretos e pardos) o qual batizou de Racismo a Brasileira. Em *Psicologia Social do Esporte* (Rubio e Camilo, 2019), Junior e Rubio (2019), em estudo sobre o negro no esporte brasileiro, no capítulo *Revisitando a “raça” e o racismo no esporte brasileiro: implicações para a Psicologia Social*, concluem que o assunto ainda merece investigação profunda e que só agora se iniciou com as novas leis de injúria racial e discriminação racial, presentes fortemente no esporte e futebol mundial. Tanto a Associação Brasileira de Psicologia do Esporte (ABRAPESP) quanto a Associação Brasileira de Estudos da Psicologia do Esporte e Exercício (ABEPEEX) trazem em suas edições de congressos grupos de trabalho sobre as problemáticas acima.

Ao investigarmos práticas esportivas indígenas sob viés psicológico e antropológico, ou antropopsicológico, sob métodos etnográficos, estamos a investigar uma psicologia de uma etnia, uma etnopsicologia. Etnopsicologia foi o termo que substituiu o nome de uma revista francesa do meado do século XX, a *Ethnopsychologie*, que substituiu o título anterior *Psychologie des peuples* (Psicologia dos povos). Moritz Lazarus e Heymann Steinthal usaram o termo Psicologia dos povos primeiro que Wilhelm Wundt, o que geralmente lhe é atribuído como pioneiro na literatura, no alemão: *Völkerpsychologie*. Pagliuso e Bairrão (2019) chamam a atenção da mudança do termo povo para *ethnos* (que significa povo em língua grega), porém a primeira tinha um peso histórico maior (people em inglês, peuples em francês), mudança que

ocorrera a partir da antropologia. Depois, viria o desenvolvimento da etnopsiquiatria com Georges Devereux, dentre outros atores teóricos, que como psicanalista defenderia o reconhecimento da funcionalidade da cultura no psiquismo de cada paciente, o *ethos* da cultura.

Pagliuso e Bairrão (2019) anunciam que a intenção da Etnopsicologia não é aplica teorias psicológicas e enquadramentos às pessoas e ao contexto social, mas, dialogar com outras formas de produção de conhecimento do ser e de visão do universo, como processos históricos e sociais e culturais, ao apreendê-los e apresentá-los como uma concepção humana original e autêntica e não sob uma hierarquia de saberes. Como são os casos de compreensões do que são os jogos-rituais para os próprios que o organizam, o fazem, o transmitem e o ressignificam ao longo de dezenas de gerações, como a corrida de tora do povo Timbira, por exemplo, praticadas a centenas de anos nos territórios.

De acordo com Fassheber (2006), o etno-desporto é a prática das atividades físicas, tanto sob a forma de jogos tradicionais e a mimesis, conforme Taussig, que dinamiza esses jogos, quanto esta mesma mimesis aplicada ao esporte global no território e na sociedade vizinha de contato, essa capacidade de adaptação aos esportes modernos não lhes tira a sua indianidade, sua identidade étnica-cultural. O etno-futebol indígena, seria então o processo pelo qual a sua própria ressignificação e a sua mimesis no esporte passará tanto pela via da transformação dos jogos tradicionais como da incorporação do futebol nas aldeias afirmando a identidade étnica de forma singular, ao se considerarmos a construção de pessoa, a feitura do corpo e da alma, bem como o uso específico que cada grupo faz de sua corporalidade na contemporaneidade da sua indianidade. Ou como aponta Fassheber, ao estudar o futebol entre o povo Jê-Kaingang do Paraná:

Mas, que os índios brasileiros são apaixonados por futebol seria inútil dizer, já que entre todos os brasileiros esse esporte desperta todo tipo de paixão. Inclui até a paixão de quem "odeia futebol". Então não poderia ser diferente entre os ticuna, entre os kaiapó, entre os assuriní ou entre qualquer povo indígena com muito ou pouco contato. Entre os kaingang, a introdução do futebol entre eles coincide com o processo civilizador de "esquecimento" de seus jogos de guerra kanjire e pinjire, considerados ultra violentos pelos colonizadores. E o futebol serviu como boa metáfora de tais treinamentos de guerra, deslocando a violência para uma direção do que era tido como comportamento civilizado.

Ademais, o futebol introduzido entre os indígenas permite-nos algumas análises sociológicas importantes. Um exemplo claro, é a posição de centralidade que o campo de futebol ocupa dentro de diversas aldeias. O futebol pode ser percebido também pela interação e pela integração social dos moradores de uma terra indígena (TI), destes com os de outras TIs e com a população e com as equipes da cidade em competições municipais e regionais.(Fassheber, 2006, s/p).

É claro que pode haver processos alienantes, mas não só, há processos criativos que os tornam protagonistas de suas escolhas e suas próprias criatividade, eles mesmo pagando os preços das escolhas, das experimentações, das retomadas, tanto que parece haver retomadas de jogos ancestrais no Brasil, o que foi também disparado e pulverizado pelo legado dos Jogos Indígenas do Brasil e dos Jogos Mundiais Indígenas, idealizados por Carlos Terena e Marcos Terena, os irmãos Terena e o Comitê Intertribal.

Nesse contexto de etnoesporte se encontra o Futebol, ou o etnofutebol, o futebol do povo Gavião Kyikatejê do Pará. O povo Gavião é do tronco linguístico macro-Jê, bem diferente do tronco de língua Tupi, o que só ilustra a diversidade de línguas e culturas em solo brasileiro. Também chamados de povo Jê-Timbira, os povos Timbiras foram primeiramente estudados pelo etnógrafo alemão Curt Nimuendajú (1946). Posteriormente, os estudos sobre os Timbiras foram

resgatados por antropólogos brasileiros como Julio Cesar Melatti (1970, 1972, 1978) e Roberto Augusto DaMatta (1976), e depois Odair Giraldin (2000), dentre outros. Ressalta-se que os avanços nos estudos Jê ocorreu na década de 1960-80, quando se realizou o projeto de estudos dos povos do Brasil Central, foi o projeto *Harvard Brazil Central Project*, ou Projeto Harvard-Museu Nacional, tendo Roberto Cardos de Oliveira com um dos brasileiros coordenadores junto com os estadunidenses David Maybury-Lewis da Universidade de Harvard. O Dossiê “*Outras imagens do pensamento para a etnologia dos povos Jê do Brasil Central*” (Demarchi et al., 2019) é uma edição em comemoração aos 40 anos do produto escrito que é fruto do Projeto Harvard – Museu Nacional que é a importante coletânea sobre povos Jê, o *Dialectical Societies* de 1979.

O povo Gavião do Pará, oriundos do povo Gavião do Maranhão, na verdade compõem vários povos de mesma língua e cultura que se autodenominam conforme se separam por aldeamentos. Segundo o pesquisador paraense Cícero Teresa dos Santos (2022), se aldeiam na Terra Indígena Mãe Maria (TIMM), localizada em Bom Jesus do Tocantins, sudeste do Pará. Segundo Santos (2022), na TIMM encontram-se três grupos: Parkatêjê, Kyikatêjê e Akrâtikatêje. Ainda segundo Santos, a reunião dos três grupos na TIMM era destinada somente aos Gaviões Parkatêjê, porém, deslocamentos compulsórios em decorrência da expansão violenta da agropecuária e dos grandes projetos de empresas na Amazônia, os Kyikatêjê e Akrâtikatêje foram agregados, não de forma tão pacífica, havendo conflitos externos e internos.

O futebol nos povos Gaviões do Pará (Parkatêjê, Kyikatêjê e Akrâtikatêje) é uma modalidade esportiva muito popular. Tão popular a ponto de fazer parte da agenda dos Jogos Indígenas anuais locais onde se misturam jogos ancestrais-rituais e esporte moderno, no caso o

etnofutebol dos Gaviões. Tal popularidade levou à criação de um time profissional de futebol que disputa campeonatos da liga de futebol local e estadual.

O time Futebol Clube Gavião Kyikatêjê foi fundado na década de 1980, sendo o primeiro time profissional de futebol indígena. O time representa a etnia Kyikatejê que significa “povo do rio acima”. Localizado no município de Bom Jesus do Tocantins, a 450 quilômetros de Belém, a capital do Pará e próximo 25km da cidade de Marabá, no sul do Pará. O futebol de raiz indígena disputou a divisão principal do campeonato profissional estadual em 2014, ficando conhecido nacional e internacionalmente, recebendo pesquisadores, jornalistas e documentaristas a TIMM. Em 2017, a Federação Internacional de Futebol (FIFA), realizou um vídeo-documentário sobre a história do clube indígena. O treinador Zeca Gavião, e presidente do time, é o primeiro técnico indígena credenciado pela Confederação Brasileira de Futebol (CBF). O time original era formado totalmente por indígenas, atualmente é misto, o que não lhe tira o brilho. Os desafios e as superações dos mesmo são ilustrados com análise de dados coletados para esta pesquisa, especialmente a parte inicial da entrevista realizada com Zeca Gavião.

2 Dos caminhos metodológicos

Para este estudo foi aplicada metodologia qualitativa, integrando método observacional, método etnográfico e método de entrevista. Segundo Breakwell et al. (2010) a pesquisa observacional está integrada a outros métodos de pesquisa, o que no caso se integrou a estudo por entrevista e etnografia. Neste trabalho, a observação se deu por observação do ambiente social e o lugar das ações. A pesquisa

etnográfica é oriunda da antropologia, área com a qual nosso viés psicológico dialoga de forma interdisciplinar. Segundo, o método etnográfico é amplo, para esta pesquisa pontuamos o aspecto de buscar a representação do mundo indígena pelo participante-informante, não o pesquisador somente, caracterizando uma co-autoria em entender e informar o mundo como o outro o vê e vive, no caso um treinador de futebol do povo Gavião. Terceiro, a pesquisa de entrevista foi usada em conjunto com os métodos anteriores, como bem previsto em Breakwell et al. (2010), e como entrevista não-estruturada desenvolvida como um intercâmbio com o entrevistado, no caso específico o treinador Zeca Gavião, em sua casa, dentro da TIMM.

O sujeito entrevistado na verdade foram os sujeitos, primeiro o renomado treinador indígena conhecido como Zeca Gavião e sua esposa Concita Sampré, de origem Guarani e Xerente, em 15 de abril de 2023. O profissional de futebol e liderança indígena Zeca Gavião foi contactado meses antes, pois pedimos autorização oral para observar, ir a campo(etnografia) e entrevistá-lo sobre etnofutebol no evento de Jogos Indígenas conhecido como Festival da Castanha, ou Festival da Castanha Nova, que festeja a colheita da nova safra de castanha do Pará.

Quanto aos procedimentos éticos desta pesquisa, além da autorização oral recebida e gravada em áudio da liderança entrevistada, tivemos compactado o bem-estar dos participantes. Assim, o consentimento foi informado via oral, muito comum em entrevista de cunho antropológico em territórios indígenas, não havendo risco potenciais aos participantes, os quais foram informados sobre o objetivo da pesquisa, havendo concordância entre ambos, inclusive ao direito de se retirar da pesquisa ou não ser identificado. No caso, os informantes autorizaram a publicação de seus nomes com relação ao objetivo da pesquisa acadêmica.

Sobre a análise dos dados coletados em observação, etnografia e entrevista, foi observado como as pessoas indígenas se comportam durante o festival, em especial as atividades etnoesportivas. Os dados colhidos em observação etnográfica não são reproduzíveis, ainda mais em ambientes sociais dinâmicos, humanos, mas não invalidam seus resultados, e assim foram anotados em diários de campos e cadernos de notas de campo a observação de comportamentos, falas informais, conversas informais, organização material indígena, interações interétnicas, interterritoriais e interculturais presentes, a alimentação. E, especialmente sobre a entrevista não-estruturada, os dados coletados foram transcritos e lidos exhaustivamente, sob análise do prisma principal da visão do entrevistado, dos quais suas citações literais ilustram o modo de ver do próprio indígena, e como pesquisadores procuramos identificar informações significativas para a temática em estudo: o etnofutebol, sob os vieses teóricos estudados, lembrando, a psicologia social do esporte, a etnopsicologia e o etnoesporte.

3 Dos resultados e discussões

Esta trabalho apresenta resultados parciais de pesquisa em andamento, ou melhor, resultados iniciais de pesquisa de fluxo contínuo com idas e vindas constantes aos territórios indígenas na Amazônia.

Os dados coletados durante o Festival da Castanha, que ocorre todo mês de abril na TIMM, na Amazônia Paraense foram dados de observação, etnográficos e de entrevista com o técnico de futebol Zeca Gavião, em 15 de abril de 2023, o qual durou duas horas. Os dados são analisados sob o viés da psicologia social do esporte, a etnopsicologia e etnoesporte, conforme estudos em revisão da literatura.

Resultados deste trabalho são amplos, mas aqui resumidos por questão de tempo e espaço. O Festival da Castanha é um importante festival etnoesportivo, já em sua décima segunda edição, naquele momento, e logo em sua décima terceira em 2024, abril. O evento é idealizado pelos próprios indígenas e há a competição interétnica de corrida de tora, arco e flecha, corrida de varinhas, natação e futebol. O evento reúne os três povos principais do território, Parkatêjê, Kyikatêjê e Akrâtikatêje, bem como outros povos como os Gavião Popkêjê do Maranhão, os Krikatí do Maranhão, os Kraô do Tocantins, os Xerente, os Xikrin, os Kayapós, dentre outras etnias do povo Jê-Timbira.

Sem dúvida o etnofutebol Timbira é bastante esperado e festejado, vide o seu histórico de bem sucedido regionalmente, tendo como ápice o time fundado por Zeca Gavião por volta de 1980.

Dados iniciais de entrevistas com Zeca Gavião ilustram o início difícil dessa etnohistória, a história esportiva dos Gavião Kyikateje, a trajetória pessoal do informante e parceiro indígena é exemplificada em três momentos recortados da entrevista geral, a) sua trajetória pessoal e deslocamentos territoriais violentos, b) seu despertar para o esporte e o c) surgimento da ideia de criar um time a partir da sua aldeia após sofrer preconceito e discriminação por ser indígena, como abaixo:

Zeca Gavião, apelido da liderança, presidente de time e técnico de futebol “Pepkrate”(1966-atual), teve uma infância cujos olhos, ouvidos e sentidos infantis assustados, testemunharam grandes mudanças na região onde nasceu devido o impacto das grandes empresas na Amazônia. A estrada Transamazônica estava em plena construção pela Ditadura Militar, a hidrelétrica de Tucuruí, as torres de energia, a transição Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), na época. Como na passagem abaixo:

Eu me chamo “*Pepkrate Jakukreikapiti Ronore Konxarti*”, conhecido mais como Zeca Gavião, eu sou natural de Tucuruí, eu fui atingido por barragem, e por causa da barragem transferiram minha família pra cá pra Marabá, aonde essa terra foi doada pelo Magalhães Barata na época né em 1963, e eu sem entender porque que eu tinha vindo pra cá, quando eu vim eu tinha 08 ou 09 anos, quando eu saí de Tucuruí, em cima de um caminhão, com brasilite dentro, tudo para fazer uma casa, e eu não estava entendendo o que estava acontecendo, até minha mãe mesma não sabia, meu pai também, só outro irmão Paiarã, ficava mais a frente dessa discussão e nós viemos pra cá, chegamos em Marabá, naquela época era o SPI...

A colonialidade da nossa sociedade reconhece o nome Zeca, uma variante de José, Zé, mas Zeca não é um Zé Ninguém, tem seu nome reconhecido internacionalmente, inclusive pela FIFA. E Gavião não é uma autodenominação do próprio povo, que se autochamam de Kyikatêjê. Gavião é nome dado por antropólogos brancos, da academia, que fizeram menção às penas de Gavião que os povos Jê usam no cocar e adereços corporais, mais que adereços, própria pele, continuação identitária do corpo. Esse atos já não preconceituosos e discriminatórios, estruturais na nossa sociedade ocidental.

Pepkrate é oriundo de povos atingidos por barragens, a de Tucuruí, que deslocou forçadamente famílias, aldeias e povos inteiros do seu lugar ancestral de origem, uma forma de violência. Como bem visto na psicologia social e na psicologia do esporte e exercício, uma hegemonia da ideologia de branquitude e branqueamento no Brasil, um processo civilizatório de embranquecimento como ideologia escolarizado, não só alienando a pessoa negra (pretos e pardos), questões raciais, mas também a pessoa indígena de diversas etnias, questões étnicas. Se o negro no esporte brasileiro nos obriga a revisitar a “raça” e o racismo, temos que ampliar estudos das questões de diversidade étnicas-raciais no Brasil e no mundo.

Os Kyikatêjê desenvolveram um enorme senso de sobreviver em terras alheias, se adaptar e manter viva suas tradições na medida do possível. Se escolarizar foi perenizado como uma ferramenta de se proteger da ameaça de ser lançado na escuridão da ignorância. Pepkrate, o Zeca, foi um dos grandes líderes em buscar alfabetização, escolarização, ainda que ocidental, para o seu povo e observador de como poderia empreender mudanças que fortalecessem a sua comunidade, como abaixo exposto:

As pessoas que fossem estudar iam buscar o conhecimento para buscar pra aldeia, era uma ideia boa, o que não acontece hoje né, hoje o pessoal estuda e não está nem aí, volta até contra o próprio cacique ainda, então, era uma coisa assim rígida mas era importante, e aí eu comecei a estudar, com colegas aqui da TI Mãe Maria, aí eu comecei a observar o desenvolvimento do nosso povo, nesse intermédio nós observávamos que os velhos praticavam esporte, eles enchiam o caminhão e iam lá pra Rondon e ganhavam né...o primeiro esporte que entrou na aldeia foi o vôlei, porque os americanos gostam né e os americanos colocaram isso na aldeia...começou assim com evangelismo americano...

Zeca, Pepkrate, relata a rigidez de ter que ir para a cidade do entorno e poder não criar conflitos sociais. Em um trecho da entrevista ele relata que tiveram que voltar da cidade porque um parente indígena “mexeu” com uma moça branca, eram jovens estudantes na cidade, havia mais preconceito do que há atualmente, pois já se verifica misturas entre indígenas e brancos na própria aldeia, como observamos, famílias mestiças. Zeca sempre foi um grande observador, relata que o vôlei foi o primeiro esporte ocidental a se misturar com as práticas corporais entre os Kyikatêjê, isso devido os missionários evangélicos terem promovido a prática de vôlei entre os adultos e jovens. Zeca destaca nessa passagem acima que os idosos da aldeia aderiram bem à prática de vôlei e se sagravam campeões

interterritoriais. Esse fato da força corporal do povo Gavião, dos Timbiras em geral, como observamos e estudamos nos estudos sobre os Timbira, como em Nimuendajum Melatti, DaMatta, sim, é uma característica muito forte dos povos Jê-Timbira. Bem notado por Zeca Gavião.

O futebol também se tornou prática popular entre os Kyikatêjê e os demais povos vizinhos, os Gaviões Parkatêjê e Akrâtikatêje. Mas Zeca foi sonhador, protagonista e corajoso em montar um time de futebol forte na região. O fato de ser índio o tirou de um seletivo em Belém no time do Paysandu, rival de clubes paraenses como o Remo e Tunaluso. Mas o preconceito e a discriminação sempre sofrida nunca o fez desistir, e o futebol se ostra como ferramenta de reinserção social na busca de ressignificação da força indígena pelo mesmo, o que está bem de acordo com os estudos de Fassheber com os Kaingang do Paraná e seu conceito de etnoesporte que se amplia à ressignificação de uma modalidade ocidental no território e além, como menciona abaixo:

Eu ficava observando de montar um time de futebol só com indígenas, fizemos uma seleção e fomos campeão aqui na região, Bom Jesus, Rondon, Abel, Itupiranga e Marabá mesmo, aí apareceu um dirigente do Paysandú, eles criaram uma base chamada Timbira, como ele era vice esse dirigente acompanhava e levou três indígenas para fazer o teste em Belém...mas antes da contratação você não pode falar que você é índio, o presidente pode querer não gostar, aí eu saí da mesa, eu não gostei da forma, é um preconceito, aquilo me despertou, vai ser difícil a gente ver um indígena chegar no futebol brasileiro, aí me veio a ideia eu vou criar um time..eu tinha um time aqui que se chamava Akrã, mas os organizadores interno me tomaram esse time...minha esposa me deu a ideia de criar o time Kyikatejê futebol clube...

Mesmo tendo perdido o seu time original, o Akrã, e toda sua experiência, gana e capacidade de sonhar e ser protagonista de seu povo Kyikatêjê, Zeca fez nascer o Gavião Kyikatêjê Futebol Clube, o primeiro time profissional indígena do Brasil. Kyikatêjê (o povo do rio acima)

futebol clube antes se chamava Castanheira atlético clube, mudando para Gaviões Kuikatêjê Futebol Clube em 2009. Uma trajetória heróica, notável e de protagonismo indígena como um dos casos mais significativos no futebol brasileiro, com a força do etnofutebol Jê-Timbira. Corredores de tora, lutadores de Apenkuité(luta corporal quase extinta), corredores de curtas e longas distâncias, reconhecidos por práticas corporais e esportivas diárias, como pudemos observar nas escolas dentro das aldeias, não poderíamos deixar de constatar essa muito forte etnoesportividade dos povos Timbira, em especial a do povo Gavião. O que também nos impressiona como observadores de fora, sem negar o apaixonamento de observador da força de manterem sua cultura, ainda que a língua Jê esteja em desuso se comparados com os Gaviões do Maranhão, por exemplo. Mas os maiores eventos etnoesportivos da região tocantina e araguaia, menção aos dois grandes rios da região (Tocantins e Araguaia), ocorre sem dúvida na integradora TIMM, e a partir do forte, resiliente e corajoso povo Kyikatêjê.

Considerações finais

O objetivo deste estudo foi conhecer, apresentar e ampliar saberes sobre o futebol indígena desenvolvido entre o povo Timbira, em especial o povo Gavião Kyikatejê, o que parcialmente conseguimos alcançar, sendo um trabalho de fluxo contínuo de aprofundamento. A perspectiva teórica-metodológica que utilizamos foi a observação, a etnografia e a entrevista, e se mostraram suficientes ao longo do estudo necessitando sempre refinamento e aperfeiçoamento. O renomado e primeiro treinador indígena, o senhor Zeca Gavião, Pepkratê, nos forneceu dados importantes, significativos que exigem sempre maior investigação de tão ricos que se mostram na trajetória etnoesportiva do povo Timbira

em geral, tão desconhecidos ainda na literatura. Em que pese a Constituição de 1988 prever a Defesa e a valorização do patrimônio cultural brasileiro, ainda tão encoberto.

Assim o legado dos estudos acadêmicos de José Fassheber e colaboradores é importante para continuarmos a pensar o etnoesporte, o etno futebol e a etnopsicologia dessas práticas corporais como ressignificadoras, atualizadoras entre jogo-ancestral e esporte moderno no território, bem como a partir das considerações de Bairrão na etnopsicologia, a de valorizar a narrativa do investigado como um saber não menorizado diante do acadêmico, mas uma outra forma de saber, e mesmo contribuir com a psicologia social do esporte que ainda engatinha sobre o tema. De acordo também com os estudos de Alexey Kylasov sobre os Jogos Tradicionais a partir da realidade russa, e a necessidade de valorizá-los, salvaguardá-los, conhecê-los, apresentá-los.

Sem dúvida daremos continuidade a esta pesquisa, a investigar trajetória heróica de *Pepkrate Jakukreikapiti Ronore Konxarti*, Zeca Gavião, bem como a riqueza de práticas corporais, que observamos na TIMM entre os povos Kyikatêjê, Parkatêjê e Akrâtikatêje. Temos a intenção de ampliarmos a coleta de dados no próximo Festival da Castanha, em abril de 2024, como também discussões e publicações sobre a diversidade étnico-cultural das práticas corporais, o etnoesporte, sob o viés da psicologia e da etnopsicologia, ao fazermos parcerias com os protagonistas em cada território que visitamos, nos quais somos muito gratos ao sermos bem-recebidos pelos povos da floresta.



Imagem 1: Escudo do time Gavião Kyikatêjê Futebol Clube.

Referências

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 05 de outubro de 1988. 4. Ed. São Paulo: Saraiva, 1990.

BREAKWELL, Glynis M.; FIFE-SCHAW, Chris; HAMMOND, Sean; SMITH, Jonathan A. **Métodos de Pesquisa em Psicologia**. 3. Ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

CARDIAS-GOMES, Fabio José. *Ethnosport Psychology: A model of traditional games of indigenous people of the Eastern Amazon*. In: **International Journal of Ethnosport and Traditional Games**, 2 (2), 63–75. 2019 DOI:<https://www.doi.org/10.34685/HI.2020.60.86.005>.

CARDIAS-GOMES, Fabio José. Etnoesporte Timbira: aspectos socioculturais e psicossociais do corpo-território e ressignificações da corrida de tora Amazônica. In: Stela Maris Ferrarese (org.). **Juegos Indígenas Antiguos y Contemporáneos de América del Sur**. Museo del Juguete Étnico/Argentina, 2021a.

CARDIAS-GOMES, Fabio José. Ethnosport psychology and Indigenous sportsmanship: a Brazilian contribution. In: Turkman, M.; Ziyagil, M.A.; , Kaya, A.. **Impacts of traditional sports and games on global peaceand development during and after Covid-19**. Gece/Kitapigli: Ankara, Turquia, 2021b.

DEMARCHI, André; GIRALDIN, Odair; MELO, Maycon; MORAIS, Odilon (eds.). Dossiê: Outras imagens do pensamento para a etnologia dos povos Jê do Brasil Central. In: **Revista de Antropologia da UFSCar**. Editora da UFSCar: São Carlos, 2019.

FASSHEBER, José Ronaldo. **Etno-Desporto Indígena: contribuições da Antropologia Social a partir da experiência entre os Kaingang**. Campinas: Unicamp. Tese de Doutorado. 2006. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/275209> , acesso em : 09.jan.2024

FASSHEBER, José Ronaldo. **Etno-desporto indígena: a Antropologia Social e o campo entre os Kaingang**. Brasília: Ministério do Esporte, 2010.

FASSHEBER, J. R. M.; FREITAG, L. C.; GOUVEA, D. Zikunahity X Football:a peleja por um esporte de identidade nacional no Brasil de 1922. Trabalho apresentado na **XIII Reunião de Antropologia do Mercosul**, Porto Alegre: UFRGS, 2019.

FASSHEBER, José Ronaldo; CARDIAS-GOMES, Fabio José. Etnoesporte: um conceito no mundo do século XXI. In: **International Sociology of Sport Association Congress**, Canada, 2020.

FREITAG, Liliane; FASSHEBER, José Ronaldo. Um estranho no ninho? O Futebol nas identidades indígenas. In V. R. T. Camargo, M. B. Rocha Ferreira, & O. R. M. Simson (Eds.), **Jogo, celebração, memória e identidade. Reconstrução da Trajetória de Criação, Implementação e Difusão dos Jogos Indígenas no Brasil (1996–2009)** (pp. 111–126). Campinas, 2011.

GIRALDIN, Odair. Axpen Pyrak: história, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinajé. Tese (Doutorado) apresentado na Universidade de Campinas, Campinas, SP, 2000.

KYLASOV, Alexey. **Ethnosport — cultural heritage/Youth – Culture – Politics: historical memory and civilization choice**: VIII Commemorative Alexander Panarin Readings (2010): Collection of articles/Ed. V . Rastorguev-Moscow: Moscow State University, MAK Press (in Russian). 2012.

LAVEGA, Pere. **Juegos y Deportes Populares Tradicionales**. Múrcia, Espanha: Editorial Indi, 2021.

MATTA, Roberto da. **Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinajés**. Petrópolis: Vozes, 1976.

MELATTI, Julio Cesar. **Ritos de uma Tribo Timbira**. 1ª ed. São Paulo: Ática, 1978.

MELATTI, Julio Cesar. **O Messianismo Krahó**. São Paulo: Herder, 1972.

MELATTI, Julio Cesar. **Índios do Brasil**. Brasília: Coordenada, 1970.

NIMUENDAJU, Curt. **The Eastern Timbira**. Berkeley; University of California, 1946.

ONU. **Declaração da ONU sobre os povos indígenas**. Rio de Janeiro: Nações Unidas, 2007.

PAGLIUSO, L.; BAIRRÃO, J. F. M. H. A etnopsicologia: um breve histórico. In J. F. M. H. Bairrão & M. T. A. D. Coelho (Orgs.), **Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados**. Salvador: EDUFBA, 2015.

SANTOS, Cícero Teresa dos. Narrativas orais de cantores indígenas Gavião da TI Mãe Maria. In; Pandemia e futuros possíveis. **Anais do XVI Encontro Nacional de História Oral**. Anais... Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <http://even3.com.br/Anais/XVIEncontroNacionaldeHistoriaOral/488927-NARRATIVAS-ORAIS-DE-CANTORES-INDIGENAS-DA-TI-MAE-MARIA>, acesso em 13.jan.2024

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção**. Hucitec, São Paulo, 1999.

TOLEDO, L.H.. Futebol e teoria social: aspectos da produção científica brasileira (1982-2002). IN:**BIB**, n.52, São Paulo, 2001.

SILVA, E. C.; NAVARRO, E. A. **Redescobrimdo Gonçalves dias no Esporte**. In: **Estudos sobre o Tupi-Antigo e as Línguas Gerais no Brasil**. 1. Ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

SILVA, E. C.; MIARKA, B. Modalidades de Lutas e Plano de Aula: Huka Huka in: RUFINO, L.G.B.; OLIVEIRA, A.A.B.; RINALDI, I.P.B. (orgs.). **Fundamentos Pedagógicos do Esporte Educacional – Lutas**. CURITIBA: CRV, 2022.

VIANNA, F. F. L. Brito. **A bola, os brancos e as toras: futebol para índios Xavantes.**

Dissertação (Mestrado) em antropologia social. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2001.

VINHA, M. ; Rocha Ferreira, M.B. . Jogos em Desuso? Relatos a partir do século XVIII sobre Jogos na Sociedade Indígena Mbayá-Guaicuru e no grupo Kadiwéu.. In: **V Encontro de História do Esporte, Lazer e Educação Física**, 1997, Maceió. COLETÂNEA: V Encontro de História do Esporte, Lazer e Educação Física. Ijuí: UNIJUÍ, 1997.

VINHA, M. ; Rocha Ferreira, M.B. ; UGARTE, M.C.D ; TAGLIARI, Jr. ; FASSHEBER, J. R. . Raízes:Jogos Tradicionais Indígenas. In: Lamartine Da Costa. (Org.). **Atlas do Esporte no Brasil/Atlas of Sport in Brazil**. 1ªed.Rio de Janeiro: SHAPE, 2005.

VINHA, M. . Competitividade e Rivalidade entre os Índios Kadiwéu. In: 4o Simpósio Internacional "Processo Civilizador: Corporeidade e Religiosidade, 1999, Piracicaba. **Anais: 4o Simpósio Internacional "Processo Civilizador: Corporeidade e Religiosidade**. Piracicaba, 1999.

VINHA, M. . Considerações sobre Jogos Tradicionais na Escola da Aldeia. In: I Simpósio Cultura Corporal e Povos Indígenas do Paraná, 2001, Irati. **Anais: Cultura Corporal e Povos Indígenas do Paraná**. Irati: UNICENTRO, 2001a.

VINHA, M. . O joga bunda e o Cartão Vermelho: pensando com Norbert Elias o processo civilizador, tendo como Referência Empírica o grupo Indígena Kadiwéu.. In: **VI Simpósio Internacional Processo Civilizador: História, Educação e Cultura**, 2001, Assis. Anais: VI Simpósio Internacional Processo Civilizador: História, Educação e Cultura. Assis, 2001b.

VINHA, M. ; Rocha Ferreira, M.B. . Tradição Recentemente Inventada - Terras Indígenas e Jogo Cabo-de-Guerra. In: **XVII Encontro Regional de História: o lugar da História**, 2004, Campinas. Anais: CD Rom XVII Encontro Regional de História: o lugar da História. Campinas: Unicamp, 2004.

TERRITÓRIO E MOVIMENTOS EPISTEMOLÓGICOS NA UFOPA: A PRESENÇA INDÍGENA NA UNIVERSIDADE DA AMAZÔNIA PARAENSE

TERRITORY AND EPISTEMOLOGICAL MOVEMENTS AT UFOPA: THE
INDIGENOUS PRESENCE AT THE UNIVERSITY OF AMAZON PARAENSE

*Terezinha do Socorro Lira Pereira*¹

*Tania Suely Azevedo Brasileiro*²

*Maxim Repetto*³

1 Introdução

Este capítulo propõe refletir acerca dos movimentos epistemológicos na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), a partir da presença indígena nessa universidade, primeira universidade federal do Oeste paraense.

No ano de 2009 a UFOPA foi implantada na região Oeste do Pará, primeira universidade federal dessa região no contexto do Programa de

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação na Amazônia (PGEDA); Mestre em Educação (PPGE) pela Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA); Especialista em Língua Portuguesa (UFPA) e Graduada em Letras (UFPA). Servidora Pública Federal na UFOPA, assumindo o cargo de Diretoria de Políticas Estudantins e Ações Afirmativas (Período de março de 2019 à abril de 2023) E-mail: terezinha.lira.ufopa@gmail.com. CV: <http://lattes.cnpq.br/2081238914933582>.

² Pós-doutorado em Psicologia (IP/USP-UH/Cuba) e Doutorado em Educação pela Universitat Rovira i Virgili (URV/ES-FE/USP). Professora Titular da Ufopa e Docente permanente dos Programas de pós-graduação em Educação na Amazônia (PGEDA) – Doutorado em Associação Plena em Rede (EDUCANORTE) – Polo Santarém (Ufopa); Doutorado em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento (PPGSND/Ufopa) e Mestrado Acadêmico em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida (PPGSAQ). E-mail: brasileirovania@gmail.com. CV: <http://lattes.cnpq.br/7125374751055075>.

³ Pós-Doutorado no Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, DF-México), com Bolsa CAPES/MEC/Brasil (2009-2010). Professor Titular na Universidade Federal de Roraima / UFRR, Brasil e atua na área de antropologia e educação indígena, no Curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena / UFRR. Professor Permanente no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteira (PPGSOF / UFRR); e do Programa de Pós-Graduação em Educação na Amazônia / Educante - Associação Plena Em Rede (Polo UFRR). Tem experiência nas áreas de História Indígena, Etnohistória, Antropologia Política e Etnologia Indígena, com pesquisas no Chile, Argentina, Brasil e México. E-mail: maxim.repetto@yahoo.com.br. CV: <http://lattes.cnpq.br/1433059000143492>.

Reestruturação e Expansão das Universidades (Reuni). Apesar das controvérsias, o Reuni exigiu das instituições de ensino superior adequação reconfigurações de suas políticas e propostas pedagógicas e metodológicas.

Essa expansão do ensino possibilitou o ingresso de classes sociais de baixo poder aquisitivo e a heterogeneidade a partir da presença de negros, pardos e indígenas no espaço universitário. Foi nesse contexto que a UFOPA iniciou seus processos seletivos especiais, inicialmente com reserva de vagas para indígenas, no ano de 2010 e, em 2015 para os quilombolas.

Com 21 (vinte e um) povos indígenas representados, UFOPA tem experimentado experiências e vivências interculturais resultantes da interrelação entre indígenas e não indígenas. Em um processo de construção coletiva a UFOPA tem implementado políticas específicas para os povos indígenas que tem colaborado com essa instituição em processos pedagógicos com “olhar atento” para a realidade inter e pluriétnica que se instalou nessa universidade, sobretudo a partir das suas políticas afirmativas.

Iniciando uma proposta institucional inclusiva, o Processo Seletivo Especial Indígena (PSEI), da UFOPA, abriu “caminhos” para o acesso de indígenas no ensino superior e promoveu novos pensares e a práxis intercultural nessa instituição. A trajetória de criação e implantação desta universidade tem motivado produções acadêmicas no seu espaço universitário e fora dele, considerando a sua relevância como universidade multicampi e transfronteiriça.

1.2 Epistemologias indígenas no contexto científico/universitário

[...] não escolhi somente autores acadêmicos para me orientar teoricamente, também dialoguei com os Baniwa e os Koripako, reconhecendo-os como

autoridades teóricas relevantes para elaboração da análise sobre os temas que serão abordados neste trabalho etnográfico. Esses Sábios estão produzindo conhecimentos reflexivos sobre o processo histórico vivenciado. (Dario Casemiro – Baniwa, 2022, P. 19).

O texto de Dario Baniwa que inicia este debate nos convida a refletir sobre os desafios dos indígenas para que suas epistemologias ocupem o contexto universitário enquanto conhecimento científico, sendo a universidade o lugar onde predominou e ainda predomina hegemonicamente o conhecimento ocidental.

Cientificamente, a epistemologia tem sua raiz na filosofia, discutida por Platão no período clássico, posteriormente por Descartes na era moderna, e estudada criticamente na contemporaneidade nas diversas dimensões, interpretações e ramificações do conhecimento e das ciências.

Enquanto dimensão do conhecimento, a epistemologia é notada por várias linhas científicas. Entre elas estão a epistemologia genética, a histórica, a arqueológica, a racionalista crítica e a epistemologia pedagógica. Cada uma exercendo dimensões científicas e, a partir de suas gêneses, promovem avanços no conhecimento científico, principalmente em função de suas críticas.

Na perspectiva interdisciplinar, a epistemologia representa uma importante fonte para reflexão acerca do conhecimento humano, de seus fundamentos, de seus limites, de seus paradigmas, de sua forma de compreender as visões de mundo e as perspectivas diferenciadas para explicar e se apropriar da realidade.

No contexto educacional, os estudos acerca da origem das epistemologias ajudam a compreender, a partir do viés cientificista, o surgimento e principalmente a sua exclusão ou sua invisibilidade nos contextos científico e acadêmico, pois sempre estiveram à margem das

discussões das grandes tendências intelectuais e da crítica sobre a produção de conhecimento.

No contexto brasileiro, além de outros autores, Hilton Japiassu, na sua obra *Introdução ao Pensamento Epistemológico* de (1934), trata o tema não de forma isolada. O autor faz a distinção teórica entre os conceitos de “saber”, “ciência” e epistemologia. Para ele, o “saber” se refere ao “[...]conjunto de conhecimento metodicamente adquiridos, mais ou menos sistematicamente organizados e suscetíveis de serem transmitidos por um processo de pedagógico de ensino” (Japiassu, 1934, p.16). Na outra direção, define “ciência” como “[...]conjunto de aquisições intelectuais, das disciplinas de investigação de dado natural e empírico”. E, por fim, diz que epistemologia “é o estudo metódico e reflexivo do saber” (Japiassu, 1934, p. 15).

A complexidade que envolve o entendimento sobre a epistemologia, pois sua compreensão reside também saber distinguir “saber” “ciência”, “saber” e não saber”. Conceitos que legitimam alguns saberes e, ao mesmo tempo, desvalorização de outros, sobretudo quando se referem aos saberes do cotidiano, produzidos no contexto e por grupos sociais que foram em um período da história do conhecimento deslegitimados, desprestigiados e sofreram diante das imposições científicas dominantes.

Apesar dessa constatação, percebe-se que há correlações entre os pensadores quanto à forma de conceber conceitualmente a epistemologia. De forma convergente os teóricos tratam a epistemologia como uma teoria do conhecimento o entendimento que a epistemologia se dedica ao trabalho de analisar a natureza do conhecimento. Isto também surge com os demais intelectuais que se dedicaram a compreender a epistemologia como uma dimensão do conhecimento.

No século XX, as discussões teóricas em relação à compreensão das epistemologias se ampliaram. Autores como Karl Popper popularizou esses debates iniciados em 1902 e intensificados no ano de 1994. Seu pensamento se direcionava à vulnerabilidade dos dados empíricos quando sua compreensão é questionada ou contestada. Ainda neste contexto, destacam-se os movimentos ocorridos na Inglaterra e nos Estados Unidos, que tinham como cerne a perspectiva analítica baseada nos pressupostos da filosofia. Nesse mesmo século, surgiram na França movimentos que relacionavam à epistemologia à uma concepção mais moderna. Essa perspectiva epistemológica baseava-se em aspectos históricos.

As discussões em epistemologia se ampliaram na contemporaneidade, abrindo passagem para outras interpretações da epistemologia enquanto teoria do conhecimento. Nessa abertura, a epistemologia indígena passa a ser estudada e visibilizada a partir de seus conceitos nativos e adentram à universidade buscando o diálogo científico interétnico.

Quanto às discussões sobre epistemologias indígenas enquanto dimensão do saber ainda são recentes, contudo, nos últimos anos muitas produções de pesquisadores, cientistas e intelectuais indígenas como David Kopenawa (2015), Deylane Timbira (2019), Gersem Baniwa (2019), Joao Paulo Barreto (2021) Ailton Krenak (2022), Juciene Ricarte (2023), e tantos outros têm ocupado espaços científicos relevantes entre os intelectuais indígenas e não indígenas. Com isso, os intelectuais indígenas têm registrado seus escritos e tornando-os (re)conhecidos cientificamente em um contexto de ciências majoritariamente não indígena.

A partir das produções desses intelectuais indígenas observa-se outros movimentos e narrativas que ressignificam a forma de conceber saberes e conhecimentos. Os registros desses conhecimentos trazem conceitos, aspectos e elementos da ancestralidade indígena que

fortalecem a ideia de uma pertença acadêmica indígena que compõe um universo acadêmico originário.

O conceito de reflexividade trazido por João Paulo, por exemplo, carrega uma semântica importante no processo de destacar as epistemologias indígenas. Para ele, esse conceito não é usado em uma perspectiva comum, mas como um elemento que, dialogando com outras dimensões do conhecimento, ajuda na construção de conceitos da ciência indígena e a compreender cada vez mais as “concepções nativas”, nomenclatura dada por João Paulo Barreto (2022) no seu trabalho de Tese, evidencia os conhecimentos do se povo indígena do Rio Negro:

São muitos os trabalhos acadêmicos anteriormente produzidos sobre os povos indígenas do Alto Rio Negro. Estes foram bastante explorados pelos pesquisadores, do Brasil e de outros países. Assim, meu trabalho não é propor um contraponto a nenhum deles, mas avançar, junto com o que já foi produzido, para uma maior compreensão dos conceitos propriamente nativos (Barreto, 2022, p. 31).

Na obra *A Queda de Céu*, David Kopenawa, xamã Yanomami, também evidencia a cultura e o conhecimento ancestral do seu povo. Constrói sua narrativa utilizando terminologias genuinamente originários como “pacto etnográfico” e “pacto xamânico”, situando esses conhecimentos na origem e na história indígenas, nas relações por ele tratadas como “desiguais” entre indígena e não indígena em um país como o Brasil, onde muitos não se consideram indígenas, além de ressignificar palavras e pensamentos como a ideia de ecologia, por exemplo.

Na floresta a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*⁴, os animais, as arvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! E tudo que veio à existência na floresta, longe dos

⁴ Imagens “espirituais” do mundo que são a razão suficiente e a causa eficiente daquilo que chamamos de Natureza – em yanomami, hutukara -, na qual os humanos estamos imersos por natureza” (KOPENAWA, 2015, p. 13).

brancos, tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omana* [demiurgo Yanomani] deu a nossos ancestrais (Kopenawa; Bruce, 2015, p. 16).

Ailton Krenak (2022), no seu livro *Caminhos para a Cultura do Bem Viver*, traz reflexões sobre a cultura e os conhecimentos Karnak. A relação com a natureza, com a terra, com a ancestralidade e com os conhecimentos do povo Krenak, que como epistemologias nativas, mantém viva a cultura desse povo, conforme destacado a seguir:

Os nossos ancestrais não são só a geração que nos antecedeu agora, do nosso avô, do nosso bisavô. É uma grande corrente de seres que já passaram por aqui, que, no caso da nossa cultura, foram os continuadores de ritos, de práticas, da nossa tradição. [...] no caso da língua materna, são os que legaram essa língua materna antiquíssima, passada de gerações em gerações, só na oralidade, pois não temos escrita. Até hoje não tem uma escrita Krenak. A gente, quando é alfabetizado, escreve em Português, mas não existia uma escrita na maioria dos nossos povos daqui, do continente. Não como a gente entende como construção de texto, de narrativa, da história. Então, não ficaram registros sobre isso. Foram transmitidos pelas práticas, por ritos, pela cultura, e nós entendemos que é um contínuo dos nossos ancestrais. É uma continuidade desde as nossas histórias antigas. Até hoje nós entendemos que estamos nesse mesmo contínuo de interação com a memória do nosso povo, com a memória da nossa cultura (KRENAK, 2022, p. 28).

Apesar da constatação da existência das epistemologias em ascensão, registradas por cientista indígenas, ainda são muitos os desafios a serem vencidos para o fortalecimento desses conhecimentos. Nesse sentido, Deylane Barros Timbira (2020, p. 2) relata sua experiência enquanto pesquisadora indígena dentro da Antropologia e aponta a necessidade de “[...]reconhecimento dos saberes e epistemologias indígenas como não menos importante ao saber científico”. A autora destaca que:

[...] mesmo diante da pluralidade dos conhecimentos humanos e epistemologias, se sobrepôs o conhecimento científico, e a forma pela qual

os sujeitos e os discursos na sociedade ocidental são reconhecidos e legitimados é a entrada na universidade, um espaço construído historicamente como espaço de produção e valorização de conhecimento científico ocidental e colonial. Entretanto uma forma contemporânea de empoderamento político, intelectual e de autonomia epistêmicas indígenas é o acesso a estes espaços, antes inacessíveis. Quando nós indígenas entramos nesse espaço da Universidade, seja em busca de graduação ou pós-graduação, o primeiro impacto é inevitável, formas de viver, valores, linguagens diferentes e conhecimentos considerados como superiores aos nossos, que vão sendo absorvidos, criando muitas vezes em alguns/mas um sentimento de baixa-estima dentre tantos outros obstáculos que fazem muitos desistirem (Timbira, 2020, p. 3).

Neste contexto, a universidade se destaca como um local de produção e trocas epistemológicas a partir do ingresso de indígenas nesse espaço. A expectativa é que com a presença de outras culturas e saberes possibilite reflexões e autocrítica, buscando uma educação cada vez mais transformadora, que valorize e reconheça outras epistemologias e possibilidades metodológicas para o ensino e para a aprendizagem.

Nessa compreensão, Cajete (2020, p. 2) destaca os diversos níveis de conhecimentos indígenas:

[...] A ciência indígena engloba todos os tipos de conhecimento que fazem parte de uma mentalidade indígena, que é essencialmente relacional. Desta forma, termos como “conhecimento” e “ciência” são usados alternadamente entre cientistas indígenas.

O pouco reconhecimento a respeito das epistemologias indígenas como uma das dimensões do conhecimento faz parte de uma estrutura que hierarquizou, universalizou e categorizou conceitos e concepções científicos. Essa hegemonia colonial fortaleceu a ciência ocidental, subalternizou e reprimiu outras como a ciência indígena, por exemplo, que passou a ser lida e interpretada a partir da lógica global e não local.

Num polo enquadraria os intelectuais indígenas que quando falam sobre sua própria cultura o fazem absorvidos pelo, e imersos no, contexto cultural local; no outro polo situaríamos aqueles que falam desde fora deste contexto, numa perspectiva tão abrangente que a “cultura indígena” objeto dos seus discursos é tão global ou genérica em tal grau que, esvaziada de conteúdo, torna-se “pura forma”, jurídica de preferência (Azanha, 2005. p. 2).

Com isso, os intelectuais indígenas, na maioria das vezes, precisam ultrapassar “fronteiras” para trazer seus conhecimentos para o contexto científico e proteger seus patrimônios culturais e epistemologias, as vezes usurpados e traduzidos por alguns intelectuais não indígenas, que nem sempre traduzem as teorias com aportes culturais que são construídos fora de espaços acadêmicos.

Mesmo com os processos de exclusão e violências epistêmicas oriundas, sobretudo das relações de poder, fortemente referendadas pela concepção ocidental que excluiu/exclui multiplicidades culturais e movimentos de alteridade, é possível destacar movimentos epistemológicos em um contexto não tão favorável como na universidade. Vivencia-se uma perspectiva de reorganização epistêmica, principalmente no espaço universitário, conforme Pereira e Brasileiro (2022).

A presença dos povos indígenas e de suas epistemologias, compartilhando saberes nos espaços da universidade com outros saberes, demonstra rupturas diante de uma geopolítica de conhecimento que parecia hegemônica, consolidada e detentora de poder e conceitos.

Esse processo não foi simples, ele foi marcado por muitas lutas, encontros até haver abertura nas “fronteiras acadêmicas” e os indígenas conseguirem marcar sua presença em um lugar que também é seu. Esse cenário trouxe problematizações, questionamentos e as produções, em especial os Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC);

artigos saíram do universalismo teórico e ganharam força a partir de outros olhares, conceitos e epistemologias nativas.

[...] o conhecimento produzido por pensadores dos centros de enunciação da Europa hegemônica é considerado como universal, enquanto pensadores provenientes de outros locais de enunciação são subalternizados. Essa relação constitui-se como herança moldada pelo sistema-mundo moderno-colonial, resultando numa relação centro e periferia, nos aspectos econômicos, políticos, culturais e cognitivos com forte expressão na universidade brasileira e nos sistemas escolares. Lemos, interpretamos e teorizamos nossas problemáticas locais sob as lentes do norte global, ainda que muitas dessas realidades sejam completamente distintas das nossas, não dando respostas às atuais conjunturas sociais, desconsiderando os pensadores locais (Mignolo, 2003 *apud* Andrade; Holanda; Silva, 2022, P.5).

A resistência dos indígenas diante das formas colonialistas relacionadas à saberes e conhecimento nos espaços acadêmicos reflete a trajetória histórica de invisibilização reforçada no pensamento de Ramón Grosfoguel (2016, p. 25) quando afirma que “[...]o privilégio epistêmico do homem ocidental foi construído às custas do genocídio/epistemicídios dos sujeitos coloniais”.

Pensando no que trata a Decolonialidade e a interculturalidade, que tem como premissa a libertação, a emancipação, a ruptura, sobretudo no campo epistemológico, compreende-se que a Ufopa, pela sua composição heterogênea, se configura como um espaço com motivações para constantes afirmações culturais, políticas, de gênero, entre outras, evitando que a concepção conservadora se instale em grandes proporções, ainda persiste nos espaços de muitas Ifes no país.

Para Lucine e Oliveira (2020, p. 2), a decolonialidade é:

É um termo que emergiu da necessidade de ir além da ideia de que a colonização foi um evento acabado, pois entende-se que este foi um processo que teve/tem continuidade, mesmo tendo adquirido outras formas. Por esse motivo, os estudiosos entenderam a necessidade de

ampliar categorias e conceitos adequados à América Latina como uma iniciativa de desenvolver estudos acadêmicos dedicados a esta problematização.

No que refere à interculturalidade, Farley (2018 *apud* Walsh, 2019, p. 9) assim afirma:

Na América Latina o conceito de interculturalidade assume significado relacionado a geopolíticas **de lugar e de espaço** (grifo nosso), desde a histórica e atual resistência dos indígenas e dos negros, até suas construções de um projeto social, cultural, político, ético e epistêmico orientado em direção à descolonização e à transformação.

Na mesma perspectiva da interculturalidade, como uma concepção que está para além do campo teórico e incide na prática, a decolonialidade surge para confrontar pensamentos e práticas colonialistas, sobretudo, no campo epistemológico. Na América Latina o diálogo epistemológico proposto pelas Sociologias das Ausências e Sociologias das Emergências, discussão iniciada por Boaventura de Sousa Santos (2002), e posteriormente ampliada por autores da América Latina, além de colocar a diferentes culturas em contato, abrem caminhos reivindicatórios que vão de encontro aos projetos monoculturais e coloniais historicamente construídos a partir das invisibilidades de grupos sociais.

Nesse processo de busca pela afirmação de projetos educacionais com perspectivas dialógicas, democráticas, propostas contestatórias que atendam social e culturalmente a comunidade acadêmica diversificada, os grupos sociais têm sido o diferencial nos diálogos por novas perspectivas e combate às práticas existentes em universidades marcadamente tradicionais.

A entrada de indígenas e de suas epistemologias nativas no espaço universitário representa não somente uma possibilidade, a partir da

redemocratização na educação brasileira, mas uma ruptura, (re) configurações, ressignificação e uma nova dinâmica para pensar políticas, relações e inter-relações. Célia Xakriabá (2018, p. 19) defende que:

Temos uma tarefa desafiadora pois não basta apenas reconhecer os conhecimentos tradicionais, é necessário também reconhecer os conhecedores. Embora o desafio vivenciado ao longo da década de 1960/70 para garantir o acesso à terra e nos firmar no território ainda continue, hoje o desafio é também demarcar espaço em outro território, o território acadêmico, com o desafio de indigenizá-lo, transformando as suas práticas educativas.

A partir do acesso de indígenas nas universidades, embora ainda recente, aos poucos foram sendo implementadas políticas de ações afirmativas e com isto já é possível observar as transformações ocorridas nos espaços universitários. A universidade com perfil homogêneo é praticamente coisa do passado, pois somente agora se consegue perceber na universidade os indígenas falando em suas línguas nativas, fazendo seus rituais xamânicos, apresentando suas ervas, suas comidas típicas, suas artes. Movimentam a universidade. Na UFOPA essa realidade já está presente desde a sua criação, conforme ilustrado nas figuras 1 e 2 a seguir:

Figura 1- Recepção calouros indígenas (Ufopa)



Fonte: Ascom UFOPA (janeiro, 2020).

Figura 2 - Evento Saberes Indígenas (Ufopa)

Fonte: Pereira (abril, 2023).

Receber estudantes indígenas na universidade tem permitido identificar pontos de ruptura, contrastes, contradições, mas também pontos de encontro e de articulação, que enriquecem a função social da universidade pública na perspectiva de ser um espaço do livre pensamento e de expressão das visões de mundo do ser humano. Contudo, as epistemologias indígenas levantam questionamentos contra a subalternidade a que foram reduzidos seus conhecimentos, problematizam a herança da dominação colonial e mostram novas perspectivas para enriquecer a compreensão sobre a experiência humana.

Assim, na próxima seção são trazidos os movimentos epistemológicos indígenas presentes nesta universidade do interior da Amazônia paraense.

1.3 Movimentos epistemológico indígena na UFOPA: novos olhares e pensamentos

No final do ano 2013, meu irmão velho me avisou para eu vir fazer prova do processo seletivo indígenas na cidade de Santarém Pará. Naquele ano estava

tendo processo seletivo para ingresso de indígenas. Eu não sabia e nunca tinha ouvido falar antes de universidade (Roque Wai Wai, 2018, p. 12).

No ano de 2009 foi criada a Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), uma universidade pública federal instalada em uma parte geográfica da Amazônia brasileira privilegiada pela presença de povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, camponeses, seringueiros, balateiros, piaçabeiros, caboclos, castanheiros e pescadores que, entre outros grupos, compõem parte da população do Norte do Brasil.

O acesso de indígenas desde o início de criação da UFOPA além de trazer conhecimentos outros para a instituição também tem contribuído para que “velhas práticas” colonialistas se perpetuem no espaço acadêmico desta Ifes. É muito difícil vencer na totalidade ou extinguir manifestações colonialistas, preconceituosas, racistas, desvalorização de outras manifestações de conhecimentos, sobretudo no contexto acadêmico que durante anos foi um espaço ocupado pela elite, no qual a heterogeneidade era imperceptível. Nas figuras 3 e 4 ilustra-se a localização da UFOPA.



Fonte: Pereira (2017).

Figura 4 –Campus-sede da UFOPA, Santarém/PA

Fonte: Google (2023).

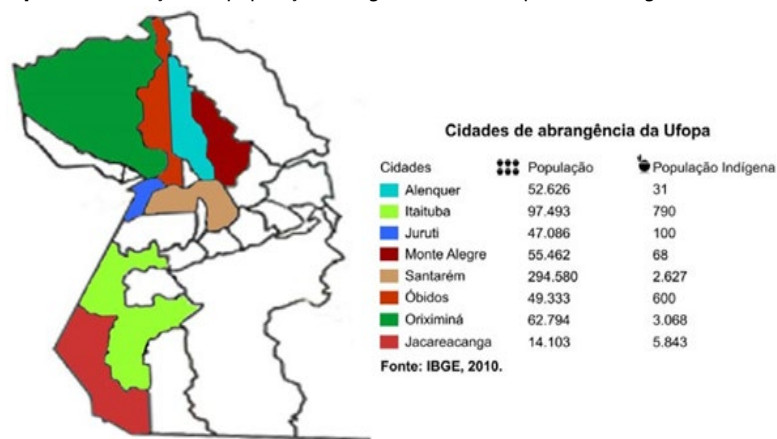
A implantação da Ufopa na região Oeste Paraense não significou apenas a instalação de uma instituição de ensino superior na expansão das universidades públicas proposta pelo Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI). Sua instalação trouxe expectativas, especialmente para os povos indígenas e outras populações tradicionais habitantes da região Norte e outras regiões do Brasil que viam e veem na UFOPA possibilidades de acesso à educação superior, com benefícios sociais, além de oportunidades acadêmicas e profissionais.

Pela sua configuração geográfica, humana e suas fronteiras, a UFOPA se apresenta como um espaço acadêmico-universitário com uma multiplicidade cultural, étnica e amazônica importante para o desenvolvimento, a produção e a troca entre conhecimentos acadêmico-científicos tradicional e local. Uma possibilidade híbrida e dinâmica em novas formas de diálogos, de saberes de métodos e práticas de ensino e aprendizagens.

A atuação dos movimentos sociais, em especial do movimento indígena, foi fundamental para a instalação da UFOPA com a identidade que ela possui atualmente. Apesar do poder governamental definir a nova universidade que se instalava no Oeste do Pará, o protagonismo do movimento indígena nesta definição foi estratégico para que essa instituição fosse criada com uma política de acesso diferenciado para os povos indígenas desde seu primeiro ano de sua implantação (2010).

O diálogo institucional com as lideranças, associações e representações estudantis indígenas continuaram estreitando relações interétnicas, resultando na relação estabelecida e existente na universidade, primando pelo diálogo e construção coletiva das políticas afirmativas, considerando o perfil étnico existente nas áreas de abrangência da UFOPA e que se desloca até ela para ingressar no ensino superior. O mapa 1, elaborado a partir do censo demográfico (IBGE, 2010), destaca a população indígena presente nos municípios onde a UFOPA possui campus.

Mapa 1 - Distribuição das populações indígenas nos municípios de abrangência da UFOPA



Fonte: Pereira (2017, p. 89).

Os dados mostrados no mapa não apresentam apenas números quantitativos da população indígena regional e local, mas evidencia um conjunto de saberes e conhecimentos e uma diversidade pluricultural e pluriétnica construídos em espaços originários onde a ancestralidade é o cenário para a produção de epistemologias.

Com uma trajetória inclusiva e multicampi⁵ a UFOPA, desde sua criação realiza processos seletivos especiais para ingresso de indígenas (PSEI); a partir de 2015 passou a realizar também processos seletivos especiais para ingresso de estudantes quilombolas (PSEQ) nos cursos de graduação. A existência desses processos seletivos especiais na UFOPA é resultado do protagonismo e luta, primeiramente, dos povos indígenas que trouxeram nas suas reivindicações proposta de como seria um processo seletivo diferenciado para o seu ingresso ao ensino superior em uma universidade da Amazônia.

O avanço deles, sobretudo na distribuição de vagas e nas suas formas avaliativas são pautadas nas especificidades e no perfil cultural e étnico de indígenas que ingressam na instituição por esse processo seletivo e iniciam seu percurso acadêmico. Esses processos são discutidos amplamente com as lideranças comunitárias, associações e representações, além do diretório acadêmico indígena e coletivos existentes na UFOPA.

As sugestões, modificações e alterações nas diretrizes desses processos seletivos especiais são pactuadas coletivamente, respeitando-se as proposições apresentadas e realizados os encaminhamentos favoráveis aos processos, principalmente para os candidatos que se deslocam de suas aldeias vindo dos três grandes territórios

⁵ Além do Campus sede em Santarém a UFOPA possui Campi Regionais em seis municípios da região Oeste do Pará, quais sejam: Alenquer, Óbidos, Oriximiná, Itaituba, Juruti e Monte Alegre.

etnoeducacionais do oeste do Pará: Tapajós-Rapiuns (Santarém/PA), Ixaminá (Oriximiná/PA) e Munduruku (Itaituba/PA), além dos que veem de outros estados concorrer às estas vagas.

Até o ano de 2023, a UFOPA realizou 14 processos seletivos especiais indígenas e nove processos seletivos especiais quilombolas. A dinâmica e a permanência dos discentes que ingressaram por esses processos especiais na instituição têm mostrado à universidade como pensar em formas diferenciadas para educação, contudo, sem considerar outras formas de conhecimentos. Isto tem sido evidenciado nos Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC) dos estudantes indígenas que ao pesquisarem sobre sua cultura se apresentam para a universidade, dizem quem são, quais são suas especificidades e até apontam possibilidades para a melhoria do processo de ensino e aprendizagem.

O Processo Seletivo Especial Indígena iniciou na UFOPA rupturas, ressignificações, surgimentos de outras narrativas e movimentos epistemológicos no nesse espaço acadêmico. O quantitativo de povos destacados no gráfico 1 revela a importância da UFOPA como uma universidade com múltiplas vozes, culturas e conhecimentos, que são incorporados aos saberes e a ciência não indígena. A seguir, estão destacados os povos indígenas presentes na UFOPA.

Gráfico 1 - Povos Indígenas presentes na UFOPA (2010-2023)

Fonte: SIGAA⁶ /UFOPA (2023).

Mapear a existência dessas epistemologias dentro e fora do espaço universitário é fundamental para o fortalecimento e reconhecimento da ciência indígena e registrá-la na história do conhecimento humano. Até ano o 2023, a representação indígena na UFOPA contava com 21 povos indígenas, sendo que 4 (quatro) deles não têm o Português como língua materna. As epistemologias desses povos também representam rupturas epistêmicas para integrar os inúmeros níveis de saberes trazidos pelos indígenas presentes na instituição.

Nesse sentido, a UFOPA enquanto território acadêmico de debate e construção de conhecimentos vem enfrentando questionamentos dos estudantes e a necessidade de discutir práticas pedagógicas e curriculares em perspectiva intercultural, que possam se contrapor a visão colonial e hegemônica que historicamente categorizou conhecimentos e saberes. Os povos indígenas trazem uma diversidade cultural, territorial, costumes, ancestralidades e heterogeneidade de

⁶ Sistema Integrado de Gestão de Atividades Acadêmicas.

práticas que são fundamentais para a produção de conhecimentos, mantendo tradições, organização e melhor interação entre ser humano-natureza, sociedade e território.

Considerações finais

A heterogeneidade cultural, étnica e epistêmica presentes na UFOPA, trazidas pelos povos indígenas e populações tradicionais proporcionam aprendizados, vivências e experiências acadêmico-científicas que sugerem trocas de conhecimentos com os territórios e comunidades locais, fontes originárias de saberes e epistemologias.

Ensinar e aprender com essa diversidade étnico e cultural tem sido desafiadora para todos que compõem essa instituição. Não porque se desconhece a existência de todos os grupos que atualmente estão presentes nos espaços da universidade, mas pelo modelo de universidade que foi ensinado, com culturas e características uniformes e homogêneas.

Assim, é inevitável pensar na porção geográfica da Amazônia, onde está localizada a UFOPA, sem considerar a existência, as especificidades e territorialidades dos povos e populações tradicionais que contribuem para a produção de conhecimentos que caracterizam epistemologicamente essa universidade. Suas características de universidade intercultural são perceptíveis, pois, essa universidade tem atendido as demandas e necessidades, da maioria, das comunidades da região Oeste do Pará. Também tem se caracterizado como uma universidade com identificações que se reportam a culturas diversas.

Ao longo de seus quase 15 anos de existência, a UFOPA se tornou um polo referencial, gerando novas perspectivas e possibilitado novas narrativas trazidas pelos povos indígenas e populações quilombolas e

tradicionais que ocuparam o espaço acadêmico dessa instituição - um “campo” específico no qual os saberes interagem e disseminam ensinamentos e aprendizados a partir de outras culturas. Contudo, ainda são muitos os desafios para que a UFOPA se consolide como uma universidade epistemologicamente intercultural, mesmo já existindo diálogos democráticos com os movimentos sociais, lideranças comunitárias, representações estudantis indígenas, quilombolas, do movimento Negro, da População LGBT, da pessoa com deficiência e da sociedade civil que têm contribuído para o fortalecimento das suas políticas afirmativas. Também tem promovido inquietações, movimentos e ressignificando novas narrativas sobre o processo educacional no âmbito dessa instituição genuinamente amazônica.

Sem dúvida que o acesso de indígenas desde a implantação da UFOPA, além de trazer conhecimentos outros para a instituição, também tem contribuído para que “velhas práticas” colonialistas se perpetuem no espaço acadêmico dessa Ifes. Ainda é muito difícil vencer na totalidade ou extinguir manifestações colonialistas, preconceituosas, racistas, de desvalorização de outras manifestações de conhecimentos, sobretudo, no espaço acadêmico, que durante anos foi ocupado pela elite, no qual a heterogeneidade não era não percebida.

Apesar dos esforços a UFOPA enquanto instituição de formação humana ainda está distante de ser tornar uma instituição livre de qualquer preconceito contra grupos sociais, sobretudo em relação aos povos indígenas. A universidade ainda reflete o pensamento colonialista existente, principalmente no contexto científico; entretanto, a presença dos grupos sociais nos espaços da UFOPA tem provocado transformações e conduzido essa universidade para outros entendimentos identitários, sociais e epistêmicos. Promovendo

rupturas nas estruturas hegemônicas existentes nos espaços das universidades que se mantém como raízes colonizadores.

Referências

- AZANHA, G. Os intelectuais indígenas e a proteção do “conhecimento tradicional”. **XXIX Encontro Anual da ANPOCS**. Disponível: https://www.academia.edu/27941058/Os_intelectuais_ind%C3%ADgenas_e_a_prote%C3%A7%C3%A3o_do_conhecimento_tradicional_. Acesso em: 2020.
- BARRETO, João. Paulo. Lima. Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro. Tese de Doutorado. 189 p. Programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), 2021.
- CASIMIRO, Dario Emilio. Processo de organização etnopolítica Medzeniaco (Baniwa e Koriapako): (Re)configuração do fazer político no Hiniali. Dissertação de Mestrado Programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), 2022.
- CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada/**, Célia Nunes Correa Xakriabá. Brasília – DF, 2018. Diss. 218 p.
- GROSGOUEL, Ramon. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**. v.31, n. 1, p. 25-49, jan. /abr. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>. Acesso em: 05 mar. 2023.
- HOLANDA, V. C. C.; SILVA, R. M. G.; ANDRADE, G. M. A ancestralidade como epistemologias indígenas e decolonial na formação do professor atuante nas licenciaturas interculturais. **Revista online de Política e Gestão Educacional**, Araraquara, v. 27, n. esp. 1, e 023016, 2023. e-ISSN: 1519-9029. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/rpge/article/view/17929>. Acesso: 2023.
- KRENAK, A. **Caminhos para a Cultura do Bem Viver**. Cidade: editora, 2020.

KOPENAWA. D. ALBERT. B. **A Queda do Céu**: Palavras de um xamã yanomami. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

PEREIRA. Terezinha do Socorro Lira. **OS INDÍGENAS E O ENSINO SUPERIOR NA AMAZÔNIA: REALIDADE E PERSPECTIVA DA POLÍTICA DE AÇÃO AFIRMATIVA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ (2010- 2015)**. Dissertação. Mestrado acadêmico em Educação. 247 p. Instituto de Ciências da Educação da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), 2017.

PEREIRA. T.S.L. BRASILEIRO. T, S.A. AS EPISTEMOLOGIAS INDÍGENAS NO ENSINO SUPERIOR À LUZ DA REALIDADE DA UFOPA. **RECH- Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem Estar**. Vol VII, núm. 2, jul-dez, 2023, p. 172-191. Disponível: <https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/rech/issue/archive>. Acesso em: 2022.

TESSER. Gelson João. Principais linhas epistemológicas contemporâneas. **Educar**, Editora UFPR, Curitiba, n. 10, p. 91-98, 1995, disponível em:

<https://www.scielo.br/j/er/a/RqVtSyMvVkrCQVGtbxKYZpt/?format=pdf&lang=pt>
Acesso em: 05 jan. 2023.

TIMBIRA. D. B. Epistemologias indígenas e a antropologia: o protagonismo de pesquisadores/ as indígenas – desafios descolonizadores na contemporaneidade. **Emblemas - Revista da Unidade Acadêmica Especial de História e Ciências Sociais (UFG/CAC)**, Catalão, v.17, n.1, p. 36-40, jan./jun. 2020.

4

CORPO-TERRITÓRIO: É MEMÓRIA, É ANCESTRALIDADE

BODY-TERRITORY: IT'S MEMORY, IT'S ANCESTRY

*Cássia Amélia Gomes*¹

*Nelson Russo de Moraes*²

1. Introdução

A modernidade é marcada por transformações de ordem econômica, científica e social, contudo traz em si a ordem colonial, onde grupos, classes e a natureza sofrem com a dominação pelo capitalismo desenfreado (Porto-Gonçalves, 2020).

A estrutura colonial é constituída pelos princípios do poder, do ser e do saber, os quais têm com alicerce a economia e a autoridade (Ballestrin, 2013). Kilomba (2020) mostra que, os princípios coloniais acabam cerceando o outro como sujeito, no que diz respeito ao direito de reconhecimento de si. Isso mostra o quanto a identidade indígena é submetida constantemente a etnocídio e epistemicídio, sendo impedida de cultivar seu *modus vivendi*, sua cosmovisão, seu território, seus saberes e a ancestralidade.

A dominação da natureza, das etnias e das epistemes pelo colonial ignora a diversidade de saberes, a identidade e a ancestralidade dos povos originários ao impor os fundamentos da modernidade. A dominação da natureza implica também a dominação dos territórios e dos corpos. Implica “expulsar” os deuses, dessacralizar a cosmovisão,

¹ Doutoranda em Ciências/Agronegócio e Desenvolvimento (FCE/UNESP), Brasil. E-mail: cassia.amelia@unesp.br. CAPES.

² Docente Permanente do PGAD - UNESP Tupã (Programa de Pós-graduação em Agronegócio e Desenvolvimento) e PPGCOM - UNESP Bauru (Programa de Pós-Graduação em Comunicação). nelson.russo@unesp.br

ignorando os saberes e as epistemes; é invadir o local sagrado e o corpo-território (Bellei, 2023).

A Modernidade desconsidera outros *modus vivendi*, invisibiliza aqueles que não pactuam com a sua retórica e que, portanto, precisam “se desenvolver” (Mignolo, 2010). As sociedades que não se enquadram aos moldes da Modernidade são rotuladas de atrasadas, animalizada, desprovida de caráter científico. De acordo com Bellei (2023), tudo o que diverge da cosmologia da Modernidade é visto como selvagem, mítico, inadequado, sendo invalidado e inferiorizado.

Diante deste contexto, o indígena, aquele que teceu seus saberes e sua cultura intimamente ligados a natureza, ao território, que desenvolveu sua cosmologia a partir de suas experiências e vivências na natureza, a partir do contato com o sagrado, com os saberes transmitidos entre as gerações (Jecupé, 2020) carrega em si, de acordo com Kilomba (2020) o trauma colonial. De acordo com o autor, são os resquícios da colonização que reverberam, ainda, na contemporaneidade, na cultura originária.

Os indígenas carregam a dor gerada pelo abuso racial e étnico, tanto ao revisitar o passado como na atualidade. As cicatrizes da colonização estão no corpo, na alma e no território, pois de acordo com a cosmovisão indígena corpo é território e território é corpo, logo locais sagrados, morada da alma. De acordo com Silva (2019) o corpo se configura como território de luta, resistência e afirmação da identidade.

O território é o que garante a nossa vida. O nosso corpo é o que está em jogo, é o que está sendo alvo de violência. E o espírito é a nossa identidade, nossa conexão com a ancestralidade que garante a força da cultura para seguir na resistência. E essas questões se relacionam porque quando homens invadem nossos territórios, atingem diretamente nosso corpo e nossa identidade. (Silva, 2019, seção “Demarcação e Território”)

O corpo-território, composto pelo material e imaterial, traz em si os saberes ancestrais, os quais, segundo Ndlovu-Gatsheni (2017) apresentam-se como potenciais para influenciar o modo de vida do ser humano moderno, indo além da atual visão fundamentalista ocidental como a única produtora de conhecimento, de ciência, de democracia.

Ndlovu-Gatsheni (2017, p. 33) coloca:

Somente quando os dois processos [de descolonização e des-imperialização] forem plenamente aplicados e levados à sua conclusão lógica, outro mundo pós-colonial informado por uma verdadeira democracia global será possível.

Diante disso, o estudo de caráter bibliográfico e qualitativo vem mostrar o quão importante é a compreensão a respeito do corpo-território para as comunidades originárias, no sentido de afirmação da identidade, fortalecendo a resistência contra a violência ao corpo, ao território, a cultura e a ancestralidade (Santos, 2023).

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

2. Desenvolvimento

2.1 Humanidade e natureza

A revolução industrial se estabelece como um referencial da tentativa de domínio do meio ambiente pelo homem. Contudo, tal dominação não se limita a natureza, mas ao próprio ser humano, que é o que aconteceu no processo de colonização com os povos originários. Isso porque, a sociedade, em decorrência de seus modos de vida, de sua relação com seus semelhantes e com o meio ambiente estabelece um conceito de natureza e de ciência, sendo esta instituída conforme uma determinada cultura (Porto-Gonçalves, 1989). Assim, com o surgimento

da sociedade capitalista no final do século XVII, a ciência e a técnica passam a ocupar o papel central na vida dos homens, pois a idéia de progresso estava associada à industrialização, um dos sinônimos de modernização.

O movimento ecológico coloca a sociedade capitalista em xeque - seu modo de ser, de produzir, de viver e de se relacionar com a natureza e entre si. Buscou uma transformação nas relações entre a humanidade e a natureza, de modo que houvesse uma reconstrução epistemológica, visando o reconhecimento da ecologia de saberes, em prol do respeito à diversidade e do *modus vivendi* das comunidades originárias e seus territórios (Porto-Gonçalves, 1989). Isso requer uma transformação social, com a vivência de outros valores, implicando outro conceito de natureza, com outras formas de relacionamento entre as pessoas, o meio ambiente e consigo mesmo.

Com base nestes pressupostos, é importante ressaltar que mesmo com todo o avanço tecnológico se faz urgente e necessário a decolonização, visto que ainda, de acordo com Quijano (2005) impera a colonialidade do ser, do poder e do saber em relação ao gênero, raça e etnia. Do ser, em decorrência da invisibilização destas; do poder, pela tentativa de opressão e repressão e do saber pela hegemonia do saber eurocêntrico, do norte, subalternizando os saberes ancestrais e a ciência do sagrado, engessando a diversidade de saberes, em prol de um fazer ciência positivista, linear e tradicional. É preciso o conhecimento e o reconhecimento do saber originário e tradicional, os quais se utilizam da natureza como alicerce para o seu fazer ciência, a ciência do sagrado.

No livro *A Queda do Céu*, Albert e Kopenawa (2010) explanam que, a devastação desenfreada da Amazônia, bem como a expulsão dos indígenas de seu território ocasionará um colapso ambiental, o que demanda a transformação da relação da humanidade com a natureza.

Contudo, só será possível mediante a conscientização do Estado, para que políticas públicas possam ser elaboradas; das universidades, por meio do desenvolvimento de pesquisas; das empresas, através da criação de bens e serviços que atendam as necessidades da sociedade, mas que respeitem o meio ambiente e dos atores sociais, utilizando-se do seu direito de cidadão para reivindicar por meio dos movimentos sociais. Além disso, é necessário abertura de novas agendas, de modo que os atores sociais possam ser ouvidos, incluindo os povos originários e tradicionais.

De acordo com Vaz e Castro (2020) a história dos indígenas foi invisibilizada pelo capitalismo e sua cultura e ancestralidade silenciada pela valorização do saber do norte global. Em tempos de midiatização é urgente a transformação das relações humanas, contudo, possível somente diante da conscientização da sociedade. Para isso, é preciso a reconstrução epistemológica, haja vista que o epistemicídio e o etnocídio rondam as comunidades originárias e tradicionais, ameaçando e dissolvendo territórios, em seus aspectos materiais e imateriais, pois território é morada do sagrado, é identidade, é ancestralidade.

De acordo com Arendt (2011) o mundo se constrói a partir de algum tipo de violência. Com base em tal explanação é possível perceber que a violência ao ambiente envolve também o ser humano. A violência ocorre quando o indivíduo é privado de gozar de seus direitos, de ocupar o seu lugar, quando epistemologias são invisibilizadas em prol de um poder hegemônico colonial, quando identidades são dilaceradas pelo capitalismo. Ao se pensar em sociedade e natureza é preciso refletir que, para que o indivíduo possa se tornar cidadão, se faz necessário externalizar a sua subjetividade, por meio da palavra, envolvendo a coletividade, de modo que possa conhecer e reconhecer a sua situação,

tomando consciência de tal e com isso agir no mundo, sendo agente de transformação da sua realidade e do seu entorno (Barros, 2012). Neste sentido, a antropologia contribui para a compreensão da problemática ambiental e suas políticas, mostrando o quanto, na atualidade, o capital vem se sobrepondo ao existir, ao território, ao ambiente. É preciso o reconhecimento do embate entre a sociedade e seus interesses e a natureza, na tentativa de buscar a homeostase, visando a manutenção dos territórios, não somente em seus aspectos materiais, os quais envolve a fauna e a flora, mas também os imateriais com seus saberes e ancestralidade.

A compreensão do *modus vivendi* das comunidades originárias e tradicionais brasileira ainda é um desafio para a academia, sendo necessária a instrumentalização para o legítimo reconhecimento de suas epistemologias. Isso porque, a colonização trouxe o epistemicídio e o etnocídio, exterminando modos de vida, culturas e saberes em prol do desenvolvimento da sociedade nacional. Deste modo, é preciso reconhecer o território como extensão da cultura originária e tradicional, visto a importância que este apresenta para o desenvolvimento da identidade, do mesmo modo que a identidade vem contribuir para a manutenção do bem viver, da ancestralidade e seus saberes (Moraes; Campos; Quiqueto, 2021).

Para Jung (2008):

O homem sente-se isolado no cosmos porque, já não estando envolvido com a natureza, perdeu a sua “identificação emocional inconsciente” com os fenômenos naturais [...]. Acabou o seu contato com a natureza, e com ele foi-se também a profunda energia emocional que essa conexão simbólica alimentava (p. 120).

O bem viver dos povos indígenas traz em si práticas, valores e experiências oriundos da matriz comunitária de povos que vivem de

forma harmônica com a natureza. A natureza, para os povos indígenas, vai além da noção de mundo natural ou físico e convergem com Krenak (2019, p.10), “eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza”. O bem viver se mostra como uma possibilidade de construção coletiva, em sintonia com outras cosmovisões, estabelecendo o equilíbrio e a harmonia entre a natureza e a comunidade.

De acordo Acosta (2016, p. 24) “os indígenas não são pré-modernos nem atrasados. Seus valores, experiências e práticas sintetizam uma civilização viva, que demonstrou capacidade para enfrentar a modernidade colonial”. Os povos indígenas, compartilham a mesma cosmologia, mesmo com a diversidade de etnias, linguagem, mitos e ritos. A cosmologia dos povos indígena considera o mundo como almadado, integrado e indivisível, onde os seres humanos, os não humanos e entidades invisíveis são vistos como os encantados (Oliveira, 2020). Tal concepção se assemelha com a de *anima mundi*, que, de acordo com Jung (2014a, § 921), se refere à “alma do mundo, uma espécie de vida única que enche todas as coisas, penetra todas as coisas, liga e mantém unidas todas as coisas, fazendo com que a máquina do mundo inteiro seja uma só”. Albert e Kopenawa (2010) elucidam que, “você deveriam sonhar a terra, pois ela tem coração e respira”. Isso mostra que, o afastamento da natureza pela sociedade urbana vem reprimindo as forças criativas da psique.

É possível dizer que o fazer ciência, nos moldes tradicionais apresenta-se como etnocêntrico, desconsiderando outras epistemologias, bem como a ciência do sagrado. Diante disso, se faz necessário a compreensão de que o território traz em si um arcabouço de símbolos, materialidade e imaterialidade, elementos culturais,

ancestrais e identitários, carregado de histórias e vivências. Por isso, a importância do olhar panorâmico, da ecologia dos saberes, visando o não reducionismo ao saber hegemônico, padronizado e linear. Isso porque, ao utilizar-se do pensamento etnocêntrico, as culturas “dominantes” tentam invisibilizar, invalidar o outro para que o seu pensar, o seu fazer ciência, a sua cultura tenha valor, porém cada cultura tem seu valor e a sua episteme.

Portanto, mesmo diante das mídias sociais e do avanço tecnológico a sociedade vem retrocedendo como se, se autodestruindo por meio do esgarçamento do meio ambiente, dissolvendo a alma daqueles que aqui viviam antes da colonização, o que reverbera hoje nos povos originários e tradicionais que ainda respiram diante do afogamento de sua morada, da dissolução dos seus saberes e do apagamento da sua identidade. Neste sentido, é preciso caminhar em busca da transformação dos modos e da relação entre sociedade e natureza, de modo que os bens e serviços necessários para a sobrevivência dos indivíduos possam ser gerados, porém com respeito ao bem viver das comunidades e da natureza em si (Foladori; Taks, 2004).

2.2 Colonização do corpo-território

Os povos indígenas tiveram a sua humanidade questionada pelo colonizador com o consequente apoderamento dos territórios, por meio do genocídio e epistemicídio (Quijano, 2005). A colonização trouxe não só a violência física para os povos indígenas na América, mas também a simbólica por meio da colonialidade do poder, do saber e do ser (Quijano, 2005). Isso fica evidente, de acordo com Albert e Kopenawa; (2010), que as cosmovisões dos povos indígenas, o seu bem viver são

desconsideradas nos preceitos jurídicos, sendo necessária a luta não somente pelo território geográfico, mas também pelo simbólico.

Atualmente, no Brasil, mesmo que o Estado democrático tenha a obrigação de proteger os indígenas, a violência ainda se faz presente. Isso mostra que, a violência reverbera nos indígenas desde o período da colonização, os quais têm lutado constantemente pela permanência em seus territórios. Ao estabelecermos uma análise sobre a atuação do sistema de justiça no Brasil e os direitos dos povos indígenas, é possível inferir que o preconceito, a discriminação e o etnocentrismo ainda imperam (Piaia; Wedig, 2023). Após séculos de genocídio, a partir de reivindicações de movimentos sociais, foi elaborada a Constituição Federal de 1988, a qual reconhece o direito dos povos indígenas sobre seu território, sua organização social, seus costumes, línguas, crenças e tradições. Se tornou um ícone, na constituinte, durante as mobilizações indígenas, o ato de Ailton Krenak, ao defender publicamente a inclusão dos direitos indígenas no texto constitucional, e exaltar a resistência destes durante a colonização, o que contribuiu para a elaboração dos artigos 231 e 232 da Constituição.

É preciso o reconhecimento da autodeterminação dos povos indígenas, o que torna possível a ação política na definição de seus direitos, o que vai além dos ordenamentos jurídicos já existentes (Piaia; Wedig, 2023). Isso exige que seja levado em consideração o bem viver desses povos pelas autoridades e tribunais, de modo que seja compreendido por procedimentos legais. Silva (2011) mostra que, é necessário o reconhecimento de epistemes, com suas cosmologia e ontologias, visando a construção de políticas públicas que possibilitem o estabelecimento de relações simétricas com o Estado. Diante disso, é preciso considerar o acesso de novos discursos na esfera pública, valorizado o repertório cultural destes povos.

A cultura dos povos indígenas envolve tanto o território como o corpo. O território faz parte das suas vivências, das suas práticas, vai além do espaço geográfico, é instrumento de luta e transformação social, abrange o corpo e o simbólico. O território dialoga com os movimentos sociais, pois envolve suas identidades. O conceito de território vai além da lógica capitalista, da posse de terras, mas abrange a existência, transitando por uma ontologia que se desdobra para o corpo, trazendo à luz o corpo-território, pois a ancestralidade não habita somente o território, mas é levada para onde quer que a pessoa vá em seu corpo (Haesbaert, 2020).

O corpo-território, carregado de sua episteme, suas formas de saber, vem dar voz a estes povos, visto a sua noção de pertencimento, de (re)existência.

Antes de produzir efeitos no âmbito material (utensílios e objetos), antes de produzir-se (alimentando-se dessa materialidade) e de reproduzir-se (pela geração de um outro corpo), cada corpo vivo é um espaço e tem seu espaço: ele se produz no espaço e produz o espaço (Haesbaert, 2020, p. 77).

Para Foucault (1984), o corpo aparece envolto por um campo político e apresenta utilidade econômica,

... as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (...); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso (Foucault, 1984, p. 28).

Para Haesbaert (2004, p. 38), as “dimensões que vão do físico ao mental, do social ao psicológico e de escalas que vão desde um galho de árvore ‘desterritorializado’ [ao ser transformado em um bastão, por exemplo] até as ‘reterritorializações absolutas do pensamento”. A partir de tal explanação evidencia-se que o corpo-território é visto como parte da vivência dos indígenas, sendo um dos protagonistas na luta pela preservação desta, pois para os indígenas o corpo traz o território, bem como o território abarca o corpo. Para a cultura originária não há um único ser que não tenha corpo e alma, pois os animais têm corpo e por isso, também alma. Os povos indígenas ansiavam por saber “se o corpo daquelas ‘almas’ era capaz das mesmas afecções e maneiras que os seus: se era um corpo humano ou um corpo de espírito, imputrescível e proteiforme” (Viveiros de Castro, 2017, p. 381). Assim, o pensamento dos povos indígenas, alicerçado pelo bem viver, pela vida em harmonia com a natureza traz o corpo-território como dotado de alma.

De acordo com Quijano (2005), o princípio da colonialidade do poder, que “contaminou” a formação da América Latina, a corporeidade é “o nível decisivo das relações de poder”. Para o autor:

Na exploração, é o “corpo” que é usado e consumido no trabalho e, na maior parte do mundo, na pobreza, na fome, na má nutrição, na doença. É o “corpo” o implicado no castigo, na repressão, nas torturas e nos massacres durante as lutas contra os exploradores. Pinochet é um nome do que ocorre aos explorados no seu “corpo” quando são derrotados nessas lutas. Nas relações de gênero, trata-se do “corpo”. Na “raça”, a referência é ao “corpo”, a “cor” presume o “corpo”. (2005:126)

A conexão entre corpo e território dá ênfase às vivências em comunidade, sendo possível abordar o território em diversas escalas, sendo a mais íntima, o corpo, o primeiro território das lutas (Cruz Hernández, 2017) A autora afirma ainda que, o corpo-território se configura como “uma epistemologia latino-americana e caribenha feita

por e desde mulheres de povos originários” (p. 43). Portanto, trata-se de um local em que tudo tem vida, onde tudo integra e se complementa, “numa relação de copertencimento, onde todos podem ser vistos como “sujeitos” (Quintero, 2019, p. 38), coabitando um “território de vida” que é, “território-corpo do mundo”, não somente pela cultura de cada povo, mas também por sua vivência harmônica com a natureza.

2.3 Corpo é território, território é corpo

O corpo território contribui, para a cultura originária, com as lutas e a resistência para manter viva a ancestralidade, visto que proporciona a visibilidade da diversidade de conhecimentos, de *modus vivendi*, dos saberes e do fazer ciência (Miranda, 2014). No corpo-território está impressa a ancestralidade, com seus saberes, rituais de cura, histórias transmitidas pela oralidade; é a morada dos deuses e dos ancestrais, da Mãe Terra, das plantas, dos rios e dos animais. O corpo carrega as memórias e as vivências do território sagrado, é uma extensão dos rios, da floresta e dos animais.

O corpo-território traz em si memórias e saberes ancestrais, herdados do homem primal que de acordo com Jung (2014b), encontram-se presentes no inconsciente coletivo, como herança das gerações anteriores, influenciando com seus saberes, a ciência do sagrado. Isso quer dizer que “o homem civilizado independentemente de seu elevado grau de consciência, continua sendo um homem arcaico nas camadas mais profundas de sua psique” (Jung, 2013a, §105).

A ancestralidade está impressa não somente nas histórias, nos saberes, nos rituais de cura, na pintura dos corpos, mas na simbologia, sendo necessário “ler” o corpo. O corpo-território traz um arcabouço de memórias, vivências e saberes, conscientes e inconscientes, que são

levados para onde quer que a pessoa esteja, pois o corpo carrega a memória ancestral (Miranda, 2014).

O corpo-território:

propicia ao indivíduo entender o que está ao seu redor a partir do seu próprio corpo, de si mesmo, sua posse sobre o seu corpo, assim como uma territorialidade em constante movimento que para onde se desloca carrega consigo toda a bagagem cultural construída ao longo das suas trajetórias. (Miranda, 2014, p. 69-70).

É possível perceber que o corpo-território é também coletivo, integrando a episteme originária. O corpo individual encontra-se inserido na cultura ancestral, no território, na natureza, logo se constrói na coletividade (Gago, 2020). Nesse sentido, é preciso reconhecer a interdependência entre o corpo individual e o coletivo, compostos tanto pelas vivências e experiências individuais, como pelas ancestrais e coletivas (Gago, 2020).

Segundo Potiguara (2004):

O nosso cérebro, fisicamente, guarda espaços e tradições jamais alcançados. É preciso lembrar, despertar da escuridão mental e espiritual e deixar fluir o inconsciente coletivo para que ele flutue nos mares da consciência, que é quem dá a tônica da vida. É preciso uma força extraordinária para resgatar os conceitos e princípios da ancestralidade que cada um tem dentro de si. É ética. É princípio. É busca, inclusive, da paz que vai se somar à construção da corrente do amor e da ética. Mas só da conscientização de quem somos nós, como povos indígenas ou oriundos de outras raízes, é que brotará uma percepção, reveladora da riqueza, da preciosidade que existe adormecida na vastidão das mentes, dos corações e dos espíritos (p. 90).

Para Xakriabá et. al. (2020), território é “nossa morada coletiva, mas também interior” (p. 2). Isso mostra que o corpo-território traz em seu bojo a natureza, a ancestralidade e a espiritualidade, ligadas aos territórios sagrados.

Há mais de 500 anos os indígenas resistem às invasões do território, da ancestralidade, da alma, do corpo-território. São lutas físicas e simbólicas para que o território e a ancestralidade possam se manter vivos, mesmo subjugados, rotulados, invisibilizados, aniquilados é possível a resistência, por meio do corpo-território que que dá vida à ancestralidade. Assim, é possível perceber a força do corpo-território, que mesmo diante das tentativas de apagamento histórico da identidade indígena resiste, preservando práticas culturais, religiosas, modos de vida ligados à ancestralidade.

De acordo com os referidos autores, em agosto de 2019, cerca de duas mil mulheres indígenas se reuniram em Brasília com o Manifesto “Território: nosso corpo, nosso espírito”, o qual denunciava e demandava o direito ao atendimento diferenciado à saúde e à educação, mostrando a indissociabilidade do corpo-território à agenda de luta.

Reafirmamos o nosso compromisso de continuar a luta em defesa dos nossos territórios, de nossos conhecimentos e saberes tradicionais, das políticas específicas e diferenciadas, especialmente nas áreas da saúde e da educação. Reafirmamos, ainda, o pacto entre nós mulheres indígenas de todo o Brasil que não vamos nos calar, não vamos recuar e não vamos desistir de lutar pela vida e o nosso futuro. Seguimos em marcha... Território: nosso corpo, nosso espírito! (Brasília – DF. 12 de agosto de 2019. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB).

Percebe-se então, que esse corpo que é individual e coletivo, que é território, que é físico e simbólico, que é sagrado é o cerne para a manutenção da identidade originária e o senso de pertencimento a uma cultura, mantendo-se, com isso, fiel a sua essência e a ancestralidade, pois de acordo com Krenak (2019, p. 9) “se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos”.

2.4 O corpo-território mantendo viva a ancestralidade

É possível percebermos, ainda, nos dias atuais a posse dos saberes indígenas pelos princípios da colonialidade, que de acordo com Quijano (2005, p. 168-178) precisam ser resgatados das garras da “matriz do poder colonial”. Isso demanda, conforme Maldonado-Torres (2007, p. 111-138) uma “virada decolonial”, uma reconstrução epistemológica, de modo que os saberes indígenas, por meio da ciência do sagrado sejam considerados em sua cientificidade e não somente o fazer ciência linear e tradicional. A constituição da Modernidade trouxe, para algumas sociedades e culturas o ônus da dominação e subordinação política, econômica, social e epistêmica.

Neste sentido, Quispe Aguirre (2009) denomina “colonialidade da vida”, a qual diz respeito a perseguição e a destruição física, epistêmica e ancestral, consolidando a dicotomia entre os princípios coloniais do ser, poder e saber e a cosmovisão dos povos originários. Mesmo nos dias atuais, a colonialidade da vida tenta mantém a submissão à Modernidade por meio do apagamento epistêmico, pois invisibiliza os saberes ancestrais, consequentemente, o pertencimento (ancestral), tornando os indígenas “presos” a lógica, a ciência e a episteme ditados pela Modernidade. Por tais motivos é que, na atualidade, mesmo diante de todo avanço científico e tecnológico a ancestralidade dos povos indígenas é negada, pois é vista como pertencente a natureza, e por isso, inferior à humanidade moderna.

De acordo com Bellei (2023) não só a ancestralidade foi e é invisibilizada, mas todo o arcabouço que envolve a cosmovisão dos povos tradicionais – a ciência do sagrado, os rituais de cura, os saberes, a oralidade, o culto a natureza, o corpo-território. Isso impões aos povos

tradicionais uma vivência a parte, barrada na fronteira da Modernidade, onde sua episteme é aniquilada (Bellei, 2023).

A ancestralidade, com os saberes e conhecimentos indígenas, necessita de seu lugar de enunciação, de seu território sagrado. Diante disso, a decolonialidade surge como uma nova consciência de enunciação, zelando para a manutenção do corpo-território, e consequentemente da noção de pertencimento. De acordo com Maldonado-Torres (2006, p.117):

Por decolonialidade entende-se aqui o desmantelamento das relações de poder e concepções de conhecimento que fomentem a reprodução das hierarquias de raça, gênero e geopolíticas que se originaram ou encontraram novas e mais poderosas formas de expressão no mundo moderno/colonial.

De acordo com Angatu (2020), a noção de identidade e pertencimento étnico é dinâmica, está em constante construção, por meio das vivências.

Somos antes de tudo indígenas que caminhamos com nossa ancestralidade e compromisso com nosso povo. Procuramos fortalecer os caminhos da decolonialidade a partir de nossos saberes, linguagens e vivências, efetivando a resistência e (re)existência Indígena e de todos que lutam por um mundo onde caibam vários mundos (Angatu, 2020, p. 126).

De acordo com a cosmovisão dos povos indígenas, a ancestralidade vai além da consaguinidade com os antepassados, mas envolve pertencimento ao território, ao corpo e a natureza, é sobre "ser esta terra/território" (Angatu, 2020). Ancestralidade é pertencimento ao território e ao bem viver, é ser fiel a sua cosmovisão por meio das vivências e formação do conhecimento. Para os povos Tupi-Guarani, a ancestralidade está atrelada a espiritualidade, assim como para os Iwígara dos Rarámuri (Jecupé, 1998). Para os Guarani o corpo-território

carrega em si tanto subjetividade como a ancestralidade coletiva, através das práticas religiosas, as festividades, as rezas, as danças circulares, os rituais de cura, entre outras.

Jecupé (1998, p. 13) afirma:

Para aprender o conhecimento ancestral o indígena passa por cerimônias, que são celebrações e iniciações para limpar a mente e para compreender o que nós chamamos de tradição, que é aprender a ler os ensinamentos registrados no movimento da natureza interna do Ser. O ensinamento da tradição começa sempre pelo nome das coisas e do modo pelo qual são nomeadas.

Albert e Kopenawa (2010), mostram em vários trechos do livro *A Queda do Céu* que, muitos conhecimentos são adquiridos, contudo a grande maioria dos saberes são ancestrais, que foram ensinados pelos xapiri (espíritos da floresta de Omama) e pelos seus ancestrais, e que “são palavras vívidas e por isso não precisariam ser escritas, condensadas e registradas”.

Na cultura originária não é necessário a escrita para materializar a ancestralidade indígena, pois os conhecimentos que emergem da ancestralidade são vivos, ou seja, fazem parte do cotidiano sagrado. Para Jecupé (1998, p. 26), diz respeito a memória cultural:

A memória cultural se baseia no ensinamento oral da tradição, que é a forma original da educação nativa, que consiste em deixar o espírito fluir e se manifestar através da fala aquilo que foi passado pelo pai, pelo avô e pelo tataravô. A memória cultural também se dá através da grafia-desenho, a maneira de guardar a síntese do ensinamento, que consiste em escrever através de símbolos, traços, formas e deixar registrado no barro, no trançado de uma folha de palmeira transformado em cestaria, na parede e até no corpo, através de pinturas feitas com jenipapo e urucum.

Conforme Jung (2013a), o homem, mesmo na Modernidade, independentemente de seu grau de consciência, traz como herança as

vivências ancestrais, estabelecendo uma interlocução entre os saberes dos povos indígenas e a sociedade contemporânea. Diante disso, é possível inferir uma revisitação da sociedade aos saberes, bem como o resgate cultural em uma perspectiva decolonial.

Tais saberes e conhecimentos ancestrais, transmitidos entre as gerações são constelados do inconsciente coletivo, o qual abarca a vivência de todos os povos em todos os tempos. De acordo com Jung (2016b) o inconsciente coletivo contempla as vivências primordiais da humanidade, sendo o guardião da ancestralidade dos povos, e que exercem influência na cultura da humanidade na contemporaneidade.

2.5 Corpo-território e emancipação

Jung, em viagem à África, pôde evidenciar que, “a natureza emocional desses povos exerce um efeito poderoso, sugestivo sobre essas camadas históricas em nós, que acabamos de superar ou que, pelo menos, acreditamos ter superado” (2016b, p. 297). Nesse sentido, entende-se o quanto o resgate e valorização da ancestralidade, presente na cultura dos povos tradicionais contribuem para uma vivência menos unilateral da psique (Whitmont, 1969), o que proporciona a expansão da consciência.

Max Weber (1982) elucida a respeito do “desencantamento do mundo”, ao considerar o período em que a religiosidade ocidental adentrou a racionalização, onde a natureza passou a ser dominada pelo pensamento científico. Weber (1982) refere que, um mundo dessacralizado, encontra-se desencantado, mundo este em que a natureza é despojada de seu potencial simbólico. O pensamento científico, na tentativa de alcançar determinados critérios, causa o distanciamento do sujeito com a sua essência, com a sua alma (Lima, 2022).

Jung (2016b) aponta:

Compreendi, então, sobre o que repousava a “dignidade”, a certeza serena do indivíduo isolado: era um filho do Sol, sua vida tinha um sentido cosmológico [...]. O saber não nos enriquece; pelo contrário, afasta-nos cada vez mais do mundo mítico, no qual, outrora, tínhamos direito da cidadania (p. 306).

Acosta (2016) aprofunda o entendimento sobre o bem viver dos povos indígenas, alicerçando o equilíbrio e a harmonia entre a comunidade e natureza, pois somente diante de tal premissa é que, “conseguiremos estabelecer uma profunda conexão e interdependência com a natureza de que somos parte”. Neste sentido, o sentimento de pertencimento e identidade está conectado à natureza, a Mãe-Terra, assim como afirma Krenak (2019, p. 22) “em algumas culturas continua sendo reconhecida como nossa mãe e provedora em amplos sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência”.

Para os povos originários corpo é território, pois é espaço, é lugar, é vivência, emoção e sensação, alavancando a resistência e a ressignificação (Rocha, 2019). O afastamento, em decorrência da modernidade, do corpo-território vem contribuir para o desencantamento da humanidade. Com isso, perde-se a conexão com a cosmovisão e consequentemente o acesso a essência, a natureza, a Pachamama, a qual contribui para os conhecimentos, saberes e práticas sejam mantidos (Rocha, 2019). De acordo com Bellei (2023) Pachamama traz em si a cosmologia indígena, o mito, a crença e por isso, rotulada como não científico, tendo seu arcabouço de conhecimentos invalidados e despidos de sentido.

Mondardo (2022) mostra que o combate à violência simbólica e a intolerância é fundamental para a manutenção da ancestralidade e

consequentemente para o sentido de pertença e emancipação dos povos originários. Diante do epistemicídio e da invisibilização cultural, a que os povos originários são submetidos desde o processo de colonização, percebe-se que é preciso resistir para existir. Isso mostra todas as lutas para manter a ancestralidade, o território, o corpo e a autonomia, “nós estamos aqui e nosso mundo é válido e possível” (Mondardo, 2022).

De acordo com Mignolo (2010) a luta indígena se dá na coletividade, nas relações entre humanos, na sua cosmovisão, é uma luta pela resistência decolonial, pela manutenção de identidades e subjetividades, permitindo a sobrevivência de uma cultura e uma episteme que vai além daquela concebida pela Modernidade.

Assim, Krenak (2018) mostra que, para os povos indígenas, as lutas dos antepassados precisam ser levadas a diante, de modo que a ancestralidade seja incorporada pelo corpo-território como resistência. É essa ancestralidade resiliente que permite e fortalece a identidade indígena nesse mundo “moderno” onde impera a superficialidade.

Conclusão

A revolução industrial, na tentativa de domínio do meio ambiente acaba por dominar o próprio ser humano, sendo necessário enfatizar o processo de colonização dos povos originários. Em decorrência de seus modos de vida, da sua relação com seus pares e com o meio ambiente, a sociedade, impõe um conceito de natureza e de ciência, instituída conforme uma determinada cultura (Porto-Gonçalves, 1989). O pensamento científico vem se afirmar com o surgimento da sociedade capitalista no final do século XVII, visto que a ideia de progresso estava vinculada à industrialização, um dos sinônimos de modernização. Com isso, a história dos indígenas, sua cultura e ancestralidade foram

invisibilizadas pelo capitalismo, em decorrência da valorização do saber do norte global.

Ao fazer o resgate da violência física e simbólica, as quais os povos indígenas sofreram com a colonização, mas ainda impera nos dias atuais, se faz urgente a transformação das relações humanas, porém só é possível com a tomada de consciência da sociedade. Para isso, é preciso a reconstrução dos modos pensar a cultura originária, considerando sua epistemologia, pois o epistemicídio e o etnocídio ameaça os territórios, em seus aspectos materiais e imateriais.

Para Arendt (2011) o mundo é construído utilizando-se de algum tipo de violência, seja ao ser humano ou a natureza, de forma física/concreta ou simbólica. Além disso, a violência ocorre também quando há a privação do indivíduo de ocupar seu lugar de direito, de ter garantido seu lugar de fala, quando epistemologias são invisibilizadas em prol de um poder hegemônico. É preciso reconhecer o embate entre a sociedade e seus interesses e a natureza, na busca pelo equilíbrio, visando a preservação dos territórios, não somente em seus aspectos materiais, os quais envolve a fauna e a flora, mas também os imateriais com seus saberes e a ancestralidade. Deste modo, é preciso o reconhecimento do território como extensão da cultura originária e tradicional, haja vista a importância que este apresenta para o desenvolvimento da identidade, do mesmo modo que a identidade vem contribuir para a manutenção do bem viver, da ancestralidade e seus saberes (Moraes; Campos; Quiqueto, 2021). Compreender o *modus vivendi* dos povos indígenas ainda é um desafio para o pensamento científico, sendo preciso a instrumentalização para o legítimo reconhecimento de suas epistemologias, pois a colonização trouxe o epistemicídio e o etnocídio, exterminando modos de vida, culturas e saberes em prol do desenvolvimento da sociedade nacional.

Diante disso, pesquisas com viés decolonial ainda é um desafio metodológico, pois se configura como uma práxis subjugada (Maldonado-Torres, 2016). Na tentativa de mostrar a ancestralidade invisibilizada, ainda nos dias atuais, pelos princípios da Modernidade, é que se faz relevante o presente estudo. Por meio de revisão de literatura, de forma qualitativa, foi possível verificar que a memória ancestral, vivenciada no cotidiano e cultivada pela prática, tanto individual como coletiva, está presente no corpo e no território.

O corpo-território contribui com a cultura originária por meio das lutas e da resistência, mantendo viva a ancestralidade, o que proporciona a visibilidade da diversidade de conhecimentos (Miranda, 2014). No corpo-território está a ancestralidade e seus saberes, é onde mora os deuses, os ancestrais e a Mãe-Terra, é quem carrega as memórias e as vivências do território sagrado, como uma extensão dos rios, da floresta e dos animais.

O corpo carrega em si tanto a vertente biológica como a cultural, as quais se inter-relacionam, já o território, a (vertente) material. Portanto, ao pensar o território originário é preciso levar em consideração o corpo, pois abarca o campo do simbólico, com sua memória ancestral. Sendo assim, o território envolve tanto o material, como o imaterial, representado pelo corpo, com suas vivências e memórias.

A ancestralidade invisibilizada funciona como uma estratégia de exclusão e aniquilamento cultural, pois sem memória e pertencimento não há pelo que lutar. Assim, o corpo-território se constitui como resistência, pois carrega em si os saberes e as vivências, os quais são levados onde quer que a pessoa esteja, pois corpo é território, é memória, é ancestralidade.

O corpo-território transita por regiões e espaços, sejam eles geográficos ou de saberes, em busca de uma conscientização, revitalizando a cosmovisão. Assim, o retorno étnico se dá por meio da valorização ancestral, da sua cultura, da cosmovisão (Santos, 2023), do corpo e do território.

Referências

- ACOSTA, A. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Elefante e Autonomia Literária, 2016.
- ALBERT, B., KOPENAWA, D. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010.
- ANGATU, C. Ser essa terra: São Paulo cidade indígena - exposição no memorial da resistência trata da (re)existência dos povos originários na capital paulista. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 118-137, jan./jul. 2020. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/102699/0>. Acesso em 30 de outubro de 2023.
- ARENDT, H. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, 11(2), 89-117, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Acesso em 7 de abril de 2024.
- BELLEI, O. N. **Biocentrismo ancestral e a descolonização da vida no antropoceno**: a reexistência das cosmoexistências indígenas frente a modernidade/colonialidade globalizada. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Foz do Iguaçu, 2023. Disponível em: <https://dspace.unila.edu.br/xmlui/handle/123456789/7353>. Acesso em 5 de março de 2024.
- CRUZ HERNÁNDEZ, D. T. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. **Solar**, vol. 12, n. 1, p. 35-46, 2017. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/326446571_UNA_MIRADA_MUY_OTRA_A_LOS_TERRITORIOS-

CUERPOS_FEMENINOS_1_A_very_other_gaze_at_the_territories-female_bodies. Acesso em 23 de março de 2024.

FOLADORI, G.; TAKS, J. Um olhar antropológico sobre a questão ambiental. **MANA** 10(2):323-348, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/8DsJJZkf9jtTVFTgB456t5M/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 25 de outubro de 2023.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1984.

GAGO, V. **A potência feminista ou o desejo de transformar tudo**. Editora Elefante, 2020.

HAESBAERT, R. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. **GEOgraphia**. Niterói, Universidade Federal Fluminense, ISSN 15177793 (eletrônico) vol: 22, n.48, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/43100>. Acesso em 5 de abril de 2024.

JECUPÉ, K. W. **A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio**. Peirópolis, 2020.

JUNG, C. G. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

JUNG, C. G. **Civilização em transição**. Petrópolis: Vozes, 2013a.

JUNG, C. G. **O desenvolvimento da personalidade**. Petrópolis: Vozes, 2014b.

JUNG, C. G. **Símbolos da transformação**. Petrópolis: Vozes, 2016b.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**. Editora Cobogó, 2020.

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

LIMA, R. R. de. Diálogo entre os saberes tradicionais indígenas e a psicologia analítica: esboço para um reencantamento do mundo. **Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica**, v.40-1, p.125-138, 2022. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-08252022000100006&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 4 de março de 2024.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept**. In: Cultural Studies, 21, 2007, 2-3, 240-270, 2007.

MIGNOLO, W. **Desobediencia epistêmica**: Retórica de la Modernidad, lógica de la Colonialidad y gramática de la Descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **O negro do Pomba quando sai da Rua Nova, ele traz na cinta uma cobra coral**: os desenhos dos corpos-territórios evidenciados pelo Afoxé Pomba de Malê. 2014. 180 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Desenho Cultura e Interatividade) - Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2014. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UEFS_0d020d6a7ee77a0db2e0fb57996d9c68. Acesso em 23 de março de 2024.

MONDARDO, M. L. Em defesa dos territórios indígenas no Brasil: direitos, demarcações e retomadas. **Geousp**, v. 26, n. 1, e-176224, abr. 2022. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/176224>. Acesso em 4 de março de 2024.

MORAES, N. R.; CAMPOS, A. C; QUIQUETO, A. M. B. A sociabilidade em Ferdinand Tönnies e o *modus vivendi* de comunidades tradicionais de geraizeiros: aproximações possíveis a partir dos estudos da Comunidade Tradicional da Matinha (Guaraí/Tocantis). **Patrimônio e Memória**. Assis, SP, v. 17, n. 1, p. 117-133, janeiro-junho de 2021. Disponível em: <https://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/1312/1227>. Acesso em 25 de outubro de 2023.

NDLOVU-GATSHENI, S. J. Por que saberes indígenas no século XXI? Uma guinada colonial. **Epistemologias do Sul, Foz do Iguaçu/PR**, 1(1), PP. 127-144, 2017. Disponível em: [file:///C:/Users/C%C3%A1ssia%20Gomes/Downloads/moliveira,+782-2682-1-CE%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/C%C3%A1ssia%20Gomes/Downloads/moliveira,+782-2682-1-CE%20(2).pdf). Acesso em 24 de março de 2024.

OLIVEIRA, H. **Morte e renascimento da ancestralidade indígena na alma brasileira**: psicologia junguiana e inconsciente cultural. Petrópolis: Vozes, 2020.

PIAIA, E.; WEDIG, J. C. Violações coloniais e as reivindicações por direito de povos indígenas: vivências na Terra Indígena Mangueirinha. **R. Katál**, Florianópolis, v.26, n. 2, p. 314-320, maio/ago. 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/view/90305>. Acesso em 23 de março de 2024.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **Os (des)Caminhos do meio ambiente**. São Paulo: Contexto, 1989.

PORTO-GONÇALVES, C. W. De caos sistêmico e de crise civilizatória: tensões territoriais em curso. **Revista da Casa da Geografia de Sobral**, Sobral/CE, v. 22, n. 2, p. 103-132, Ago, 2020. Disponível em: <https://rcgs.uvanet.br/index.php/RCGS/article/view/687>. Acesso em 4 de abril de 2024.

POTIGUARA, E. **Metade cara, metade máscara**. 1ª ed. São Paulo: Global, 2004.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. CLACSO, 2005.

QUINTERO W., J. A. **Fazer comunidade**: notas sobre território e territorialidade a partir do sentipensar indígena na bacia do Lago de Maracaibo, Venezuela. Porto Alegre: Deriva, 2019.

QUISPE AGUIRRE, R. Defender la vida: el Espíritu y los espíritus en la teología andina y cristiana. In: ESTERMANN, J. **Teología andina: el tejido diverso de la fe indígena**. La Paz: ISEAT, 2009.

ROCHA, A. A. da. Corpo-Território como argumento curricular de resistência. **Revista Teias**, v. 20, n. 59, 2019. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/46858>. Acesso em 4 de março de 2024.

SANTOS, F. A. de, OLIVEIRA, M. C. de, DANTAS, C. M. B. Índia mulher: narrativa sobre identidade, corpo-território e autorreconhecimento. **Athenea Digital** - 23(2): e3397, 2023. Acesso em 30 de outubro de 2023. Disponível em: <https://atheneadigital.net/article/view/v23-n2-santos-oliveira-dantas/3397-pdf-pt>

SILVA, V. R. Na primeira Marcha das Mulheres Indígenas, território, corpo e identidade estão no centro do discurso, 2019. Disponível em: https://www.generonumero.media/reportagens/marcha-mulheres-indigenas/#index_2. Acesso em 5 de março de 2024.

VAS, B. B., CASTRO, D. R. P. S. Oralidade e escrita: afirmação e resistência cultural a partir de uma obra literária indígena. **Revista Humanidades e Inovação**. v.7, n.3 – 2020. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadesinovacao/article/view/1230>. Acesso em 29 de setembro de 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O que estamos vendo no planeta hoje é um combate de povos e não de classes, ou as classes estão voltando a se redefinir como povos. 2017

(entrevista). Disponível em: <http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/o-que-estamos-vendo-no-planeta-hoje-e-um-combate-de-povos-e-nao-de-classes-ou-as-classes> (acessado em 7 de abril de 2024).

XAKRIABÁ, V.; XAKRIABÁ, E.; XAKRIABÁ, C. Corpo-território. In GOMES, A. M.; LIMA, D.; OLIVEIRA, M.; MARQUES, R. (Orgs.), **Mundos Indígenas** (pp. 78-109). Editora UFMG, 2020.

WEBER, M. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WHITMONT, E. **A busca do símbolo: conceitos básicos da psicologia analítica**. São Paulo: Cultrix, 1969.

REDE CONSTELAR ANCESTRAL: SABERES E PRÁTICAS EM METODOLOGIAS E PROCESSOS ÉTICOS, DECOLONIAIS, REGENERATIVOS E COCRIATIVOS

ANCESTRAL CONSTELLAR NETWORK: KNOWLEDGE AND PRACTICES IN
ETHICAL, DECOLONIAL, REGENERATIVE AND CO-CREATIVE
METHODOLOGIES AND PROCESSES

*Timei Assurini-Awaete*¹

*Carla Romano Amaral*²

*Joel Carlos Silva da Silva*³

*Pierre de Aguiar Azevedo*⁴

*Ana D'Arc Martins de Azevedo*⁵

1 Introdução

É cada vez mais urgente e necessária uma análise crítica decolonial das cadeias produtivas de construção de conhecimento, patrimônio e percepção de valor, metodologias e relacionamento entre os indivíduos

¹ Pajé-ativista-artista Awaete-Assurini do Xingu, da Terra Indígena Kwatinemo (Altamira, Pará); Diretor do Instituto Janeraka. E-mail: janerakaawaete@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2550035955759981>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-2527-2378>.

² Graduada em Design-Comunicação Visual, com Ênfase em Marketing, pela Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM). E-mail: carlaromanoamaral@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7772937273683267>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-5436-0427>.

³ Museólogo documentalista formado pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Atua na gestão do acervo do Instituto Janeraka a partir de metodologias éticas, decoloniais, regenerativas e cocriativas. Membro da Rede Constelar Ancestral. E-mail: joelcarloos8@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6874314000680100>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-4367-2595>.

⁴ Mestre em Ciências do Patrimônio Cultural, pela Universidade Federal do Pará (UFPA); Doutorando em Antropologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA). E-mail: pierreazevedo@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0487470573624418>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8628-2341>.

⁵ Doutora em Educação/Currículo pela Pontifícia Universidade Católica (PUC/SP) (2011). Professora Titular do Programa Stricto Sensu em Comunicação, Linguagens e Culturas e do Programa Mestrado Profissional em Gestão de Conhecimentos para o Desenvolvimento Socioambiental da UNAMA. Coordenadora e Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares em Diversidade e Inclusão - GEPIDI/UNAMA. E-mail: azevedoanadarc@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0257982352792085>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4240-9579>.

e meios. Em meio a tensão sociopolítica no Brasil dos últimos anos e as crises climáticas, ficou evidente que a colonização das florestas, em especial da Amazônia, é objeto e desejo de parte significativa das sociedades, nacional e internacional, e que ainda precisamos caminhar muito para não retrocedermos nos avanços quanto à garantia de direitos fundamentais. As tensões globais mostram que essa é uma realidade não só para nós brasileiros, mas uma questão mundial. Há a necessidade de partirmos para além da reflexão, com propostas que sirvam de alicerce para a construção de caminhos reais que revisem as práticas colonizadas nos espaços de construção do conhecimento, em especial a academia, tratada por muitos como fonte hegemônica no saber científico. Seguindo sugestões de Kilomba (2019), que discorre sobre o uso de terminologias e o quanto elas estão relacionadas à história das políticas de invisibilidade, como a injúria e o racismo, seguimos atentos, visando manter o distanciamento conceitual das terminologias coloniais na tentativa de não reproduzir a imensa violência e trauma que as envolvem. Estas questões emergem de forma cada vez mais explícita. Afinal, a forma com que acessamos e produzimos conhecimento interfere profundamente na forma como o aplicamos e o difundimos, influenciando diretamente nossa construção social que, assim como a floresta, é coletiva e plural, e não fruto de relações monoculturais.

O projeto “Constelar Ancestral - I Circuito de Residência Artística entre Povos Verdadeiros da Floresta - Awaete, Huni Kuin, Quilombolas e Ribeirinhos”, coproduzido pela Constelar Ancestral - Rede Cocriativa entre Povos da Floresta, o Instituto Janeraka, os Coletivos de Mulheres Awaete, Kujy Ete Marytykwa’awa, e Huni Kuin, Aibu Keneya, surge da demanda pela troca de saberes e práticas entre povos e uma rede de parceiros que buscam encontrar caminhos de constelar suas energias

vitais em prol de sua ancestralidade, e que através de linguagens artísticas cocriam caminhos de mediação e registro de sentimentos e memórias. Como objetivo, temos o fortalecimento da cultura tradicional dos povos tradicionais a partir da arte no diálogo e enfrentamento à guerra socioambiental. O movimento é focado em ações de resistência, a partir da reflexão crítica em diversas dimensões da relação humana, visando decolonizar os processos cocriativos em produções culturais, tornando-as mais éticas e regenerativas. Em sua primeira edição, o circuito contou com a participação de representantes de populações tradicionais da Amazônia, das regiões do Médio Xingu (PA), Jordão (AC), Afuá, na Ilha do Marajó (PA) e Quilombo de Abacatal-Aurá (PA), além de produtores culturais e artistas locais paraense, que contou com o incentivo da 1ª Edição do Prêmio Museu é Mundo (2021) e do Edital dos Povos Indígenas (2022), do Fundo Casa Socioambiental.

O que inicialmente seria uma imersão de residência artística entre apenas dois “Povos Verdadeiros da Floresta”, tornou-se um circuito com mais de 50 atividades realizadas em dois estados da Amazônia Brasileira, Pará e Acre, com a participação de diversos representantes de quatro culturas ancestrais de territórios originários, contemplando e fortalecendo a difusão da sabedoria de mestres e mestras, entre eles alguns sobreviventes do genocídio Awaete e seus descendentes. Dentre as atividades, destacamos a visita no Quilombo do Abacatal e a vivência do Restaurante Terra do Meio, ambos na Região Metropolitana de Belém (PA); a visita crítica ao Memorial Verônica Tembé, no Parque Estadual do Utinga, em Belém (PA); a exposição Raízes, na Faculdade de Artes Visuais (FAV/UFPa); a cocriação da exposição Constelar Ancestral, que fez itinerância entre os estados do Pará e Acre; a construção da Casa do Coletivo de Mulheres Ainbu Keneya, na Aldeia Chico Curumim; a troca de saberes entre a artista Murapyjawa Assurini, do coletivo Kujy Ete e a

curadora e pesquisadora independente Anita Ekman; e as vindas de nosso Mestre Awaete a Casa Ancestral Janeraka Belém e seu acolhimento e da família em seus últimos meses de vida. Finalizamos este circuito com a participação do Instituto Janeraka num evento em Berlim, na Alemanha, para o recebimento do prêmio “Lush Spring Prize”, na categoria “Sabedoria Indígena”, onde Time'i Awaete e Carla Romano apresentaram painel e facilitaram uma oficina de metodologias com o uso da obra de arte em tela “Constelar Ancestral”, cocriada durante as imersões de residência artística.

2 Por constelações ancestrais mais éticas, decoloniais, regenerativas e cocriativas: nossas metodologias

As metodologias de prática decolonial estão pautadas em diversas formas de construção de conhecimento. O reconhecimento dessa diversidade é fundamental para a empatia e ética necessárias na regeneração de nossas relações socioculturais. Assim como na floresta, o ecossistema social também mantém seu equilíbrio a partir da apreensão de sua diversidade. Tal reconhecimento é basilar para a cadeia produtiva do conhecimento em nossa construção social, fundamental para a revisão semiótica e a elaboração do mapa de percepção de valor entre o que reconhecemos ou não como cultura e patrimônio.

Resultante de metodologias e experiências cocriativas de constelações ancestrais, seus saberes e práticas, do micro ao macro, a ampliação da imersão para um circuito foi inevitável para que pudéssemos de alguma forma contemplar e acolher muito do que ainda estamos por aprofundar. Com foco em reflexões e análises em temas como ética nas relações, decolonização, direito dos povos tradicionais na produção cultural e cadeia produtiva de valor patrimonial,

aprofundamos o questionamento de padrões e a reprodução de métodos coloniais, ainda tão presentes em nossas relações e pesquisas, da academia ao mercado, que resultam em categorias identitárias que dialogam com conceitos como cultura e patrimônio em perspectivas e contextos diversos, fundamentais para o entendimento na busca pela cocriação de caminhos e propostas decoloniais de fato. Segundo Dulce e Malheiros (apud Ocaña, Lopez e Conedo, 2021), para decolonizar “las prácticas investigativas, es necesario situar la investigación en un contexto cultural más amplio y hacer la autocrítica desde dentro del mismo proceso de investigación, reconociendo a cada sujeto participante como el otro-yo”. Neste sentido, a proposta é cocriar coletivamente as estruturas física e psicossocial necessárias para uma convivência saudável entre energias vitais com o objetivo de salvaguardar a ancestralidade e a vida nas florestas, fortalecendo os povos conectados profundamente com seus territórios, ameaçados por planos coloniais de sociedades desenvolvimentistas capitalistas, que tem comprometido cada vez mais a existência da vida no planeta.

Como alicerce fundamental das ações colonialistas, os museus, desde suas origens, sempre tiveram a função de dar visibilidade às conquistas dos impérios e seus imperadores, resultado da colonização de muitos povos, apresentando como fruto a violência e marcas deixadas na história da humanidade. Varine (apud Chagas e Gouveia, 2014, p. 10) pontua que:

O desenvolvimento dos museus no [...] mundo é um fenômeno puramente colonialista. Foram os países europeus que impuseram aos não europeus seu método de análise do fenômeno e patrimônio culturais; obrigaram as elites e os povos destes países a ver sua própria cultura com olhos europeus. Assim, os museus na maioria das nações são criações da etapa histórica colonialista (Gouveia, 2014, p. 10).

Em resposta às atitudes colonizadoras destas instituições e ao racismo institucional vivido pelo Presidente e Cofundador do Instituto Janeraka, Time'i Awaete, em sua tentativa de acesso a memória de seu povo no acervo do Museu Paraense Emílio Goeldi, em 2019 - onde dentre muitas violências, até seu caderno de campo foi retido e fotocopiado sem sua autorização - e por demais povos tão assediados e violentados em suas tentativas de diálogos éticos e decoloniais - até mesmo com instituições que deveriam lutar e fortalecer-los - a Rede Constelar se une em uma grande rede para a cocriação de caminhos da aplicação dos direitos dos povos, em especial nas relações interculturais.

A partir de muita escuta, diálogo e convivência, foram elaboradas metodologias que buscam identificar fluxos e pontos de tensão e colonização na relação entre povos tradicionais, a sociedade global e suas instituições, para que a partir do aprofundamento empático destes pontos possamos cocriar ações de decolonização, regenerando as relações para que assim de fato consigamos estar aptos a cocriar perspectivas que resistam às condições estabelecidas por políticas coloniais, que seguem reproduzindo a opressão e ignorância sobre povos que reivindicam autonomia e protagonismo na gestão de sua história. Tais metodologias têm sido construídas e testadas desde o projeto “Agenda Awaete - Troca de Saberes e Práticas” cocriado por Time'i Awaete e Carla Romano em seu encontro em 2015, e continuadas em diversos projetos cocriados pelo Coletivo da família Marytykwawara e o Instituto Janeraka, em parceria com a Rede Constelar Ancestral. O projeto inspirado nas vivências e experiências de seus coautores tem como base os princípios da pedagogia Awaete que dialogam com a pedagogias da alternância e autonomia de Paulo Freire (1996), onde o micro e o macro dialogam e se constituem a partir da alternância dos territórios envolvidos. Neste ponto, ressaltamos princípios desta

pedagogia presentes na estratégia de sobrevivência cultural diante do etnocídio dos povos sob a perspectiva de que “cada oportunidade de diálogo e apresentação de sua cultura para o outro é uma oportunidade para refletir sobre minhas [/nossas] próprias memórias, individuais e coletivas e como me relacionar interna e externamente com elas” (Time'i Assurini-Awaete, 2018⁶).

Além da tradução, documentação e pesquisa da experiência em linguagens artísticas como pintura, música, exposição, acervo, audiovisual, entre outras, buscamos ampliar o diálogo crítico e reflexivo, traduzindo a experiência por meio da produção textual científica acadêmica, ampliada a difusão destes importantes questionamento para este campo e seu público que, admitindo ou não, estão intimamente ligados à colonização desde a sua implantação até sua manutenção nos dias de hoje.

Buscando traduzir e elucidar para comunidade acadêmica a mensagem e os fundamentos éticos trazidos no “Manifesto de Decolonização”⁷ realizado por Time'i Awaete, em 2018, na sala Villa Lobos da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, da Universidade de São Paulo (USP), durante o Seminário de Antropologia “25 anos de História dos Índios no Brasil: balanços e perspectivas da história indígena”, organizado pelo Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP) e pelo Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI/UNICAMP), no qual Time'i discorre sobre como as comunidades indígenas são utilizadas como objetos de estudos e exploração em pesquisas acadêmicas e empreendimentos governamentais ou não. Assim, nossa primeira produção acadêmica publicada, busca organizar um pouco da

⁶ Disponível em: https://marytykwawara.github.io/manifesto_decolonizacao/.

⁷ Cf. nota de rodapé 6.

nossa metodologia e princípios e é intitulada “Etnografia Reversa: Decolonizando Modos de Existir, Saber e Fazer”, apresentado no X Fórum Bienal de Pesquisa em Arte; III Encontro Regional ANPAP Norte–Belém–PA e Jornada Arte Educação PROFARTES/UFGA, em 2023, com publicação nos anais do evento.

Nossa metodologia é híbrida, colaborativa, investigativa, orientada pela pesquisa-ação, e engloba: 1. a etnografia reversa, que provê elementos para criar estratégias de recuperação, ressignificação e regeneração antropológicas a partir do protagonismo de vozes silenciadas (Dulci, Malheiros, 2021); 2. a autoetnografia, que é uma prática inerentemente experimental que reforça os métodos da etnografia reversa e encontra-se no cerne da perspectiva decolonial (Chang, 2013), nosso tema de estudo; e 3. a transdisciplinaridade, que traz a orientação metodológica necessária para transcender as fronteiras disciplinares, expor os limites das disciplinas e conceitos adotados na pesquisa ao permitir incluir uma abordagem mais humanista da vida e da dignidade humana, com sugestões que ajudam aplicar ativamente o conhecimento para a melhoria do homem e da sociedade (Bernstein, 2015) (Assurini-Awaete, Amaral e Oliveira, 2023, p. 301).

Em seu “Manifesto de Decolonização”, Time’i Assurini-Awaete, tem a oportunidade de, pela primeira vez, encontrar pesquisadores e instituições que a anos atuam em seu território, afetando sua vida e de seus familiares, e desabafar seus sentimentos a respeito dessas relações:

Pelo que vi na minha aldeia e o que tenho visto, ouvido e vivido agora que estou aqui, percebo que sempre estivemos nos bastidores, nunca à frente de uma discussão que pudéssemos falar e, mesmo direcionar, nossa relação de indígenas com os pesquisadores acadêmicos. Sempre ouvi de todos os pesquisadores, que passaram pelo meu território, muitas promessas de que a pesquisa deles iria retornar e ajudar meu povo a lidar com a invasão de todos os níveis que sofremos, desde a chegada deles. Mas quando questionava sobre a possibilidade de viajar junto e participar da construção das pesquisas, o que sempre ouvi é que, para isso, deveria ser formado no ensino básico e estar, no mínimo, matriculado na faculdade, caso contrário não teria possibilidades de conseguir recursos para que meu direito fosse atendido (2018, p.2).

Junto a demais parentes de outros povos, Time'i ressalta a diversidade de visões e perspectivas dos diferentes povos indígenas e a importância da valorização e escuta destas diferenças. Outro ponto fundamental trazido em sua fala é a colonização estrutural resultante da prática de não reconhecimento de mestres e doutores de outras ciências, para além da titularidade formal acadêmica, pautada em perspectivas ocidentalizadas e eurocêntricas, que definem o que deve ser considerado ciência, estabelecendo relações hegemônicas de poder junto a povos com culturas e saberes científicos complexos, capturados em pesquisas acadêmicas que reduzem seus mestres e doutores a objetos e informantes ao estabelecer lacunas entre os mundos que poderiam ser complementares e alinhados aos mesmos princípios éticos. As universidades e ciências indígenas sempre existiram e sempre estiveram presentes em nosso cotidiano e territórios construindo nossa identidade e senso de coletividade, continua Time'i (2018, p. 2):

Como teriam suas pesquisas se não tivéssemos oferecido estrutura em nosso território para isso? Esse conhecimento que está sendo construído é sobre meu povo, minha cultura, quem aqui é o especialista? Temos nossa universidade de saberes, que é tão importante que faz com que eles, desde sempre, venham até nós, de todos os lugares do mundo, explorar nossos saberes, práticas e recursos! Por que na hora do edital, ou seja, lá qual a forma de financiamento disso ser feito, não nos reconhece como capazes? Por acaso fizemos eles se arranharem, pular panela ou passar pelos nossos rituais de amadurecimento para reconhecê-los? Acho que devíamos!

Visando a união de diversas áreas e conhecimentos interligados, dialogamos com parceiros advogados para que nos apoiassem na construção e o embasamento de documentos e protocolos éticos que garantissem com base legal a aplicação de direitos indígenas, tão duramente conquistados em segmentos da cultura, educação, pesquisa e arte, adaptando quando necessário normativas de instituições

relacionadas. Tais como o os dispositivos da Constituição Federal: Art. 215, “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais”; e Art. 231, “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

De início trouxemos a reflexão sobre qualquer imagem produzida em contextos de pesquisa e produções diversas, cocriando um termo de autorização pautada na interpretação da Lei Nº 9.610, de 1998, que legisla sobre a regulação “dos direitos autorais, se referindo aos direitos de autor e o que lhes são conexos”; e os artigos da Portaria n.º 177, de 16 de fevereiro de 2006, em “respeito aos povos indígenas, a proteção de seu patrimônio material e imaterial relacionados à imagem, criações artísticas e culturais”; e “O direito de imagem, individual ou coletivo, associado ou não à manifestação artística ou expressão cultural, igualmente deve ser autorizado pelo respectivo titular”. Assim, o(s) titular(es) dos direitos autorais deve(m) concordar com as modalidades de utilização de suas criações, podendo vetar os usos indesejados. Ainda, “deve ser oferecida uma contrapartida justa pela utilização da obra indígena, bem como deve ser firmado um contrato com o titular do direito, caso seja uma obra individual, ou com seu representante, quando se tratar de obra coletiva e com os demais terceiros interessados”.

2.1 Frutos culturais constelados: discussão e apresentação de resultados das experiências

Mas o que é considerado arte ou patrimônio? Quem define? Para que e para quem são produzidos? O que possui ou não valor e quais

perspectivas estão sendo consideradas? A maneira com que as sociedades globais e hegemônicas categorizam e classificam ciência e cultura, é algo fundamental a ser posto em reflexão durante processos decoloniais, principalmente em ambiente acadêmico, que influenciam diretamente nossa construção de conhecimento. Afinal, a maneira com que acessamos e construímos conhecimento interfere diretamente na forma com que utilizamos e os difundimos, e o não aprofundamento reflexivo de tais questões têm como resultado a banalização destas práticas e mentalidades, que ainda hoje, em sua maioria, são concebidos ou mesmo pensados muito mais para suprir demandas e expectativas comerciais/mercadológicas, do que para atender as demandas internas da comunidade. Ainda, sem considerar que a ausência de atores protagonistas de suas histórias levam a práticas amplamente difundidas da visão colonial imposta sobre a os povos originários, reproduzidas em diversos setores sociais, da televisão e redes sociais, ao material escolar.

A “descoberta” do Brasil sempre parte de quem colonizou e não de quem foi colonizado. Então, como tratar como descoberta algo que milhões de pessoas de diversos povos já sabiam? Como esse pensamento e afirmação pode ser reproduzido por tanto tempo sem maiores reflexões e questionamentos que impedissem sua disseminação? O quanto isso ainda perpetua relações colonizadoras de poder? Observando as relações ainda hoje constituídas, não é difícil constatar o quanto a produção de conhecimento de povos originários e tradicionais, bem como o que se considera “arte” em suas culturas materiais, e até suas medicinas, têm sido cada vez mais conduzidos para fins da mercantilização de bens de consumo e entretenimento. Paulo Freire (1987) diz que “qualquer situação em que alguns homens impedem os outros de se engajarem no processo de investigação é de violência”. E o

que dizer de pesquisas, editais e plataformas acadêmicas como meios que impõem a exigência de diploma e outro sistema de conhecimento a povos originários para garantir o direito constitucional e o protagonismo na construção e difusão a partir de sua cultura e conhecimento? “Se a minha cultura é o tema eu já tenho meu diploma!”, responde Time'i Awaete a essa violação!

Quando uma sociedade se relaciona com as demais a influência recíproca é inevitável. Nesse contexto, as sociedades hegemônicas dominantes constantemente influenciam e modificam as relações internas dos povos originários, seus signos e significados, bem como seus mapas de percepções de valor. Com todo o avanço social, buscando a decolonização em diversos segmentos, principalmente na aplicação dos direitos dos povos originários e sua legislação, esta é uma realidade que ainda está muito longe de acontecer. Mesmo os espaços públicos e privados de cultura e educação, que possuem discurso de inclusão e equidade, estão impregnados com a lógica colonizadora e o racismo estrutural ainda tão presentes, das relações sociais às normativas internas, que impedem o acesso a direitos já instituídos, mas não assimilados socialmente.

Informação não é conhecimento, exploração não é relacionamento. A prática da autoria individualizada em pesquisas sobre o “outro” é, sem dúvida, um resquício da colonização que precisa urgentemente ser revisto, se realmente desejamos transformação. Reconhecer e legitimar a pluralidade das relações, principalmente numa nação intercultural como a nossa, é urgente. É preciso repensar metodologias de pesquisa éticas e decoloniais que possibilitem outras formas de relacionamento, conhecimento ou epistemologias possíveis (Radha Jhapoan, 1992; Cunha et al., 2021). Do micro ao macro, buscamos entender como constelar conexões e seus territórios, ampliando e conectando perspectivas.

Assim, reunimos como referencial pessoas e culturas conectadas a floresta amazônica, representando a pluralidade social e biodiversidade desta região.

2.2 Conexão 1 - As constelações do circuito artístico no Pará

A partir da metodologia de Residência Artística realizamos diversas atividades num extenso circuito de conexões que durou cerca de um ano. Iniciamos com a I Residência Artística Entre os Povos Verdadeiros da Floresta (Imagem 1 a 6), com integrantes das etnias Awaete (PA) e Huni Kuin (AC), de comunidade ribeirinha marajoara do Afuá e quilombolas do Abacatal-Aurá ambas do Pará, reunidas na Ilha de Mosqueiro (PA), onde participaram de mais de uma semana de intercâmbio imersivo artístico-cultural, dialogando sobre caminhos e formas de fortalecimento ético e regenerativo que propiciem a cocriação de ações descolonizadas de troca de saberes entre povos da floresta e tecnologias das cidades.

A proposta visa a retomada do protagonismo da ciência indígena e seus pesquisadores em suas produções e difusão de conhecimento, bem como na tomada de decisões externas que impactam diretamente sua cultura, memória, línguas e territórios. Toda essa reflexão é mediada através do uso de ferramentas artísticas, tradicionais e contemporâneas, como a pintura, a música, a bioarquitetura, entre outras, dialogando e sendo construídas junto a jovens produtores culturais de Belém, exercitando reflexões necessárias para restaurar o contatos entre as culturas, suas gerações e seus saberes tradicionais, expandindo a preservação das práticas entre os povos.

Assim, como o processo previa a imersão e troca de saberes entre os povos, apresentando como um dos resultados uma exposição

artística que apresentem e traduzam a experiência, foi identificado também um acervo como resultado, o que trouxe a tona dores relacionadas neste ponto de conexão com a sociedade global, principalmente na relação entre povos originários, museus e seus acervos. Portanto, buscamos trabalhar o tema no protocolo ético a partir dos seguintes pontos:

- 1) **Produção:** Aqui tratamos não só do direito de consulta dos povos, mas também do direito ao acesso a estrutura que permita sua participação em todas as etapas do processo de construção a partir de sua ciência, cultura e conhecimento;
- 2) **Salvaguarda:** Produzindo o conhecimento sobre patrimônio cultural material e imaterial, onde e como esses devem ser armazenados e acondicionados;
- c) **Acesso:** Definido o local de salvaguarda quem e como poderá acessá-lo;
- d) **Pesquisa:** Após o acesso direto quem e como poderá aprofundar seu acesso e pesquisá-lo. E como se dará a aprovação do que foi pesquisado e produzido;
- e) **Difusão:** Após o contato e diálogo com o conhecimento científico dos povos originários, como deverá ser direcionado o compartilhado. E como se dará a difusão do que foi produzido a partir do conhecimento científico dos povos.

Destacamos a dificuldade de encontrar profissionais da área de direitos que estejam qualificados e disponíveis para embasarmos legalmente e juridicamente todas demandas e solicitações apresentados nos protocolos éticos. Continuamos a busca por estruturas que viabilizem a aplicação de nossos direitos.

Imagem 1 a 6 - I Residência Artística Entre os Povos Verdadeiros da Floresta, na Ilha de Mosqueiro (PA).





Fonte: Acervo do Instituto Janeraka - Coleção Constelar Ancestral, 2022.

Na sequência do circuito, parte do grupo seguiu para a próxima etapa no Quilombo de Abacatal⁸, localizado na Região Metropolitana de Belém (PA), onde reside a conexão quilombola de nossa rede, Maria Santana, junto a sua comunidade, que compartilharam conosco um pouco de suas memórias, histórias e território. Um dia incrível, em que pudemos acessar a representatividade legítima de um dos únicos, senão o único, quilombo constituído não por refúgio, mas a partir de herança. Um território marcado pela violência desde sua concepção e nomeação, quando, a partir do erro do escrivão, se invisibilizou a verdadeira origem do nome do local, que fazia referência ao fruto da bacaba, muito presente no local, mas que foi registrado com o nome “abacatal”. Este é

⁸ Para saber mais sobre o Quilombo do Abacatal, indicamos a leitura da publicação “No caminho de pedras de Abacatal: experiência social de grupos negros” de Rosa Acevedo Marin e Edna Ramos Castro, de 2024. Conferir no link: https://www.academia.edu/74027413/No_caminho_de_pedras_de_Abacatal_experi%C3%A2ncia_social_de_grupos_negros_no_Par%C3%A1.

um local de permanente luta por visibilidade e garantia de direitos, até os dias de hoje, onde seus moradores sofrem com abandono social e o polêmico “Lixão do Aurá”⁹, que há muito tempo não deveria mais existir.

Guiados por Santana, começamos nossa jornada pelo “caminho das pedras” que, segundo Maria Santana, é onde começa a história do Quilombo e marca de forma definitiva a existência da comunidade. Conta a história, que no início do caminho, que desagua num porto de um dos afluentes locais, chegava o conde com seus escravos que fincaram pedras sobre pedras para evitar que seu “senhor” sujasse os pés pelo caminho enlameado. Como afirma Maria Santana: “através da nossa luta e nossa cultura, mostramos que não somos invisíveis. Somos um povo que luta, um povo que sonha, um povo que chora, um povo que se alegra”¹⁰.

Imagem 7 a 10 - Vivência no Quilombo do Abacatal, Região Metropolitana de Belém (PA).



Fonte: Pierre Azevedo / Acervo do Instituto Janeraka - Coleção Constelar Ancestral, 2022.

⁹ Para saber mais informações sobre o Lixão do Aurá, conferir o link: <https://dol.com.br/noticias/para/838416/confira-a-cronologia-do-lixao-do-aura-ao-longo-de-10-anos?d=1>.

¹⁰ Entrevista cedida durante a visita ao Quilombo do Abacatal, em 2022.

Seguindo para o próximo ponto do circuito, parte dos participantes da residência artística, composta por Awaete e Huni Kuin e profissionais de audiovisual e produção cultural, visitaram a exposição permanente do Memorial Verônica Tembé, no Parque Estadual do Utinga Camilo Vianna (PA). Constituída por aproximadamente 170 objetos provenientes do antigo “Centro de Valorização do Saber Inígena - Museu do Índio”, que funcionou na vila de Alter do Chão, em Santarém, Pará. Segundo o Sistema Integrado de Museus e Memoriais, da Secretaria de Estado de Cultura do Pará, este acervo da cultura material, composto de cerâmicas, cestarias e plumárias, nos permite refletir sobre a relação simbiótica – natureza, homem e cultura – apoiada em conhecimentos tradicionais milenares. Porém, durante nossa visita à exposição, rapidamente identificamos diversas provas de que o processo de construção e uso de informações apresentadas nem sequer dialoga com os povos representados, que dirá de forma ética e decolonizada.

Imagem 11 e 12 - Visita ao Memorial Verônica Tembé no Parque Estadual do Utinga



Fonte: Pierre Azevedo / Acervo do Instituto Janeraka - Coleção Constelar Ancestral, 2022.

Outra visita foi realizada pelas participantes do povo Huni Kuin e Awaete na exposição “Raízes: plantas, curas e afetos” (Imagem 13), produzida no Laboratório de Montagem Expográfica do Prédio Anexo da Faculdade de Artes Visuais (FAV) da Universidade Federal do Pará (UFPA), junto a turma do participante, naquele momento ainda

graduando em Museologia, idealizadora do projeto expográfico. Durante a atividade foi promovido debates sobre a construção de exposições com curadoria colaborativa e protocolos éticos com comunidades tradicionais e povos indígenas.

Imagem 13 - Visita a exposição “Raízes: plantas, curas e afetos” no Laboratório de Montagem Expográfica do Prédio Anexo da Faculdade de Artes Visuais (FAV) da Universidade Federal do Pará (UFPA).



Fonte: Joel da Silva - Acervo do Instituto Janeraka - Coleção Constelar Ancestral, 2022.

Encerramos as ações a partir da vinda dos parentes do Acre à Belém com uma vivência no Restaurante Rural Terra do Meio, localizado no município de Marituba, ainda na região metropolitana de Belém, próximo ao Quilombo de Abacatal, região também atingida pelo Lixão do Aurá. Construído por seu André em referência ao Riozinho do Anfrísio e a Reserva Extrativista Terra do Meio¹¹, por ele fundada, localizada na região do Médio Xingu, próxima à Terra Indígena Koatinemo, onde vive o povo Awaete, o espaço com águas exuberantes é um lugar de refúgio e resistência ao avanço da cidade. Durante o dia,

¹¹ Para mais informações sobre a Reserva Extrativista Terra do Meio: <https://uc.socioambiental.org/pt-br/noticia/101310>.

além de desfrutarmos das águas e floresta, compartilhamos registros de nossa experiência e dos frutos culturais confeccionados durante o circuito para o catálogo, além de finalizarmos a tela Constelar Ancestral.

Imagem 14 - Restaurante Terra do Meio, Região Metropolitana de Belém (PA)



Fonte: Pierre Azevedo / Acervo do Instituto Janeraka - Coleção Constelar Ancestral, 2022.

Tamani Huni Kuin (2022, s/p) comenta durante o circuito de atividades sobre a importância da tecelagem na comunidade:

A tecelagem feita pelas mulheres Huni Kuin trazem o que chamamos de kêne, ensinamentos milenares que vêm sendo repassados para nós mulheres a cada geração, são vários tipos de geometrias que carregam as histórias de lutas e as conquistas das mulheres, um trabalho delicado de grande importância (Tamani Huni Kuin, 2022, s/p).

Em sua primeira edição oficial, o intercâmbio cultural proporcionou diversos momentos reflexivos e trocas de saberes e práticas fundamentais para o aprendizado empírico da decolonização e a regeneração, pautados na ética de nossas relações individuais e coletivas. Reunindo diálogos, memórias, línguas e territórios ancestrais, a experiência utilizou a arte

como mediação de sentimentos e memórias, refletindo sobre a importância da construção de ambientes de acolhimento principalmente durante o acesso e por meio de diálogos com povos de origens diversas. As atividades também representam a oportunidade de, a partir do engajamento cocriativo, utilizarmos nosso conhecimento em prol da preservação e continuidade da cultura e dos povos da floresta.

Mais uma ação resultante do circuito, ocorreu durante o mês de julho de 2022, na exposição Constelar Ancestral, realizada na Galeria de Arte da Cas'Amazonia Brasil, em Belém do Pará, inaugurada com roda de conversa na presença de Time'i Awaete, a idealizadora da Cas'Amazonia Brasil, Fernanda Stefani, o artista plástico Ronaldo Guedes, o documentarista e antropólogo Pierre Azevedo e o então graduando em Museologia na época, Joel da Silva, durante a 39ª Edição do Circular Campina-Cidade Velha.

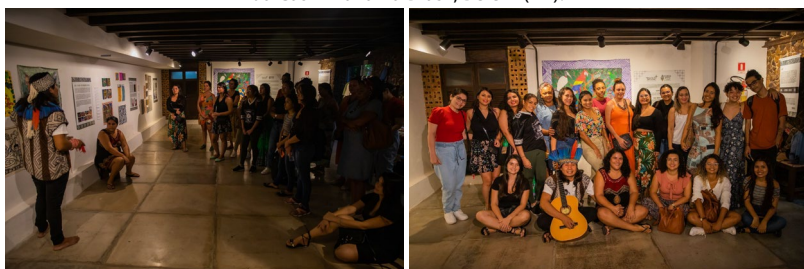
Imagem 15 a 18 - Montagem e abertura da I Exposição Itinerante “Constelar Ancestral - Povos Verdadeiros da Floresta - Awaete, Huni Kuin, Quilombolas e Ribeirinhos” na Galeria de Arte da Cas'Amazonia Brasil, Belém (PA).



Fonte: Pierre Azevedo / Acervo do Instituto Janeraka - Coleção Constelar Ancestral, 2022.

A exposição durou cerca de 3 meses, com visitas guiadas agendadas, em que Time'i Assurini realizou as mediações culturais e pôde compartilhar a experiência da construção da exposição e as atividades que estavam ocorrendo paralelamente. Foram realizadas três visitas com diversas turmas de Psicologia, da Faculdade UNINASSAU, de Belém do Pará, articulada com a professora Roberta Bandeira.

Imagem 19 e 20 - Visitas guiadas na I Exposição Itinerante “Constelar Ancestral - Povos Verdadeiros da Floresta - Awaete, Huni Kuin, Quilombolas e Ribeirinhos” na Galeria de Arte da Cas'Amazonia Brasil, Belém (PA).



Fonte: Pierre Azevedo - Acervo do Instituto Janeraka - Coleção Constelar Ancestral, 2022.

O inventário participativo da exposição e o acervo fotográfico e audiovisual com registro desde o início do circuito estão incorporados aos acervos do Instituto Janeraka e da Rede Constelar Ancestral. O material pode ser acessado livremente por qualquer participante mediante contato direto com as instituições, seguindo os acordos estabelecidos pelos envolvidos para o acesso geral.

2.3 Conexão 2 - Do Pará ao Acre: as constelações entre povos verdadeiros da floresta

Após a realização de algumas atividades no estado do Pará, a imersão seguiu com a Residência Artística para o estado do Acre, passando por Rio Branco, Jordão e a aldeia Chico Curumim, na Terra Indígena Kaxinawá, com encontros com os Coletivos de Jovens Kayatibu

- Voz da Floresta¹² e de Mulheres Aibu Keneya¹³. Subindo o Rio Jordão, ainda na T. I. Kaxinawá, chegamos à aldeia Chico Curumim para a inauguração da Casa Aibu Keneya, construída a partir de técnicas de bio arquitetura tradicional pelos homens da comunidade para suas mulheres a partir do apoio pelo projeto Constelar Ancestral. A casa visa fortalecer as relações de conhecimento femininas junto à comunidade que participou de todo processo de pintura do espaço e montagem da Exposição Constelar Ancestral, levada à aldeia onde as participantes do circuito, Yaka e Tamani Huni kuin, compartilharam um pouco da experiência e aprendizados junto a seu povo, contando também com Time'i Awaete e Carla Romano, como coprodutores do circuito.

Imagem 21 e 22 - Etapa de construção da Casa Kupixawa, Terra Indígena Kaxinawá, na Aldeia Chico Curumim (AC).



Fonte: Comunidade Huni Kuin e Carla Romano / Acervo do Instituto Janeraka - Coleção Constelar Ancestral, 2022.

Durante a entrega da Casa à comunidade, foram feitas oficinas de pintura e rodas de conversas focado nas mulheres com temas como memória, protagonismo, resistência, ginecologia natural e o uso e entrega de absorventes reutilizáveis feitos em parceria com Madame Floresta, Cabocla e Alecrim Dourado (Imagem 23 a 28) e a II Exposição Itinerante “Constelar Ancestral - Povos Verdadeiros da Floresta -

¹² Perfil na rede social Instagram: <https://www.instagram.com/kayatibu/>.

¹³ Perfil na rede social Instagram: <https://www.instagram.com/aibukeneya/>.

Awaete e Huni Kuin”. Nos demais dias participamos de um batizado e finalizamos a imersão no Acre com cantos e medicina em volta da fogueira, a cerimônia de batismo e encontro na Samaúma. Estes momentos foram inspiradores pela possibilidade de acompanhar e participar da mobilização, desfrutando do acolhimento da comunidade

Imagens 23 a 28 - Montagem e abertura da II Exposição Itinerante “Constelar Ancestral - Povos Verdadeiros da Floresta - Awaete e Huni Kuin”, Terra Indígena Kaxinawá, na Aldeia Chico Curumim (AC).



Fonte: Carla Romano - Acervo do Instituto Janeraka - Coleção Constelar Ancestral, 2022.

Considerações finais

Existe valor mensurável na vida? Imagine se falarmos de um ancião que é um dos sobreviventes de um povo que salvaguarda boa parte de sua história, saberes e suas práticas em sua memória. É triste pensar que estes detentores tratados como informantes pelas

metodologias tradicionais acadêmicas, embora tendo contribuído e muito para as mesmas, não possuem um plano de apoio, este criado apenas para quem tem diplomas científicos eurocêtricos. Esta é uma das principais das muitas práticas colonizadoras que nosso trabalho busca decolonizar na prática, uma vez que protestos são importantes e propostas são fundamentais.

Como parte de muitos resultados de nossa experiência podemos destacar a continuidade de ciclos formativos cada vez mais diversos junto a organização do UREYAU JEME'U AWUMA - Coletivo dos Pesquisadores Autônomos da Ciência Awaete, que recentemente recebeu o incentivo da Bolsa Funarte - Mobilidade Artística - II Chamada, com o projeto "MAWA MAE RETXAKAWUMA - Intercâmbio Instituto Janeraka e Welt Museum Wien" e ao estar em Belém para participar em um dos ciclos em 2023, no projeto "Janeiwy Rexakawa: Desvendando caminhos estratégicos de autonomia e resistência do Povo ao Território Awaete" patrocinado pela chamada Fortalecendo a Autonomia e Resiliência dos Povos das Florestas, do Fundo Casa Socioambiental, e convidado para compartilhar um pouco de sua perspectiva e trabalho na abertura da 4º Congresso Científico Internacional da Rede Internacional de Pesquisadores Originários & Comunidades Tradicionais (RedeCT).

Após cerca de um ano de experiências intensas, podemos afirmar que é possível sim traçar novos caminhos a partir da colaboração de vários povos das florestas. Os resultados apresentados mostram caminhos possíveis onde detentores são protagonistas de suas identidades dentro de processos que até então são unilaterais e hegemônicos na construção de conhecimento prático mediante estes processos. Com isso, entendemos que a partir da troca de experiências e saberes entre comunidades amazônicas, ampliamos nosso

conhecimento e buscamos traçar novos meios de fazer pesquisa em diversos campos. Estes embates e questionamentos são alguns dos aportes práticos e teóricos que visam a compreensão de como as diversas sociedades e suas instituições, sejam elas públicas ou privadas, devem construir uma relação de equidade e respeito com os detentores de conhecimentos tradicionais, para que haja o cumprimento efetivo de seus direitos constitucionais, estes garantidos de forma plena e inalienáveis. A experiência mostra que apesar de muitas teorias e discurso sobre direitos dos povos, até mesmo por movimentos na produção cultural, educação e arte, estão pouco preparados para garanti-los na prática, demonstrando o quão é fundamental refletir sobre experiências pedagógicas decoloniais para a transformação das sociedades.

Consideramos a importância do circuito para o nosso amadurecimento enquanto coletivo em processos éticos, decoloniais e regenerativos constantes. Temos nos preparado cada vez mais para acessar de forma consciente informações sobre nossos direitos garantido sua prática nas diversas possibilidades de comunicação e diálogo dentro e fora dos territórios. A decolonização e o rompimento com questões estruturais da sociedade hegemônica se contrapõe à educação não libertadora, que forma oprimidos para sonhar em se tornar opressores, assumindo o lugar de disputa pelo poder. Para transformarmos tal realidade, é fundamental refletirmos sobre o papel de cada um nessa imensa floresta, rompendo com signos e significados que perpetuam a dinâmica entre oprimido e opressor, que se perpetuam atravessando o tempo com a lógica estrutural da colonização. Antes de sermos profissionais e cidadãos, precisamos lembrar que também fazemos parte da vida planetária.

A partir da oportunidade de vivenciar o circuito de experiências da Constelar Ancestral, podemos avançar nas etapas do processo de cocriação de novas realidades e caminhos práticos de decolonização que tanto debatemos e almejamos. Acreditamos na importância de um olhar mais empático e cuidadoso para todas as etapas das cadeias produtivas de relacionamentos e construção de conhecimentos. Por isso, refletimos sobre seus materiais e processos para o fortalecimento da regeneração, não só de nossas relações internas, enquanto povos tradicionais e comunidades indígenas, mas também no diálogo externo e seus vetores de tensão sobre nossas vidas em sociedade. Assim, fomentando e promovendo ações como estas, alinhadas a princípios éticos, decoloniais e regenerativos, e possível continuarmos a ter esperança na transformação necessária para a cocriação de futuros possíveis, cada vez mais ancestrais e alinhados à vida. Afinal, o mundo muda o tempo todo e é fundamental se preparar para a transformação que queremos fazer parte.

Referências

ASSURINI-AWAETE, Timei. **Manifesto de decolonização**. Disponível em: Disponível: https://marytykwawara.github.io/manifesto_decolonizacao/. Acesso em: 29 abr 2024.

ASSURINI-AWAETE, Timei; ROMANO, Carla; OLIVEIRA, Hosana Celeste. (No prelo). Etnografia reversa: decolonizando modos de existir, saber e fazer. In: X FÓRUM BIENAL DE PESQUISA EM ARTE-PPGARTES/UFPA, III ENCONTRO REGIONAL DA ANPAP NORTE-BELÉM/PA, II JORNADA ARTE EDUCAÇÃO DO PROFARTES, Belém, 2023. **Anais do X FÓRUM BIENAL DE PESQUISA EM ARTE-PPGARTES: Arte e pensamento contemporâneo em revisão**, Belém, 2023. Belém: PPGARTES/ICA/UFPA, 2023.

BRASIL. **Art. 215**. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão

das manifestações culturais. Disponível em: <<https://portal.stf.jus.br/constituicao-supremo/artigo.asp?abrirBase=CF&abrirArtigo=215#:~:text=Da%20Cultura-,Art.,a%20difus%C3%A3o%20das%20manifesta%C3%A7%C3%B5es%20culturais.>>. Acesso em: 30 abr 2024.

BRASIL. **Art. 231.** São reconhecidos aos índios sua organização social, cos-tumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União de-marcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/doutrina/secao/art-231-capitulo-viii-dos-indios-constituicao-federal-comentada/1153089276?utm_source=google&utm_medium=cpc&utm_campaign=doutrina_ds_a&utm_term=&utm_content=capitulos&campaign=true&gad_source=1&gclid=CjwKCAjwv-2pBhB-EiwAtsQZFM5CZW048WdJSo4FuyzDUujqrEFHnGaDZalAtUxS1bfsBpfvmqf04RoCdm4QAvD_BwE>. Acesso em: 30 abr 2024.

BRASIL. **PORTARIA n. 177/ PRES, de 16 de fevereiro de 2006.** Dispõe sobre os Direitos autorais e de imagem indígenas. de abril de 2004. Dispõe sobre os povos indígenas e tribais. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/legislacao-indigenista/cultura/portariadireitoautoral.PDF>. Acesso em: 01 mai 2024.

CHAGAS, Mario; GOUVEIA, Inês. Museologia social: reflexões e práticas (à guisa de apresentação). **Revista Cadernos Do Ceom**, v. 27, n. 41, p. 9-22, 2014.

CUNHA, A. L. S., VIEIRA, R. A., & CARDOSO, S. **Por outras epistemologias possíveis: conhecimento e sociedade.** Perspectiva, 39(4), 1–15, 2021. Disponível: <https://doi.org/10.5007/2175-795X.2021.e70453>. Acesso: 30 abr 2024.

DULCI, T. M. Spyer; MALHEIROS, M. Rocha. Um giro decolonial à metodologia científica: apontamentos epistemológicos para metodologias desde e para a América Latina. **Revista Spirales**, 2021, p. 174-193. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/espirales/article/view/2686>. Acesso em: 20 maio 2023.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 17ª ed., 1987.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação.** Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

RADHA JHAPPAN, C. 'Global Community? Supranational Strategies of Canada's Aboriginal Peoples', in **Journal of Indigenous Studies**, Vol. 3, No. 1, pp. 59-97, 1992.

SILVA, Amanda Cardoso da; LOBATO, Flavio Henrique Souza; RAVENA-CANETE, Voyner. Plantas medicinais e seus usos em um quilombo amazônico: o caso da comunidade Quilombola do Abacatal, Ananindeua (PA). **Revista do NUFEN**, v. 11, n. 3, p. 113-136, 2019.

SISTEMA INTEGRADO DE MUSEUS. Secult/PA. **Memorial Verônica Tembê**. Disponível em: <https://museus.pa.gov.br/museus/11/memorial-vernica-temb>. Acesso em: 08 mai 2024.

VIEIRA NETO, João Paulo. **Inventários Participativos do Patrimônio Cultural: participação social e mobilização comunitária nos processos de musealização dos pontos de memória e iniciativas de museologia social no Brasil**. Relatório Final do Curso de Doutorado em Museologia. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias /FCSEA / Departamento de Museologia. Lisboa, 2015. Mimeo.

6

GESTÃO SOCIAL NA CONFORMAÇÃO DO ESPAÇO RIBEIRINHO QUILOMBOLA NA AMAZÔNIA MARAJOARA - ANÁLISE SOBRE PRÁTICAS PARTICIPATIVAS DA ASSOCIAÇÃO DA COMUNIDADE DE SÃO TOMÉ DE TAUÇÚ

SOCIAL MANAGEMENT IN THE SHAPING OF THE QUILOMBOLA
RIVERSIDE SPACE IN THE MARAJOARA AMAZON - AN ANALYSIS
OF THE PARTICIPATORY PRACTICES OF THE SÃO TOMÉ DE
TAUÇÚ COMMUNITY ASSOCIATION

*Luciléa dos Santos Albuquerque Baltazar*¹

*Luciana Rodrigues Ferreira*²

1 Introdução

A Amazônia Marajoara é constituída por cerca de duas mil e quinhentas ilhas, constituindo o maior arquipélago fluviomarinho do planeta. Estas inúmeras ilhas são ocupadas por comunidades tradicionais ribeirinhas e quilombolas que vivem em agrupamentos comunitários com várias famílias, localizados ao longo dos rios, estabelecendo uma relação determinante entre seu modo de vida com o rio e a floresta, formando um extenso patrimônio cultural (Chaves, 2001).

Os habitantes dessa região são considerados sujeitos envolvidos pela natureza, e sua sobrevivência está profundamente ligada aos recursos que dela extraem (Cardoso e Hage, 2014). Isso ressalta a dependência e a

¹ Mestre em Administração. Universidade da Amazônia. Bolsista Capes, leabaltazar08@gmail.com, <http://lattes.cnpq.br/7240318135669739>, <https://orcid.org/0000-0002-2469-3193>. End. Avenida Alcindo Cabela, 287, Belém-PA. CEP: 66060-902.

² Doutora em Educação. Universidade da Amazônia. <http://lattes.cnpq.br/7937742192143786>, <https://orcid.org/0000-0002-043-0765>.

adaptação das comunidades quilombolas ao ecossistema amazônico, onde a pesca, a agricultura de subsistência e a coleta de recursos naturais desempenham papéis significativos na sustentabilidade dessas populações.

Essa relação intrínseca com a natureza não apenas molda o modo de vida, mas também contribui para a preservação de práticas e tradições ancestrais passadas de geração em geração (Da Silva *et al*, 2020). Nesse contexto, destaca-se o Quilombo da Comunidade de São Tomé de Tauçú, comunidade agroextrativista localizada em Portel, o maior município em área territorial da região Marajoara, o qual possui um dos mais baixos Índices de Desenvolvimento Humano (IDH).

Os quilombolas são comunidades tradicionais descendentes de africanos escravizados que se estabeleceram em diversas áreas do território brasileiro. Na Amazônia, representam uma comunidade tradicional intimamente ligada à rica biodiversidade e aos recursos naturais da maior floresta tropical do mundo e dos rios que a circundam. Por este fato, recebem a denominação de ribeirinhos quilombolas (Cardoso; Hage, 2020). A expressão "ribeirinho quilombola" encapsula, assim, não apenas a condição geográfica dessas comunidades às margens dos rios, mas também a interdependência cultural e econômica que desenvolveram com o ambiente ao longo de gerações (Cardoso e Hage, 2014).

Essas comunidades agroextrativistas são representadas e geridas por associações comunitárias, enfrentam uma série de complexos desafios como questões culturais, sociais e econômicas, as quais influenciam diretamente no crescimento socioeconômico dessas regiões.

Uma prática essencial para a sustentabilidade e a autodeterminação dessas comunidades é ter uma gestão de caráter

participativo. Isso implica envolver processos dialógicos, tomada de decisões de forma coletiva e o engajamento dos membros da associação e dos comunitários. É fundamental considerar os conhecimentos tradicionais, as necessidades locais e os princípios de sustentabilidade ambiental.

Partindo do pressuposto de que essas coletividades possuem um modelo de gestão característico, baseado em conhecimentos tradicionais e na mão de obra familiar voltada para subsistência e preservação ambiental, uma questão importante de ser analisada é compreender até que ponto os pressupostos da Gestão Social são utilizadas por essas comunidades, ou se existe a necessidade de adaptações para que se alcancem resultados positivos para o desenvolvimento da gestão local e das comunidades que lá habitam.

Sendo assim, a pergunta que norteia a pesquisa é: Em que medida as práticas de Gestão Social têm se adequado ao perfil de gestão desenvolvida por associações comunitárias de comunidades tradicionais?

Dessa forma, o trabalho tem como objetivo principal analisar como as práticas de participação da gestão social têm se adequado ao perfil das comunidades tradicionais, e como objetivos específicos pretende-se Identificar o perfil comunitário/territorial da comunidade Tradicional quilombola de São Tomé de Tauçú e verificar se as práticas participativas da gestão da associação da comunidade de São Tomé de Tauçú caracterizam a gestão social.

Salientamos que a pesquisa é parte da minha dissertação de mestrado, está dividida em três seções, além dessa introdução que traz um panorama sobre a região do Marajó, temos a seção de desenvolvimento que contém: o referencial teórico, o percurso metodológico, a apresentação da comunidade de São Tomé de Tauçú, e

as práticas participativas presentes na Associação quilombola e por fim temos as considerações finais.

2 Desenvolvimento

2.1 A participação na perspectiva da gestão social

A participação é um princípio fundamental que permeia diversas esferas da sociedade, desde o âmbito político até as relações comunitárias e a gestão social. No contexto brasileiro, a Constituição de 1988 representa um marco significativo ao reconhecer e garantir os direitos das comunidades tradicionais, com especial atenção às comunidades quilombolas. Esse reconhecimento reflete uma mudança paradigmática na concepção de participação, destacando a importância da inclusão e da voz das comunidades historicamente marginalizadas.

Além das disposições constitucionais, também exploraremos os pressupostos teóricos de Cançado e Tenório (2011); Heloisa Lück (2017) e Diaz Bordenave (1994) que oferecem perspectivas ampliadas sobre o conceito de participação e sua aplicação na gestão social.

Cançado e Tenório (2011) destacam a participação como um elemento central da gestão social, argumentando que os processos de desenvolvimento estão intrinsecamente ligados à participação ativa dos cidadãos. A participação social é um dos princípios fundamentais da Gestão Social, é consenso que, sem participação não há Gestão Social (Cardoso; Tenório; Pereira, 2022), Tenório (2008b, p. 158) define a Gestão Social “como um processo gerencial dialógico em que a autoridade decisória é compartilhada entre os participantes da ação”, é entendida como a tomada de decisão coletiva sem coerção, baseada na dialogicidade, na transparência e na intersubjetividade, buscando a

emancipação do ser humano por meio do entendimento esclarecido (Cançado; Pereira; Tenório, 2015).

Na Gestão Social, a autoridade decisória é fruto de um processo comunicativo em que a participação de todos os envolvidos na ação é valorizada, ou seja, o poder de tomada de decisão é compartilhado e se busca atingir objetivos construídos coletivamente (Siqueira e Araújo, 2018). Em consonância com os princípios democráticos estabelecidos pela constituição brasileira de 1988, a Gestão Social fundamenta-se em princípios como: emancipação, participação, múltiplos focos de poder, coordenação e comunicação dialógica (Cançado; Tavares; Dellabrida, 2013).

Heloisa Lück (2017), propõe uma abordagem participativa que valoriza a interação entre os diversos atores sociais e a construção coletiva de soluções para os desafios enfrentados pela comunidade e destaca cinco formas de participação. Estas incluem: presença passiva, discussão sem influência real, representação por meio de eleição, tomada de decisões compartilhadas e engajamento ativo.

Ela enfatiza que muitas das vezes são vontades individualistas camufladas como participações coletivas, sendo o engajamento o nível mais pleno de participação, pois implica o envolvimento dinâmico e uma ação que supera por um lado expressões de passividade, e por outro o autoritarismo e o controle, as outras formas são vistas por elas até mesmo como uma forma fictícia de participação, causando incredulidade ao processo (Lück, 2019).

Para Heloisa Lück (2019) um dos fatores que corrobora com a não efetivação de uma cultura de participação é que muitas das organizações ainda estarem sob os regimes burocráticos e controladores, ela acredita que compete as lideranças e aos atores

envolvidos promover a criação de um ambiente favorável à participação da comunidade.

Vale destacar que uma cultura não é mudada por desejo, mas a partir de ação competente e bem orientada de acordo com os propósitos definidos (Lück , 2019. p. 50).

Por sua vez, Diaz Bordenave (1994) ressalta a importância da participação como um processo que vai além da simples inclusão de indivíduos, enfatizando a necessidade de criar condições que permitam o pleno exercício da cidadania e a autonomia das comunidades na tomada de decisões que afetam suas vidas.

O autor apresenta diferentes formas de participação, que são: participação de fato; espontânea; imposta; voluntária; dirigida ou manipulada; e concedida, detalhadas no quadro abaixo:

Quadro 1 - Tipos de Participação segundo Diaz Bordenave

Participação de Fato	Conceito ancestral que se manifestava na família, nas tarefas de subsistência, no culto religioso, na recreação e na defesa contra os inimigos (Diaz Bordenave, 1983).
Espontânea	Ocorre quando os indivíduos formam grupos informais sem uma organização estável ou propósitos claros e definidos. O objetivo do grupo é satisfazer necessidades psicológicas de pertencer, expressar-se, receber e dar afeto, obter reconhecimento e prestígio (Diaz Bordenave, 1983).
Imposta	É quando o indivíduo é obrigado a fazer parte de grupos e realizar atividades consideradas indispensáveis (Diaz Bordenave, 1983).
Voluntária	É quando os grupos são criados pelos próprios participantes, que definem uma organização própria e estabelecem seus objetivos e métodos de trabalho. (Diaz Bordenave, 1983).
Dirigida ou Manipulada	É provocada por agentes externos, sendo que estes ajudam os outros a realizar seus objetivos ou os manipulam a fim de atingir seus próprios objetivos previamente estabelecidos. (Diaz Bordenave, 1983).
Concedida	É quando a parte de poder ou de influência exercida pelos subordinados é considerada legítima por eles mesmos e por seus superiores. (Diaz Bordenave, 1983).

Fonte: Adaptado pela autora de Diaz Bordenave (1983)

O Autor também defende o princípio de igualdade como uma premissa para haver uma efetiva participação, e que a participação conduz o indivíduo ou o grupo a autonomia fundamentada por críticas ao controle social, acrescentando que “a democracia participativa é que promove a subida da população a níveis mais elevados de participação decisória” (Diaz Bordenave, 1994 p.34)

A fundamentação teórica é uma referência e uma orientação para os caminhos de reflexão, uma vez que o pensamento criativo não se restringe à mecânica e formalmente (Severino, 2013), a vista disso, é possível inferir que as discussões teóricas sobre participação na perspectiva da Gestão Social, destacam categorias que permitem analisar as práticas participativas da gestão da liderança da associação agroextrativistas de São Tomé de Tauçú.

2.2 Metodologia

A natureza da pesquisa é de abordagem qualitativa, classificada como um estudo de caso, uma vez que, o conceito de estudo de caso definido por Robert Yin (2010) trata-se de uma pesquisa empírica que examina um fenômeno contemporâneo em seu contexto real, especialmente quando as fronteiras entre o fenômeno e o contexto não são claramente definidas.

Para aprofundar o fenômeno estudado diretamente em seu contexto social, optou-se por utilizar a combinação de algumas das técnicas: (1) Revisão bibliográfica e documental, (2) Entrevistas e (3) Observação não participante.

“A pesquisa bibliográfica é desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos” (Gil, 2019, p. 44-45), enquanto, a pesquisa documental corresponde a “de

materiais que ainda não receberam nenhum tratamento analítico e pode ser reelaborado de acordo como os objetos de pesquisa” (Gil, 2019, p 44-45) dessa forma, seguiram-se as etapas seguintes:

- a) Primeiramente foram feitas leituras e fichamento de livros e textos visando compreender os marcos teóricos e conceituais relacionados à participação na perspectiva da Gestão Social, assim como um levantamento sobre as comunidades tradicionais ribeirinhas quilombolas a partir de produções científicas como teses, dissertações, artigos científicos e notas técnicas.
- b) Por fim, para a pesquisa documental, foi realizado um levantamento de documentação pertinente, em dados demográficos, decretos governamentais, relatórios e documentos internos da associação.

A observação não participante indireta é a abordagem utilizada em estudos de campo em que o pesquisador observa o grupo de forma indireta, baseando-se em dados coletados por meio de fontes secundárias (Santos, 1994)

Essa fase de coleta de dados foi possibilitada a partir dos dados coletados do diário de campo dos pesquisadores do grupo Gestão Social e Desenvolvimento Local (GESDEL) da Universidade da Amazonia, que desenvolveram a pesquisa no local com o apoio Instituto Ribeirinho da Amazônia (IRAMA)³ e da empresa Redda+ Projetos Ambientais⁴.

As entrevistas constituem a principal fonte de evidências de um Estudo de Caso. Segundo Duarte (2004) por meio da entrevista é possível extrair daquilo que é subjetivo e pessoal do sujeito para pensarmos numa dimensão coletiva, e que nos permite compreender a lógica das

³ Instituto Ribeirinho da Amazônia (IRAMA), uma organização da sociedade civil organizada, que promove ações relevantes de intervenção para desenvolvimento sustentável na Amazônia, tendo como polo de suas atividades, comunidades dos estados do Amazonas e do Pará.

⁴ A Redda+ Projetos Ambientais é uma empresa nacional, que tem o compromisso de aprimorar, de maneira sustentável, a qualidade de vida das comunidades na região amazônica do Brasil. Contribuindo para a criação de um mercado de carbono mais transparente e responsável.

relações que se estabelecem ou se estabeleceram no interior dos grupos sociais dos quais o entrevistado participa ou participou, em um determinado tempo e lugar.

As entrevistas cumpriram às regras estabelecidas por Marconi e Lakatos (2003): conduzidas individualmente, seguindo um roteiro semiestruturado composto por vinte duas perguntas abertas.

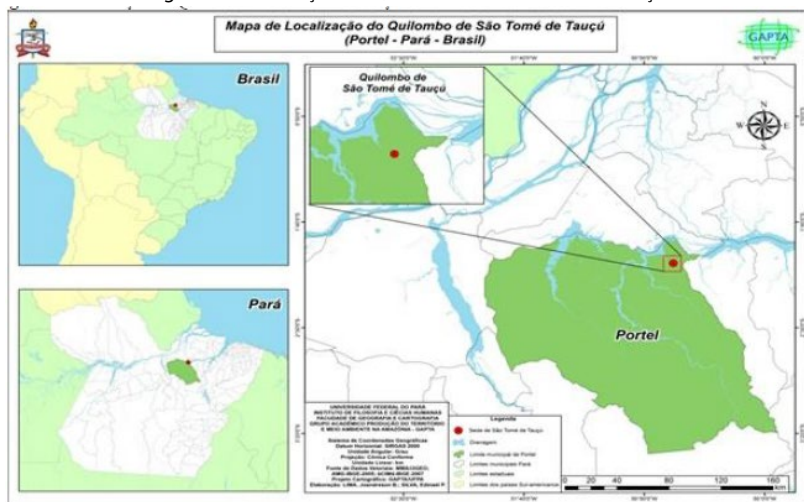
Participaram das entrevistas membros da comunidade, com roteiro adaptado conforme as particularidades de cada participante. Devido à distância da comunidade ribeirinha quilombola, optou-se por conduzir as entrevistas de forma remota, utilizando o aplicativo *Teams* que possibilitou a gravação e transcrição integral das entrevistas. Além disso, também foi utilizado o aplicativo *WhatsApp*, o que proporcionou flexibilidade de agenda para os entrevistados e para o pesquisador.

Todos os participantes foram devidamente informados sobre a pesquisa e deram seu consentimento, formalizado por meio da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Cada entrevista teve em média duração de 45 minutos, foram gravadas e transcritas com observância rigorosa dos princípios éticos, mantendo o devido respeito ao vocabulário utilizado pelos entrevistados.

A área de estudo é a comunidade de São Tomé um assentamento de remanescentes quilombolas que está situado na localidade de Tauçú, a margem esquerda do Rio Acuti Pereira (Figura 1), no município de Portel pertencente a mesorregião do Marajó (Da Silva *et al*, 2020). A comunidade foi fundada em 1972 e compreende uma extensão de 2.568 hectares e é lar de 47 famílias. Segundo o censo de 2022, o quilombo abriga 304 pessoas (CPISP, 2023).

Figura 1 - Localização do Quilombo de São Tomé de Tauçú.



Fonte: Elaborado por Joanderson Lima e Edinael Silva (2019).

O quilombo representa um exemplo de resistência e preservação da cultura afrodescendente na região amazônica. A sua localização à margem do rio Acuti Pereira destaca a importância do acesso fluvial para a comunidade. O deslocamento do município de Portel até o quilombo, por via fluvial, pode variar de trinta minutos a duas horas, dependendo do tipo de embarcação utilizada e do sistema de marés (Da Silva *et al*, 2020).

Para analisar os dados obtidos, foi empregada a técnica de análise de conteúdo. De acordo com Bardin (2011), a análise de conteúdo consiste em empregar técnicas de análise das comunicações com o objetivo de adquirir indicadores, sejam eles quantitativos ou não, através de procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens. Isso permite inferir conhecimentos relativos às condições de produção e recepção dessas mensagens, incluindo variáveis inferidas.

As categorias propostas para o estudo foram: processos dialógicos, participação nas decisões e participação por decisões, elaboradas com

base nos estudos das formas de participação de Tenório *et al* (2008), Bordenave (1994) e Lück (2019).

A seleção das variáveis para identificação das formas e tipos de participação na associação e praticadas pela liderança comunitária na comunidade tradicional do município de Portel foi cuidadosamente escolhida para analisar e compreender a dinâmica participativa e os princípios de gestão social na referida comunidade. Essas variáveis são fundamentais para estabelecer um vínculo entre a realidade observada e os conceitos teóricos relacionados aos pressupostos de participação e Gestão Social. Vamos explorar algumas dessas variáveis e como elas se relacionam com a base teórica e conceitual:

2.3 A quilombola de São Tomé de Tauçu

A comunidade remanescente de Quilombo São Tomé de Tauçu, assim como outras comunidades tradicionais quilombolas amazônicas, é caracterizada por traços marcantes que envolvem elementos ribeirinhos e que estão intrinsecamente ligados às identidades quilombolas. O termo utilizado para descrever essa interação é "ribeirinho quilombola", destacando a vivência específica dessas comunidades em relação aos rios, igapós, igarapés, terra, matas e florestas (Cardoso e Hage, 2014).

Os quilombolas de São Tomé de Tauçu têm sua subsistência na maioria vinculada à monocultura da mandioca⁵, que desempenha um papel fundamental em sua alimentação e economia local.

A nossa fonte de renda é roça, né? Mandioca, farinha. O negócio em si é desenvolvido em mutirão. A gente começa o mês de maio roçando, começa a fazer primeira roça, depois sai pra derribar [...], e aí quando amadurece a gente

⁵ A mandioca é uma planta versátil que fornece não apenas alimentos, na forma de raízes consumíveis, mas também outros produtos, como a farinha de mandioca, essencial na dieta dessas comunidades.

arranca a mandioca é isso que a gente tem aqui, isso é raiz. Né? Depois a gente vai comercializar, né? (Entrevistado 1).

Conforme relatado pelo entrevistado, a subsistência da comunidade está intrinsecamente ligada à agricultura, especialmente à produção de mandioca e farinha. Essa atividade econômica não é apenas uma fonte de renda, mas também um empreendimento coletivo, desenvolvido por meio de mutirões. Essa prática reforça não apenas a importância da agricultura na economia local, mas também a coesão social e a colaboração, aspectos essenciais para a sustentabilidade da comunidade.

Figura 2 – Processo de produção da farinha de mandioca e de seus derivados.



Fonte: Edinael Silva (2017)

Esse vínculo estreito com a agricultura da mandioca destaca a importância da autonomia alimentar para os quilombolas de São Tomé de Tauçú, contribuindo para a preservação de suas tradições culturais e conhecimentos agrícolas transmitidos ao longo das gerações.

A estrutura habitacional do Quilombo destaca uma comunidade que preserva um estilo de vida simples, adaptado ao meio ambiente local, e que busca manter uma organização comunitária coesa, apesar da distribuição física distanciada das casas (Da Silva *et al*, 2020).

Figura 3 - Habitações da comunidade ribeirinha quilombola de São Tomé de Tauçú



Fonte: IRAMA; REDDA+ projetos ambientais (2022)

As casas variam em termos de construção, algumas dotadas de compartimentos com delimitações de quarto, sala e cozinha, cobertas com telhas de fibrocimento. Outras residências têm uma estrutura mais rudimentar, com partes das paredes fechadas com plásticos ou lonas, e cobertas com palha. Essa diversidade na estrutura das casas pode refletir diferentes condições socioeconômicas das famílias ou preferências individuais.

A presença de uma igreja e de um centro comunitário destaca a importância de espaços de convívio e celebração na vida comunitária. Esses locais podem servir como pontos de encontro para atividades religiosas, sociais e culturais, fortalecendo os laços comunitários.

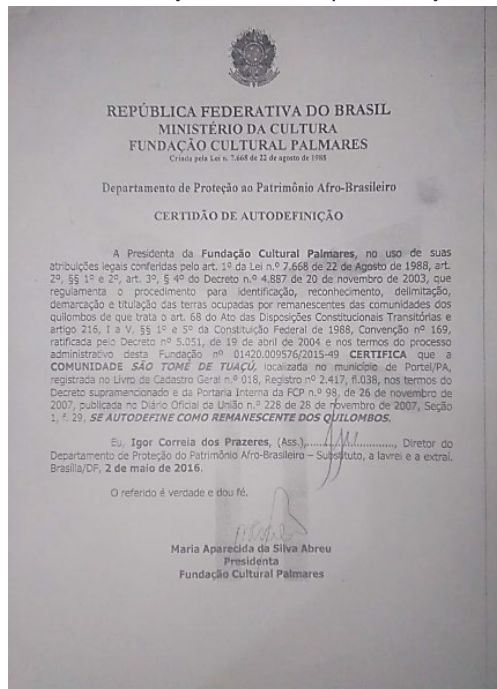
A certificação de uma comunidade quilombola é feita pela Fundação Cultural Palmares e envolve a análise de critérios como a autodefinição da comunidade, a existência de uma tradição cultural quilombola, a continuidade da ocupação do território, entre outros aspectos (BRASIL, 2009).

A comunidade de São Tomé de Tauçú recebeu a certificação da Fundação Cultural Palmares pelo processo N.º 01420.009576/2015-49, e foi oficializada pela portaria N.º 103/2016 de 20 de maio de 2016 (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2020).

Além disso, o reconhecimento oficial como quilombo contribui para a afirmação da identidade quilombola, reforçando a importância histórica e cultural da comunidade no contexto brasileiro (Hagino *et al*, 2015). A certificação também pode servir como um instrumento de fortalecimento da autonomia e autodeterminação dessas comunidades, promovendo o respeito aos seus direitos territoriais e culturais (Hagino *et al*, 2015).

A comunidade também tem o título de reconhecimento de domínio coletivo concedido pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA) em 2018, no âmbito do processo N.º 2014/550843 e recentemente, recebeu o Cadastro Ambiental Rural Coletivo (CAR), um marco que fortalece as atividades da agricultura familiar, com foco no extrativismo do açaí e no cultivo de mandioca.

Figura 4 - Certidão de autodefinição do Quilombo pela Fundação Cultural Palmares.



Fonte: Arquivo da Associação, 2024

A situação educacional na comunidade revela desafios significativos que podem impactar o desenvolvimento socioeconômico e o bem-estar geral dos moradores. A falta de acesso à educação formal, especialmente, a ausência de escolas na localidade, é um fator limitante que contribui para que a maioria dos moradores tenham apenas o ensino fundamental incompleto.

A temática educação foi relatada pelo entrevistado como uma problemática, principalmente em relação ao acesso ao ensino e a estrutura da escola.

As maiores dificuldades eh a educação, aqui que o cursar o ensino médio e tão parado devido não ter como eles irem estudar pra ir pra cidade é um pouco difícil e a gente não tem escola, né? Pra eles estudarem aqui. A gente está brigando por isso. (Entrevistado 2)

A escola encontra-se atualmente operando nas instalações destinadas originalmente à sede da Associação (Figura 5), distribuídas em quatro espaços distintos: três salas de aula e a cozinha. É importante observar que a unidade não dispõe de alojamento para os professores que residem em localidades distintas.

[...] era pra ser a sede da associação, né? [...] e como a necessidade de escola é muito grande aqui na comunidade, nós resolvemos alugar, né? Pra SEMED, alugou o espaço que tem aí (Entrevistado 2)

As salas de aula, no entanto, demandam pequenas intervenções estruturais, visto que as madeiras apresentam sinais de desgaste e o telhado evidencia diversas goteiras. Adicionalmente, a escassez de carteiras para os estudantes é notável, agravada por questões como fiação exposta. Destaca-se que a ventilação nos ambientes é insatisfatória, e nenhuma das turmas conta com ventiladores (IRAMA/REDDA+, 2022).

Figura 5 - Barracão da Associação que está sendo usado como escola.



Fonte: IR AMA/ REDDA+ projetos ambientais (2022)

A infraestrutura da escola também carece de espaços administrativos, como salas destinadas a atividades específicas, tais como biblioteca, sala dos professores ou sala de informática, conforme detalhado (IRAMA/REDDA+, 2022).

Em relação ao aspecto pedagógico a escola oferta Educação Infantil, Ensino Fundamental e Educação de Jovens e Adultos (EJA). As turmas são organização das turmas em multiciclos, como nos casos do 1º e 3º ano, 4º e 5º anos, 6º e 7º anos, e 8º e 9º anos, sugere uma abordagem integrada e abrangente para atender às diferentes faixas etárias e níveis de aprendizagem (IRAMA/REDDA+, 2022). Em relação a esse contexto, destaca-se o depoimento do entrevistado 2:

Aí funciona eh até o nono ano, né? Do ensino fundamental. Aí a partir que conclui o nono ano, aí os aluno ficou parado, né? Porque não tem como, não tem eh como eles irem pra cidade estudar, fazer o ensino médio, os aluno param de estudar, né? Porque não tem como, não tem barqueiro pra levar eles pra cidade ou pra outra escola estadual, aí eles ficam parado (Entrevistado 2).

É notável que todo o corpo docente possui formação ao nível superior, especializado em pedagogia e matemática com formação obtida por meio da modalidade de Educação à Distância (EAD). Entretanto, destaca-se que esses profissionais não fazem parte da comunidade local, residindo na cidade de Portel.

Por fim, destaca-se que há uma lacuna no currículo em relação à história de ancestralidade da comunidade quilombola. O que seria uma oportunidade para enriquecer o conteúdo educacional, promovendo o resgate e a valorização da história e cultura local, proporcionando uma experiência de aprendizado mais contextualizada e inclusiva para os estudantes. Essa dinâmica pode influenciar a percepção e a abordagem pedagógica em relação à realidade específica da comunidade quilombola.

Em resumo, os dados destacam a importância de uma abordagem abrangente para superar os desafios educacionais em Portel, envolvendo diversos atores, incluindo autoridades locais, educadores, pais e a própria comunidade. Essa abordagem integrada pode contribuir para melhorar tanto os índices de acesso quanto a qualidade da educação oferecida no município.

A presença e a dinâmica religiosa em comunidades remanescentes quilombolas podem ser influenciadas por uma variedade de fatores históricos, sociais e culturais (Rodrigues *et al*, 2020). Várias comunidades quilombolas, no Brasil e em outras partes do mundo, desenvolveram características religiosas distintas, muitas vezes resultantes das interações entre suas tradições culturais originais, o contexto histórico e as influências religiosas trazidas pelos colonizadores (Rodrigues *et al*, 2020).

Muitas comunidades quilombolas mantêm tradições culturais próprias, que podem incluir práticas espirituais específicas e rituais ancestrais. A preservação dessas tradições pode resultar em sistemas de crenças únicos e independentes. Durante o período de colonização, muitas comunidades quilombolas foram expostas a diferentes influências religiosas trazidas pelos colonizadores, como o catolicismo

pelas missões católicas e, posteriormente, o protestantismo trazido por missionários (Rodrigues *et al*, 2020).

A presença e a influência de missionários religiosos também desempenham um papel significativo. Em algumas comunidades, a chegada de missionários católicos pode levar ao predomínio do catolicismo, enquanto em outras, a presença de missionários evangélicos pode resultar na adoção do protestantismo. Na comunidade ribeirinha quilombola de São Tomé de Tauçú as religiões que predominam são a católica e a evangélica, não havendo religiões de matizes africanas. Esse panorama é elucidado pelo depoimento do entrevistado 2 abaixo:

Tem igreja aqui no território, é a católica que é a comunidade São Tomé Tauçú e tem a Pentecostal da Paz, que é a outra comunidade evangélica. (Entrevistado 2)

Observamos que a Comunidade ribeirinha quilombola de São Tomé de Tauçú, assim como outras, não são homogêneas, existem diferentes preferências religiosas e práticas espirituais dentro da mesma comunidade, refletindo a diversidade de experiências e escolhas individuais.

A presença predominante de igrejas católicas e evangélicas em algumas comunidades quilombolas, pode ser explicada pela história missionária no Brasil, onde essas instituições desempenharam papéis significativos na evangelização e na educação (Rodrigues *et al*, 2020).

Na presente seção, exploramos aspectos abrangentes da comunidade tradicional ribeirinha quilombola de São Tomé de Tauçú, destacando elementos fundamentais que compõem sua identidade e dinâmica.

Ao concluir esta seção, é evidente que compreender esses aspectos proporcionam, uma visão holística da comunidade. Na próxima seção,

iremos aprofundar as análises, concentrando-nos em elementos específicos das práticas participativas da associação que promovem a sustentabilidade, o desenvolvimento social e a preservação cultural.

A análise mais detalhada da gestão da associação permitirá uma compreensão mais rica e contextualizada da vida na comunidade de São Tomé de Tauçú. Dessa forma, esta seção serviu como uma introdução abrangente, pavimentando o caminho para uma exploração mais profunda e detalhada desses temas na próxima etapa de nossa investigação.

2.4 Práticas participativas na associação de remanescentes quilombolas de São Tomé de Tauçú

A participação ativa dos membros de uma comunidade é fundamental para promover o desenvolvimento sustentável, fortalecer os laços sociais e garantir a inclusão de todos os indivíduos. Neste contexto, as práticas participativas, que abrangem desde processos dialógicos até o engajamento ativo em iniciativas comunitárias, desempenham um papel de extrema importância na vida das associações e comunidades, especialmente aquelas como os remanescentes quilombolas de São Tomé de Tauçú.

Nesta seção, apresentaremos detalhadamente as práticas participativas identificadas na Associação de Remanescentes Quilombolas de São Tomé de Tauçú, destacando como essas práticas se manifestam e qual a importância para a vida da comunidade. Além disso, analisaremos qual das três categorias de participação: processos dialógicos, participação em decisões ou participação por engajamento, pode ser considerada mais ativa e impactante na comunidade.

Figura 6 – Associação e Comunidade de São Tomé de Tauçú reunidas.



Fonte: Acervo da Associação de Remanescentes quilombolas de São Tomé de Tauçú (2022)

a) Processos dialógicos

Diante do que foi verificado, tornou-se perceptível que a comunidade de São Tomé de Tauçú está imersa em práticas de participação. Ao analisar a fala de um dos membros dessa comunidade, podemos observar como a categoria participativa de processos dialógicos é presente no cotidiano e como elas contribuem para a coesão e o progresso da comunidade:

Sempre que a gente vai planejar um projeto e que todos concordem, né? Que todos tenham a mesma opinião e tal, e sim a gente trabalha sempre em coletivo, sempre, nunca é um ou dois, sempre a comunidade toda participa de todas as dinâmicas, de todas as reuniões, a gente está sempre buscando todos pra ver a opinião de cada um pra gente sentar em conjunto elaborar uma coisa boa, né? (Entrevistado 2).

A fala em questão reflete uma abordagem consistente com os processos dialógicos da participação à luz da gestão social, há uma clara ênfase na comunicação aberta e na troca constante de ideias entre os membros da comunidade. A dinâmica mencionada, que envolve o diagnóstico da situação, a realização de atividades participativas e a

elaboração conjunta de projetos, evidencia um processo de diálogo contínuo. Esse diálogo é fundamental para garantir que todas as vozes sejam ouvidas e consideradas, resultando em um consenso entre os participantes.

O envolvimento dinâmico reflete uma abordagem participativa que valoriza a inclusão e a colaboração de todos os interessados no processo de tomada de decisões. Essa abordagem promove não apenas a eficácia das iniciativas, mas também fortalece os laços sociais e a coesão comunitária.

A fala destaca a importância dos processos dialógicos e da participação comunitária que podem promover a gestão social eficaz. Na figura 7 percebemos a dialogicidade ativa entre os membros da comunidade, fator fundamental para o sucesso e a sustentabilidade das ações realizadas.

Figura 7 – Processos dialógicos da Comunidade de São Tomé de Tauçú



Fonte: Acervo da Associação de Remanescentes quilombolas de São Tomé de Tauçú (2022)

A partir do depoimento e da imagem acima percebemos ênfase na comunicação aberta e na busca por consenso. Os membros da comunidade participam ativamente de discussões e dinâmicas, onde suas opiniões são ouvidas e consideradas na elaboração de projetos. Esse processo demonstra um diálogo contínuo e colaborativo, onde todos têm a oportunidade de contribuir e influenciar nas decisões coletivas (Cançado; Pereira e Tenório, 2022).

b) Participação em decisões

A participação em decisões é um componente essencial da gestão social, fundamentado na ideia de que a inclusão dos membros da comunidade na tomada de decisões promove a democracia, fortalece os laços sociais e contribui para a melhoria da gestão da associação comunitária (Cançado; Pereira e Tenório, 2022).

Cançado, Tenório e Pereira (2022) defendem uma abordagem participativa na gestão social, onde os indivíduos são ativos na tomada de decisões que afetam suas vidas e comunidades. Eles enfatizam a importância de processos inclusivos e democráticos, nos quais todos os membros têm voz e são capazes de contribuir para a definição de políticas e práticas (Cançado; Pereira e Tenório, 2022).

Diaz Bordenave (1983) destaca a importância da participação como um processo que vai além da simples inclusão de indivíduos. Ele enfatiza a necessidade de criar condições que permitam o pleno exercício da cidadania e a autonomia das comunidades na tomada de decisões que afetam suas vidas.

Heloisa Lück (2019) propõe uma abordagem participativa que valoriza a interação entre os diversos atores sociais e a construção coletiva de soluções para os desafios enfrentados pela comunidade. Ela

destaca a importância da educação para a participação ativa dos indivíduos na tomada de decisões.

Pra escolher a liderança, é feita uma reunião, a gente se reúne, faz uma reunião, faz uma ata e faz uma eleição, uma votação pra escolher as pessoas da liderança (Entrevistado 1).

O entrevistado descreve o processo de escolha da liderança na associação quilombola. Esse processo envolve reuniões, registros em atas e eleições para cargos como presidentes, secretários, tesoureiros e fiscais. A participação dos membros na votação e na definição dos representantes da associação reflete os princípios da gestão social, onde a democracia e a inclusão são fundamentais para a tomada de decisões que afetam a comunidade.

Na Figura 8, é registrado um momento em que a comunidade se envolve ativamente em um processo que requer decisões coletivas. Essa imagem revela que a tomada de decisões em conjunto vai além da mera eleição de representantes; é um testemunho do compromisso da comunidade com a autodeterminação e a participação democrática. É um reflexo tangível dos valores fundamentais que permeiam a associação quilombola de São Tomé de Tauçú, onde cada indivíduo tem voz e contribuição significativa para o bem-estar e o progresso coletivo.

Figura 8 – Comunidade de São Tomé de Tauçú/ Participação em processos decisórios



Fonte: Acervo da Associação de Remanescentes quilombolas de São Tomé de Tauçú (2022)

Essa análise mostra como a prática de participação em decisões na comunidade quilombola está alinhada com os pressupostos teóricos de Cançado, Tenório e Pereira (2022), Diaz Bordenave (1983) e Heloisa Lück (2019), destacando a importância da participação ativa dos membros na gestão social e no crescimento da comunidade.

c) Participação por engajamento

A participação por engajamento é uma dimensão da vida comunitária, reflete o compromisso ativo e a colaboração entre os membros para promover o crescimento socioeconômico e o bem-estar coletivo, a importância desse tipo de participação revela o envolvimento ativo de um indivíduo em sua comunidade (Diaz Bordenave, 1983). Heloisa Lück (2019) destaca a participação por engajamento é considerada o nível mais pleno de participação.

A participação por engajamento fortalece os laços comunitários, impulsiona a busca por melhorias e demonstra uma compreensão de impacto coletivo. Analisando a gestão da Associação do quilombo de São Tomé de Taucú, constatamos que a participação por engajamento reconhece como o compromisso ativo dos membros pode contribuir significativamente para o progresso e o crescimento sócio econômico e sustentável da comunidade.

O meu envolvimento e da minha família na associação e comunidade, a gente é muito unidos, eu acho que a nossa força se torna maior... eu me envolvo mesmo, eu corro atrás, eu ajudo da maneira que eu posso, aí, a gente faz de tudo pra ter uma melhora na associação, a gente como família, como comunidade, todos unidos. Acho que a gente tem uma força maior eh a gente consegue eh trazer mais benefício pra dentro da nossa comunidade, unidos, lutando juntos (Entrevistado 2).

O relato revela um alto nível de participação por parte do entrevistado e de sua família na associação e na comunidade. O entrevistado destaca seu envolvimento ativo na associação e na comunidade, demonstrando que ele não é apenas um membro passivo, mas alguém que se compromete pessoalmente com o bem-estar da comunidade.

O entrevistado também ressalta a união e a cooperação entre ele, sua família e a comunidade. Essa coesão e colaboração são características essenciais da participação por engajamento, pois envolvem não apenas a participação individual, mas também o trabalho conjunto para alcançar objetivos comuns.

Também menciona que eles "fazem de tudo para ter uma melhora na associação". Isso indica um compromisso ativo em buscar melhorias e soluções para os desafios enfrentados pela comunidade, o que é característico da participação por engajamento.

Portanto, a análise da fala em relação à participação por engajamento revela um forte compromisso e envolvimento do entrevistado e de sua família na promoção da melhora na qualidade de vida da comunidade. Eles não apenas participam passivamente, mas estão ativamente envolvidos em iniciativas e esforços que visam trazer melhorias tangíveis para a comunidade (Lück, 2019).

Segundo Heloisa Lück (2019) a participação por engajamento vai além da mera presença, envolvendo os membros de maneira ativa em iniciativas, projetos e atividades da associação. Na fala, o indivíduo enfatiza seu envolvimento ativo, destacando que "corre atrás" e "ajuda da maneira que pode". Isso indica um nível elevado de comprometimento e participação efetiva nas atividades da comunidade, contribuindo para o alcance de benefícios concretos para todos.

O relato, assim como os registros da Figura 9, refletem um engajamento abrangente e profundo na vida comunitária, evidenciando práticas participativas em múltiplos níveis. O diálogo, a participação nas decisões e o engajamento ativo são elementos fundamentais do envolvimento dessa pessoa e de sua família na Associação e na comunidade em geral.

Figura 9 – Engajamento participativo da Comunidade de São Tomé de Tauçú



Fonte: Acervo da Associação de Remanescentes quilombolas de São Tomé de Tauçú (2022)

Os moradores não apenas participam das atividades comunitárias, mas também se envolvem ativamente em projetos e iniciativas locais. Eles contribuem com seu tempo, habilidades e recursos para implementar projetos que abordam desafios específicos da comunidade, como educação, saúde, infraestrutura e preservação cultural. Esse alto nível de engajamento fortalece o senso de pertencimento e coesão comunitária, criando uma base sólida para o crescimento sócio econômico e progresso sustentável.

No quadro 2, elaborado a partir das observações e das entrevistas, selecionamos algumas atividades práticas de participação da Comunidade ribeirinho quilombola em questão. Essas práticas refletem

aspectos específicos da cultura e organização comunitária da comunidade tradicional ribeirinha quilombola de São Tomé de Tauçú na Amazônia. Elas demonstram como a dialogicidade, os processos decisórios e o engajamento são incorporados às atividades cotidianas da comunidade.

Quadro 2: Tipologias das práticas participativas da comunidade de São Tomé de Tauçú

Atividades	Categorias em que se enquadram		
	Processos dialógicos	Participação em Decisões	Participação por engajamento
Reuniões comunitárias	X	X	X
Rodas de conversas	X		X
Assembleias de eleição para a escolha dos representantes da Associação	X	X	X
Decisão quanto ao cultivo da mandioca	X	X	
Mutirão para a colheita da mandioca			X
Mutirão no trabalho de produção da farinha			X
Participação intensa da comunidade em dinâmicas promovidas pela Associação			X
Participação da comunidade no planejamento de projetos		X	X
Participação na realização de diagnóstico		X	X

Fonte: Elaborado pela autora (2024)

Com base nas informações do quadro, a categoria mais ativa é a "Participação por engajamento", em razão de que várias atividades listadas no quadro indicam que os membros da comunidade estão envolvidos ativamente em projetos, trabalhos práticos e dinâmicas promovidas pela Associação.

Essa constatação corrobora com as análises documentais, a observação não participante, e das entrevistas, que também apontam a “Participação por engajamento” como sendo a categoria mais presente dentro da comunidade.

As outras categorias, como "Processos dialógicos" e "Participação em Decisões", também são importantes e estão presentes em algumas

atividades, entretanto, a participação por engajamento se destaca por ser mais ampla e abrangente na comunidade, demonstrando um alto nível de envolvimento e colaboração dos membros em ações práticas e projetos comunitários.

O compromisso ativo dos moradores em contribuir para o bem-estar da comunidade demonstra um alto nível de participação e um forte senso de responsabilidade compartilhada.

Considerações finais

O estudo se deu pela possibilidade de demonstrar que a pesquisa das práticas de Gestão Social na gestão das associações comunitárias de comunidades ribeirinhas desempenha um papel relevante no desenvolvimento da gestão desses territórios.

Os objetivos propostos foram alcançados por meio de uma abordagem multifacetada com a combinação de técnicas de coletas de dados para obter uma compreensão abrangente das práticas experienciadas participativas existentes na gestão da associação.

Um alto índice de diálogo entre os membros da associação, com discussões abertas sobre questões comunitárias, estratégias de desenvolvimento e tomada de decisões de forma democrática, com a participação ativa de todos os membros da associação em assembleias e reuniões deliberativas e das decisões relacionadas às políticas e iniciativas da associação, ao alto nível de engajamento em atividades e projetos da associação, contribuindo com trabalho voluntário, recursos e ideias, participando ativamente de projetos de desenvolvimento comunitário e atividades organizadas pela associação, foram elencados como pontos fortes da comunidade.

A comunidade demonstrou uma forte coesão e colaboração, refletindo-se em práticas participativas significativas na gestão da associação, seguido por um senso de pertencimento e responsabilidade, há potencial para fortalecer ainda mais as práticas participativas, incentivando a inclusão dos grupos e promovendo a capacitação dos membros em habilidades de liderança e gestão participativa, assim como o desenvolvimento do território.

Como desafios, a comunidade pode enfrentar a falta de recursos para sustentar e expandir suas práticas participativas ao longo do tempo e a gestão eficaz e a promoção da inclusão são áreas que podem exigir maior atenção e desenvolvimento de estratégias específicas.

Algumas limitações foram encontradas durante a pesquisa que são a distância geográfica e o custo elevado para acessar a comunidade ribeirinha quilombola, representatividade da amostra de membros entrevistados que pode não representar adequadamente a diversidade de perspectivas e experiências dentro da comunidade, o que pode não refletir totalmente a realidade.

Diante dessas limitações, tornou-se necessário explorar alternativas metodológicas que pudessem compensar as restrições logísticas, como a utilização de métodos remotos, entrevistas virtuais, e a colaboração com membros locais para coleta de dados.

Essas limitações, embora desafiem a pesquisa, também destacam a importância de abordar questões de acesso e distância geográfica em estudos que envolvam comunidades remotas. Estratégias criativas, colaborações locais e adaptações metodológicas podem ser essenciais para superar esses obstáculos e enriquecer a pesquisa.

A pesquisa permitiu concluir que a Associação da comunidade tradicional ribeirinha quilombola de São Tomé de Tauçú adota práticas participativas que estão adaptadas à realidade específica de suas

comunidades. Essas práticas refletem uma abordagem de administração dialógica, favorecendo a participação ativa nos processos decisórios e incentivando o engajamento da comunidade. Como resultado, contribuem de maneira significativa para o crescimento socioeconômico do território e região.

A ênfase na administração dialógica evidencia a promoção de um ambiente colaborativo e inclusivo, no qual os membros da comunidade têm espaço para expressar suas opiniões e influenciar nas decisões que impactam suas vidas. A participação ativa nos processos decisórios não apenas fortalece a governança local, mas também cria uma base para a sustentabilidade e o crescimento, em consonância com a prática de participação por engajamento, que se mostrou ser a mais desenvolvida e eficaz na comunidade.

Além disso, a constatação da falta de políticas públicas direcionadas para a comunidade é um ponto crítico identificado na pesquisa. A ausência dessas políticas impacta negativamente o potencial de crescimento econômico da comunidade. A implementação de políticas públicas adequadas poderia desempenhar um papel significativo no fornecimento de recursos, apoio e diretrizes necessárias para impulsionar o crescimento socioeconômico local, atendendo às demandas específicas da comunidade quilombola.

Portanto, a pesquisa não apenas destaca as práticas participativas bem-sucedidas da Associação, mas também aponta para desafios importantes relacionados à falta de suporte governamental. Essas conclusões fornecem um panorama abrangente e embasado, sugerindo a necessidade de promover ações que fortaleçam ainda mais as práticas participativas eficazes e que incentivem a formulação e implementação de políticas públicas direcionadas para o desenvolvimento sustentável da comunidade.

Referências

- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. 3. reimp. Lisboa: Edições, v. 70, 2011.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Editora do Senado, 1988.
- CARDOSO, Maria Barbara da Costa et al. No remanso do contexto ribeirão quilombola da Amazônia. **Revista Margens Interdisciplinar**, 2014.
- CANÇADO, Airton Cardoso.; PEREIRA, José Roberto; TENÓRIO, Fernando Guilherme. Fundamentos Teóricos da Gestão Social. **DRd - Desenvolvimento Regional em debate**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 4–19, 2015. DOI: 10.24302/drd.v5i1.703. Disponível em: <https://www.periodicos.unc.br/index.php/drd/article/view/703>. Acesso em: 23 maio. 2023.
- CANÇADO, Airton Cardoso; TAVARES, Bruno; DALLABRIDA, Valdir Roque. Gestão Social e Governança Territorial: interseções e especificidades teórico-práticas. **Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional**, v. 9, n. 3, 2013
- CANÇADO, Airton Cardoso.; TENÓRIO, F. G.; PEREIRA, José Roberto. Gestão social: reflexões teóricas e conceituais. **Cadernos EBAPE.BR**, v. 9, n. 3, art. 1, p. 681-703, 2011.
- DA SILVA, Christian Nunes et al. Território e modo de vida quilombola em São Tomé de Tauçú, no Rio Acutipereira, no Município de Portel (Pará–Brasil). **PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP**, v. 13, n. 2, p. 175-187, 2020.
- DÍAZ, BORDENAVE Juan; JUAN, E. **O que é participação**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Mapa dos Quilombos**. 2020. Disponível em: [Informações Quilombolas \(palmares.gov.br\)](https://palmares.gov.br). Acesso em: 11 dez. 2023.
- GIL, Antonio Carlos, 1946. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 6. ed. – São Paulo: Atlas, 2019.

HAGINO, Córa Hisae; QUINTANS, Mariana Trotta Dallalana. O reconhecimento de povos tradicionais e os usos contra-hegemônicos do direito no Brasil: entre a violência e a emancipação social. **Revista Direito e Práxis**, v. 6, n. 10, p. 598-644, 2015.

LÜCK, Heloísa. **A Gestão participativa na escola**, cadernos de gestão. Editora vozes Ltda. RJ: Petrópolis, 2017.

RODRIGUES, Donizete; HEINEM, Ingrid. **Católicos, evangélicos e Umbandistas: Diversidade religiosa numa comunidade quilombola da Amazônia paraense.**

Religare, v. 17, n.2, P.505-536, 2020

SEMAS- Secretária de Estado de Meio Ambiente e Sustentabilidade. **Decreto Lei nº2.280.** Cria o Pró-Assentamento Estadual - PROA-PA e os Projetos Estaduais de Assentamentos. 2010. Disponível em: <https://www.semas.pa.gov.br/legislacao/files/pdf/462.pdf>. Acesso em 01 nov. 2023

SIQUEIRA, Elisabete Stradiotto; ARAÚJO, Iriane Teresa de. **Gestão social e agricultura familiar: a construção e a materialidade de novas formas de administrar.** Ed UFERSA, 2018.

TENÓRIO, Fernando Guilherme et al. Critérios para a avaliação de processos decisórios participativos deliberativos na implementação de políticas públicas. **Encontro de administração pública e governança**, v. 3, p. 2008, 2008.

TENÓRIO, Fernando Guilherme. (Re)Visitando o Conceito de Gestão Social. **Desenvolvimento em Questão**, [S. l.], v. 3, n. 5, p. 101-124, 2011. DOI: 10.21527/2237-6453.2005.5.101-124. 2005. Disponível em: <https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/desenvolvimentoemquestao/article/view/108>. Acesso em: 26 ago. 2023

YIN, Robert K. Estudo de caso: planejamento e métodos. trad. Daniel Grassi - 2.ed. -Porto Alegre: Bookman, 2001.

COMO SABER SE A MORTE DE QUILOMBOLAS PODERIA TER SIDO EVITADA? A AUSÊNCIA DE DADOS ABERTOS E OFICIAIS SOBRE AS CAUSAS DA MORTALIDADE NAS POPULAÇÕES TRADICIONAIS BRASILEIRAS

HOW CAN WE KNOW IF THE DEATHS OF QUILOMBOLAS COULD HAVE BEEN AVOIDED? THE ABSENCE OF OPEN AND OFFICIAL DATA ON THE CAUSES OF MORTALITY IN TRADITIONAL BRAZILIAN POPULATIONS

*Ana Paula Miyazawa*¹

*Jesana Batista Pereira*²

*Lorena Madruga Monteiro*³

*Clarissa Pereira Soares*⁴

*Verônica Teixeira Marques*⁵

1 Introdução

A demanda por informações para subsidiar a formulação de políticas públicas no Brasil tem sido crescente nos últimos 30 anos. No contexto municipal, a descentralização administrativa e tributária definida pela Constituição Federal de 1988 determinou a necessidade de se estabelecerem indicadores sociodemográficos locais, que entre outras aplicações pudessem justificar o repasse de verbas federais para a implementação de programas sociais (Brasil, 1988).

¹ Pós-Doutoranda em Sociedade, Tecnologias e Políticas Públicas do Centro Universitário de Maceió (UNIMA). E-mail: anapaulamiyazawa@hotmail.com

² Professora do Programa de Pós-graduação em Sociedade, Tecnologias e Políticas Públicas do Centro Universitário de Maceió (UNIMA). E-mail: jesanabpereira@gmail.com

³ Professora do Programa de Pós-graduação em Sociedade, Tecnologias e Políticas Públicas do Centro Universitário de Maceió (UNIMA). E-mail: lorena.madruga@gmail.com

⁴ Mestra em Sociedade, Tecnologias e Políticas Públicas pelo Centro Universitário Tiradentes (UNIT/AL). E-mail: clarissasoesadv@gmail.com

⁵ Professora do Programa de Pós-graduação em Sociedade, Tecnologias e Políticas Públicas do Centro Universitário de Maceió (UNIMA). E-mail: veronica.marques@hotmail.com

No âmbito da saúde, indicadores são medidas informativas representadas através de índices, coeficientes ou taxas, utilizadas para descrever, analisar ou relacionar o estado de saúde de uma população. São usados para prever desfechos do estado de saúde de uma população (predição) ou de um grupo de pacientes (prognóstico) e podem ser classificados como demográficos, socioeconômicos, de mortalidade, morbidade, fatores de risco e proteção, recursos e cobertura (Opas, 2018).

O primeiro passo para a construção de um indicador de saúde é a identificação de dados que possibilitam a mensuração de um evento ou situação de saúde em determinada população. Os dados podem ter fontes primárias, obtidos diretamente por quem escolheu os métodos, planejou e realizou a coleta, ou secundárias, provenientes de outros pesquisadores, como dados censitários, inquéritos populacionais e sistemas de informação. Quando tratados e estruturados, os dados coletados se constituem em um poderoso instrumento denominado informação (Ufg, 2020).

Coletar dados na fonte primária é um processo de extrema importância que demanda tempo e recursos, por essa razão, em geral, as coletas primárias de dados são realizadas por institutos públicos, como o IBGE ou financiadas por instituições privadas que possuem um objetivo específico. A administração pública, como produtora de dados e informações, deve evitar desperdícios, mas ao mesmo tempo, produzir dados e informações suficientes para atender às necessidades impostas pela legislação e órgãos de controle, da gestão e da sociedade (Brasil, 2022).

No caso específico da população quilombola, os dados ainda são escassos e não permitem a construção de um panorama que identifique diferenças na situação de saúde das diversas comunidades espalhadas

pelo território brasileiro e, consequentemente, prejudicam o desenvolvimento de políticas públicas específicas para as necessidades de cada localidade. Em que pese, a população quilombola faça parte da população negra geral, existem características específicas relacionadas à sua trajetória histórica e cultural que impactam diretamente no seu processo de adoecimento.

Em 2022, o IBGE incluiu inovações para a realização do Censo junto à população quilombola, como a identificação do número de pessoas residentes dentro e fora de territórios quilombolas e comunidades com territórios oficialmente delimitados. Atualmente, no Brasil, são 1.327.802 pessoas descendentes de negros africanos que, na condição de escravizados, fugiam das senzalas onde viviam e formavam comunidades organizadas para resistir à perseguição imposta pelos fazendeiros. A população quilombola se distribui por todos os estados brasileiros, com exceção de Roraima e Acre, concentrada principalmente na Região Nordeste do país (70,31%) (Ibge, 2023).

A escassez de dados oficiais sobre a população quilombola se constitui um grande obstáculo para os órgãos governamentais assim como um entrave para a realização de estudos com potencial para fazer diagnósticos específicos (Alagoas, 2015). Os dados sobre mortalidade, por exemplo, podem subsidiar processos de planejamento, gestão e avaliação de políticas públicas que objetivam a adoção de medidas preventivas e assistenciais relativas a cada grupo de causas de óbitos e aos perfis de vulnerabilidade (Brasil, 2015). O conhecimento das causas da mortalidade, por exemplo, poder revelar um cenário de mortes que, caso tivessem tido acesso ao tratamento adequado e disponível pelo sistema de saúde não ocorreriam.

Atualmente, o Brasil passa por um processo de transição, com redução das taxas de mortalidade geral, consequência direta do avanço

das políticas públicas que, ao longo das últimas décadas, incluindo aquelas de transferência de renda, ajudaram a reduzir a pobreza e a desigualdade socioeconômica, levando a melhorias na qualidade de vida da população. As desigualdades regionais, no entanto, impedem que as mudanças ocorram de forma homogênea nas diversas regiões do país (Calazans et al, 2023).

No Brasil, os dados oficiais sobre mortalidade são provenientes das declarações de óbito (DO) que alimentam o Sistema de Informação de Mortalidade (SIM) do Ministério da Saúde, banco de dados do IBGE e Cartórios de Registro. Esses dados permitem a identificação do risco de morte associado a situação de saúde e a fatores externos como a violência. No entanto, algumas limitações inerentes ao preenchimento inadequado ou incompleto da DO e a subnotificação de casos podem prejudicar a sua análise. A mesma situação ocorre com a declaração de nascido vivo que alimenta o Sistema de Informação de Nascidos Vivos (SINASC) e subsidia a construção de indicadores como a prematuridade, peso ao nascer, distribuição espacial e temporal (Da Silva et al., 2016)

Ademais, embora reconheça a importância da variável raça/cor nos sistemas de informação de saúde para o estudo do perfil epidemiológico dos diferentes grupos populacionais, diversos documentos oficiais como a DO, declaração de nascido vivo e as fichas utilizadas para registrar doenças e agravos de notificação compulsória junto ao Ministério da Saúde não permitem a identificação da população quilombola entre a população negra geral, o que inviabiliza o uso de dados desses sistemas para diversas análises inerentes a população quilombola, diferente do que ocorre com a população indígena.

Os dados do Ministério da Saúde são utilizados por outros órgãos oficiais como o próprio IBGE, que no estudo intitulado “Estudo Complementar à Aplicação da Técnica de Captura-Recaptura”,

apresentou estimativas dos totais de nascimentos e óbitos do país, bem como os respectivos sub-registros, subnotificações e desagregações, a partir do pareamento de dados do SIM e do SINASC com dados de estatísticas de Registro Civil Ibge, 2022). Observa-se que no referido trabalho, não foi possível identificar as estimativas de nascimentos e óbitos de quilombolas, já que esses dados não estão disponíveis nos bancos oficiais.

No contexto apresentado, o presente trabalho se propõe a discutir a invisibilidade da mortalidade da população quilombola, a partir da escassez de dados oficiais. Para tanto, foram analisados 31 sites e 54 artigos disponibilizados, respectivamente pelo *Google* e *Google Scholar* utilizando as palavras-chave Mortalidade e Quilombola com o intuito de identificar a fonte dos dados utilizados para subsidiar as reportagens (*Google*) e os artigos científicos (*Google Scholar*). Trata-se de uma amostra por conveniência definida por saturação dos resultados. A seleção de sites e artigos foi interrompida quando se percebeu que a coleta de dados adicionais não forneceria novas informações.

Após a análise dos sites identificados através do *Google*, os mesmos foram organizados em dois grupos: no primeiro grupo os 13 sites que apresentavam informação sobre mortalidade quilombola e no segundo os 18 que apresentavam assuntos correlatos. O procedimento foi repetido com os artigos selecionados pelo *Google Scholar* sendo colocados no primeiro grupo, os três artigos cujo objetivo estava relacionado à mortalidade quilombola e no segundo os 51 artigos com objetivos correlatos. Não foi feita análise do conteúdo dos sites e artigos selecionados, mas identificação da fonte do dado utilizado, de modo a destacar a escassez de estudos subsidiados por dados oficiais sobre a mortalidade quilombola e a sua importância para esta população.

O capítulo divide-se em três itens, além dessa introdução e considerações finais. Inicialmente apresenta-se uma discussão geral sobre comunidades quilombolas e os sistemas de informação oficiais existentes. Em segundo momento são apresentados os resultados dessa proposta de análise em dois itens, a divulgação de dados de mortalidade nas populações quilombolas em sites de divulgação, e a produção de dados sobre mortalidade nas populações quilombolas pelos estudos científicos no Brasil.

2 A invisibilidade da mortalidade quilombola

2.1 As comunidades quilombolas no Brasil e os sistemas de informação existentes

A população brasileira é fruto de uma intensa e complexa miscigenação entre povos indígenas americanos, europeus e africanos que convivem em diferentes regiões desde a época da colonização. Apesar desse processo, ainda podem ser encontradas, em todo o país, populações isoladas ou semi-isoladas, a exemplo das comunidades remanescentes de quilombos (Nunes et al., 2020).

A população quilombola, no Brasil, foi formalmente reconhecida, pela Constituição Federal (1988), que estabeleceu como dever do Estado, a proteção de seus modos de viver, fazer e criar, seus bens de natureza material e imaterial associados à sua identidade e memória (Brasil 1988).

Cada comunidade quilombola possui uma história única, embora compartilhem os mesmos antepassados, cultura e história de luta contra a opressão. As características peculiares das populações quilombolas como padrões de endogamia e migração, proporções elevadas de ancestralidade africana e interação com o meio ambiente

têm reflexos em sua condição de vida e saúde (Nunes et al., 2020). Portanto, elas requerem estudos epidemiológicos direcionados que permitam mapear as principais enfermidades que as acometem, bem como elaborar planos de ação direcionados para a realidade social em que estão inseridas (Franchi et al, 2018)

As comunidades quilombolas estão expostas à diferentes vulnerabilidades sociais que perpassam os diversos direitos sociais básicos e os constitucionalmente estabelecidos, são marcadas pela exclusão social e condições precárias de vida que incidem negativamente no processo saúde doença, segurança alimentar, assim como no acesso aos serviços de saúde, à educação e ao direito a terra (Lemos, Souza e Marques, 2023). Cerca de 90% das famílias pertencem às classes D e E, com grande número de casos de doenças crônico-degenerativas, altos índices de desemprego e maior dificuldade de acesso a bens e serviços (Cardoso; Melo; Freitas, 2018). Para Bezerra et al. (2014), a população rural, como a quilombola, sofre os efeitos de condições sociais, econômicas e ambientais geradoras de vulnerabilidades, como baixo nível de escolaridade e renda, com pouco alcance das políticas públicas.

As precárias condições socioeconômicas da população quilombola repercutem significativamente nas diferentes etapas do ciclo de vida e podem contribuir para o desenvolvimento de doenças decorrentes de suas especificidades enquanto grupo historicamente discriminado. Há probabilidade de interferência no crescimento e desenvolvimento das crianças, maiores taxas de mortalidade materna, bem como maior risco de complicações derivadas da hipertensão arterial e da doença falciforme (Araújo et al., 2009).

No processo de resistência e sobrevivência desenvolvido pelos quilombos, o território se constitui um elemento central, tensionado

por interesses ilegítimos na disputa pela propriedade da terra. O racismo religioso e institucional, bem como os conflitos ocasionados por interesses políticos e econômicos também são elementos permanentes neste cenário. Neste contexto, a morte de quilombolas por causas externas, com destaque para os assassinatos, se constitui um problema a ser enfrentado (Conaq, 2018).

As comunidades quilombolas se caracterizam pela prática do sistema de uso comum de suas terras, como um espaço coletivo e indivisível, ocupado e explorado por meio de regras consensuais aos diversos grupos familiares que compõem as comunidades, cujas relações são orientadas pela solidariedade e ajuda mútua. A terra é mais do que um bem econômico, reflete a identidade do povo. A partir dela se estabelecem as relações sociais e culturais, e são transmitidos bens materiais e imateriais (Pinto, 2010).

De modo geral, os territórios de comunidades remanescentes de quilombos tiveram diferentes origens, como doações de terras realizadas a partir da desagregação da lavoura, compra, terras que foram conquistadas por meio da prestação de serviços, inclusive de guerra, bem como áreas ocupadas por negros que fugiam da escravidão. “Há também as chamadas terras de preto, terras de santo ou terras de santíssima, que indicam uma territorialidade vinda de propriedades de ordens religiosas, da doação de terras para santos e do recebimento de terras em troca de serviços religiosos” (Brasil, 2013, p.9).

O sistema de parentesco que entrelaça as famílias que habitam territórios remanescentes de quilombos, ocorre através de uma rede de afinidades estabelecida por relações de compadrio e alianças que se agregam às famílias originárias, contempladas pela herança que detém o domínio territorial (Nunes, 2013).

Em que pese seja considerada uma população vulnerável, protegida pela Constituição Federal (1988), o dimensionamento dos problemas de saúde na população quilombola não pode ser realizado com dados dos sistemas de informação Ministério da Saúde, pois, conforme já mencionado, não é possível discernir a população quilombola da população negra geral.

A tomada de decisão em diferentes áreas da ciência é baseada em informação, por esta razão, a existência de uma tecnologia capaz de organizar dados que permitam sua análise e compartilhamento, é imprescindível para auxiliar na organização do processo de trabalho. Um sistema de informação não se restringe à tecnologia da informação, mas à sua adequação ao contexto, finalidade e perfil dos usuários (Andrade, 2019).

Assim, atualmente, o perfil de mortalidade da população quilombola, com a identificação da causa da morte, só pode ser feito através de dados levantados por fontes não oficiais, cuja coleta de dados é feita principalmente por inquéritos populacionais domiciliares, de forma localizada e pontual, sem que haja continuidade ou periodicidade.

Todos esses fatores comprometem as análises e suas potenciais contribuições para a revisão e elaboração de políticas públicas com foco em quilombolas, pois estudos sistemáticos de morbimortalidade são essenciais para fomentar e aprimorar as informações indispensáveis à avaliação e análise das políticas públicas, bem como à proposição de medidas preventivas contra eventos. Da mesma forma, a utilização de diferentes fontes de dados é uma estratégia importante para ampliar o conhecimento técnico-científico e possibilitar o planejamento e a avaliação das ações em curso (Correa; Assunção, 2003).

Neste contexto, o Censo Demográfico, principal fonte de dados sobre as condições de vida da população em todos os municípios do país

e o Censo Escolar, importante pesquisa estatística educacional brasileira, podem fornecer informações de grande relevância para realização do diagnóstico da situação de vida das comunidades quilombolas. O IBGE, como principal gerador de informações demográfico sociais no Brasil, seja pela tradição, que permite a construção de séries históricas, seja pela confiabilidade de suas pesquisas, com elevada tecnicidade e rigor metodológico (Brasil, 2022), possibilita a inferência entre aspectos sociais e as condições de saúde da população.

O Censo Escolar Quilombola realizado sob a coordenação do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), foi realizado pela primeira vez em 2022 e apresenta informações oriundas das escolas localizadas em territórios quilombolas e de escolas localizadas fora do território, mas que recebem estudantes quilombolas, produzindo dados sobre matrículas, professores, estabelecimentos de ensino e turmas (Ibge, 2022; Silva, 2015).

A Fundação Palmares, instituição vinculada ao Ministério da Cultura, dentro da política nacional de dados abertos governamentais, dispõe, atualmente, de dados abertos oriundos do INCRA sobre as certidões expedidas às comunidades remanescentes de quilombos (CRQs), dados relativos ao seu projeto piloto “Conhecendo nossa história”, dados de projetos de fomento à cultura afro, e dados relativos as obras concorrentes no prêmio “Oliveira Silveira”.

O Sistema de Monitoramento de políticas étnico-raciais, que dedicava-se também a divulgação de dados das comunidades quilombolas, nos eixos de ação do governo federal descritos na Agenda Social Quilombola (Decreto nº 6.261/2007), em relação a dados referentes à saúde e qualidade de vida das populações quilombolas apenas trata dos dados do CadÚnico relativos ao número de

estabelecimentos quilombolas com abastecimento de água e esgotamento sanitário, com iluminação e destino do lixo nessas localidades.

Os dados relativos à saúde da população quilombola adquiridos via Lei de Acesso à Informação (LAI) no Ministério da Saúde contabilizam 1044 pedidos concedidos. Os pedidos são variados, mas concentram-se em informações sobre serviços de atenção primária à saúde e perfil epidemiológico de comunidades quilombolas específicas, para fins de pesquisa científica.

A LAI objetiva contribuir com a transparência, o *accountability* e o controle social como um instrumento para desencorajar a ação arbitrária do governo. A lei de Acesso à Informação propicia o conhecimento de dados referentes a políticas e programas governamentais e paralelamente atende às necessidades administrativas específicas de indivíduos e empresas (Araújo; Melo, 2016).

Neste sentido, observa-se que há uma série de dados e informações que são congregadas por diferentes órgãos públicos, mas que por suas características aqui apontadas, não dialogam e podem ocasionar algumas dificuldades para análise e cruzamento de informações, de forma que isso também compromete análises mais robustas e contribuições para a revisão e elaboração de políticas públicas para as comunidades quilombolas.

2.2 Dados sobre mortalidade das populações quilombolas utilizados por sites de divulgação

Sobre os sites identificados neste estudo através do Google utilizando as palavras-chave Mortalidade e Quilombola, cujo conteúdo apresentava dados sobre mortalidade da população quilombola, 10

usaram como fonte de dados os relatórios “Racismo e Violência contra Quilombos no Brasil”, que apresentam os resultados da pesquisa realizada pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) e a Terra de Direitos em 2018 e 2022.

A pesquisa realizada pela Conaq e a Terra de Direitos surgiu a partir da organização de diversos movimentos sociais mobilizados pela urgência e necessidade de adoção de medidas para combater a violência em território quilombola, buscando denunciar a invisibilização e responsabilizar as autoridades públicas e os demais agentes envolvidos sobre a situação dos quilombos no Brasil (Conaq, 2018).

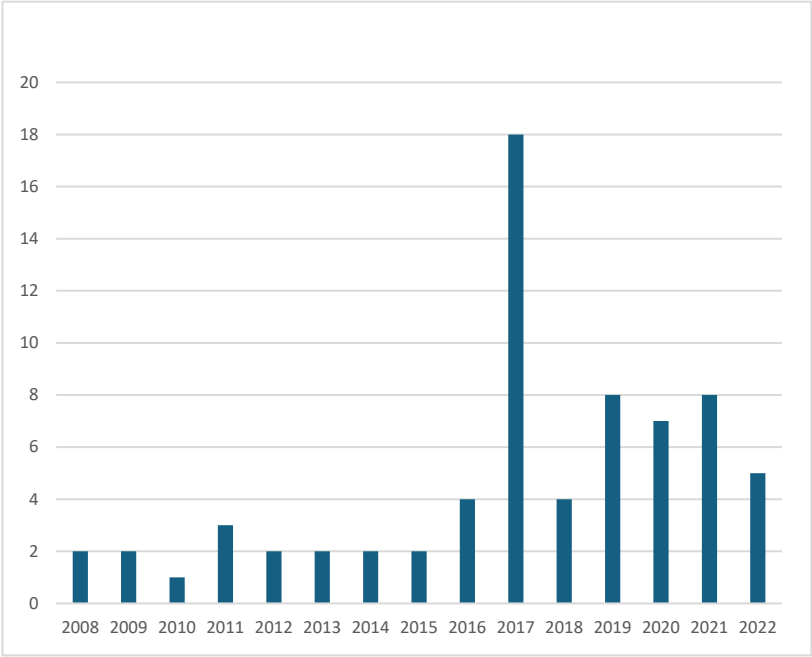
Quadro 1 – Caracterização dos sites que apresentam dados sobre assassinatos de quilombolas, considerando o ano da publicação e a fonte do dado

ANO DA PUBLICAÇÃO	SITE CONSULTADO	FONTE DO DADO
2023	Agência Brasil	CONAQ
2023	Brasil de Fato	
2023	CNN Brasil	
s/ data	Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio	
2023	Correio Brasiliense	
2023	CONAQ	
2023	Terra de Direitos	
2018	Agência Brasil	
2023	Espaço Do Povo	
2020	De Olho nos Ruralistas	
2018	BAOBA	Johnson & Johnson, Associação Cultural de Mulheres Negras/ACMUN e Instituto de Mulheres Negras do Amapá/IMENA
2023	Alma Preta Jornalismo	Comissão Nacional de Combate Violência Povos do Campo
2020	Agência Pública (Ministério Da Saúde)	Ministério da Saúde

Fonte: Elaborado pelas pesquisadoras com dados da pesquisa (2024).

O mapeamento realizado pela Conaq e a Terra de Direitos, identificou no período entre 2008 e 2022, 70 assassinatos de quilombolas, conforme apresentado no Gráfico 1. Destaca-se o aumento de casos nos últimos seis anos analisados, com destaque para 2017, em que ocorreram 25% dos assassinatos de todo o período.

Gráfico 1 – Número de assassinatos de quilombolas no Brasil entre 2008 e 2022



Fonte: Elaborado pelas autoras com dados da CONAQ (2024).

Os resultados das pesquisas realizadas pela Conaq e a Terra de Direitos e divulgados em duas edições do relatório “Racismo e Violência contra Quilombos no Brasil”, se constituem uma importante fonte de dados sobre assassinatos de quilombolas. No entanto, da forma como são apresentados, os dados não permitem inferências capazes de identificar possíveis discrepâncias no padrão das mortes, como por

exemplo, as diferenças no perfil de vulnerabilidade das vítimas entre os quilombos das diversas regiões brasileiras.

Diferentes estudos sobre mortalidade, como os realizados por De Lima Fonseca (2015) e Martins et al (2021), identificam importantes indicadores que auxiliam na elaboração de políticas públicas. As mortes por causas externas correspondem à grande parcela de óbitos em praticamente todos os países sendo, em geral, considerados eventos evitáveis. Portanto, “o conhecimento das circunstâncias em que ocorrem esses óbitos se constitui um importante subsídio para elaboração de políticas e programas relacionados à prevenção desses eventos nessa população” (Silva et al , 2016, p. 16).

Sobre os sites que versam sobre a mortalidade quilombola causada pela Covid-19, quatro utilizaram dados da Conaq e dois de instituições de ensino públicas federais, conforme observado no Quadro 2.

Quadro 2 – Caracterização dos sites que apresentam dados sobre morte de quilombolas por Covid, considerando o ano da publicação e a fonte do dado

ANO DA PUBLICAÇÃO	SITE CONSULTADO	FONTE DO DADOS
2020	Brasil de Fato	Observatório da Covid nos Quilombos (CONAQ)
2022	Quilombo sem Covid-19	CONAQ e ISA
2020	Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO)	CONAQ
s/ data	Superintendência de Inclusão, Políticas Afirmativas e Diversidade (SIPAT)	CONAQ
2020	Universidade Federal do Amazonas (UFAM)	Faculdade de Informação e Comunicação da UFAM
2020	G1	Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA)

Fonte: Dados da pesquisa (2024).

Novamente foi identificada predominância no uso de dados provenientes da Conaq que durante a pandemia, organizou com o Instituto Socioambiental, o “Observatório da Covid-19 nos Quilombos”

com o objetivo de reduzir os danos advindos da subnotificação, já que muitas secretarias municipais de saúde não informavam quando a transmissão da doença e a morte ocorriam entre pessoas quilombolas. O mapeamento do Observatório identifica o número de casos monitorados, casos confirmados e óbitos decorrentes de Covid nos territórios em que a Conaq atua, mas não permitem a construção de um perfil de vulnerabilidade com dados como sexo, faixa etária, ocupação, escolaridade ou renda.

Os casos de Covid-19 na população quilombola foram mapeados pelas próprias comunidades, o que evidenciou a fragilidade no processo de levantamento de dados por parte dos municípios que possuem população quilombola e um indício de subnotificação. Para a Conaq as dificuldades encontradas pela população quilombola no enfrentamento ao coronavírus, se assemelharam à situação encontrada nas periferias urbanas, acarretando um impacto arrasador como consequência de racismo institucional (Escobar, 2020).

Segundo dados da Superintendência de Inclusão, Políticas Afirmativas e Diversidade (SIPAD), a subnotificação de mortes de populações tradicionais foi amplamente questionada, durante a pandemia, principalmente nos centros urbanos (Ferreira, 2022). Na análise da situação epidemiológica da Covid-19, o quesito raça/cor não foi elegível nos primeiros boletins, ainda que constasse nas fichas de notificação utilizadas no registro, monitoramento e avaliação dos casos suspeitos leves e graves da doença. A incorporação do quesito raça/cor como categoria de análise ocorreu após posicionamentos de organizações como GT Racismo e Saúde, Coalizão Negra e Sociedade Brasileira de Médicos de Família e Comunidade (Santos et al., 2020).

Em 2020, a Portaria nº 2.405, de 16 de setembro instituiu incentivo financeiro federal de custeio, em caráter excepcional e temporário para

municípios e Distrito Federal visando o fortalecimento das equipes e serviços da Atenção Primária à Saúde (APS) no cuidado às populações específicas, incluindo a população quilombola, no contexto da Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional (ESPIN) decorrente da Covid-19 (Brasil, 2020).

2.3 Os dados sobre mortalidade das populações quilombolas produzidos a partir de pesquisas científicas

O Projeto Conquista, fruto de uma parceria e cooperação resultado de um Doutorado Interinstitucional (DINTER) entre professores da Universidade Federal de Minas Gerais e da Universidade Federal da Bahia, desenvolveu uma pesquisa durante dois anos sobre a saúde e as condições de vida das comunidades quilombolas de Vitória da Conquista. Dentre as dissertações e teses produzidas com os dados do projeto o estudo realizado por Gomes et al. (2013) identificou que, entre a população quilombola de Vitória da Conquista, houve maior procura pelos serviços de saúde por parte de indivíduos com menor nível de escolaridade e renda.

Baixa escolaridade, discriminação racial, péssimas condições de trabalho, grande probabilidade de pobreza e restrições no acesso aos serviços de saúde são fatores que podem influenciar negativamente na situação de saúde de uma população (Carmo et al., 2021).

No que se refere aos artigos científicos analisados neste estudo, que tem entre seus objetivos mensurar a mortalidade quilombola, observa-se no Quadro 3 que um estudo foi feito através de inquérito populacional e dois com banco de dados do SIM, IBGE ou Banco Mundial. No que se refere ao recorte espacial, dois possuem abrangência local, em comunidades quilombolas específicas, e um terceiro faz uma avaliação nacional. Ressalta-se, novamente, que através do SIM, pode

ser construído um perfil de mortalidade da população negra, mas não é possível discernir deste grupo a população quilombola.

Os inquéritos populacionais, em geral, são estudos transversais, que estão circunscritos a uma única área ou a algumas regiões, podendo ou não ter um segmento demográfico específico como alvo. A coleta de dados é feita de maneira sistemática a partir de um questionário administrado na casa da pessoa por um entrevistador treinado. O questionário pode ser elaborado especificamente para o estudo ou mesmo integrar um instrumento já validado estatisticamente. Trata-se de uma ferramenta importante, sobretudo em países em desenvolvimento, que ainda dispõem de sistemas de informação para fornecer dados abrangentes em saúde (Silva; Pinto, 2021).

A declaração de óbito (DO), fonte de dados sobre mortalidade, utiliza para classificação da categoria raça/cor a definição do IBGE. Desde 1940, com exceção do censo de 1970 - no qual não foi incluída uma questão sobre cor, o IBGE utiliza as categorias branco, pardo, preto e amarelo. Em 1991 foi adicionada a categoria indígena que antes tinha sua população categorizada como parda. Embora não faça parte das categorias raciais adotadas pelo IBGE, a categoria negro é preferida por diversos estudiosos, sendo incluídas as pessoas de cor preta e parda (Bailey, 2016).

De acordo com a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN), os dados sobre raça/cor são relevantes para atender ao princípio da equidade, pois ao se reconhecer as diferenças nas condições de vida e saúde das pessoas, é possível oferecer atendimento aos indivíduos de acordo com suas necessidades. Nesse sentido, o princípio da equidade norteia as políticas de saúde, reconhecendo as demandas de grupos específicos e atuando para reduzir a repercussão dos determinantes sociais da saúde aos quais estão submetidos (Brasil, 2013).

A PNSIPN foi construída para contribuir para a melhoria das condições de saúde desta população e para redução das iniquidades de raça/cor, gênero, identidade de gênero, orientação sexual, geracional e de classe, com base nas suas próprias necessidades. Destaca-se que essas políticas por si só e a criação de programas como o Brasil Quilombola (2004) representam conquistas importantes, mas parecem não ser suficientes para abarcar todas as demandas do povo negro e, tão pouco, dos residentes em quilombos (Simonard et al., 2020).

No quadro 3 a seguir é possível visualizar os únicos três artigos identificados com os buscadores mortalidade quilombola, tipo de estudo e fontes dos dados (Guerreiro et al, 2007; Araújo et al., 2009; Soares; Moraes e Vianna, 2020) .

Quadro 3 – Caracterização dos artigos que abordam a mortalidade quilombola, considerando o objetivo, tipo de estudo e fonte do dado – 2007 /2023

ANO	OBJETIVO	TIPO DE ESTUDO	FONTE DO DADO
2007	Avaliar a magnitude da mortalidade infantil em seis comunidades quilombolas referenciadas para o município de Santarém-Pará.	Recenseamento de todas as pessoas residentes em cada comunidade quilombola	Inquérito PopulacionalDomiciliar
2009	Mapear o perfil epidemiológico, através dos sistemas de informações do município de Pesqueira (PE), no ano 2005.	Estudo descritivo transversal realizado com dados disponibilizados pela Secretaria Municipal de Saúde de Pesqueira.	SIM, SINASC e SIAB
2020	Comparar duas propostas de ruralidade, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e do Banco Mundial	Estudo ecológico utilizando série de óbitos de menores de um ano de idade, não fetais	IBGE, SIM e Banco Mundial.

Fonte: Dados da pesquisa (2024).

Dos 45 artigos que não discutem a mortalidade quilombola, mas foram identificados através do *Google Scholar* utilizando as palavras-chave definidas neste estudo, 28 foram realizados através de pesquisa de campo com o uso de diferentes metodologias de coleta de dados, 11 através de revisão de literatura, um com dados do Sistema de Informação Epidemiológica de Doenças Diarreicas Agudas e 5 com dados do Projeto Conquista, conforme apresentado no Quadro 4.

Quadro 4 – Quantidade de artigos que não discutem a mortalidade quilombola, identificados através do buscador *Google Scholar*, considerando a fonte do dado

FONTE DO DADO	QUANTIDADE DE ARTIGOS
Sistema de Informação Epidemiológica de Doenças Diarreicas Agudas (SIVEP-DAA)	01
Revisão de Literatura	11
Projeto CONQUISTA	05
Pesquisa de campo (entrevista, questionário, grupo focal, relato de experiência)	28
Total	45

Fonte: Dados da pesquisa (2024).

Sobre o uso do Sistema de Vigilância Epidemiológica das Doenças Diarreicas Aguda (SIVEP– DDA) infere-se que ele pode possibilitar o acesso a dados sobre doenças diarreicas, considerando o número de casos por município e a faixa etária dos indivíduos doentes. O SIVEP-DAA foi criado com o objetivo facilitar a tabulação dos dados permitindo às equipes técnicas a realização da monitorização de dados epidemiológicos, tabulações rápidas e produção de gráficos a partir dessas informações. No painel de monitoramento da DAA é possível identificar o número de casos da doença por região, estado, município e faixa etária.

Sobre os estudos realizados através de revisão de literatura, verifica-se que podem ser muito úteis para identificar o que já foi dito,

investigado e elucidado sobre determinado tema. No entanto, como relata Brizola e Fantin (2016) é importante que não seja adotada nenhuma teoria pelo pesquisador/autor, já que isso implicaria direcionamento da sua visão, dando mais ou menos importância a determinados contextos e fenômenos encontrados durante a pesquisa. Essa ressalva, quanto a adoção de um modelo teórico decorre do caráter ideográfico dos fenômenos sociais, pois nenhuma teoria selecionada a priori é capaz de dar conta das especificidades de um dado contexto.

Já nos estudos que propõem a construção de perfis epidemiológicos e de morbimortalidade, a revisão de literatura pode não ser a metodologia mais adequada uma vez que os dados disponíveis nos estudos consultados pode restringir o espaço, período e variáveis a ser coletado. “O perfil epidemiológico é um indicador observacional das condições de vida, do processo saúde-doença e do estágio de desenvolvimento da população” (Da silva et al., 2013, p.2131).

Os 5 estudos realizados com dados do Projeto Conquista se baseiam em um inquérito populacional domiciliar realizado com o objetivo de investigar as condições de vida, a situação de saúde, o acesso e o uso de serviços de saúde pela população quilombola do município, com 393 domicílios visitados e 797 pessoas entrevistadas nas comunidades “Corta Lote”, “Maria Clemência”, “Furadinho”, “Lagoa de Melquíades” e “Boqueirão”. O Projeto Conquista foi um estudo realizado por professores da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em parceria com professores da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), entre os anos de 2011 e 2014, nas comunidades quilombolas de Vitória da Conquista (Ufba, 2015).

As pesquisas de abordagem qualitativa, buscam compreender a perspectiva dos participantes sobre os fenômenos que os rodeiam, aprofundar em suas experiências, pontos de vista, opiniões e

significados, ou seja, identificar a forma como percebem a realidade (Sampieri et al., 2013). A depender dos objetivos do estudo, pode ser realizada, por exemplo, através de entrevista, observação, grupo focal ou relato de experiência e associadas às pesquisas quantitativas podem responder a problemas complexos.

Observa-se diante dos dados apresentados no presente trabalho, que a Conaq é a principal fonte de dados sobre mortalidade quilombola em sites abertos disponíveis no *Google*. São dados de suma importância para dar visibilidade à violência cometida contra a população quilombola, mas insuficientes para a construção de perfis de vulnerabilidade que subsidiem a elaboração de políticas públicas específicas.

A Conaq nasceu no Quilombo de Rio das Rãs, em Bom Jesus da Lapa/BA, em 1996. Atualmente, a Coordenação Nacional reúne vinte e quatro Estados e, a partir do processo de identificação e visibilidade das comunidades quilombolas, atua com um universo de mais de três mil e quinhentas comunidades em todas as regiões do país. A constituição da Conaq lançou o movimento quilombola no cenário nacional, sendo reconhecido como um dos mais ativos agentes do movimento negro no Brasil contemporâneo (Conaq, 2024).

Atuando de maneira mais abrangente, a “Terra de Direitos” é uma organização de Direitos Humanos que atua na defesa, na promoção e na efetivação de direitos, especialmente os econômicos, sociais, culturais e ambientais (DHESCA). Em parceria com as comunidades quilombolas, trabalha nacionalmente, na luta pela realização do direito constitucional de acesso à terra, a partir da assessoria jurídica popular, com litígio estratégico, atividades de formação e de incidência política.

Nas pesquisas científicas sobre mortalidade quilombola encontradas através do *Google Scholar* foram identificadas diferentes

fontes de dados, como o inquérito domiciliar e diferentes sistemas de informação do Ministério da Saúde como o SIM. O inquérito populacional é uma metodologia aplicada com a finalidade de produzir informações em saúde, as quais são inferidas a partir das respostas obtidas em entrevista aplicada a uma amostra probabilística significativa da população analisada

A busca pela fonte dos dados utilizados nos sites e artigos científicos analisados neste estudo, foi iniciada após a constatação de que os dados oficiais sobre a mortalidade quilombola são escassos. A procura por dados que possam auxiliar na construção de perfis de morbimortalidade não se encerra com este estudo e será complementada com o mapeamento dos inquéritos domiciliares já realizados.

Considerações finais

A realização deste estudo propiciou a confirmação da escassez de dados oficiais sobre mortalidade quilombola como fonte de dados de sites de notícia e artigos científicos. Os sistemas de informação do Ministério da Saúde são utilizados por diversos pesquisadores que se propõe a analisar aspectos da saúde da população quilombola, como a prevalência de diarreia em crianças, embora não seja possível através dos mesmos discernir indivíduos quilombolas da população preta.

O IBGE figura como importante fonte de dados demográficos, com o dimensionamento e distribuição da população quilombola e dos territórios reconhecidos. Os dados sobre mortes por assassinatos são predominantemente fornecidos pela Conaq e a Terra de Direitos, bem como por pesquisas realizadas por inquéritos populacionais em comunidades específicas que, embora tenham suma importância para o

contexto local, não tem grande contribuição para o desenvolvimento de políticas públicas de âmbito nacional.

Dados encontrados na internet através do *Google* e do *Google Scholar* não permitem a construção de perfis morbimortalidade que identifiquem vulnerabilidades inerentes a população quilombola à causa da morte. Tal constatação prejudica a análise necessária para atuação dos gestores e profissionais de diversas áreas, como saúde, educação, segurança e assistência social, bem como a realização de estudos que possam subsidiar o desenvolvimento de ações que visem melhorar a qualidade de vida desta população.

Desta feita, sugere-se a criação de uma estratégia que possibilite a identificação de indivíduos quilombolas na categoria racial, nos instrumentos utilizados para notificar doenças e eventos como morte e nascimentos, de modo a dissociá-los da população preta geral. Não se trata de criar um mecanismo de registro, mas possibilitar a inclusão de uma categoria aos instrumentos já existentes, possibilitando maior visibilidade da população quilombola para os dados oficiais.

Este tipo de estratégia seria muito importante no contexto de Programas Federais em processo de implantação que objetivam garantir os direitos da população quilombola, a exemplo do programa intersetorial “Aquilomba Brasil”, instituído pelo decreto Nº 11.447, de 21 de março de 2023. Este programa visa executar ações para a melhoria das condições de vida da população quilombola através, dentre outras iniciativas, da ampliação do acesso aos serviços de saúde. O conhecimento das causas das mortes nas comunidades quilombolas se revela um subsídio importante para direcionar os serviços de saúde, em especial em relação as mortes que poderiam ter sido evitadas pelo acesso ao serviço de saúde adequado.

Referências

- ALAGOAS. Secretaria de Estado do Planejamento, Gestão e Patrimônio. Estudo sobre as comunidades Quilombolas de Alagoas/Alagoas. Secretaria de Estado do Planejamento, Gestão e Patrimônio. – Maceió: SEPLAG, 2015. Disponível em: <https://dados.al.gov.br/catalogo/dataset/comunidades-quilombolas-dealagoas/resource/fb22bfa6-e7fb-4496-bc06-abe2d26974>
- ANDRADE, Lúcio Padrini. **Avaliação da usabilidade de um sistema de informação em saúde neonatal, através da percepção do usuário, utilizando a ferramenta system usability scale** / Lucio Padrini Andrade, 2017. XVII, 80f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo. Escola Paulista de Medicina. Programa de Pós-Graduação em Gestão e Informática em Saúde Disponível em: <https://repositorio.unifesp.br/bitstream/handle/11600/50782/Tese-16777.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- ARAÚJO, Maria Aparecida Rodrigues de et al. Diagnóstico sócio-sanitário do quilombola Serra do Osso Pesqueira-Pernambuco. 2009. Disponível em: <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/30348>
- ARAÚJO, Taiana Fortunato.; MELLO, Maria Tereza Leopardi. Avaliação da Lei de Acesso à Informação Brasileira—Uma abordagem metodológica interdisciplinar. **Revista de Estudos Empíricos em Direito**, v. 3, n. 2, 2016. Disponível em: <https://revistareed.emnuvens.com.br/reed/article/view/128>
- BAILEY, Stanley. Dinâmicas raciais no Brasil contemporâneo: uma revisão empírica. **Plural: Revista de Ciências Sociais**, v. 23, n. 1, p. 53-74, 2016. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/6497/649770007003/649770007003.pdf>
- BEZERRA, Vanessa Moraes et al. Inquérito de Saúde em Comunidades Quilombolas de Vitória da Conquista, Bahia, Brasil (Projeto COMQUISTA): aspectos metodológicos e análise descritiva. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 19, p. 1835-1847, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/mNCFXysmdgNpKpnDZGWBL5f/?lang=pt>
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria Nº 2.405, de 16 de setembro de 2020. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2020/prt2405_17_09_2020.html

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. Qualificação dos Indicadores do Manual Instrutivo para as equipes de Atenção Básica (Saúde da Família, Saúde Bucal e Equipes Parametrizadas) e NASF [recurso eletrônico] / Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Atenção Básica. – Brasília : Ministério da Saúde, 2015. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/qualificacao_indicadores_manual_inst_rutivo_equipes.pdf

BRASIL. Ministério da Saúde. Situação Epidemiológica das Doenças Diarreicas Agudas (DAA). Site. 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-de-a-a-z/d/dda/situacao-epidemiologica>

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome. Monitoramento em Foco: Indicadores como instrumentos de Monitoramento de Políticas Públicas e parâmetros de qualidade. 2022. Disponível em: https://aplicacoes.mds.gov.br/sagi/pesquisas/documentos/relatorio/relatorio_228.pdf

BRASIL. Programa Brasil Quilombola. Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas. Brasília, 2013. Disponível em: <http://forumeja.org.br/sites/forumeja.org.br/files/b.pdf>

BRASIL. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Política Nacional de Saúde Integral da População Negra : uma política para o SUS / Ministério da Saúde, Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social. – 3. ed. – Brasília : Editora do Ministério da Saúde, 2017. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_populacao_negra_3d.pdf

BRASIL. Decreto nº 6.261, de 20 de novembro de 2007. Dispõe sobre as ações integradas para execução da Agenda Social Quilombola. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6261.htm

BRIZOLA, Jairo; FANTIN, Nádia. Revisão da literatura e revisão sistemática da literatura. **Revista de Educação do Vale do Arinos-RELVA**, v. 3, n. 2, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/relva/article/view/1738/1630>

- CALAZANS, Júlia Almeida; GUIMARÃES, Raphael; NEPOMUCENO, Marília R. Diferenciais regionais da mortalidade no Brasil: contribuição dos grupos etários e de causas de óbito sobre a variação da esperança de vida e da dispersão da idade à morte entre 2008 e 2018. **Revista Brasileira de Estudos de População**, v. 40, p. e0244, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbepop/a/whYGB9rjGDJBrr6LZy64ymD/>
- CARDOSO, Clarissiane Serafim; DE MELO, Letícia Oliveira; FREITAS, Daniel Antunes. Condições de saúde nas comunidades quilombolas. **Revista de Enfermagem UFPE on line**, v. 12, n. 4, p. 1037-1045, 2018. Disponível em: <https://pesquisa.bvsalud.org/porta/resource/pt/biblio-970532>
- CONAQ. Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. Racismo e Violência contra Quilombos no Brasil. Curitiba: Terra de Direitos, 2018.
- CONAQ. Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. Site, 2024. Disponível em: <https://conaq.org.br/nossa-historia/>
- CORREA, Paulo Roberto Lopes; ASSUNÇÃO, Ada Ávila. A subnotificação de mortes por acidentes de trabalho: estudo de três bancos de dados. **Epidemiologia e Serviços de Saúde**, v. 12, n. 4, p. 203-212, 2003. Disponível em: http://scielo.iec.gov.br/scielo.php?pid=S1679-49742003000400004&script=sci_arttext
- DA SILVA, Marcos Martins; MESCHIAL, William Campo; DE OLIVEIRA, Magda Lúcia Félix. Mortalidade de adolescentes por causas externas no estado do Paraná: análise de dados oficiais. **Revista Brasileira de Pesquisa em Saúde/Brazilian Journal of Health Research**, v. 18, n. 3, p. 17-23, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/rbps/article/view/15738>
- DA SILVA, Marcio Henrique Narcizio et al. Perfil epidemiológico e social da população atendida em uma Unidade Básica de Saúde em Cuiabá. **Revista Gestão & Saúde**, v. 4, n. 2, p. 2129-2138, 2013. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rgs/article/view/246/235>
- DE LIMA FONSECA, Diego. Morbimortalidade no Brasil. **Cadernos Saúde Coletiva**, v. 23, n. 1, p. 1, 2015. Disponível em: <https://www.scielosp.org/article/csc/2021.v26n10/4483-4496/#ModalRelatedArticles>

DO CARMO, Thiara Neres Bispo Vitorio et al. Fatores associados a doenças crônicas não transmissíveis autorrelatadas em quilombolas do semiárido baiano. **Revista Baiana de Saúde Pública**, v. 45, n. 1, p. 54-75, 2021. Disponível em: <https://rbsp.sesab.ba.gov.br/index.php/rbsp/article/view/3472>

ESCOBAR, Ana Lucia. A interiorização da pandemia: potenciais impactos em populações em situação de vulnerabilidade na Amazônia. **NAU social**, v. 11, n. 20, p. 137-143, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/nausocial/article/view/36614>

FERREIRA, Juarez Cavalcante. IMPACTOS DA COVID-19 NAS TERRITORIALIDADES TRADICIONAIS QUILOMBOLAS DO MUNICÍPIO DE BOM CONSELHO-PERNAMBUCO. **Revista Contexto Geográfico**, v. 7, n. 14, p. 30-41, 2022. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/contextogeografico/article/view/13416/9797>

FRANCHI, Eliane Patricia Lino Pereira et al. A formação de profissionais de saúde no cuidado às comunidades quilombolas: um relato de experiência. **Revista Brasileira de Medicina de Família e Comunidade**, v. 13, n. 40, p. 1-11, 2018. Disponível em: <https://rbmfc.org.br/rbmfc/article/view/1620>

GOMES, Karine de Oliveira et al. Utilização de serviços de saúde por população quilombola do Sudoeste da Bahia, Brasil. **Cadernos de saúde pública**, v. 29, p. 1829-1842, 2013. Disponível em: <https://www.scielosp.org/pdf/csp/2013.v29n9/1829-1842/pt>

GUERRERO, Ana Felisa Hurtado et al. Mortalidade infantil em remanescentes de quilombos do Município de Santarém-Pará, Brasil. **Saúde e sociedade**, v. 16, p. 103-110, 2007.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico 2022: quilombolas: primeiros resultados do universo. Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2102016>

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Estudo complementar à aplicação da técnica de captura-recaptura : estimativas desagregadas dos totais de nascidos vivos e óbitos : 2020 / IBGE, Coordenação de População e Indicadores Sociais. Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2101978>

LEMOS, R. C. ; SOUZA, J. S.; MARQUES, V.T. Prevalência de Insegurança Alimentar em Quilombolas: Revisão Sistemática com Metanálise. **Revista Interdisciplinar Pensamento Científico**, v. 9, n. 1, 14 ago. 2023. Disponível em: <http://reinpec.cc/index.php/reinpec/article/view/1202>

MARTINS, Thalyta Cássia de Freitas et al. Transição da morbimortalidade no Brasil: um desafio aos 30 anos de SUS. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 26, p. 4483-4496, 2021. Disponível em: <https://www.proquest.com/openview/634e7c862e67c6146b166eb2ef24cfa/1?pq-origsite=gscholar&cbl=6373421>

NUNES, Kelly et al. Estudos de dinâmica populacional, ancestralidade genética e saúde em comunidades quilombolas: relato de uma experiência. **Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia**, v. 8, n. 2, p. 218-251, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/tessituras/article/view/18396>

NUNES, Patrícia Maria Portela. A Terra da Pobreza e as Comunidades Remanescentes de Quilombos de Alcântara: identidade étnica e territorialidade. **IV Colóquio Internacional de Doutorandos/as do CES**, 2013. Disponível em: https://cabodotrabalhos.ces.uc.pt/n10/documentos/10.1.3_Patricia_Maria_Portela_Nunes.pdf

OPAS. Organização Pan-Americana da Saúde. Indicadores de Saúde: Elementos conceituais e práticos. 2018. Disponível em: <https://iris.paho.org/handle/10665.2/49057>

PINTO, Maria Célia Barros Virgolino. 'MORENO'....'PELE LIMPA'.. SINGULARIDADES IDENTITÁRIAS DE UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA. Anais III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade. 2012. Disponível em: Disponível em: <https://www.iel.unicamp.br/sidis/anais/titulo.html>

SAMPIERI, Roberto Hernandez; COLLADO, Carlos Fernandez; LUCIO, Pilar Baptista. O Processo da Pesquisa Qualitativa. **Metodologia da Pesquisa. 5th ed. Porto Alegre: Penso**, p. 624, 2013. Disponível em: <https://pesquisa.bvsalud.org/porta1/resource/pt/biblio-1242971>

SANTOS, Márcia Pereira Alves dos et al. População negra e Covid-19: reflexões sobre racismo e saúde. **Estudos avançados**, v. 34, p. 225-244, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/LnkzjXxJSJFbY9LFH3WMQHv/#>

SILVA, Tatiana Dias. **Educação escolar quilombola no censo da educação básica**. Texto para Discussão N° 2081. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), Brasília, 2015. Disponível em: <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/121735/1/823671208.pdf>

SILVA, Vinicius Siqueira Tavares Meira; PINTO, Luiz Felipe. Inquéritos domiciliares nacionais de base populacional em saúde: uma revisão narrativa. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 26, p. 4045-4058, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/NYtqrdCQfbftQtrYTj9XZcb/?lang=pt&format=html>

SIMONARD, Pedro et al. Um estudo sobre a implementação do Programa Brasil Quilombola nos povoados Ribeira e Tabacaria, Alagoas. *Amazônica-Revista de 20 Antropologia*, v. 12, n. 1, p. 231-252, 2020. Disponível em: Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/7835>

SOARES, Rackynelly Alves Sarmento; MORAES, Ronei Marcos de; VIANNA, Rodrigo Pinheiro de Toledo. Mortalidade infantil no contexto da ruralidade brasileira: uma proposta para a superação da invisibilidade epidemiológica e demográfica. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 36, n. 8, p. e00068718, 2020.

UFBA. Universidade Federal da Bahia. Instituto Multidisciplinar em Saúde. Projeto Conquista. Site, 2015. Disponível em: <https://www.ims.ufba.br/noticias/projeto-comquista-apresenta-resultados-de-estudo-em-comunidades-quilombolas>

UFG. Universidade Federal de Goiás. Curso de especialização de saneamento e saúde ambiental: promoção da saúde em comunidades rurais. [Ebook] / Organizadores Juliana de Oliveira Roque e Lima, Michele Dias da Silva Oliveira, Valéria Pagotto. – Goiânia: CEGRAF UFG, 2020. Disponível em: https://publica.ciar.ufg.br/ebooks/saneamento-e-saude-ambiental/modulos/4_modulo_saude/capa.html

CAPITALISMO E SABERES POPULARES EM ITUPANEMA, BARCARENA, PA

CAPITALISM AND POPULAR KNOWLEDGE IN ITUPANEMA, BARCARENA, PA

*Raimunda Gomes Maciel*¹

*Maria Betânia de Carvalho Fidalgo Arroyo*²

*Ana D'Arc Martins de Azevedo*³

*Douglas Junio Fernandes Assumpção*⁴

Introdução

A busca por formas alternativas e complementares de tratamento em saúde tem crescido significativamente nas últimas décadas, evidenciando uma mudança de paradigma na abordagem à saúde e ao bem-estar. Paralelamente, a valorização dos saberes populares, que

¹ Possui curso de mestrado, pelo Instituto de Educação Estadual do Pará, concluído no ano de 1991, o qual me permitiu o título profissional, professor de Ensino de 1 grau ? exercício de 1 a 4 série, Estudos adicionais em Língua Portuguesa pelo Núcleo de Instrução e ensino Santo Agostinha - NIESA, Graduação em Letras com habilitação Português, Inglês e Respectivas Literatura pela Universidade da Amazônia (2006). Especialização em Gestão Escolar- FAT, Especialização em Educação. Profissional Integrada a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos (EJA) - UFPA. Mestrado em Gestão de recursos naturais e desenvolvimento local na Amazônia (PPGEDAM) - UFPA. Com experiência Profissional na área de Língua Portuguesa, Língua Estrangeira Inglês, Gestão Escolar e Educação Ambiental. Professora efetiva da secretaria municipal de educação (SEMED) dos municípios de Igarapé - Miri desde 2007 e Barcarena desde 2009. E-mail: raimunda_gonçalves@yahoo.com.br

² Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Administração - PPAD pela Universidade da Amazônia (UNAMA), Professora Titular do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Linguagens e Culturas – PPGCLC na Universidade da Amazônia – UNAMA, E-mail: betania.fidalgo@unama.br, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6652286587435605>, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7745-6394>.

³ Doutora em Educação/Currículo PUC/SP. Professora da Universidade da Amazônia (UNAMA) e da Universidade do Estado do Pará (UEPA). E- mail: azevedoanadarc@gmail.com <http://lattes.cnpq.br/0257982352792085>. <https://orcid.org/0000-0003-4240-9579>

⁴ Professor Titular do Programa de Pós- Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura (PPGCLC) e do Programa de Pós- Graduação em Administração (PPGAD) da Universidade da Amazônia (UNAMA). Doutor em Comunicação e Linguagens pela Universidade Tuiuti do Paraná (UTP). Coordenador do Grupo de Pesquisa (GP) Capital Social e Cultural (UNAMA/CNPq) e Vice-líder do GP ECCOS - Estudos sobre Comunicação, Consumo e Sociedade (UFPR/CNPq) e membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares em Diversidade e Inclusão - GEPIDI (UNAMA/CNPq). E-mail rp.douglas@hotmail.com

| Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5048-6692> | Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5101210815023238>

representam uma riqueza cultural acumulada ao longo das gerações, tem sido cada vez mais reconhecida. Este ensaio explora a interseção entre os saberes populares e as práticas integrativas complementares em saúde, destacando a sinergia entre esses dois conceitos que, juntos, promovem uma visão holística e integrada da saúde.

Nesse contexto, este artigo discute a influência do capitalismo moderno nos saberes populares no contexto das práticas integrativas em saúde, abordando as vantagens e desvantagens da interferência capitalista nos aspectos culturais da sociedade. Dessa forma, tal sistema exerce uma influência significativa nos saberes populares de várias maneiras, pois o sistema capitalista, com suas características, aloca os saberes populares em segundo plano ou os submete a processos de apropriação e transformação (Harvey, 2011).

Isso pode ocorrer através da comercialização dos saberes populares, por exemplo, na qual o capitalismo moderno tende a transformar os saberes populares em produtos comercializáveis. Desse modo, práticas culturais tradicionais são frequentemente transformadas em mercadorias para o consumo em massa. Esse viés, muitas vezes, envolve a padronização, a simplificação ou mesmo a deturpação dos saberes populares para torná-los mais facilmente comercializáveis (Shiva, 2001).

Além disso, pode ocorrer a concentração do conhecimento, por exemplo, na indústria farmacêutica, na área de tecnologia e também, agricultura, setores nos quais o conhecimento tradicional é, algumas vezes, colocado em segundo plano, apesar de ser uma das fontes para a obtenção do conhecimento científico especializado. Entretanto, isso pode levar à marginalização e até mesmo à extinção de saberes populares, já que são considerados menos “eficientes” ou “avançados” (Crory, 2016).

Tal perspectiva remete à possibilidade de interferência na propriedade intelectual, enquanto o sistema de propriedade intelectual, como patentes e direitos autorais, pode interferir nos saberes populares, de tal modo que o capitalismo estabelece controles legais que concedem direitos exclusivos sobre o conhecimento e as inovações, o que pode restringir o acesso e a disseminação dos saberes populares. O grande problema desse tipo de interferência é que tais restrições podem dificultar a transmissão intergeracional dos saberes e limitar a capacidade das comunidades de utilizar seus próprios conhecimentos em benefício próprio (Crary, 2016).

A exploração econômica dos saberes populares pelo capitalismo moderno muitas vezes resulta na extração de conhecimento das comunidades sem oferecer retorno financeiro ou reconhecimento adequado. Práticas tradicionais, conhecimentos ancestrais e recursos naturais são frequentemente explorados por empresas sem consentimento, participação ou compensação adequada das comunidades de origem. Isso pode levar à apropriação restrita e à exploração cultural e econômica das comunidades detentoras desses saberes (Harvey, 2011).

Por outro lado, quando o capitalismo moderno direciona seus esforços para valorizar os saberes tradicionais, pode contribuir para a homogeneização cultural, promovendo uma cultura globalizada e padronizada que, por vezes, negligencia a diversidade cultural e os saberes populares locais (Crary, 2016). Nesse contexto, este artigo destaca a experiência na Vila Itupanema, em Barcarena - PA, que evidencia a importância de reconhecer as influências capitalistas no cotidiano dos indivíduos.

1 Referencial teórico

1.1 Papel do capitalismo na moldagem das tradições

A relação entre o capitalismo moderno e os saberes tradicionais tem sido alvo de análise por diversos pensadores. Shiva (2001) e Weber (2001) são exemplos desse debate, porém, Marx (1980) amplia essa discussão ao argumentar que o sistema capitalista busca converter todo tipo de conhecimento em mercadoria, visando lucro. Marx (1980) ressalta a busca do capitalismo pela padronização e homogeneização dos saberes, facilitando sua exploração e comercialização.

Benjamin (2011) contribui ao discutir a reprodutibilidade técnica e seu impacto nos saberes tradicionais. Ele argumenta que a modernidade capitalista, com suas tecnologias de reprodução em massa, resulta na perda da aura e confiança dos saberes tradicionais. Isso ocorre pela capacidade de reproduzir e disseminar conhecimentos massivamente e descontextualizadamente, tornando-os substituíveis e descartáveis.

Nessa perspectiva, Foucault (2007) explora as relações entre poder e conhecimento no capitalismo moderno, destacando como este cria dispositivos de poder que moldam os saberes tradicionais de acordo com seus interesses. Shiva (2001), por sua vez, defende os saberes tradicionais e denuncia sua apropriação e exploração por forças produzidas pelo capitalismo global. Ela destaca como empresas frequentemente patenteiam, comercializam e lucram com esses saberes sem compensação adequada para as comunidades detentoras, ressaltando a importância de proteger os direitos intelectuais coletivos e promover a justiça cognitiva.

Verifica-se que existem diferentes formas de interferência do capitalismo nos saberes tradicionais, como a mercantilização, a perda da confiança, o controle institucional e a exploração econômica, de tal

modo que é necessário o exercício constante de resistência, proteção e valorização dos saberes tradicionais diante das dinâmicas do capitalismo moderno (Marx, 1980). No caso específico dos saberes tradicionais voltados para questões terapêuticas e medicinais, tem-se que, segundo Argenta *et. al.*, (2011), a medicina moderna pode aprender muito com a sabedoria popular dos povos tradicionais, especialmente no que diz respeito à humanização dos cuidados de saúde e ao reconhecimento da importância do bem-estar emocional das pessoas. A medicina moderna muitas vezes foca em procedimentos técnicos e negligência o aspecto humano do cuidado.

Belli (2022) defende que ao integrar a sabedoria popular dos povos tradicionais na medicina moderna, pode-se promover uma abordagem mais holística e centrada na pessoa. Por exemplo, a medicina moderna pode se beneficiar ao reconhecer e incorporar métodos de alívio da dor, técnicas de relaxamento e uso de ervas medicinais que são conhecidas e utilizadas pelas partes tradicionais (Argenta *et. al.*, 2011).

Além disso, Vieira (2019) sinaliza que a sabedoria popular pode contribuir para a promoção de práticas de saúde mais acessíveis e culturalmente relevantes, principalmente em comunidades marginalizadas ou de difícil acesso. Muitas vezes, as cuidadoras tradicionais são as únicas profissionais de saúde disponíveis nestas áreas, e sua sabedoria e conhecimento podem ser essenciais para garantir a saúde da comunidade. Todavia, ressalta-se que a integração da sabedoria popular com a medicina moderna deve ser feita com cautela e respeito, de modo que é necessário um diálogo aberto e colaborativo entre os profissionais da saúde moderna e os portadores do conhecimento tradicional, a fim de promover a troca de informações e experiências de forma ética e culturalmente sensível (Belli, 2022).

Assim, a sabedoria popular dos povos tradicionais possui um valor imenso e ao compreendê-la e integrá-la com a medicina moderna, torna-se possível promover uma abordagem mais abrangente e humana no cuidado com a saúde, valorizando a diversidade cultural e os conhecimentos tradicionais acumulados ao longo dos séculos.

1.2 Capitalismo e saberes populares: interferências e desafio

Lyotard (2015) aponta as mudanças na sociedade e na cultura como características da era pós-moderna, destacando o declínio das metanarrativas. A pós-modernidade se caracteriza pelo fim das grandes narrativas que tentavam abranger toda a história, política, ciência e outros campos do conhecimento. Segundo o autor, é necessário criticar a ideia de processar essas metanarrativas e reconhecer que múltiplas narrativas menores e locais são mais apropriadas para entender a complexidade do mundo contemporâneo.

Essa perspectiva gera uma crise na legitimação do conhecimento na sociedade pós-moderna, pois os critérios tradicionais de validação, baseados em uma visão linear da história e na busca pela verdade objetiva, estão sendo questionados. Em seu lugar, surgem novas formas de validação do conhecimento, exploradas através de jogos de linguagem, pragmática e performance (Lyotard, 2015).

Como resultado, uma sociedade centrada no consumo e na informação emerge, conforme descrito pelo autor como uma sociedade pós-moderna dominada pela lógica do consumo e da informação. Ele destaca o papel central da indústria cultural, dos meios de comunicação e da tecnologia da informação na produção e disseminação do conhecimento, assim como na formação de identidades e experiências individuais.

Essa abordagem é crucial para combater a fragmentação e promover a diversidade. Lyotard (2015) ressalta que não há uma única cultura dominante, mas sim uma multiplicidade de culturas, linguagens e discursos que coexistem e muitas vezes entram em conflito. Essa diversidade desafia as estruturas hierárquicas tradicionais e descentraliza o poder. O autor critica as metanarrativas emancipatórias que prometem progresso, igualdade e emancipação humana, mas que às vezes resultam em regimes totalitários e na repressão da diferença. Portanto, ele defende a valorização da diferença e da singularidade como formas de resistência ao domínio opressivo.

Por outro lado, Harvey (2011) critica o sistema capitalista moderno, explorando suas contradições e crises recorrentes, apontando a natureza intrínseca da herança de capital no sistema capitalista e a importância dos fluxos de capital para o seu funcionamento, de modo a destacar como o capital busca incessantemente novas oportunidades de investimento e como isso molda a geografia econômica global no sentido de promover a acumulação e manter os fluxos de capital, sinalizando que o capitalismo é um sistema espacialmente desigual, onde diferentes regiões e lugares estão conectados de maneiras desiguais pela lógica da apropriação de capital, destacando a importância do espaço e do tempo na produção, distribuição e consumo de mercadorias e como isso molda as relações sociais e a vida cotidiana, sobretudo ao aplicar tal perspectiva sobre os saberes populares.

Nessa perspectiva, Harvey (2011) sinaliza que surge uma tensão entre a busca incessante por lucro e a reprodução da força de trabalho, bem como as desigualdades sociais e espaciais que surgem como resultado do sistema, sinalizando que essas contradições são fontes de instabilidade e lutas sociais. Por isso, é interessante que haja alternativas e formas de resistência ao sistema, sobretudo, através da

justiça social, a sustentabilidade e a democratização da economia, e como esses princípios poderiam ser implementados para criar uma sociedade mais equitativa e sustentável, vieses que se aplicam à perspectiva dos saberes populares. Portanto, Harvey (2011) analisa criticamente as contradições e crises do capitalismo, e explorará possíveis alternativas e caminhos para uma transformação social, discutindo a importância dos movimentos sociais e da resistência contra a lógica capitalista, bem como a necessidade de uma mudança fundamental nas estruturas fisiológicas e sociais para alcançar uma sociedade mais justa e igualitária.

No contexto do capitalismo tardio, a influência do sistema econômico sobre os saberes populares é uma questão complexa e multifacetada. Embora Crary (2016) não explore diretamente essa relação, suas análises podem ser extrapoladas para compreendermos melhor como o capitalismo contemporâneo impacta os conhecimentos tradicionais e populares.

O capitalismo tardio, marcado pela globalização, sociedade de consumo e rápida evolução tecnológica, tende a marginalizar os saberes populares em favor do conhecimento especializado, científico e tecnológico. Essa preferência está intrinsecamente ligada à lógica de mercado, que valoriza a inovação e o lucro, muitas vezes relegando os saberes tradicionais a um papel secundário ou considerando-os obsoletos.

Uma das razões para essa marginalização é a necessidade constante de inovação no sistema capitalista. As empresas buscam constantemente desenvolver novos produtos e serviços, criando demandas que frequentemente exigem especialização técnica. Nesse contexto, o conhecimento tradicional pode ser visto como limitado ou inadequado para atender as demandas do mercado, o que resulta em sua subestimação ou até mesmo desvalorização.

Além disso, a padronização e massificação promovidas pelo capitalismo moderno podem minar os saberes populares de diversas maneiras. A busca incessante por eficiência e produtividade leva à substituição de métodos artesanais e tradicionais por processos industrializados e mais eficientes em termos de custo e tempo. Esse fenômeno não apenas enfraquece a transmissão dos saberes populares de geração em geração, mas também reduz a diversidade cultural e a autonomia das comunidades locais.

Do ponto de vista científico, é possível analisar esse fenômeno sob a ótica da antropologia cultural e da sociologia econômica. Estudiosos dessas áreas têm investigado como as dinâmicas do capitalismo afetam as práticas culturais e os sistemas de conhecimento das sociedades ao redor do mundo. Através de estudos de caso e análises comparativas, é possível entender melhor como a interação entre o capitalismo e os saberes populares se desenrola em diferentes contextos sociais, econômicos e culturais.

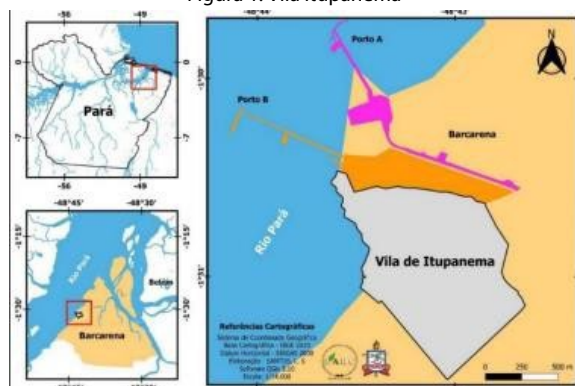
Portanto, compreender a interferência do capitalismo nos saberes populares requer uma abordagem holística, que leve em consideração não apenas as dimensões econômicas e tecnológicas, mas também as dimensões sociais, culturais e ambientais. Somente através de uma análise integrada e interdisciplinar podemos desenvolver estratégias eficazes para preservar e valorizar os saberes populares em um mundo em constante transformação.

2 Metodologia

A pesquisa foi realizada no período de abril a junho de 2023, na Vila de Itupanema, em Barcarena — PA (Figura 1), situada na região noroeste do município de Barcarena, na margem direita do rio Pará, em um platô

cerca de oito metros acima do nível do mar. Corresponde a um pequeno núcleo urbano, desempenhando função de área residencial de população ocupada em atividades agrícolas, pesca e pequeno comércio (Furtado Júnior *et. al.*, 2015). Segundo Costa *et. al.*, (2022), a Vila de Itupanema faz parte da zona estuarina dos rios Amazonas, Pará e Guamá e é considerada um dos principais corredores de exportação e escoamento da produção de milho e soja para o mercado internacional.

Figura 1: Vila Itupanema



Fonte: Costa *et. al.* (2022)

O levantamento bibliográfico foi realizado a partir de uma seleção de materiais usados para elaboração da escrita da pesquisa conforme a temática abordada, inserindo as ideias de pesquisadores que debatem o tema (Vergara, 2018). Marconi e Lakatos (2016,

p. 44) conceituam o levantamento bibliográfico como “[...] o início de toda pesquisa científica [...]” e Gil (2017) reitera que esse tipo de pesquisa se encontra em todos os tipos de levantamento de dados. Logo, a pesquisa bibliográfica do artigo foi realizada a partir de livros, artigos e materiais disponibilizados na internet.

A entrevista conversacional é um tipo de entrevista qualitativa que, segundo Godoi e Mattos (2010) se caracteriza pela interação livre

em torno de um tema, sendo caracterizada pelo surgimento das perguntas nos contextos e nos cursos naturais à interação, sem que haja uma previsão de perguntas, nem de reações a elas. A entrevista conversacional livre foi realizada com quatro participantes: participante A — 92 anos; participante B — 64 anos; participante C — 38 anos; participante D — 62 anos. Ressalta-se que a seleção das participantes foi motivada pelo fato de que todas são reconhecidas pela comunidade por trabalharem aplicando conhecimento ancestral, seja como puxadeiras⁵, realizando partos, prescrevendo ervas medicinais ou mesmo realizando procedimentos de bem-estar para seus pacientes. Importante mencionar a participante mais antiga adquiriu seus conhecimentos sobre ervas e habilidades como parteira de seus antepassados.

3. Resultados e discussão

Os saberes populares são conhecimentos transmitidos de geração em comunidades, muitas vezes enraizados em práticas tradicionais e experiências vividas. Esses saberes são fundamentais para a compreensão das necessidades específicas de determinadas culturas, considerando não apenas o corpo físico, mas também aspectos emocionais, sociais e espirituais. De outro lado, as práticas integrativas complementares em saúde englobam uma variedade de abordagens terapêuticas que complementam a medicina convencional, de modo que tais práticas reconhecem a importância da mente- corpo-espírito na

⁵ Massageiam as partes machucadas do corpo em caso de torções, distensões musculares, problemas nas articulações, contusões e luxações, as conhecidas dismintaduras (deslocamento de osso, articulação ou contusão muscular, ou de ligamentar, luxação ou entorse). São eles que colocam os ossos “no lugar” em pessoas que se machucaram, por exemplo, em uma queda durante o trabalho ou em um jogo de futebol. Os puxadores (puxadeiras) também atendem mulheres grávidas, ajeitando a criança (Souza; Tapajós, 2016, p. 20).

promoção da saúde e tratam os indivíduos de forma holística (Martins *et. al.*, 2021).

É justamente nesse sentido que esta pesquisa sinaliza a convergência entre saberes populares e práticas integrativas complementares, de modo que enquanto os saberes populares trazem consigo uma compreensão profunda das necessidades específicas de uma comunidade, as práticas integrativas complementares oferecem métodos personalizados de tratamento que atendem ao paciente na totalidade. E ainda, a integração dos saberes populares com as práticas integrativas complementares em uma abordagem colaborativa não trata apenas de doenças específicas, mas também promove o empoderamento das comunidades, reconhecendo e respeitando suas tradições e práticas culturais.

Nesta perspectiva, tem-se que as participantes A, B e C são da mesma família, sendo avó, filha e neta, ou seja, 3 gerações que detêm e compartilham conhecimentos e experiências entre si a fim de obter a melhor forma de atender à comunidade e, juntamente como a Participante D, se inserem em um contexto fático de interferência do capitalismo moderno nos saberes tradicionais. Inicialmente, é importante mencionar que a Participante A atuou por muito tempo como parteira, mas em virtude de sua idade, não mais realiza procedimentos na região. Contudo, as Participantes B, C e D continuam a atender à comunidade, seja realizando partos, puxamentos ou massagens.

As Participantes B e D são parteiras tradicionais, ou seja, mulheres que detêm extenso conhecimento empírico sobre o processo de parir e o puerpério e são experientes para acompanhar outras mulheres durante a gravidez e após o nascimento do bebê.

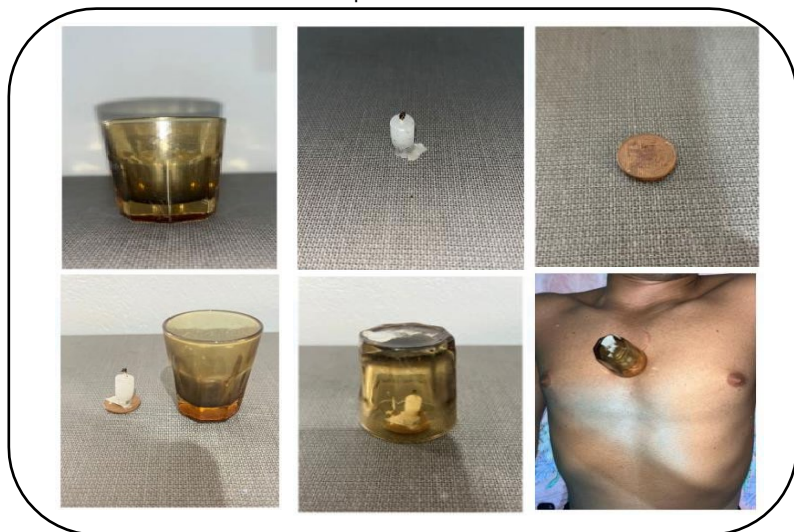
Em relação às parteiras, Zúñiga (2017) destaca que elas desempenham um papel fundamental no cuidado e no acompanhamento das mulheres durante o processo de gravidez, parto e pós-parto. Sua sabedoria está embasada em técnicas tradicionais, rituais e conhecimentos sobre ervas medicinais, posicionamentos e movimentos que auxiliam no parto, e comunicação e apoio emocional às mulheres no trabalho de parto.

Além disso, as Participantes B e D cuidam de outras condições que afetam à comunidade, a exemplo da “espinhela caída”, uma condição comum que pode afetar tanto adultos quanto recém-nascidos e crianças, que requer cuidados específicos.

A espinhela caída, segundo Belli (2022) é o nome popular dado ao deslocamento do osso do meio tórax, o que atualmente é diagnosticado via exames de imagem e tratado com fisioterapia, para os povos tradicionais era diagnosticado a partir da observação sábia dos mais antigos e tratado por meio de rituais de benzimento e puxações, para restabelecer a simetria no corpo do paciente.

As Participantes B e D tratam condições como a “espinhela caída” tradicionalmente e utilizam meios e recursos que dispõem no dia-a-dia (Figura 2), os quais, aliados aos conhecimentos ancestrais, conseguem surtir efeitos físicos e psicológicos em seus pacientes. Geralmente, cobram em média R\$ 10,00 a R\$ 20,00 por atendimento, ressaltando que a mesma técnica era utilizada pela Participante A quando realizava atendimentos, mas por vezes o fazia sem cobrar valor algum.

Figura 2: Recursos tradicionais utilizados pelas Participantes B e D como puxadeiras de “espinhela caída”



Fonte: Banco de Imagem dos pesquisadores (2023)

Observa-se que os materiais utilizados pelas Participantes B e D são comuns, utensílios do dia-a-dia usados como subsídio para a efetivação dos saberes populares aprendidos por gerações. Na realidade, os objetos copo, moeda e vela são utilizados para o procedimento de levantamento da “espinhela caída”, de modo que o sistema se torna uma espécie de ventosa que age de modo que o vácuo criado restabeleça a saúde e o bem- estar dos pacientes.

Vale mencionar que esta técnica é ancestral sendo descrita por Luís Gomes Ferreyra, cirurgião português em sua obra “Erário Mineral”, de 1735, no Capítulo intitulado “Que coisa é espinhela e como se levanta estando caída ou relaxada”, vejamos:

[...] O como se deve levantar e confortar a espinhela, segundo dizem os antigos, é por três modos [...] dos três só de dois se pode usar com mais segurança, sendo com terebintina [...] e com ventosa [...] O modo de a levantar com ventosa é o seguinte: haverá uma ventosa com um buraquinho

no fundo, o qual se poderá fazer com uma sodela grossa de quatro quinas na ponta, e metido o cabo entre as mãos, se torcerá, ou fará andar à roda com força para uma e outra banda, que moendo assim o vidro a vá furando, e furada se tamará com cera o tal buraquinho. Haverá também uma moeda de prata ou de cobre e um bocado de rolo de cera, o qual se porá em cima da tal moeda dobrado, para fazer melhor fogo; e estando assim pegado na moeda, esta se porá em cima da ponta da espinhela com o rolo aceso nas duas pontas e depois que o fogo tiver tomado força, se porá a ventosa em cima do fogo e da moeda, que tudo há de ficar por dentro dela, e se carregará na ventosa com brandura, para que assente a boca, se apague o fogo, e pegue, e tanto que pegar, se deixará estar com roupa em roda, para que, se cair não quebre; e passado algum intervalo de tempo, se pegará nela e se puxará para cima alguma coisa de quando em quando, para que com esta diligência se vá trazendo a espinhela a seu lugar [...] (Almeida, 2013, p. 15 – 16).

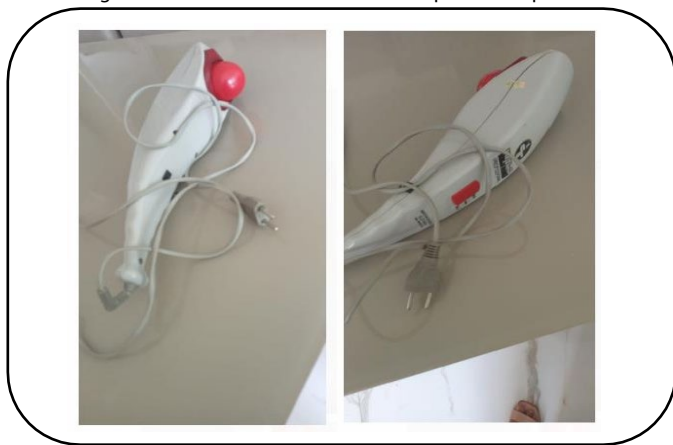
O processo descrito no século XVIII ainda é utilizado pelas Participantes B e D, de modo que o copo serve como ventosa e a moeda e a vela são os mecanismos que criam a sucção a vácuo que irá proporcionar o levantamento da espinhela e a melhora nos sintomas dos pacientes. Trata-se dos primórdios do que atualmente se conhece como Ventosaterapia, técnica descrita por Santos (2020, p. 07) como “a aplicação dos copos sobre a pele gerando sucção por meio de uma pressão negativa executada pela bomba de vácuo [...]”.

Devido à sua eficácia, a técnica é empregada no tratamento da “espinhela caída”, condição de saúde comum que afeta o ser humano há anos e para a qual existem procedimentos que visam a melhora dos pacientes.

É justamente nesta perspectiva, que surge a Participante C, inserida em um contexto familiar de medicina tradicional, com a avó parteira e puxadeira e a mãe parteira e massagista tradicional. A Participante C herdou as habilidades de cuidado da família, no entanto, atenta às oportunidades que o mercado oferece, se especializou em

Massoterapia e passou a atender aos seus clientes com o uso de recursos capazes que agregar valor ao seu serviço (Figura 3).

Figura 3: Recursos modernos utilizados pela Participante C



Fonte: Banco de Imagem dos pesquisadores (2023)

É relevante notar que a Participante C cobra uma média de R\$ 100,00 por sessão de tratamento, enquanto sua mãe (Participante B), ao realizar sessões de massagem manual, cobra um valor significativamente menor por atendimento. Por outro lado, sua avó (Participante A), em algumas ocasiões, atendia sem cobrar nenhum valor. A Participante C atende às mesmas demandas que suas antecessoras, mas incorpora novas tecnologias para proporcionar resultados físicos e psicológicos aos pacientes. Esse uso de tecnologia adiciona valor ao seu trabalho, refletindo um movimento de constante profissionalização e evolução dos saberes.

Um exemplo observado durante a pesquisa foi o contraponto existente no atendimento de pacientes com “espinhela caída”, que sendo parte da mesma Comunidade de Itupanema em Barcarena, podem optar pela técnica tradicional aplicada pelas Participantes B e D, a qual

já foi descrita e ilustrada na Figura 02 ou por técnicas modernas de ventosaterapia aplicadas pela Participante C (Figura 4).

Figura 04: Recurso moderno utilizado pela Participante C para o tratamento de dores musculares e também para o tratamento de “espinhela caída”



Fonte: Banco de Imagem dos pesquisadores (2023)

Percebe-se que a sabedoria popular dos povos tradicionais, como o das Participantes B e D é um conhecimento acumulado ao longo de gerações por meio da experiência prática e observação cuidadosa, sendo que essa sabedoria é transmitida oralmente, de uma geração para outra, como ocorreu com a Participante C e, é profundamente enraizada nas tradições e na cultura das comunidades. Desse modo, considerando as vivências das Participantes, sobretudo, A, B e C é possível vislumbrar que, de fato, se revela a influência do capitalismo moderno na forma como a sabedoria dos antigos é valorizada e comercializada.

Essa transição gradual para uma abordagem mais capitalista fica evidente no processo de evolução da profissão ao longo das gerações. Enquanto a avó da família exercia a função de parteira de forma tradicional, sem cobrar um valor específico por seus serviços, a Participante B, ao herdar essas habilidades, continua atuando como parteira, mas agora cobra uma quantia em dinheiro por cada trabalho

realizado. Já a Participante C, ao especializar-se, agrega mais valor à sua profissão.

Essa mudança indica uma transição para uma abordagem mais capitalista, na qual o trabalho é remunerado de acordo com a demanda e os serviços prestados. O processo reflete não apenas a evolução da profissão, mas também as mudanças na economia e na sociedade ao longo do tempo.

É possível vislumbrar ainda a valorização econômica, pois ao cobrar uma média de 10 a 20 reais por trabalho, a filha da parteira tradicional está atribuindo um valor recebido à sua habilidade e conhecimento e ao cobrar 100 reais por trabalho, a neta Massoterapeuta reafirma a valorização da profissão, revelando que evolução econômica, de acordo com Harvey (2011) reflete a necessidade de sustentar a compreensão de que o trabalho tem um valor específico no contexto capitalista.

No caso específico da Participante C é possível observar a relação entre a especialização e aumento de preço, pois além de herdar os conhecimentos familiares, decidiu se especializar em Massoterapia e, juntamente com esta especialização, seus atendimentos se tornaram diferenciados, ao passar a se incluir na dinâmica capitalista do trabalho que se estabelece a partir de custos com infraestrutura, por exemplo, para gerar lucros. Como resultado, ela cobra um valor mais alto, cerca de 100 reais por sessão de massagens. Esse aumento no preço pode ser atribuído à percepção de que a Massoterapia é uma prática mais específica e, portanto, tem um valor maior no mercado.

Nesse contexto, considerando as ideias de Crary (2016) é possível sinalizar que essa evolução da cultura reflete a influência do capitalismo moderno na preservação econômica da sabedoria dos antigos. Embora a tradição continue sendo transmitida de geração em geração, a

necessidade de sustentar e a demanda por serviços solicitados leva a uma adaptação desses conhecimentos à lógica econômica do mercado.

É importante ressaltar que a influência do capitalismo na sabedoria dos antigos pode ter aspectos positivos e negativos. Desse modo, se por um lado, a remuneração pôde garantir uma fonte de renda para aqueles que possuem habilidades tradicionais, valorizando e incentivando sua prática (Participantes A, B e D), por outro lado, pode haver uma perda da dimensão comunitária e da gratuidade original desses conhecimentos,

à medida que são comercializados e transformados em produtos ou serviços (Participante C).

Desse modo, a relação entre a influência do capitalismo e a sabedoria dos antigos é complexa e varia em diferentes contextos e comunidades, de modo que é importante encontrar um equilíbrio entre a preservação econômica desses conhecimentos e a preservação de sua dimensão cultural, comunitária e acessível.

Considerações finais

A relação entre saberes populares e práticas integrativas complementares em saúde implica considerar a riqueza dos conhecimentos tradicionais e integrá-los com métodos terapêuticos inovadores, podemos criar um sistema de saúde verdadeiramente abrangente, que respeite a diversidade cultural e promova a cura em seu sentido mais amplo. A partir das discussões apresentadas no estudo direciona o pensamento de que a relação entre o capitalismo moderno e a sabedoria popular é complexa e multifacetada, enquanto o capitalismo, como sistema econômico e social, influencia a sabedoria

popular de várias maneiras, e, por sua vez, a sabedoria popular também tem moldado e respondido ao capitalismo.

A interação entre o capitalismo e os saberes tradicionais apresenta uma complexidade multifacetada que envolve tanto vantagens quanto desvantagens. No que tange às vantagens, destaca-se a capacidade do sistema capitalista de promover a melhoria do padrão de vida ao fomentar a produção em massa e a eficiência econômica. Esse processo resulta na disponibilização de bens e serviços em maior escala e a preços mais acessíveis, contribuindo para a satisfação das necessidades básicas e o aumento do conforto material da população.

Além disso, a dinâmica do capitalismo moderno impulsiona a inovação tecnológica, incentivando a constante busca por novas formas de aumentar a produtividade e ganhar vantagem competitiva no mercado. Essa contínua busca por inovação não apenas impulsiona o progresso tecnológico, mas também estimula o desenvolvimento de novas soluções para os desafios enfrentados pela sociedade, resultando em benefícios tangíveis para diversos setores e para a população em geral.

Outra vantagem relevante é a oportunidade proporcionada pelo capitalismo para os indivíduos empreendedores. Através da iniciativa privada e da prática comercial, indivíduos têm a possibilidade de alcançar estabilidade financeira e sucesso profissional. Esse ambiente empreendedor estimula a criatividade, a inovação e a busca por oportunidades de negócios, criando um cenário propício para o desenvolvimento econômico e a geração de empregos.

Nesse contexto, os saberes populares desempenham um papel importante ao oferecer insights valiosos para os empreendedores. Baseados em experiências práticas e conhecimentos transmitidos ao longo das gerações, esses saberes podem fornecer perspectivas únicas

sobre o mercado, as necessidades dos consumidores e as estratégias de negócios. Assim, a integração dos saberes tradicionais com os princípios do capitalismo pode resultar em abordagens mais holísticas e eficazes para o desenvolvimento econômico e social.

É o caso da Participante C deste estudo, que se especializou em Massoterapia e aliou a prática aprendida com sua avó e mãe a novos recursos a fim de otimizar resultados e obter maior vantagem financeira com o serviço de massagens terapêuticas. Todavia, assim como traz vantagens, o capitalismo também é associado às desvantagens, sendo a principal dela a desigualdade social, enquanto o capitalismo muitas vezes resulta em concentração de riqueza nas mãos de poucos, enquanto outros lutam para sobreviver.

Pode-se evidenciar que as vantagens e desvantagens mencionadas não são estáticas e podem variar significativamente de acordo com o contexto socioeconômico e cultural em questão. As relações entre o capitalismo moderno e a sabedoria popular são intrincadas e dinâmicas, sujeitas a diferentes interpretações em diversas sociedades e contextos.

Portanto, a relação entre o capitalismo moderno e a sabedoria popular no contexto das práticas integrativas em saúde realizadas pelas participantes da pesquisa na Vila de Itupanema é complexa e ambivalente. Embora existam vantagens, como oportunidades de inovação e crescimento profissional, também há desvantagens a serem consideradas, como a possível perda da essência ancestral dos saberes populares em meio à influência capitalista.

Essa ambivalência ressalta a necessidade de uma abordagem cuidadosa e crítica ao examinar o impacto do capitalismo moderno sobre os saberes tradicionais, especialmente em contextos onde esses saberes desempenham um papel significativo, como nas práticas integrativas em saúde. É fundamental considerar as complexidades e

nuances dessa relação para garantir uma compreensão abrangente e informada dos desafios e oportunidades envolvidos.

Referências

- ALMEIDA, Argus Vasconcelos de. **Espinhela caída**: referências históricas e práticas de cura populares. Recife: EDUFPRPE, 2013. Disponível em: https://repository.ufrpe.br/bitstream/123456789/2351/1/livro_espinhela.pdf. Acesso em: 13 jul. 2023.
- ARGENTA, Sheilla Crestanello; ARGENTA, Leila Crestanello; GIACOMELLI, Sandro Rogério; CEZAROTTO, Verciane Schneider. Plantas medicinais: cultura popular versus ciência. **Vivências**, v.7, n.12, p.51 – 60, 2011. Disponível em: <https://www.ufpb.br/nepfh/contents/documentos/artigos/fitoterapia/plantas-medicinais-cultural-popular-versus-ciencia.pdf> Acesso em: 02 jul. 2023.
- BELLI, Mayara. **Espinhela Caida, Bucho Virado e Mal de Sete Dias**: Mitos e Verdades. 2022. Disponível em: <https://www.famivita.com.br/conteudo/mitos-espinhela-caida-bucho-virado-sete-dias/#:~:text=A%20espinhela%20ca%C3%ADda%20ou%20Arca,de%20peso%20e%20nos%20beb%C3%AA%3F>. Acesso em: 02 jul. 2023.
- BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. **Revista Garrafa**, n. 23, 2011. Disponível em: http://www.ciencialit.letras.ufrj.br/garrafa/garrafa23/janderdemelo_capitalismocomo.pdf f Acesso em: 28 maio 2023.
- COSTA, Igor Jorge Lobato da; SILVA, Christian Nunes; FLORES, Maria Socorro Almeida; SANTO, Leonardo Sousa. Atividade portuária em Barcarena (Pará): caracterização e análise ambiental de seus efeitos no desenvolvimento local da vila de Itupanema. **Revista Brasileira de Geografia Física**, v.15, n.03, 2022, p. 1639 – 1653. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/rbgfe/article/viewFile/250584/41326> Acesso em: 27 jul. 2023.
- CRARY, Jonathan. **24/7**: Capitalismo tardio e os fins do sono. São Paulo: Ubu Editora, 2016.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do **Poder**. 24 ed. São Paulo: Edições Graal, 2007.
- FURTADO JÚNIOR, Ivan; TAVARES, Márcia Cristina da Silva; MATSUNAGA, Akeme Milena Ferreira. Biodiversidade do nécton do rio Pará nas proximidades de

- Itupanema — Barcarena — Amazônia Brasileira. **Biota Amazônia**, v. 5, n.3, 2015, p. 72 – 77. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/biota/article/view/1633/v5n3p72-77.pdf> Acesso em: 27 jul. 2023.
- GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 14 ed. São Paulo: Atlas, 2017.
- GODOI, C. K; MATTOS, Pedro Lincon. **Entrevista qualitativa**: instrumento de pesquisa e evento dialógico. São Paulo: Saraiva, 2010.
- HARVEY, David. **O enigma do capital**: e as crises do capitalismo. Tradução de João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo, 2011.
- LYOTARD, Jean François. **A Condição Pós-Moderna**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 16 ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2015.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2016.
- MARX, Karl. **O Capital**: Crítica da economia política. Livro Primeiro: o processo de produção do capital. 5 ed. Tradução de Reginaldo Sant'ana. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1980.
- MARTINS, Priscila Gomes BRITO, Rubia Sousa; SANTOS, Pollyane da Costa Matos dos; LAVERDE, Carolina Rodrigues; OLIVEIRA, Nunila Ferreira de; PILGER, Calíope. Conhecimento popular e utilização das práticas integrativas e complementares na perspectiva das enfermeiras. **Journal of Nursing and Health**, v. 11 n. 2, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/enfermagem/article/view/19495> Acesso em: 14 out. 2023.
- SANTOS, Elisângela Maria Ferreira dos. **O uso da ventosaterapia como recurso fisioterapêutico: uma revisão integrativa da literatura**. 2020. Disponível em: <https://tcc.fps.edu.br/bitstream/fpsrepo/945/1/O%20uso%20da%20ventosaterapia%20como%20recurso%20fisioterap%C3%AAutico%20uma%20revis%C3%A3o%20integrati%20da%20literatura.pdf>. Acesso em: 13 jul. 2023.
- SHIVA, Vandana. **Biopirataria, a Pilhagem da Natureza e do Conhecimento**. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

SOUSA, Ádria Fabíola Pinheiro de; TAPAJÓS, João Antônio. **Pajés, benzedores, puxadores e parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia**. Pará: UFOPA, 2016.

Disponível em: http://www.ufopa.edu.br/media/file/site/ufopa/documentos/2019/0257e12537b267b4391b66dd10062a8f_Wa0HHqV.pdf Acesso em: 27 jul. 2023.

VERGARA, Sylvia Constant. **Projetos e relatórios de pesquisa em administração**. 12 ed. São Paulo: Atlas, 2018.

VIEIRA, Amanda de Souza. **Conhecimento popular do uso de plantas medicinais por idosos**. 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/202348/TCC%20Conhecimento%20popular%20do%20uso%20de%20plantas%20medicinais%20por%20idosos.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: 02 jul. 2023.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

ZÚÑIGA, Natalia Monge. **Saberes, práticas e histórias de vida de parteiras tradicionais da Resex Mapuá, Ilha do Marajó**. 2017. Disponível em: https://ppgaa.propesp.ufpa.br/dissertacoes_mafds/Turma%202015/Nat%C3%A1lia%20Monge.pdf. Acesso em: 02 jul. 2023.

CERÂMICA MACUXI: É BOM CONTAR ENQUANTO TEM QUEM SAIBA

MACUXI CERAMICS: IT'S GOOD TO TELL WHILE SOMEONE KNOWS

*Larissa Silva Gonçalves*¹

*Joana Fidelix*²

1 Introdução

A paixão e o respeito aos fazeres da cerâmica resultou no encontro das duas autoras deste texto e com o desejo comum de manter viva a memória do saber ancestral, realizaram o curso Arte Educação para Professores Indígenas vinculado ao Projeto de Extensão Encontros Criativos, com registro na Pró-reitoria de Assuntos Estudantis e de Extensão – PRAE, da Universidade Federal de Roraima - UFRR. Preocupada com a formação dos professores da escola de sua comunidade, que desvincula o interesse pelo conhecimento das anciãs e dos anciãos, a Mestre Ceramista do povo Macuxi autora deste trabalho, anseia por movimentar atividades que envolvam os saberes antigos, especialmente em relação ao fazer da cerâmica. Foi assim que vivenciamos ações de formação e criatividade com crianças e profissionais da Escola Estadual Indígena José Viriato da Comunidade Raposa I, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, município de Normandia em Roraima, extremo norte brasileiro, em outubro de 2023.

Dentre os resultados da ação, o principal foi a necessidade de registrar as memórias e saberes que envolvem os fazeres da cerâmica

¹ Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia, Professora Curso de Artes Visuais UFRR, profalarissagoncalves@gmail.com, <lattes.cnpq.br/4284730616452174>, <orcid.org/0000-0003-1648-396X>, Av. Ene Garcez, 2413, Aeroporto. Campus do Paricarana, Bloco I, Sala 130. Boa Vista-RR.

² Mestre Ceramista Indígena Macuxi. Casa de Cultura Amooko Epu'kena - Terra Indígena Raposa Serra do Sol. @joana.fidelix_

Macuxi, que como reforça a mestra ceramista, “*não é história é cultura viva*”. Quando na ação extensiva perguntamos as mais de cem crianças da comunidade que estiveram conosco se conheciam a história da Vovó Barro (sabedoria vinculada aos fazeres da argila da comunidade), cinco foram as que levantaram a mão, a grande maioria fez a pergunta que você leitor deve estar se fazendo, quem é Vovó Barro?! Vamos apresentá-la ao longo do texto, mas importa neste momento salientar a fala recorrente no discurso da Mestra: “É importante lembrar do que é nosso, enquanto a gente está viva! [...] Enquanto vive quem possa contar.” Esta fala levanta o problema, os mais novos (jovens, adultos) não querem saber, nem são incentivados a conhecerem os saberes próprios dos indígenas, não se motivam a ir ao encontro dos mais velhos, para ouvir da sua experiência. E as culturas vivenciadas na cidade chamam mais atenção e geram comparações, que acabam por minimizar a importância da sabedoria das avós e dos avôs. Por sua vez, as pessoas da cidade estão interessadas em aprender a cerâmica indígena, mas não têm a vivência dos costumes e da natureza, que é a casa da dona da argila, ente vivo e não apenas um material para ser modelado pela razão técnica.

Diante desta questão, reforçamos a importância de oportunizar registro dos saberes intrínsecos à produção das panelas de barro Macuxi, a principal das louças cerâmicas produzidas pelas ceramistas de Roraima e que vem ganhando reconhecimento nacional. De mãos dadas com este objetivo principal, interessa descrever dimensões visíveis e invisíveis, do processo de produção das louças de barro Macuxi, para movimentar percepções acerca dos processos concretos da lida com a argila, passando pelos aspectos sutis que envolvem as transformações do material até as dimensões invisíveis envolvendo o diálogo com *Ko'ko non*, a dona da argila, a Vovó Barro do idioma e sabedoria Macuxi. A presença da Avó encantada é que encaminha desde o encontro e coleta do material,

passando pela preparação da massa, modelagem das peças e regula inclusive a queima, etapa final no processo de transformação do material plástico argila, na refratária e resistente cerâmica.

A ação extensiva que originou este texto foi realizada com estratégias metodológicas da pesquisa-ação, pois surgiu de um desejo de transformação das percepções dos parentes da comunidade, em relação aos saberes e fazeres que vinculam a produção das painéis de barro à sabedoria ancestral repassada há muitas gerações. E vincula a participação da mestra ceramista e autora deste trabalho, como testemunha e criadora da história que deseja registrar. Para desenvolvermos as ideias destas linhas partimos com uma perspectiva dialógica, como proposta por Bohm (2005), de deixar os conceitos preconcebidos em suspensão e se abrir para a oportunidade de reunir percepções variadas, especialmente no que tange a reunião de visões de conhecimento distintas. Coaduna com a perspectiva dialógica, a noção de ecologizar o pensamento, quer dizer, agregar facetas contextuais diversas ao problema que se deseja refletir visando incluir as incertezas, para transcender as reduções do pensamento disjuntivo, em prol de uma compreensão que leve em conta, a complexidade da consciência humana (Morin, 2014; 2015).

Consoante as concepções descritas, encaminhamos diálogo entre o registro da sabedoria que acompanha os fazeres da cerâmica Macuxi, com conceitos da filosofia budista, que nos auxiliam a movimentar percepções acerca de camadas de realidade, que compreendem dimensões visíveis e invisíveis. Os fazeres da cerâmica, são relatados a partir da memória da mestra ceramista autora deste trabalho e se apresentam por vezes sintetizados no texto construído a quatro mãos. Estando em alguns momentos descritos de maneira literal, quando na presença de aspas, ou grafia em *itálico*. A este conteúdo da memória, soma-se a base conceitual das três dimensões da consciência, segundo

a filosofia budista, quais sejam, a grosseira, a sutil e a secreta. Dimensões que envolvem o surgimento das visões e das coisas, nos processos de originação dependente, que por sua vez tem como base o conceito de vacuidade. Dentre as várias definições e reflexões em relação ao tema da vacuidade, interessa para os propósitos do presente texto relacionar o vazio das manifestações, como o espaço livre da mente, de onde as coisas e, por consequência, os fenômenos surgem. É desta natureza aberta primordial, que se revelam os aspectos grosseiro, sutil e secreto, (Samten, 2010; 2017) que relacionaremos e exemplificaremos, com os saberes e fazeres da cerâmica Macuxi.

Justificamos esta escolha conceitual, por se tratar de uma referência de conhecimento que provém de tradição cultural oriental ancestral, distinta geograficamente da tradição dos povos originários brasileiros, mas que coaduna sincronicamente com o acesso às camadas de saberes, que a racionalidade europeia ocidental está a redescobrir. Ao reunir a sabedoria dos fazeres das panelas indígenas com a filosofia de níveis distintos de percepção da realidade, que se aprofundam para além do que pode ser mensurado pela razão científica exclusivamente, propiciamos diálogo metadisciplinar (Morin, 2014) sobre as camadas visíveis e invisíveis, que envolvem os saberes da cerâmica Macuxi. Estamos falando de uma sabedoria originária com uma metodologia própria, embasada em práticas de significação da oralidade, que envolvem a escuta de sons e silêncio, profundo interesse de vivência cultural e o registro em palavras com vistas a evidenciar e partilhar algo importante para a continuidade da sabedoria originária.

E, para dar conta dos objetivos propostos, apresentamos, de início, uma pequena introdução da história da cerâmica e a sua relevância para os processos de desenvolvimento da humanidade, com o consequente recorte referente às práticas ceramistas que resistem no território

indígena do Povo Macuxi, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, mais especificamente na Comunidade Raposa I. Desta contextualização da manifestação cultural, partimos a explicitar as dimensões concretas e sutis que envolvem o fazer cerâmico visando alcançar os meandros das inspirações que dão vida às peças criadas. Finalizamos o texto salientando algumas perspectivas que envolvem a sabedoria ancestral do povo Macuxi e a riqueza dos simbolismos ligados aos fazeres tradicionais, síntese de técnica ancestral, contribuindo para ampliação e maravilhamento das reflexões na contemporaneidade. E, se a árvore só existe, pela presença de suas raízes, iniciamos o desenvolvimento do texto embasadas nas memórias.

1.1 Memórias e saberes em meio a fazeres ancestrais

A humanidade evoluiu em função do aprimoramento da capacidade de simbolizar. As técnicas e experiências apreendidas, desde os mais longínquos tempos de que se tem notícia, eram guardadas na memória e repassadas oralmente. Cada novo contar dos sucessos ou frustrações resultantes da ação humana, permitiu a especialização dos meandros da linguagem, a constituição de conjuntos de saberes, o desenvolvimento do pensamento e a transformação da natureza. O caminho da evolução humana pode ser assim descrito, pelas pistas deixadas por nossos ancestrais, que instigam nos contemporâneos o remontar do quebra cabeça, de aprimoramento da nossa espécie e, dentre as principais pistas que contribuem para contar nossa história, estão os artefatos cerâmicos.

A cerâmica é dos fazeres humanos o mais antigo que se tem registro. O caco de cerâmica mais antigo encontrado até esta data faz parte de um vaso chinês datado de 20.000 anos atrás, encontrado na

caverna de Xianrendong, na província de Jiangxi, China. No artigo, da equipe do pesquisador do período paleolítico Ofer Bar-Yosef (Xiaohong, 2012), é indicado que, dez mil anos antes de oficialmente nossos antepassados se tornarem sedentários, a cerâmica já era utilizada como tigelas para cozimento, para conter líquidos e armazenar alimentos coletados, assim como em instrumentos para facilitar o manuseio das carnes de animais. A descoberta e domínio da tecnologia da cerâmica, permitiu aos ancestrais a transferência de uma vida nômade para o armazenamento dos excedentes da produção, ao longo da apropriação das práticas agrícolas. Desde o momento em que os antepassados perceberam que a argila, sob a ação do fogo, torna-se um material resistente e refratário, a cerâmica é empregada em duas finalidades principais, a utilitária e a sagrada e dentre a diversidade de formas que argila permite transformar, o vaso é a principal delas.

Da tigela primordial a urna funerária, a forma é a mesma, realizada para conter algo e em função do que irá acolher, são realizadas adequações de tamanho, volume, acabamento e textura. De maneira geral, as peças de uso cotidiano são desprovidas de textura e adereço, recebendo apenas o acabamento do polimento, a técnica do brunir da linguagem cerâmica. Já as peças destinadas a rituais e ocasiões especiais tendem a contar com texturas refinadas e elementos agregados. Estes ornamentos relacionam os simbolismos de cada povo-cultura e são produzidos em função dos saberes ancestrais, preservados na memória dos mais velhos e revitalizados no interesse dos mais novos. Este é o processo natural de passagem do conhecimento que a ancestralidade ensina. No entanto, tendo em vista a violência, desmoralização, soterramento e dizimação das culturas originárias, que validou nos últimos séculos, seu domínio pelos processos de colonização nas mais

diversas regiões do globo, os elementos identitários de cada povo sofreram silenciamento, esquecimento e perda.

Quando comparamos peças de culturas ceramistas arqueológicas, como a tapajônica e a marajoara, com a produção cerâmica contemporânea dos povos autóctones do norte e nordeste brasileiro, podemos caracterizar um esvaziamento simbólico das peças, restando o domínio da forma e o brilho do polimento, que é fundamental para fechar os poros da cerâmica e viabilizar à peça não vazar o líquido que venha a conter.

No entanto, a perda do adereço não minimiza a importância da forma, pois nela está contida a síntese dos tempos, das memórias dos antepassados, que foram contando e aprimorando seus fazeres, resistentes até nossos dias. Exemplificamos visualmente nossos apontamentos, apresentando as imagens de um vaso arqueológico da cultura Marajoara, que faz parte da coleção do Museu Paraense Emílio Goeldi e uma panela arqueológica pertencente à cultura Macuxi, em seu formato originário (as panelas de hoje têm alças), apresentando marcas de fogo e como era utilizada sobre fogueira de pedras.

Figura 1: Composição das imagens - Peças arqueológicas Marajoara (esquerda), Macuxi (direita)



Fonte: Lilian Bayma de Amorim (2010) e Amanda Duarte (2022).

A forma da panela Macuxi é registro e evidência da história humana, tanto quanto a peça Marajoara. Ambas só existem pois houve alguém que aprendeu a fazer e repassou seu saber, aprimorado a cada nova geração. A cerâmica Macuxi, quase que se perde no fio da história, pois, se não houvesse o interesse de algumas mulheres em ouvir e observar os fazeres das mais velhas guardiãs do barro, a cerâmica poderia ter sido esquecida, como o foi em muitas culturas que sobrevivem hoje em dia.

No sopé das serras, em solo do Lavrado Roraimense, se consolidou pelo esforço das mulheres reunidas em um centro de formação da comunidade, o Clube Vovó Damiana, onde eram realizadas atividades de bordado, crochet, corte e costura e algumas panelas de barro. Com o tempo, o espaço da organização recebeu melhorias e consolidou sua existência como Casa de Cultura. Neste espaço, foram deixadas as atividades de linhas - tecidos e se priorizou a organização para produção das panelas de barro, segundo a referência dos saberes das anciãs ceramistas da comunidade. Mais recentemente, o lugar foi batizado com o nome Casa de Cultura Amooko Epu'kena, que no idioma Macuxi faz referência a um ancião da comunidade, mas também a um espírito, deidade. “Essa palavra é coisa de respeito! Movimenta significados para lembrança do sagrado, da criação, epu'kena é como uma oração! E é neste espaço nomeado com as bênçãos divinas que mulheres, e hoje em dia também homens, se encontram para lembrar, produzir e registrar, nas vivências cotidianas, a memória ceramista da comunidade.

São as práticas sociais e culturais, vivenciadas em tempos passados e no presente, no espaço da Casa de Cultura Amooko Epu'kena e nos quintais das ceramistas que seguem o fazer da cerâmica em seus lares, cultura imaterial sagrada e valiosa, fundamental para ser registrada. O que escrevemos é aquilo que as ceramistas guardam e partilham como

tesouro precioso, que, muito além da técnica de lida com o barro, “quer deixar dito o que não pode ser esquecido”, para que “daqui uns tempos as pessoas aprendam a fazer, mas também saibam respeitar o que está envolvido no fazer da cerâmica Macuxi”.

É neste contexto, da Casa de Cultura Amooko Epu'kena especificamente e da comunidade indígena como um todo, que cotidianamente são vivenciados ciclos de rituais envolvendo o fazer do barro. E é onde anualmente acontece o Festival das Panelas de Barro, evento com mais de uma década de realização, que vem contribuindo para o fortalecimento e divulgação da cultura ceramista Macuxi. Agrega em sua realização, além do rememorar dos fazeres do barro, o fortalecimento de práticas socioculturais indígenas, que servem de referência a outras comunidades. E todo este movimento revive e ganha força pela presença da dona do barro, *Ko'ko non*, a memória viva da matéria natural e dos simbolismos sistematizados em rituais desde tempos imemoriais.

Figura 2: Vovó Barro – Ko'ko non



Fonte : Amanda Duarte (2022),

Então é esta a história do barro que eu queria falar:

Há muitos anos atrás é que, os que existiram, já faziam essa panela e faziam só para uso mesmo. Até onde minha memória alcança eu lembro da vovó Damiana, minha vovó Laisa, Carmelita, vovó Teresa, vovó Marta, eram as que faziam. Aí depois veio a outra turma, onde está vovó Zilda, vovó Miquerina, vovó Indina, a vovó Madalena, vovó Alcinda, que já é outra geração. E aí viemos nós, que aprendemos com várias, com as outras senhoras e foi assim que comecei a mexer e me apaixonar pela cerâmica. Tem ainda minha mãe Filomena e a minha vó Cândida, elas faziam também, mas quando eu aprendi foi com a Zilda.

E eu achava que ia continuar assim mesmo, como era antes, mas nós fomos modificando aprendendo mais. Na época era tudo rústico, hoje eu digo que nós aprendemos e mudamos um pouquinho. Esquecemos um pouco os modelos antigos, mas sempre respeitando a Vovó Barro. É preciso respeitar o barro! Não mexer no barro sem permissão! Tem que ir no local e tem que pedir permissão à Vovó. Quando a gente vai buscar o barro tem que usar pimenta, urucum e tabaco. Chegando lá, onde é a casa de Ko'ko non, a gente pede a permissão dela dizendo assim “Vovó com licença eu venho lhe buscar para nós cozinarmos, para nós comermos caças e pesca. Então a senhora não zanga com a gente, a gente não veio brincar”.

E vamos lá!

De um tempo para cá, a gente está ensinando homens, rapazes, crianças acima de 12 anos, até de 8 anos estão fazendo. Então o meu pensamento é esse, a minha esperança é que daqui mais uns cinco, seis anos, tivessem mais pessoas aprendendo. Só que não vai ser como a gente fazia antes, já estão quebradas algumas regras, mas ainda seguem algumas. Por exemplo, a mulher menstruada, grávida e de luto, não mexe no barro, isso

ainda continua. Já o homem trabalhando, o homem buscando o barro, isso é novidade, mas o fazer ainda continua.

Por isso que é importante, porque isso não veio de agora, mas de muito tempo atrás! Ai às vezes me perguntam “Quem falou para elas, para as ceramistas mais antigas, que o barro, a Vovó Barro, que ela era para fazer louças, panela, copo, ...” Eu nunca sei responder e nunca me responderam também, quando eu fiz essa pergunta para as anciãs. Porque veio do dom de Deus! Deus deu este dom para sobreviver, assim como a roça, a plantação para quem trabalha na terra, são fazeres para a sobrevivência. E isso não é história, é real, mas fica como história, esse saber da Vovó Barro.

Naquela época ainda a gente queimava ela (a cerâmica) no lavrado, no tempo, sem ser no forno. Levavam longe para queimar e ficar pronta. Hoje a gente está queimando em público e estamos fazendo a panela em público também, com muita gente! Antes era em quarto escuro sem barulho, somente a ceramista e a Vovó, mas graças a Deus está dando certo isso (de produzir em público). É bom que na Comunidade da Raposa I já tem famílias aprendendo. Isso é cultura Macuxi, da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, Comunidade Raposa I!

Cultura onde as avós da linhagem ceramista revivem a Avó ancestral, pelo rememorar da ligação originária na contemporaneidade, em meio as práticas que se renovam a cada dia. Antes de ser matéria é avó, é casa de um ser, a quem devemos respeito, a quem pedimos licença para chegar e convidamos para vir conosco, para cozinarmos e comermos juntas! E este encontro não é história, é real! Tão real e perceptível, quanto o toque físico na massa, que se doa a moldar entre as mãos. E a Vovó segue ecoando presença, ao longo de toda a vivência das ceramistas, que mantem a conexão com Ela. As peças são inspiradas pela Sua presença e a ceramista conversa continuamente com a Avó, como em um acalanto silencioso, para que permita que as peças tenham

êxito até o final da queima, onde será possível celebrarem juntas a refeição que a louça irá conter e preparar.

Figura 3: Damurida de peixe em panela de barro Macuxi



Fonte: Cadu de Castro (apud Paes, 2022).

Quantas dimensões para além do olhar redutor da racionalidade técnica, quantas aprendizagens para além do domínio da matéria-prima, sendo estas visões restritas e comum para a maioria das pessoas que se interessam e produzem cerâmica. Fica aqui nosso convite, que reverbera o aceno da ancestralidade, para quem se interessar por cerâmica, busque vivenciar experiências mais profundas com o barro, partindo do respeito e da convivência com quem conhece desde a raiz.

Quem já teve a oportunidade de ver o local de onde a argila é retirada, seja para produção de atelier, seja para produção industrial, lembra da imagem aterradora do ambiente, que aparenta um campo minado, com grandes buracos nos solos, como os que resultam da explosão de potentes bombas, que abrem espaço onde antes existia natureza vibrante. É assombroso e nos faz pensar que o que quer que seja produzido com a argila, não vale a destruição da natureza. No entanto, o saber originário é um saber não somente porque sabe da técnica para construir, mas porque detém a ciência de uma maneira de fazer, que preserva e mantém a continuidade da criação, enquanto ação criativa e perpetuação da vida.

Na presença de *Ko'ko non*, a visão do campo minado não existe, pois o coletar a argila perpassa rituais que iniciam com um pedido de licença, para entrar na casa da encantada, na casa da natureza e como já cantou a poesia popular, da compositora e sambista Dona Ivone Lara, “eu vim de lá [...] alguém me avisou para pisar neste chão devagarinho.” Na presença de Vovó Barro e seguindo a sabedoria das anciãs, a quantidade de barro que se retira e a forma como é retirado, partem do respeito pela casa comum. E é interessante pontuar, que quando são só mulheres que retiram a argila, a qualidade tende a ser maior e a quantidade extraída tende a ser menor, quando comparada a extração realizada pelos homens. Assim como na presença das ferramentas mais tradicionais, em comparação com maquinários mais modernos, que dependendo do uso podem danificar a terra. Por sua vez, no caso da coleta de argila realizada em conexão com a Avó, o cenário que deixamos e reencontramos quando retornamos ao lugar, segue vivo. A terra se regenera, tem tempo de descansar, de receber o calor do sol que contrai o solo, a água da chuva que lava e hidrata, plantas proliferaram e protegem a Avó com sombra e assim ela renovada doa outra face, deixa

ver outros veios, de onde brota para a visão em doação. De uma coleta que inicia com diálogo invisível, o que se mostra é abundância de vida e contribuição para a continuidade dos fazeres.

Desta dimensão do invisível, de onde partimos para ir ao encontro do material, está o tesouro da sabedoria ancestral, que resiste a lembrar, aquilo que a racionalidade instrumental já esqueceu e que partilhamos com uma imagem da sabedoria budista em forma de *koan* (poema, ensinamento) zen. A visão da flor da cerejeira, em meio aos galhos retorcidos e secos, sob o peso dos ventos frios do inverno, antecipa o verão.

Os koans eram conversas entre mestres e discípulos [...] desempenham papel importante no zen (budismo). É a quebra da racionalidade, da lógica mecanicista. Rompe-se o ego e deixa-se penetrar pelas flores do vazio [...] Entender de que forma o zen budismo se posiciona em relação à natureza do ser não é tarefa das mais fáceis. A intrincada posição filosófica desafia o pensamento ocidental desconstruindo e enriquecendo conceitos. O vazio não é niilista. Ele é pleno e rico de significados. O absoluto não está distante, mas está intrinsecamente vinculado em cada movimento e em cada vida que pulsa e desabrocha na terra” (Hortegas, 2017, p. 75).

E é esta relação entre o saber das ceramistas do Povo Macuxi, originária do lavrado do extremo norte do Brasil, que dialoga com a visão do *koan* da filosofia zen budista, que iremos desenvolver no tópico a seguir.

1.2 A visão da vovó muda tudo

Adentraremos neste segundo tópico, pelo diálogo conceitual com a tradição oral budista, que sistematiza três aspectos para explicar os fenômenos sensíveis ao humano, o concreto, ou grosseiro (físico), o sutil (visão-atividade) e o secreto (da percepção das interpelações visíveis e invisíveis e do que é originado a partir desta percepção) indicando um

caminho mais abrangente, metadisciplinar, para as percepções das camadas visíveis e invisíveis, que envolvem a cerâmica Macuxi e mais profundo em relação as possibilidades de interpretação, dos saberes e fazeres do barro.

Dentre os conceitos caros ao budismo, a *originação dependente* e a *vacuidade*, estão presentes nas principais tradições budistas, sistematizadas pelo ocidente. (Samten, 2010; 2017) Se relacionam a estes conceitos, aspectos da teoria da criação, que intersecciona a liberdade criativa como fonte originária de todas as coisas. A vida e tudo que vive, surge da natureza livre da mente, em um processo de coemergência aprofundado continuamente, em função da dependência de visão, quer dizer, das percepções e interpretações, que se sucedem continuamente, na dependência do encontro com objetos, seres, natureza.

Como que a gente entende isso? Em cada nível as coisas são coemergentes com o próprio observador. Elas, na verdade, são inseparáveis. Quando o observador surge de um jeito elas surgem daquele modo. Mas aquilo nunca é aquilo. Aquilo é dentro de um par junto com o observador. Isso não quer dizer que aquilo não tenha substancialidade, quando aquilo se estabelece nesse par; não, aquilo tem substancialidade, aquilo tem operacionalidade, tem causalidade, só não é absolutamente aquilo, de modo absoluto, unilateral, aquilo não é assim. (Samten, 2017).

As coisas surgem e são interpretadas em virtude do observador, que cria por meio de percepções sensíveis e sencientes, visões-representações, das imagens que observa. E o observador dá sentido a estas visões e sente, em função dos sentidos criados, originando substancialidade para as imagens, operando com e em função delas e gerando diversas emoções e comportamentos condizentes com as visões que movimenta.

Substancialidade, operacionalidade e causalidade são substantivos interligados, respectivamente, aos aspectos grosseiro, sutil e secreto da

experiência humana. A dimensão grosseira diz respeito ao que se mostra visível de maneira concreta, é a visão primeira dos objetos, que instaura os processos de mediação simbólica. Na proposta de diálogo que estamos buscando desenvolver, a camada grosseira é o próprio barro, a argila, que era “somente” terra moldável até o momento em que foi percebido, e que, sob a ação do calor, se tornava material resistente. Neste momento, deixa de ser terra, solo e passa a ser material plástico, utilizado até na indústria de nanotecnologia na contemporaneidade, em função de sua capacidade refratária. Mas a substância em si, o solo argiloso, ele não se altera, segue sendo solo, com composição físico-química, que o classifica como argila. Com a mesma materialidade que motivou os antepassados em suas descobertas tecnológicas primitivas e continua existindo como conjunto mineral e químico nas mais variadas utilidades nos dias de hoje. O que se altera é a visão da terra, do solo, da argila, a função que é dada a ela, que tende a evoluir em complexidade.

O aspecto grosseiro sugere a nossa falta de entendimento da vacuidade, o vazio de onde tudo é originado. Nossa visão identifica o que vê e define como algo com existência em si mesmo e não como um conjunto sucessivo de imagens em transformações. Existe, para o budismo, um aspecto original de liberdade criativa, a natureza livre da mente, de onde as coisas que identificamos não são apenas o que podemos definir, interpretar. Há uma abertura de várias camadas de experiências, que inclui a sequência de associação que realizamos para explicar os fenômenos, mas incorpora algo mais amplo, um campo sutil de possibilidades de existir, manifesta de maneira distinta daquela que foi capturada pelos nossos órgãos dos sentidos.

O aspecto primordial está junto, inseparável do aspecto sutil, que é a atividade de produzir aquilo e que está ligada ao aspecto grosseiro, que é quando nós não entendemos a vacuidade, nós olhamos uma coisa surgindo

como outra, como ferro surge como prego, como parafuso, como chapa, e como as chapas, parafusos, pregos e rebites surgem como automóveis e aquilo vai indo. Então, isso é o aspecto grosseiro. Tem o aspecto sutil, que é a atividade e tem a liberdade natural desse aspecto sutil, que é o aspecto secreto, tem uma vida ali dentro. **Qualquer coisa que a gente construa pode se transformar mais adiante, podemos olhar para aquilo de um outro jeito. O aspecto secreto é uma natural liberdade (Samten, 2017).**

Analogamente podemos aproximar o aspecto grosseiro à dimensão física, o aspecto sutil à criação de representações dos objetos, seres e natureza, em função das mediações e consequente transformação material. E o aspecto secreto que observa as percepções e interpretações como parte de algo maior, que não deve ser reificado, pelo contrário, exige abertura para ser contemplado. O aspecto secreto faz convite ao ato de perscrutar, menos na característica de perquirir da razão e mais na qualidade de auscultar as experiências como fenômenos de uma realidade passageira e em contínuo movimento.

Para fins de exemplo e trazendo para o chão da cerâmica Macuxi, onde nos interessa observar, a argila para os ceramistas de maneira geral é vista como terra, solo, matéria física em seus inúmeros usos. Dentre eles, a confecção de peças que surgem de desejos mais variados e que, de maneira generalizada, tendem a satisfazer demandas externas, sendo as mais comuns a exposição e venda das peças. Mas existe um grupo de pessoas que, no encontro com a argila, sente um conforto interno. É comum ouvir deste grupo, que a argila relaxa e funciona como um momento de terapia. Há um grupo grande também, que de tanto produzir, esvazia a criatividade e se pergunta (quando não pergunta para quem estiver ao seu lado); O que eu faço hoje?! Estas são só algumas imagens, que identificam a experiência com a cerâmica, à visão do aspecto grosseiro.

Em relação ao aspecto sutil, para viabilizar uma imagem, partilhamos o relato de um dia no Projeto de Extensão Encontro CriAtivo com Cerâmica, em que uma criança de três anos, tida pelos familiares como muita agitada e que não conseguia “parar quieta”, chegou na sala onde estávamos e começou a correr. Falávamos com ela e não nos dava atenção, até o momento em que apresentamos a Vovó e colocamos um pedaço grande retangular de argila, sobre a mesa. A criança, como que imantada pela presença invisível, se posicionou livremente em frente ao pedaço de argila. Deitou a cabeça, repousando o ouvido sobre ela. Fechou os olhos e ficou ali por um bom tempo, tranquila e atenta, ao que “ouvia” da Avó. Enquanto as outras crianças conversavam e seguiam animadas na confecção de peças em argila. Quando bem quis, a pequenina criança se levantou e saiu serenamente da sala com seus familiares, em uma postura transformada em relação a como chegou.

O aspecto sutil modifica o grosseiro, lhe impele outra forma, mas a tendência a objetificação, quer dizer, ao engessamento da visão que identifica o que se vê como algo em si, carece da experiência mais profunda do aspecto secreto. Este põe em movimento as dimensões anteriores e retira as amarras da reificação perceptiva, arejando a lembrança em relação a natureza livre da mente. Nos recorda de como esquecemos de olhar uma coisa surgindo como outra, incessantemente. As ceramistas Macuxi, para além dos demais momentos de conexão com Vovó Barro, estão atentas às etapas da modelagem das peças para executarem a forma de acordo com os sussurros da Avó. Cada panela, copo, travessa, etc., é fruto da inspiração de *Ko'ko non*, que se manifesta em imagens variadas para o externo, no exalar da ação criativa das ceramistas.

É interessante que o pensamento ocidental corta o aspecto de conexão entre os seres e as coisas, aumentando a dualidade. E não é à toa

que a crise do antropoceno recai sobre um esvaziamento de sentido que a razão criou para si mesma, quando buscou uma assepsia do pensamento, priorizando metodologias científicas que distanciavam sujeito e objeto, razão e emoção. O interesse contemporâneo pelo futuro ancestral (Krenak, 2022) demonstra um anseio pelo *religare* das interpretações de mundo e da ciência, as mais variadas. Com vistas à ampliação da visão, que por sua vez é proporcional ao diálogo entre diversidades de existências, percepções, sentidos e significações, em relação a ser, estar e viver, de maneira que prevaleça a continuidade da vida.

Esta perspectiva não tem nada de novo, resiste na existência de culturas originárias, de leste a oeste da Terra. Em seu cerne, manifestam uma visão integral, aquém e além (Teixeira, 2016) da dualidade que prevalece no pensamento ocidental de base europeia. A vacuidade budista também fala disso, conforme elucida Hortegas (2017), a partir de referências do zen budismo.

Há a vivência de um domínio não dualístico da experiência (Nagatomo, 2016, p. 14). Para Nishitani (1900-1990), a ciência moderna excluiu a teleologia do mundo natural. Do ponto de vista teleológico, o mundo segue sob as regras da ordem divina e é percebido como um lar. “A ciência moderna retirou do universo o seu caráter de lar” (Nishitani, 2004, p. 109). O universo passou a ser regido unicamente por leis mecânicas, onde tudo é breve e sem um sentido maior (Nishitani, 2004, p. 110). A crítica não está nas conquistas da ciência. Os avanços que ela trouxe foram muitos. Porém, a visão racionalista de onde ela se construiu não a torna apta para entender plenamente a natureza humana. Os homens foram separados de sua própria natureza (Abe, 2004a, p. 210). É com a vacuidade, segundo o zen, o que possibilita ao homem perceber sua verdadeira realidade (Hortegas, 2017, p. 68).

A natureza humana é representação, dimensão sutil da natureza física, que só pode existir em virtude dos aspectos secretos que mantêm a vida viva. A vida é vacuidade, é espaço de abertura e acolhimento, para encantamentos inimagináveis. Os povos originários o sabem e o vivem.

A argila não é matéria, é um ser, uma encantada dimensão invisível que sopra vitalidade à criação, no campo sutil e mantém vivo o solo argiloso.

Vovó Barro vem contribuir como sábia anciã, disposta a soprar a intuição de um *religare* consciente, que parte da integração de mão, corpo e espírito. Sensibilidade, imaginação e silêncio. Não é à toa que as ceramistas mais velhas modelavam em lugar reservado, quieto, acolhedor. Desde um ninho de interior, para se abrir ao encontro com os aspectos secretos, que Vovó Barro segue soprando, a quem quiser e puder, contemplar a sua visão, ouvir sua inspiração.

Nos vem então, a lembrança do ritmo de inspirar e expirar, de se tornar cheio de ideias e percepções. Ao esvaziar para abrir espaço à novidade de antigas visões, em movimento espiralado visando à ampliação da consciência. Movimento – pausa, som – silêncio, razão – transcendência, etc, e tudo o mais em reunião, a preservar, nutrir e beneficiar a Vida! E, por falar em silêncio, caminhamos para o fim de nossa fala, organizando do que foi tratado até aqui, o que entendemos ser importante, nas considerações a seguir.

Considerações finais

Para as mestras ceramistas Macuxi, é muito lúcida a diferença entre *aprender a fazer* e *saber fazer*. Se informar da técnica exige também um aprendizado, mas este só se consolida em sabedoria se houver respeito, quer dizer, escuta e acolhimento das camadas invisíveis que sustentam o que vive e é visto. A sabedoria da Vovó Barro é apenas um dos conhecimentos do Povo Macuxi. Na memória da comunidade, para todos os elementos da natureza, há um/a dono/a e inúmeros diálogos com os aspectos secretos, que manifestam a existência. A devoção aos encantados/as, no sentido de diligência, desvelo e paixão, é condição básica, para acessar a conexão e experimentar de seus segredos. Não é à toa que a Casa de Cultura, onde as mestras se reúnem, vivenciam e

partilham de seus saberes, tem um nome sagrado, devocional. Parte-se do verbo, da ação, antes mesmo que esta ganhe materialidade.

E o interesse pela partilha da sabedoria, que apresentamos aqui, objetiva pontuar a importância da abertura diante da realidade. O que vemos, fazemos e sentimos, perpassa camadas em grande parte desconhecidas de nós mesmas/os. A vida é fruto da liberdade! E liberdade frutifica do respeito pelo que veio antes, com motivação para beneficiar o que existe, em virtude de um futuro melhor. Respeito que se manifesta neste trabalho, pelo interesse em procurar conhecer e conectar, com os aspectos secretos da cerâmica Macuxi, que por sua vez reverberam outras sabedorias originárias, a partir do convite à abertura!

Permissão e interesse em movimentar o que aparenta conhecido, mas que é novidade criativa infinita e que parte do ouvir as raízes, a sabedoria das pessoas mais velhas. Parte das histórias de *Ko'ko non!* Abertura e entrega ao processo, que começa nos rituais de benzimento, proteção e abertura de visão (para o invisível), que iniciam antes da ida para buscar o barro, antes de adentrar na casa da Avó. E que continua pelo cuidado com a argila, em todo o processo, da secagem ao pilar e hidratar a matéria. Conhecer do tempo de descanso da massa, para iniciar a modelagem, seguindo reunida a *Ko'ko non*.

Cada forma, objeto criado, cada panela, copo, travessa, resulta e guarda a impressão e a identidade de quem a produziu e manifesta formas variadas que Vovó quis se apresentar, por meio das mãos habilidosas das ceramistas, que se tornam elo de conexão entre o visível e o invisível. As panelas serão tão melhores, nos resultados e para uso nas condições visíveis, quanto maior o envolvimento e conexão com a dona do barro. E há ainda a dimensão da saúde, a comida cozida na

panela de barro está entre as mais benéficas em qualidade de sabor e integridade do alimento.

Desse modo, o fazer ancestral anda de mãos dadas com sabedoria, que exige tempo, observação e vivência. A racionalidade técnica tem sua eficiência e é difícil imaginar um mundo sem o alcance tecnológico dos revestimentos e peças cerâmicas industriais, mas cresce a cada dia também o número de pessoas interessadas em construções com terra, que utilizam do solo argiloso para viabilizar construções com conforto térmico, durabilidade, segurança e equilíbrio ambiental, que não se encontra em nenhum outro material-forma de construção.

A ligação do humano com a terra é ancestral. Foi a terra que nos impulsionou, por seus inúmeros estímulos sensoriais, a evoluir em corpo e mente. E para que possamos seguir vivendo, há que respeitar, valorizar e dialogar, com a sabedoria dos que conhecem os donos da Terra.

Referências:

- AMORIM, Lílian Bayma de. **Cerâmica marajoara**: a comunicação do silêncio. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2010.
- BOHM, David. **Diálogo**: comunicação e redes de convivência. Tradução: Humberto Mariotti. São Paulo, Palas Athena, 2005.
- DUARTE, Amada. **Cerâmica macuxi**: um registro a partir do encontro com as mestras indígenas ceramistas Lidia raposo e Joana Fidelix. 2022. 60 f. Trabalho Conclusão de Curso (Graduação Artes Visuais) – Centro de Comunicação, Letras e Artes. Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2022.
- HORTEGAS, Monica Giraldo. Flores do vazio: sobre a natureza de si e do mundo no zen budismo. In: **PLURA**, Revista de Estudos de Religião, ISSN 2179-0019, vol. 8, nº 1, 2017, p. 65-79. Dossiê “Religião e Natureza”
- KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem feita**: repensar a reforma reformar o pensamento.

Tradução: Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Tradução: Catarina

Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. São Paulo: Cortez Editora, 2015.

SAMTEN, Lama Padma. **A roda da vida**: como caminho para lucidez. São Paulo: Editora

Peirópolis, 2010.

SAMTEN, Lama Padma. Originação dependente no nível grosseiro, sutil e secreto.

Plataforma YouTube, 22/11/2017. Duração 1:24:02. Disponível em: <https://cebb.org.br/originacao-dependente-no-nivel-grosseiro-sutil-e-secreto/>. Acesso em: 20 abr. 2024.

PAES, Dayana Soares Araújo. **Vovó barro (Ko'ko non)**: cerâmica macuxi em terras de

makunaimî – Roraima. 2022. 262 f. Tese (Doutorado em Artes) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Instituto de Artes, 2022.

TEIXEIRA, Neiza. Para aquém ou para além de nós: uma contribuição do pensamento

"primitivo" ou "bárbaro" para o pensar do futuro. Manaus: Editora Valer, 2016.

XIAOHONG Wu **et al.** Cerâmica antiga há 20.000 anos na caverna Xianrendong, China.

Revista **Science**, v.336, n.6089, pp.1696-1700, jun. 2012. DOI: 10.1126/science.1218643. Disponível em: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.1218643>. Acesso em: 25 abr. 2024.

ATIVIDADES AFROREFERENCIADAS E METODOLOGIA DE TERREIRO: A CONTRIBUIÇÃO DOS SABERES TRADICIONAIS PARA A POTENCIALIZAÇÃO DAS INFÂNCIAS E JUVENTUDES NEGRAS

AFRO-REFERENCED ACTIVITIES AND TERREIRO METHODOLOGY: THE
CONTRIBUTION OF TRADITIONAL KNOWLEDGE TO THE ENHANCEMENT
OF BLACK CHILDREN AND YOUTH

*Marcia Cabral da Costa*¹

*Anna Carolina Santos*²

*Jean Vital de Souza*³

*Leandra Pires de Souza*⁴

*Stefanie de Fátima Rodrigues*⁵

1 Introdução

O projeto de pesquisa e extensão Identidades Abertas (IA) é uma ação iniciada no final do ano de 2017 pelo curso de Terapia Ocupacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

¹ Graduada em Terapia Ocupacional- Universidade Castelo Branco; Doutora em Psicologia nos Estudos da Subjetividade- UFF; Professora do Departamento de Terapia Ocupacional da Faculdade de Medicina e do Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (IP/CFCH)- UFRJ; Superintendente de Saberes Tradicionais do Fórum de Ciência e Cultura- UFRJ; Coordenadora do Laboratório de Estudos Africanos integrado às atividades e à Terapia Ocupacional - Ise (Lab Ise) – UFRJ; E-mail: marciadacosta@medicina.ufrj.br; Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2105402873295046>; Endereço institucional: Rua Prof. Rodolpho Paulo Rocco, s/n - Cidade Universitária Prédio do CCS - Bloco K, 1º andar, Sala 26, Ilha do Fundão, CEP: 21941902 - Rio de Janeiro, RJ - Brasil - Caixa-postal: 68004;

² Graduada em Terapia Ocupacional- UFRJ; Co-fundadora do Laboratório de Estudos Africanos integrado às Atividades e à Terapia Ocupacional - Ise (Lab Ise) - UFRJ; Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional- UFSCAR; E-mail: annacarolinatrab@gmail.com; Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8470043602509534>;

³ Graduando do curso de História da Arte- UFRJ; E-mail: produtorvital@gmail.com; Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/7427107349988234>;

⁴ Graduanda do curso de Terapia Ocupacional- UFRJ; E-mail: leandrapires160@gmail.com; Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8112549208284503>;

⁵ Graduanda do curso de Ciências Sociais- UFRJ; E-mail: stefaniedefatimarodrigues@gmail.com; Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6974516774100221>.

O Identidades Abertas é uma das ações de pesquisa e extensão do Laboratório de Estudos Africanos integrado às Atividades e à Terapia Ocupacional - Işê (Lab Işê) da UFRJ, vinculado enquanto uma das ações do Programa de Extensão Museu Vivo de Saberes Tradicionais da UFRJ, estando ambos diretamente circunscrito na Superintendência de Saberes Tradicionais do Fórum de Ciência e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Com a proposta formativa de pesquisa e extensão, o IA consolidou suas ações em uma parceria com a Secretaria Municipal de Cultura do Rio de Janeiro (SMC-RJ), visando promover experiências de produção, difusão, distribuição e fruição das expressões culturais da população negra e/ou quilombolas que vivem no contexto urbano na metrópole do Rio de Janeiro por meio do acesso e permanência às atividades do brincar numa perspectiva afro-brasileira para crianças e adolescentes negras e não negras, com e sem deficiência.

Com a realização da parceria do projeto de extensão e a Secretaria Municipal de Cultura do Rio de Janeiro, houve a definição do equipamento cultural onde as ações do Identidades Abertas aconteceriam inicialmente no Museu da História e da Cultura Afro-brasileira - MUHCAB, localizado no bairro da Gamboa, no município do Rio de Janeiro/RJ. É importante destacar que, o referido museu se circunscreve, segundo Heitor dos Prazeres (Moura, 1995), no território da Pequena África carioca, conhecida historicamente por fazer parte do Circuito Histórico Arqueológico de Celebração da Herança Africana no Rio de Janeiro, a partir da sua concepção ser baseada através das riquezas histórico-culturais provindas do desembarque da diáspora factualmente forçada dos povos provindos das regiões Ocidentais e Centrais do continente africano.

Segundo o Banco Nacional do Desenvolvimento (BNDS), o Morro da Favela, como atualmente conhecemos enquanto “Morro da Providência”, nos providencia, através de seu nome, a dimensão histórico-existencial racializada daquele contexto. Intitulado anteriormente pelas prosas versadas através das escrevivências oralizadas de localização dos pretos forros ex-combatentes da Guerra de Canudos que habitavam aquela região central, o famoso “moro próximo à favela”, uma menção honrosa dada a proximidade de moradia localizada ao arbusto *Cnidoscolusquercifloius*, evidenciou a importância de fazer transversal, a história dessa população para importância de inserção do projeto nesse território conhecido como Pequena África Carioca.

Pela sua inserção no território descrito anteriormente, podemos alinhar que, o projeto possui enquanto compromisso ético-político-existencial, a oferta de atividades do brincar a partir das *atividades afrorreferenciadas* (Costa et al. 2020) em conexão com as propostas de *afroacessibilidade cultural* (Costa, 2019) para a população infanto-juvenil, negra e não negra, com e sem deficiência residente dos asfaltos da Pequena África, dos becos e vielas do Morro da Providência e às outras crianças oriundas das escolas municipais da região que são inscritas na atual sede, no bairro da Saúde, da 1ª Coordenadoria Regional de Educação - CRE, as convidando sempre pra contextualização histórica de suas existências.

O brincar, numa perspectiva afro-brasileira, para nós do Identidades Abertas, é basilar no que tange a afirmativa da importância do fortalecimento das identidades negras no período da infância, pois é o momento principal de formação das bases existenciais e cognitivas para a construção da identidade de cada indivíduo. De forma a introduzir o leitor no que concerne às *Atividades Afrorreferenciadas*,

podemos defini-las a partir da construção metodológica baseada nas dinâmicas existenciais relacionais dos povos e comunidades tradicionais de terreiro e das religiões de matriz africana e afro-brasileira, exaltando de forma afirmativa as contribuições desses modos relacionais construídos a partir da sofisticação existencial dos povos afrodiáspóricos em território brasileiro. Sobre isso, Costa *et al.* (2020) nos auxilia na compreensão de que:

[...] se dedica, especificamente, aos estudos relacionados às atividades nas perspectivas africanas e/ou afro-brasileiras e tem buscado garantir não só a ampliação do repertório das atividades, de forma qualitativa e quantitativa, dentro de uma visão direcionada à cultura africana, denominada no Lab-Işê como aforreferenciada, mas também no exercício de anulação do embranquecimento dessas atividades, portanto, dos processos de embranquecimento da população negra (Costa *et al.*, 2020, p. 734).

Cabe evidenciar também que, a metodologia do trabalho desenvolvido no IA, foi construída a partir das práticas formativas propostas pelo Laboratório ISÊ, que são expostas, estudadas, debatidas e experimentadas por meio das reuniões do Grupo de Estudos *Ibirí* desenvolvido pela Terapeuta Ocupacional Anna Carolina Santos.

A metodologia do projeto em questão tem como âncora, em seu processo de formulação de atividades, as contribuições da Prof^a Dr^a Marcia Cabral da Costa em sua Tese *Clínica anímica: agenciamentos entre corpos humanos e não-humanos como produção de subjetividade*, onde a autora traz a importância de valorizar os corpos-não humanos, pois esses possuem uma energia singular capaz de afetar os seres humanos, durante seus fazeres, desde os primórdios da humanidade através dos encontros e potencialização destes. Por isso é configurada a importância de escolher minuciosamente os corpos-não humanos para compor o corpo de atividades que o Identidades Abertas propõe em suas

ações de extensão universitária pois, por se tratarem de atividades *afroreferenciadas*, se faz necessário o uso de materiais pertencentes às culturas africanas e afro-diaspóricas, por se entender a importância que esses corpos-não humanos apresentam na construção da subjetividade do público da ação, onde o mesmo irá experimentar sensações que surgirão ao ver, tocar, cheirar, interagir com os materiais que carregam em si uma energia e uma vasta história ancestral.

Apresenta também como fundamental âncora no processo metodológico, o conceito exposto pelo aporte teórico da Tese de especialização intitulada como *Afroacessibilidade Cultural* da Terapeuta Ocupacional e Especialista em Acessibilidade Cultural Juli da Costa, que exprime a importância de acessibilizar a cultura africana e afro-brasileira à população negra com e sem deficiência. Sobre o exposto anteriormente, na compreensão de que vivemos em uma sociedade embranquecida que apaga, deslegitima e invisibiliza a cultura africana, é possível afirmar através da contribuição de Juli da Costa (Costa, 2019), que ao se aproximar das questões relacionadas às dimensões da deficiência, alinhadas aos contextos existenciais das pessoas com deficiência, que experimentam em seu cotidiano uma série de barreiras, estas se consolidam no que concerne também ao acesso, de forma acessível, às produções culturais dos povos africanos e afro-brasileiros, evidenciando a existência da então *deficiência histórica cultural africana*. Para melhor entendimento, a partir das suas palavras sabiamente transcritas a seguir, infere-se que:

Indagações sobre os efeitos nos corpos negros com deficiência são necessárias quando esses corpos acessam seu direito à cultura, em sua maioria, acessam a cultura hegemônica, ou seja, a euro-branco-ocidental, o que só reproduz outras “deficiências”, a “deficiência histórica cultural africana”. Essa “deficiência-afro-cultural”, pode ser entendida como desvalorização, apagamento, afastamento e impedimento do povo africano

e/ou afro-diaspórico acessar sua própria cultura, portanto, sua própria ontologia (Costa, 2020, p. 19-20).

Com o advento da pandemia da COVID-19, o projeto de extensão Identidades Abertas encerrou suas ações no início de 2020 por se tratar de encontros presenciais, retornando a partir das atividades de planejamento em 2023 e com a chegada de novas parcerias com o Museu Janete Costa de Cultura Popular, localizado no bairro do Ingá no município de Niterói/RJ e com um serviço de saúde mental do Sistema Único de Saúde (SUS) que compõem a Rede de Atenção Psicossocial (RAPS). Atualmente, o projeto é realizado com a Coordenação da Professora Dr^a Marcia da Costa, com a Supervisão Técnica da Terapeuta Ocupacional Anna Carolina Santos e mediação das atividades realizadas por Jean Vital, Leandra Pires e Stefanie de Fátima, discentes de graduação bacharel do ensino superior, na Universidade Federal do Estado do Rio Janeiro, respectivamente dos cursos de História da Arte, Terapia Ocupacional e Ciências Sociais.

2 Justificativas e alguns “porquês”

Seguindo a premissa de Quijano, (2005) a criação abstrata do conceito de raça foi o principal determinante para legitimar as dominações que foram estabelecidas por meio da discriminação racial que ocorreu durante a invasão às Américas em 1492, forjando assim novos atores sociais, tendo o sujeito europeu “Branco” como Humano dominador e Universal, em contraposição aos povos originários e africanos como Sub-Humanos e dominados.

Dada a percepção da perpetuação das práticas eugenistas e colonialistas que continuam a incluir e excluir determinados grupos raciais, Du Bois percebe a existência do demarcador racial como fator

determinante entre as relações da modernidade, discorrendo sobre em “As Almas do Povo Negro” (Du Bois, 1903), que o problema do séc. XIX tratava-se de uma linha de cor que impactava a experiência de subjetividade do povo negro nos EUA. As relações étnico-raciais de dominação impossibilitaram o pleno reconhecimento da humanidade negra. A partir desse pensamento, Foucault apresenta as violências causadas pelo racismo, determinando quem vive ou morre, impedindo a garantia de direitos, de bem estar social, físico e mental e de dignidade ao povo negro. Segundo o próprio Foucault (2005, p. 306) “[...] o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo”.

O Necro-Estado negligencia a experiência de vida de pessoas negras e as desumaniza desde a infância causando danos sobre a percepção e no reconhecimento de si para além das violências que sofrem (Quijano, 2005). O Brasil tem a maior população afro diaspórica fora do continente africano, possuindo uma maior concentração nos estados da Bahia e posteriormente no estado do Rio de Janeiro, conforme os dados do Censo de 2022, divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022). A população negra (pretos e pardos) representa a maioria da população do estado do Rio de Janeiro, sendo 54% da população dessa população concentrada na capital carioca (3,4 milhões de pessoas negras e 2,8 milhões de pessoas brancas) dados esses disponibilizados pela Secretaria Municipal de Desenvolvimento Urbano e Econômico (SMDUE, 2022).

Nesse sentido, observando as estratégias racistas para manutenção do genocídio da população negra, os números alarmantes percebem-se que lideram o índice de pessoas que foram interrompidas devido a

letalidade policial, ou seja totalizando 87,35% dos casos de acordo com boletim da Rede Observatório de Segurança “Pele Alvo: a bala não erra o negro”, sendo que 40% das vítimas desses registros são pessoas negras que possuem entre 12 a 29 anos de idade.

De forma relacional aos dados apresentados e aproximando-se ao que Neuza Santos Souza explica sobre “*uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo*” (Santos, 2021, p. 45), o IA busca fortalecer e ressignificar as identidades negras por meio das atividades afroreferenciadas (Costa *et al.*, 2020) para o público da ação do projeto, trazendo para o centro do debate a importância de que crianças e adolescentes negros com e sem deficiência, tenham acesso a referenciais positivos para a construção de suas subjetividades e potencialidades desde a primeira infância. Por meio das metodologias afroreferenciadas, segue promovendo o acesso aos bens culturais da cultura afro-brasileira, possibilitando novas memórias afetivas e fomento da cultura tradicional compreendendo a cultura como formador de identidades culturais-plurais.

A partir dos elementos *afroreferenciados* elencados através do estudo sobre a cultura africana e a cultura de matriz africana, o Identidades Abertas estimula outras possibilidades do brincar e corrobora com a pedagogia de se aprender brincando, estimulando o “ser brincante” e as possibilidades de construção dessas subjetividades negras na infância. Segundo Serrão:

[...] Brincando, a criança representa a relação do corpo e movimento, traduzido e o expressa através de gestos, e este por sua vez, relaciona-se com a apresentação, a compreensão e a percepção do mundo que a criança possui. A sociabilidade das brincadeiras e jogos permitem que se crie laços emocionais, integração produtiva e unidade do grupo (Serrão, 1999, p. 99).

O projeto também centraliza a compreensão das formas em que são elaboradas e desenvolvidas as atividades nos Museus parceiros do Projeto. Destacando os referenciais teóricos e metodológicos afro-brasileiros dessas construções, como por exemplo, o aporte teórico-metodológico da *Metodologia de Terreiro*, difundida pela Egbome Vanda Machado em seu livro *Pele da Cor da Noite* (Machado, 2013), bem como as perspectivas do público da ação sobre o projeto, tomando como objetivo principal valorizar os saberes tradicionais pertencentes aos povos de religiões de matriz africana, que é um importante referencial de construção sociocultural do povo negro no Brasil, levando em consideração que as populações que fazem parte dos povos tradicionais (Morais, 2021), em especial a população negra de religião de matriz africana, possuem dificuldades de expressarem suas cosmogonias e cosmologias, suas culturas próprias, por conta do racismo em suas diferentes formas.

Encaminhando para as próximas elucidações, afirma-se também a busca em fomentar o rompimento do racismo estrutural e religioso, corroborando com a propagação da cultura africana e afro-brasileira, visando a restituição da dívida histórica de um país que é estruturado pela hegemônica sociedade euro-branco-ocidental, reproduzindo práticas coloniais, práticas de segregação e sumariamente, práticas racistas.

2.1 Metodologia

As ações do projeto no MUHCAB em 2018 e 2019 aconteciam semanalmente às sextas-feiras, com experimentações prévias e planejamento das atividades que faziam sentido para a ampliação do repertório de formação existencial dessas crianças e adolescentes

negras e não negras, com e sem deficiência, que se inserem nesse território como descendentes dos primeiros arranjos existencial de desenvolvimento territorial baseada nas evidências africana e afro-brasileiras promovidas por aquele espaço. Na configuração de 2023, as ações aconteciam mensalmente nos museus parceiros: um dia no Museu da História e da Cultura Afro-brasileira - MUHCAB, localizado no município do Rio de Janeiro-RJ e outro dia no Museu Janete Costa de Cultura Popular, localizado no município de Niterói-RJ.

As atividades do brincar desenvolvidas a partir da proposta metodológica das *Atividades Afrorreferenciadas*, vale lembrar, possuem enquanto intuito difundir as riquezas existenciais a partir de referenciais teórico-metodológicos sobre as perspectivas de terreiro, em especial, da linhagem Ketu-Nagô, alinhado com a perspectiva mitológica dos Itans, ou seja, histórias acerca do cotidiano dos Orixás. Elenca-se as oralidades como práticas fundamentadas na proposta de decodificar esses saberes através das atividades do brincar construídas na forja da metodologia afrorreferenciada.

Através da observação participativa promovida através do relacionar-se com o projeto e as ações por ele desenvolvidas, podemos descrever uma experiência que aconteceu no MUHCAB em 2019 que corrobora sobre o apresentado anteriormente. O MUHCAB é conhecido pela presença central de personalidades negras que foram importantes para a construção social do Brasil nas mais diversas áreas do conhecimento, estando presentes na identificação das salas com os seus nomes. As nossas atividades em específicos aconteciam na sala nominal da mestra ancestral *Mercedes Baptista*, primeira bailarina negra a compor o corpo de baile do Theatro Municipal do Rio de Janeiro, sendo responsável pela criação do balé afro-brasileiro, conhecido pela

presença magistral em seus espetáculos de dança, as orientações corporais em movimento providas das danças dos Orixás.

Como dimensão contextual em relação às perspectivas de terreiro, nosso auxílio condutor sempre foi a contação de Itans, parte fundamental da proposta formativa do corpo extensionista mediador das atividades. E era a partir deles que conseguimos introduzir de forma substancial as riquezas narrativas dos povos africanos, em específico os Yorubá, de modo em que as próprias crianças se reconhecessem nas histórias.

Uma das atividades desenvolvidas ao ar livre no quintal do IA em 2019 foi o *Ambutam*. De origem Sul-Nigeriana, a atividade acontece com o grupo das crianças e demais partícipes agrupando de forma uníssona sob o chão, um montinho de areia ou terra, ficando ao centro um galho de árvore geralmente com uma folha em sua ponta. A proposta é que, em cada rodada, uma criança possa retirar uma parte dessa terra de modo que o galho não caia. Ao final, a última pessoa a puxar o montinho e deixar o citado galho cair, caracterizava-se enquanto responsável por fazer a próxima rodada da brincadeira, aproximando o entendimento de colaboração, trocas circulatorias e confluentes, deslocando a ideia de “perdas e ganhos” muito presente nas perspectivas ocidentais do existir humano e suas atividades e ocupações correlatas.

Relatar esse fato já é convidar e aproximar o leitor das perspectivas de interação entre o reconhecimento da presença ancestral africana através dos elementos da natureza e sua plena interação com as crianças, compreendendo que as *atividades afrorreferenciadas* utilizam como potentes ativadores dos encontros os *corpos não-humanos* de origem africana, sendo utilizado todos os recursos naturais disponíveis para as ações do projeto. Sobre esse fato, nessa mesma atividade o vento se tornou muito presente durante a brincadeira. Esse era o aporte

existencial para a condução das histórias sobre Oyá, por exemplo. Era a Rainha dos Ventos que tinha em sua pele a cor estrelada da noite e que se fazia presente para abrilhantar a nossa atividade com os ventos que eram produzidos pelas suas mãos em movimentos circulares adjuntos à movimentação dos seus braços. Os Orixás faziam parte do nosso vocabulário desta forma, estratégia desenvolvida ao longo do projeto durante a compreensão, por parte da equipe, de que o fundamentalismo religioso cristão imperava no cotidiano das crianças participantes das ações do IA. Confirma-se ao ouvir de algumas crianças a impossibilidade de participar de alguns encontros pois seus responsáveis temiam ser atividades de “macumba” as que eram oferecidas pelo projeto, reverberando a presença do racismo religioso.

Por meio desses referenciais citados anteriormente, são promovidas a construção de propostas de atividades ao público da ação residentes dos territórios próximos aos museus como uma tentativa de não só minimizar os efeitos impostos pelas várias formas de racismo, como o racismo religioso especialmente, que atua na menos-valia das potencialidades histórico-existenciais dos povos de terreiro em suas diversas esferas (não somente religiosa, mas também social e cultural), como também proporcionar a valorização dos saberes tradicionais das religiões de matriz africana, fortalecendo assim as identidades negras diversas e também integrando a cultura preta e a acessibilidade de forma lúdica com objetivo de promover maior participação social desta população à sua própria cultura.

Pensando de maneira direcional, as ações do Laboratório Işé possuem uma fundamentação já em seu nome, uma vez que é adotado um nome Yorubá para definir os trilhos a serem percorridos durante os processos formativos:

A palavra *Iṣé* é escolhida como aquela que pode expressar o sentido em que se pretende marcar a ética do laboratório. *Iṣé* tem etimologia Yorùbá (Beniste, 2011) e descende da raiz do verbo “*ṣe*”, com sentido próximo no português para o conceito do “fazer”. É nessa conjuntura do ato do fazer que a terapia ocupacional, na sua metodologia para produção de conhecimento, observará como atividade, ocupação ou trabalho, discernindo o que a ciência da saúde propõe nas diferentes sociedades (Costa; Bukola; Santos, 2023, p. 9).

Evidenciando, portanto, a diretriz das ações alinhavadas pela perspectiva Yorùbá. Ainda assim, de maneira historicizante, grande parte dos integrantes do Laboratório não tinham uma aproximação com essa perspectiva e seus estudos correlatos. Foi nessa afirmativa que, a partir das investidas da Terapeuta Ocupacional e Co-fundadora do Laboratório Ise Anna Carolina Santos orientou o parto do então nascido *Grupo de Estudos Ibiri* (Santos; Costa, 2021).

O grupo de estudos acontecia como ato de preparação para a construção do corpo-extensionista que iria mediar as atividades *afroreferenciadas* no trabalho de campo. Nesse sentido, as ontologias presentes nos auxiliam na compreensão da solidificação das bases circunscritas à perspectiva Yoruba, tais quais as bases referenciais dos *Ìtàn*s, produções audiovisuais acerca dos temas, produções científico-literárias tais como “*A pele da Cor da Noite*”, da Professora Vanda Machado, que é Egbomi no *Ilê Axé Opô Afonjá*, e o próprio contato com corpos não-humanos atuantes enquanto tecnologias de interação, produção de cuidado e referenciais no brincar.

Sobre o grupo de estudos *Ibirí*, convidamos a reflexão apresentada abaixo, no trecho transcrito da entrevista acerca da *Pesquisa Iṣé*:

Esse grupo de estudos sempre foi pautado com textos de autores negros, mas na medida que a gente foi estudando, fomos vendo que é impossível dar conta de todos os materiais e perspectivas negras. A gente fez então um recorte de começar a se debruçar sobre as perspectivas Yorùbá, que são

perspectivas mais de terreiro, se dedicando a esses estudos porque também o próprio Laboratório carrega no seu símbolo os elementos do Òrìṣà Ọyá, Yánsàn, que são elementos que marcam muito uma perspectiva de transformação (Marcia Costa, fundadora do Lab-Iṣẹ́) (Costa; Bukola; Santos, 2023, p. 12).

O Laboratório de Estudos Africanos integrados às Atividades e à Terapia Ocupacional Iṣẹ́, propôs desde 2019 duas disciplinas optativas do curso de Terapia Ocupacional da UFRJ aberta à comunidade acadêmica num geral: Atividades, Afrocentricidade, Negritude e Terapia Ocupacional – AAfroNTO e Laboratório de Atividades Afrocêntricas – LabAfro. Ambas partem-se do entendimento propício de que é de suma importância a alimentação teórico-prática em referenciais africanos e afro-brasileiros. Por isso mesmo, podemos elencar como pauta central a inserção dos saberes e fazeres tradicionais na dinâmica de formação para construção das atividades *afroreferenciadas*.

Foi nesse campo em que o IA se saciou de forma robusta, partindo do entendimento de que o primeiro processo de finalização da disciplina AAfroNTO se deu no oferecimento de atividades de origem africana e afro-brasileira, alimentadas por referenciais teóricos africanos e afro-brasileiros, no escopo de trabalho extensionista no Museu de História e Cultura Afro-brasileira.

2.2 Identidades abertas e museu vivo de saberes tradicionais da UFRJ

O Identidades Abertas é uma das ações de extensão vinculadas ao *Programa de Extensão Museu Vivo de Saberes Tradicionais da UFRJ (MVST)*, braço perpendicular da *Superintendência de Saberes Tradicionais do Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ*. Assim sendo, o MVST caracteriza-se enquanto um Programa de Extensão criado com o intuito de

[...] reunir todos os projetos de extensão, ensino e pesquisa, grupos, docentes, discentes, técnicas e técnicos, pesquisadoras e pesquisadores que dialogam com os conhecimentos tradicionais, e assim criar uma rede institucional para fomentar a política de inclusão dos saberes tradicionais na UFRJ e difundir-los dentro e fora do ambiente acadêmico (Frank *et al.*, 2023, p. 18).

Destacando a experiência inaugural da Superintendência de Saberes Tradicionais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Mendes, 2023), consolidada em maio de 2022 após aprovação do Conselho Universitário (Consuni) da UFRJ, a criação do Museu Vivo de Saberes Tradicionais da UFRJ se conecta diretamente com os seus pressupostos estatutários, uma vez sendo sua abordagem transcendente a concepção convencional de museu, pautando-se na concepção sociológica museal. A perspectiva sociológica adotada compreende o museu como mais do que um espaço físico para exposições, atribuindo importância às comunidades e povos tradicionais, grupos ligados às culturas populares, bem como aos saberes e fazeres difundidos por mestras e mestres enquanto agentes ativos na patrimonialização.

Fundamentado na filosofia de histórias vivas, o programa congrega diversas ações da UFRJ com o propósito de apoiar atividades conduzidas por e com povos indígenas, quilombolas, de terreiro e outras culturas populares. Esse programa, em parceria com esses povos, visa preservar o patrimônio imaterial dos saberes e práticas, utilizando a metodologia da história oral temática que é baseada em métodos coletivos, dialógicos e participativos das comunidades tradicionais.

Entendendo as políticas de extensão vinculadas aos pressupostos legais de difusão da mesma, elenca-se a participação do projeto de extensão Identidades atendendo os 5 pilares que fundam as práticas extensionistas universitárias para e com os públicos das ações

circunscritas, sendo elas: 1) interação dialógica; 2) interdisciplinaridade e interprofissionalidade; 3) indissociabilidade ensino-pesquisa-extensão; 4) impacto na formação do estudante e 5) impacto na transformação social. Os parágrafos a seguir irão destacar como as ações do IA cumprem esses pilares.

Pautada nos estatutos da construção do conhecimento, a *interação dialógica* é relacional nas ações do projeto uma vez que centraliza, de forma prática, a relação da Universidade com os setores da sociedade civil. Orientando-se nessa perspectiva, o desenvolvimento do projeto inicia-se na própria construção do planejamento das atividades, de forma identificatória do público da ação e bem como os problemas que se apresentam nas infâncias negras sem a ativação de suas potencialidades, sendo estas últimas promovidas através do brincar *afrorreferenciado*,

Esse diálogo é fundamental pensando o Identidades Abertas como um campo aberto e transversal de formação para atuar com esse público, que na maioria das vezes, é tratado apenas como objeto de estudo em disciplinas optativas de cursos de ensino superior numa tentativa de aproximar às questões reais no processo de formação laboral. Nesse sentido, evidencia-se a riqueza do projeto ao colocar a troca de saberes intra e extra à UFRJ, superando-se, assim, o epistemicídio que relegou aos saberes tradicionais ao estatuto da “tribalidade não sofisticada” em detrimento de uma “ciência” promovida dentro das academias.

Por promover alianças com setores, organizações sociais e com outros movimentos (Museu de História e Cultura Afro-Brasileira, Museu Janete Costa de Arte Popular e Rede de Atenção Psicossocial-SUS), o pilar da *interdisciplinaridade e interprofissionalidade* materializa o caráter abrangente do projeto e suas ações, ao entender que mesmo

estando circunscrito no Departamento de Terapia Ocupacional da Faculdade de Medicina da UFRJ, o projeto não possui a fragmentação das grandes áreas do saber por estar alocado em um curso da área da saúde. Com as alianças intersetoriais para realização do trabalho, outros profissionais, negros e não-negros, por perceberem as fragilidades promovidas durante as suas anteriores formações no atual labor no que concerne a atuação com o público da ação, se sentem acolhidos pelo projeto exatamente na aposta de promover esse contato e resgate. Para além disso, a própria inserção dos estudantes dos mais variados cursos, por exemplo, identifica esse caráter como uma característica da produção de conhecimento alinhada aos pressupostos de vida de cada um, entendendo a dimensão das *atividades* alinhadas, de forma específica, aos contextos laborais de formação destes mesmos.

Vale lembrar que o IA está inserido num Laboratório que congrega ações de ensino, pesquisa e extensão para intra e extra alunos de graduação da UFRJ e demais trabalhadores dentro e fora do escopo universitário. Essa vinculação direta é caracterizada ao compreender que, todas estas ações elencadas se conectam por meio da metodologia teórico-prática das *atividades aforreferenciadas*. Pelo ensino, as duas disciplinas optativas já descritas anteriormente enquanto AAfroNTO e LAB-Afro, percebe-se a relação interativa entre o processo de formação teórica alinhado ao campo de aplicação da mesma, relembrando ao leitor que o primeiro processo de finalização de disciplina da AAfroNTO, foi no quintal das ações do Identidades Abertas em 2019. E ainda, o projeto ao ser submetido à SIAC - Semana de Integração Acadêmica da UFRJ com o título do primeiro trabalho em 2018 como: “*Identidades Abertas: Cartografando experiências de fruição e produção cultural no Circuito Histórico e Arqueológico da Herança Africana*”, mesmo sendo uma obrigatoriedade enquanto estudante bolsista, ficando indicativo para os

extensionistas que participam do IA, o próprio pleito de submissão e apresentação de trabalho sobre as ações do projeto identifica a caracterização de construção científica de pesquisa e ensino através da extensão. Com esse mesmo título, o projeto também foi tema de apresentação de trabalho com as mesmas autoras no XII Congresso Norte e Nordeste de Terapia Ocupacional em Aracajú.

Brevemente comentando, o projeto Identidades Abertas recebeu Menção Honrosa na 9ª Semana de Integração Acadêmica, na apresentação do trabalho intitulado “Perspectivas Decoloniais na construção de Identidades múltiplas em Terapia Ocupacional Brasileira”, em 2018 submetido por Anna Carolina Santos com Coordenação do trabalho por Marcia Cabral da Costa. Sendo apresentado de forma tangencial as experiências iniciais do projeto enquanto promoção da então virada epistêmica no campo de formação da Terapia Ocupacional Brasileira, evidencia-se, por fim, a *indissociabilidade ensino-pesquisa-extensão*.

Sobre o impacto na formação do estudante, promovendo a troca de saberes tradicionais, dentro e fora da Universidade, é elencado a importância de analisar as experiências promovidas a partir da inserção no projeto. Em 2018, como citado anteriormente, o projeto recebeu menção honrosa devido a sua vinculação ao trabalho apresentado. Ainda assim, cabe evidenciar que, enquanto estudantes universitários, a participação efetiva em projetos de extensão agrega um valor inegociável ao processo de decodificação dessa formação na prática laboral posterior, que direcionam o entendimento da participação em projetos que agregam valor, seja pessoal, acadêmico ou afetivo, ao processo de construção da pessoa. Exemplo disso é a alimentação do Currículo Lattes, que irá nos acompanhar até o processo de aposentadoria, sendo então uma *carteira de identidade acadêmica* que

evidenciará em processos vindouros de pleito de trabalho, tal qual é a nossa trajetória.

Nesse sentido, a contribuição para o processo formativo do estudante é elencada quando também a inserção extensionista de estudantes, como Anna Carolina Santos, durante o seu processo de formação, recebeu Moção pelo trabalho desenvolvido no projeto Identidades Abertas, especificamente no evento de Comemoração do Dia da Consciência Negra que aconteceu na Câmara Municipal do Rio de Janeiro em 2019. Nesse mesmo ano, o projeto também é apresentado pela antiga equipe extensionista no 1º Encontro de Arte e Cultura, com o título: *“Limpando o Abebé: cardiografias de narrativas infanto-juvenis na Pequena África”*, sendo aprovado para publicação dos Anais do evento. Gostaria, nesse momento, de evidenciar a própria dinâmica de evidência e celebração dos saberes tradicionais de povos de matriz africana ao contextualizar o uso da palavra Yorubá *Abebé*, que é uma tecnologia do Orixá Oxum, próximo do que compreendemos ser um “espelho”.

Evidenciar a plena inserção da discussão das riquezas existenciais Yorubá no processo para e com a população negra infanto-juvenil é propor que, com as práticas metodologicamente alicerçadas através das perspectivas de terreiro, limpemos o nosso espelho, ou seja, o nosso *Abebé*, para que seja possível enxergarmos a nossa imagem refletida tal qual ela é, muito distanciada da sujeira racista colonial que foi incrustada nesse espelho. Promover existencialmente essa dimensão no processo formativo-humano das infâncias e juventudes negras, é poder aproximar a compreensão das contribuições formadoras da sociedade brasileira serem advindas de povos tradicionais em contexto nacional, que em grande maioria foram promovidas inicialmente pelos povos indígenas e africanos. Por assim dizer, o projeto Identidades Abertas impacta de forma inimaginável o subjetivo desses estudantes negros

que possuem enquanto compromisso existencial, a produção ética de relações saudáveis com os processos de promoção de cuidado para e com a população negra, se inserindo também enquanto parte do processo, promovendo a troca e a circulação de saberes acadêmicos e tradicionais, dentro e fora da Universidade, como atividades formativas.

Sustentáculo até aqui, o último pilar que evidencia a relação entre o projeto, a extensão e o Museu Vivo de Saberes Tradicionais da UFRJ, o *impacto na transformação social* ficou centralizado na concepção dialógico-existencial dos pressupostos-base das ações do projeto, colocando em evidência a transformação interativa entre a Universidade, o público externo e discentes de ensino superior, localizando, em específico pelos acordos que o Identidades Abertas propõe ao MVST-UFRJ, a preservação do patrimônio material e imaterial dos povos tradicionais de terreiro e de matrizes africanas. Atentamente, a partir da própria dimensão formativa que impera nas relações intra e extra à UFRJ, com vistas a uma atuação transformadora, especificando as necessidades que se apresentam no trabalho de campo para a própria formação desse corpo em movimento, deixando exposto as lacunas apresentadas para formulação política de aparatos legais que possam dar conta da preservação desses saberes em toda esfera da sociedade, legado deixado pela Superintendência de Saberes Tradicionais do Fórum de Ciência e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro, cuja qual todas mãos negras que registram esse capítulo de livro se inscrevem e se inserem ativamente.

2.3 Resultados alcançados e por vir

Por meio das ações do projeto Identidades Abertas nos dispositivos parceiros (Museu da História e da Cultura Afro-Brasileira e Museu

Janete Costa de Arte Popular), com a presença de profissionais da saúde mental da RAPS e com o público da ação (crianças e adolescentes negras e não negras, com e sem deficiência), é esperado como resultado a ampliação da cultura afro-brasileira, em especial, a presente nos espaços de Terreiros de Candomblé Ketu, para a população negra, desmistificando a ideia dicotômica do ocidente que fragmenta a complexidade dos modos de ser negro em compartimentos como: religião, ciência, arte, educação, como também reconhecendo que o ocidente normalizou as práticas racistas em suas diferentes formas, configurando, o que a Dra. Cida Bento, traz eu em seu livro “O pacto da Branquitude”, onde a autora discorre sobre o conceito de *pacto narcísico da branquitude*, que relata vivências pessoais marcadas pelos preceitos de noção de inteligência e notoriedade, por exemplo, que são valorizados somente quando advindos de pessoas brancas, postura social normalizada pela branquitude, ocasionando as diferentes formas de racismo existentes (Bento apud Cipó, 2020). Nessa perspectiva, a população negra é vista como inferior e perigosa por conta do tom de sua pele, fazendo o recorte de que, quanto mais retinta a pessoa é, mais suscetível ela será em ser atingida pelas inúmeras práticas do crime de racismo e injúria racial, segundo à Lei do Crime Racial (Lei nº 7.716/1989) e à lei que equipara o crime de injúria racial ao crime de racismo (Lei nº 14.532/2023).

Marimba Ambi traz em seu livro “Yurugu: An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior” o conceito de *Maafa* (Ambi apud Cipó, 2020), que é uma palavra em swahili, idioma oficial e língua materna de alguns países do continente africano. *Maafa* é um conceito que a autora dispôs sobre a manutenção das práticas racismo, como por exemplo, o racismo estrutural e o racismo ambiental, que a branquitude persiste em manifestar por conta da forte herança de

violação com a integridade da vida que a população negra, advinda de países do continente Africano por meio da Diáspora Africana organizada por países da Europa, passou durante o período escravocata, e, mesmo quando a escravidão foi decretada abolida segundo a Lei Áurea, que “Declara extinta a escravidão no Brasil (Lei nº 3.353/1888). Porém, ainda observa-se as diferentes formas de inferiorização e marginalização de pessoas negras e de sua cultura ancestral, ainda persistem e se adaptam, conforme o contexto histórico vigente, através dos braços branquitude, que consiste na elite branca e conservadora, onde todas as pessoas e práticas que divergem de seus ideais são anuladas.

Também é esperado, por meio dessas ações *afrorreferenciadas* oferecidas pelo o projeto de extensão universitária Identidades Abertas, a possibilidade de fortalecer as identidades negras diversas do nosso país, em especial, o público da ação do projeto, que são crianças e adolescentes, negras e não negras, com e sem deficiência, residentes dos territórios próximos aos museus e oriundos das escolas parceiras desses dois equipamentos culturais, se baseando no que Marimba Ambi expressou, no mesmo livro da autora citado anteriormente, que a cultura ancestral é sistema imunológico das pessoas negras (Ani apud Almeida, Rezende, 2022), potencializando as identidades negras subjetivas do público da ação conseguir sobreviver em uma sociedade marcada pelo racismo de uma maneira a lhe causar menos adoecimento, pois essas pessoas negras são potentes e fortes. Com o sistema imunológico das pessoas negras fortalecido com a cultura africana e afro-brasileira, as mesmas poderão seus corpos, marcados pelas violências da branquitude, mas fortalecidos e curados pelos saberes ancestrais, a criticar e reivindicar seu direito e seu lugar de viver sem a preocupação de ser desvalorizadas e destratadas.

O projeto IA também, busca como resultado, produzir dentro de ambientes que fazem parte da estrutura social, o debate da acessibilidade voltada para pessoas negras com e sem deficiência, a cultura negra e os saberes Tradicionais dos povos de religião de matriz africana, o que Costa (2019) nomeou como Afro-Acessibilidade Cultural, ou seja, promover o acesso da cultura africana e afro-brasileira às pessoas negras, que possuem dificuldade de acessar esses saberes ancestrais por conta dos processos de apagamento da cultura negra promovido pelo Estado, enquanto instituição, e também garantir que esse acesso conte com os recursos da acessibilidade cultural para garantir que pessoas negras com deficiência usufruam deste conhecimento que lhes pertence, de modo a combater as formas variadas em que o racismo persiste em se apresentar nas escolas, nas universidades, nos museus e em diferentes espaços da sociedade brasileira.

Considerações finais

Retornar ao início é também uma proposta de não nos esquecermos quem somos. Mais uma vez, denotando-se o título deste registro enquanto: “ATIVIDADES AFROREFERENCIADAS E METODOLOGIA DE TERREIRO: A CONTRIBUIÇÃO DOS SABERES TRADICIONAIS PARA A POTENCIALIZAÇÃO DAS INFÂNCIAS E JUVENTUDES NEGRAS”, podemos decodificar a relação dos campos da prática (ações do projeto), teoria (conhecimentos expostos e debatidos, experimentação das atividades *afroreferenciadas* criadas para as ações do projeto, por meio do Grupo de Estudos Ibirí) e da produção científica (confeção de artigos, apresentações e premiações em congressos) em que o Identidades Abertas se configura desse seu início, no final do ano de 2017.

Pensando as atribuições respectivas no ato de inscrição dessas atividades *afrorreferenciadas* em relação confluyente com as metodologias de terreiro no trabalho de campo, potencializa na prática essas contribuições dos saberes tradicionais diretamente com o público da ação do projeto. E também pode relatar, por exemplo, que o corpo de estudantes que procura o Laboratório Ixé, não necessariamente está buscando algo desconectado de sua realidade existencial, uma vez que a qualificação profissional promovida se alinha diretamente com os pressupostos existenciais dos mesmos, pois os extensionistas, ao acessarem o aporte teórico de mestres e mestras dos saberes tradicionais, também são nutridos e acolhidos pelos saberes ancestrais, onde possuem a possibilidade de potencializar as suas próprias subjetividades negras, entendendo que o grupo de extensionistas do Identidades Abertas possui a faixa etária entre 20-29 anos, conjuntura etária do grupo de juventudes, sendo assim potencializados enquanto juventude negra que acessa, experimenta, media e se afeta nos encontros. Caracterizando assim, a urgência de celebrar tais ações em tal projeto como proposta de produção de vida num país historicamente genocida com as populações tradicionais de matriz africana e celebrar as infâncias que terão outras formas de experimentar a vida.

Vale ressaltar que, por conta do racismo incrustado na sociedade brasileira que oprime pessoas negras, o Identidades Abertas guia suas ações com o cuidado para que o público da ação se sinta confortável e acolhido pelas atividades *afrorreferenciadas*, pois essas crianças e adolescentes são diariamente adoecidas pelos processos racistas que a branquitude normalizou. Com isso, IA é um local de acolhimento e resgate da cultura negra, e embasa suas ações também seguindo a premissa ancorada nos saberes ancestrais, em um pensamento trazido por Roger Cipó, que diz “Porque Exú também é isso, a possibilidade de

estabelecer discussões com cautela, tempo e repetindo o movimento, para transformar” (Cipó, 2020).

Concluindo, o projeto de pesquisa e extensão universitária Identidades Abertas compõe o seio de ações que possibilitam a ampliação da difusão e exposição da cultura africana e afro-diaspórica, para buscar a garantia dos direitos que cultura africana e afro-brasileira possui de ser exportada, acessada, consumida e experienciada em suas diferentes formas e graus, a fim de alcançarmos o respeito aos saberes tradicionais negros, que o *rapper* Zudizilla traz em sua música Intro 11, onde há o seguinte fragmento musical que diz “ [...] onde eu possa alcançar o céu sem precisar deixar o chão (Zudizilla, Intro 11, 2019) e que Roger Cipó, ao citar esse fragmento da música Intro 11, em sua matéria intitulada “Laroye: Exú como valor civilizatório para humanizar a luta antirracista”, do site Mídia NINJA, correlaciona com um provérbio sagrado da cultura do Camdomblé, que diz “*Ìbá ikórítá métà ipádé ònà àiyé àti òrún!*” (Mídia NINJA... 2020). Esse provérbio foi traduzido, para idioma oficial do Brasil, pelo babalorixá Gill Sampaio Ominirò, onde “*Saúdo a encruzilhada de três pontas, onde há o encontro entre a terra e céu*” (Ominirò apud Cipó, 2020).

Referências

- ALMEIDA, L.; REZENDE, T. F. Mulheres Negras no *stand-up* e suas Táticas de Linguagem na Feitura de Liberdades. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, Brasília, v. 23(2), p. 217-233, 2022. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/les/article/view/43500>. Acesso em: 29 abr 2024.
- ANI, M. **Yurugu: An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior**. Trenton: Africa World Press, 1994.
- BENISTE, J. **Dicionário Yorubá-Português**. 4º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 19 set 2011.

BENTO, C. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BRASIL. Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888. Lei Áurea. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, RJ, 14 maio 1888. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim3353.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%203.353%2C%20DE%2013,Art. Acesso em: 28 abr. 2024.

BRASIL. Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989. Lei do Crime Racial. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 6 de jan 1989. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm. Acesso em: 28 abr. 2024.

BRASIL. Lei nº 14.532, de 11 jan 2023. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 11 jan 2023. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/l14532.htm. Acesso em: 28 abr. 2023.

CIDADE DO RIO TEM MAIS NEGROS DO QUE BRANCOS. Prefeitura do Rio de Janeiro, 2024. Disponível em: <https://prefeitura.rio/desenvolvimento-urbano-e-economico/cidade-do-rio-tem-mais-negros-do-que-brancos/>. Acesso em: 26 abr. 2024.

COMITÊ CIENTÍFICO DO NÚCLEO CIÊNCIA PELA INFÂNCIA. **Estudo nº VII: Racismo, Educação Infantil e Desenvolvimento na Primeira Infância**. São Paulo, Fundação Maria Cecília Souto Vidigal, 2021.

CIPÓ, R. Laroye: Exú como valor civilizatório para humanizar a luta antirracista. Mídia NINJA, 16 jan 2020. Disponível em: <https://midianinja.org/rogercipo/laroye-exu-como-valor-civilizatorio-para-humanizar-a-luta-antirracista/>. Acesso em: 28 abr. 2024.

COSTA, J. C. **Afro-acessibilidade Cultural**. 2019. Trabalho de conclusão de curso de Especialização em Acessibilidade Cultural. Faculdade de Medicina, Departamento de Terapia Ocupacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

COSTA, M. C.; BUKOLA, A. F.; SANTOS, A. C. Pesquisa ISE: contribuições da terapia ocupacional afrorreferenciada nos processos de formação e restituição das subjetividades negras. **Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional**, v.31, p. e3435, 2023. Disponível em: <https://www.cadernosdeterapiaocupacional.ufscar.br/index.php/cadernos/article/view/3435> . Acesso em: 27 abr. 2024.

COSTA, M. C. **Clínica anímica: agenciamentos entre corpos humanos e não-humanos como produção de subjetividade**. Tese (Doutorado) - Instituto de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói/Rio de Janeiro, 2017.

COSTA, M. C.; Santos, A. C.; Souza, J. V.; Costa, J. C. Laboratório ISÊ: construções de estratégias para restituição histórica e existencial de pessoas negras. **Revista Interinstitucional Brasileira de Terapia Ocupacional**, Rio de Janeiro, v. 4(5), p. 734-741, 2020. DOI: <https://doi.org/10.47222/2526-3544.rbtto36913>. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ribto/article/view/36913>. Acesso em: 25 abr. 2024.

DU BOIS, W. E. B. **As almas do povo negro**. Tradução de Alexandre Boide. São Paulo: Veneta, 31 mar. 2021.

EMERSON, B. F.; ABRAMOWICZ, A. O racismo na infância e a infância do racismo: vida e rastros de uma criança negra. **Pro-posições**, Campinas, v. 33, p. e20200084, 2022. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8670523>. Acesso em: 26 abr. 2024.

FRANK, W. R.; COSTA, M. C.; COSTA, S. M.; GABRIEL, E.; GUALTER, K. S.; NASCIMENTO, J. SuperSaberes - a construção da Superintendência de Saberes Tradicionais na UFRJ. **PragMATIZES - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura**, Niterói/Rio de Janeiro, v. 25, p. 377-402, 2023. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/pragmatizes/article/view/57933/34875>. Acesso em: 26 abr. 2024.

MACHADO, V. **Pele da cor da noite**. Salvador: EDUFBA, 2013.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: 1ª ed. 2018. MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: 1ª ed. 2018.

MENDES, J. Saberes tradicionais conquistam lugar institucional: reunião aberta da Superintendência de Saberes Tradicionais com a comunidade acadêmica marca o início das atividades oficiais do grupo. Conexão UFRJ, 10 fev 2023. Disponível em: <https://conexao.ufrj.br/2023/02/saberes-tradicionais-conquistam-lugar-institucional/>. Acesso em: 25 abr. 2024.

MORAIS, M. R. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana no combate ao racismo religioso: a presença afro-religiosa na Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 41(3), p. 51-73, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-85872021v41n3cap02>. Disponível em: <https://religioesociedade.org.br/revistas/v-41-no-3-2021>. Acesso em: 26 abr. 2024.

MOURA, R. M. Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995. (Coleção Biblioteca Carioca, v. 32).

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2005, p. 117-142. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 27 abr. 2024.

REDE DE OBSERVATÓRIOS. Rede de Observatórios revela que a cada quatro horas uma pessoa negra foi morta pela polícia em 2022. Rede de Observatórios da Segurança, 16 nov 2023. Disponível em: <https://observatorioseguranca.com.br/rede-de-observatorios-revela-que-a-cada-quatro-horas-uma-pessoa-negra-foi-morta-pela-policia-em-2022/>. Acesso em: 26 abr. 2024.

sem autor: Exposição "Morro da Favela à Providência de Canudos". BNDS.gov, 2017. Disponível em: <https://www.bndes.gov.br/wps/portal/site/home/onde-atuamos/cultura-e-economia-criativa/espaco-cultural-bndes/galeria/morro%20da%20favela%20a%20providencia%20de%20canudos#modalCompartilhar>. Acesso em: 29 abr. 2024.

SERRÃO, M. **Aprendendo a ser e a conviver**. São Paulo: FTD, 1999.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

ZUDIZILLA. **Intro 11**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kLi7bmQZtbg>. Acesso em: 28 abr. 2024.

OITO VIDAS OUVIDAS: RELATO DE PROFESSORAS RIBEIRINHAS NA CIDADE DE AFUÁ, ESTADO DO PARÁ

EIGHT LIVES HEARD: REPORT FROM RIVERSIDE TEACHERS
IN THE CITY OF AFUÁ, STATE OF PARÁ

*Maria do Céu de Araújo Santos*¹

*Vânia Maria Torres Costa*²

*Ana D'Arc Martins de Azevedo*³

*Paulo Jorge Martins Nunes*⁴

1 Introdução

Pode-se imaginar, para aqueles e aquelas cuja vida foi marcada por múltiplas rupturas e traumatismos, a dificuldade colocada por esse trabalho de construção de uma coerência e de uma continuidade de sua própria história. Assim como as memórias coletivas e a ordem social que elas contribuem para constituir, a memória individual resulta da gestão de um equilíbrio precário, de um sem-número de contradições e de tensões (Pollak, 1989, p. 11).

A proposta do artigo é apresentar e refletir acerca das histórias orais de oito vidas de professoras ribeirinhas moradoras no município de Afuá, no estado do Pará, e os movimentos que transversalizam seus enfrentamentos para conquistarem a formação superior em uma

¹ Maria do Céu de Araújo Santos. Doutora em Comunicação, Linguagens e Cultura, Universidade da Amazônia (Unama). <mariadoceuas@hotmail.com> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2690716626091278>; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8884-0471>. maria.ceu@unama.br

² Vânia Maria Torres Costa. Doutora em Comunicação pela Universidade Federal Fluminense (UFF). <vaniatorres@ufpa.br> <http://lattes.cnpq.br/7517564393392394>; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0493-8763>

³ Ana D'Arc Martins de Azevedo. Doutora em Educação/Currículo pela Pontifícia Universidade Católica (PUC/SP). <http://lattes.cnpq.br/0257982352792085>. <azevedoanadarc@gmail.com> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4240-9579>

⁴ Paulo Jorge Martins Nunes. Doutor em Letras - Literaturas em Língua Portuguesa - pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG). <pontedogalo3@gmail.com> <http://lattes.cnpq.br/4987306548638650>. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7238-702X>.

sociedade tradicional e com fortes marcas do preconceito contra mulheres em lugares de independência profissional.

Mulheres que vivem em um contexto de múltiplas experiências, de pessoas que enfrentam diversos desafios de inúmeras ordens, como: econômico, habitacional, saneamento básico, saúde, educação, dentre outros, não diferente de tantas outras realidades. Realidade essa que é desconhecida por grande maioria das pessoas do Brasil, e até do nosso estado. Espaços de vida de pessoas que constroem suas vidas dialogando com a realidade da Amazônia e as imposições do mundo contemporâneo. Lugar de beleza natural estonteante, mas com lutas diárias da necessidade de enfrentamentos entre o preservar e o transformar (Costa, 2011).

A questão central da pesquisa é compreender como ocorre a formação de mulheres ribeirinhas, a partir de suas histórias de vidas, que vivem em sociedades tradicionais com resquícios de padrões que ainda veem o papel da mulher relacionado apenas à fazeres domésticos e de dependência à alguma figura masculina.

A proposta de escrita científica, justifica-se pela importância que as histórias enunciadas pelas pessoas que vivem em contextos fora do padrão instituído na dimensão macro, tenham seus lugares, suas experiências e vivências tecidos e entrelaçados com outras realidades de vidas. Movimento este que garante a representatividade de comunidades de pessoas que interagem em sociedade e têm experiências identitárias vividas e outras guardadas em suas memórias e que podem, por meio da pesquisa científica, ser escritas em outros livros, ouvidas por outras pessoas e conseguirem chegar em outros lugares.

Buscou-se definir como meios de compreensão o que, inicialmente, sustentaria teoricamente o proposto na pesquisa, foi definido os meios

de investigação, a partir de uma abordagem qualitativa. Primeiramente o bibliográfico, investigando autores que discutem formação de professores, questões de gênero, lugar enquanto espaço de vidas, comunidades na Amazônia, memória e relações de afeto; no segundo momento foi realizado um planejamento de como seria a caminhada pela cidade de Afuá, com objetivo de conhecer os movimentos da sociedade daquele município. Esta ação seria de características de observação; investigamos, a partir de um levantamento documental como a cidade é descrita nos documentos oficiais dos órgãos públicos municipais; e finalmente efetivamos a pesquisa empírica *in loco* coletando dados por meio de histórias orais de 8 (oito) mulheres professoras.

Inicialmente, a quantidade de 8 (oito) não foi uma escolha, mas uma determinação entre tempo e categorias da pesquisa, determinadas em três momentos: A primeira tem como objetivo falar do lugar a partir das experiências realizadas pelas mulheres/professoras e a comunidade; o segundo tópico, teve como proposta os relatos de vida dessas mulheres, em que contam quais os desafios enfrentados para alcançarem seus objetivos profissionais; e a última categoria objetivou identificar suas relações de afetos, seus amores e seus laços familiares. A partir dessa delimitação, iniciávamos mais uma seleção, feita não pelas vozes, mas pelas vozes que mais queriam ser ditas e ouvidas. O numeral que de alguma forma, representa, no seu desenho, esses caminhos formados pelos rios, caminhos de infinitude, de ida e vinda, de não saber o fim. Numeral de curvas e entrelaçados, de encontros e distanciamentos e de vazios e completude. De vidas que já iniciaram há muito tempo e que não terminam aqui. Vozes que dão o sentido e as respostas às indagações do estudo.

1.2 Vozes que enunciam outras vidas: as histórias de 8 mulheres/professoras de Afuá

Era necessário adentrar, mesmo com alguns limites no mundo das pessoas que vivem em Afuá. Olhar de longe não permitiria entender esse lugar, era necessário nos desprendermos dos nossos ritmos, dos nossos tempos, dos nossos espaços e de nossas concepções, construídas ao longo da nossas existência, acerca do que é trabalho, o que é descanso, o que é lazer. Loureiro (2001, p.39) fala que esse movimento é necessário para o entendimento do lugar:

Desenvolvem atividades que não estão diretamente voltadas para o mercado, mas que garantem parte considerável da auto- subsistência: roça, pesca, extrativismo vegetal, etc. O resto do tempo é ocupado com atividades que geralmente estão pouco articuladas com o mercado: limpeza de algum igarapé, preparação de festa de santos, etc., garantindo parte de auto-suficiência, em termos modestos. Daí alguns estereótipos que comumente lhes atribuem: preguiça, inadaptação para o trabalho, falta de aspiração pessoal (Loureiro, 2001, p.39).

O processo de escolha das mulheres, foi sendo conduzido em conversas e histórias escutadas nos diversos encontros na cidade de Afuá. Queria mais vozes, mas foi necessário delimitar o número para melhor conduzir os objetivos propostos neste estudo.

De Afuá para as regionais, onde desenvolvem as suas atividades profissionais, as professoras deslocam-se de barco e lanchas, levam em média de 4 a 8 horas para chegarem nas escolas, por esse motivo, são obrigadas a morarem nas localidades em que são professoras . Professoras que desafiam dificuldades na formação, distâncias, ausências afetivas, incertezas, instabilidade, medos... Mas que não se acomodam e não aceitam o conformismo de uma vida parada no tempo, enfrentam distâncias e ausências, mas são professoras.

Suas histórias percorrem suas vidas e são “entregues” como forma de dizer e mostrar seus lugares e suas lutas nessa cidade de características tão tradicionais e tão contemporânea. Lugar de expressões femininas como: Afuá, água, natureza, chuva, pontes, que se atravessam e dão sentidos às vidas dos homens e das mulheres. Em Afuá, encontramos práticas familiares em que o homem determina o que a mulher deve fazer, como deparamos, também, mulheres determinadas e na linha de frente das decisões econômicas da família.

Denominamos as professoras, com nomes de comunidades encontradas às margens dos rios que fazem parte do município. Justifico essa escolha pela importância que a água tem para a cidade. Água que contorna essas comunidades e que, por ela, chegam a professora, o alimento industrializado, o poder público, os remédios, as vacinas e tantas outras necessidades da população de Afuá.

Quadro 1 – Identificação das mulheres participantes da pesquisa

Professora	Local da comunidade	Idade	Tempo formação – Ensino Superior	Tempo docência
Santa Ana	Rio Valentini	66 anos	9 anos	41 anos
Santa Isabel	Rio Anajás	26 anos	1 ano	2 anos
Santa Maria	Rio Santa Maria	26 anos	2 anos	2 anos
Santa Luzia	Rio Santo Antoniozinho	27 anos	1 ano	3 anos
Santa Júlia	Rio Jurupari	55 anos	1 ano	24 anos
Santa Rita	Rio Chapucurú	26 anos	4 anos	1 ano e meio
Santa Rosa	Furo do Breves	51 anos	1 ano	1 ano e meio
Coração de Maria	Rio Santo Amâncio	45 anos	1 ano	2 anos

Fonte: os autores

Identifica-se neste quadro uma consequência predominante em quase todos os municípios do estado do Pará. Primeiro, acontece o exercício da docência, para depois ocorrer a formação acadêmica. A prática é o primeiro caminho percorrido pelas professoras e como elas dizem: “aprendem a ser professora sendo professora”.

Neste contexto, encontram-se vidas bem diferentes. Professoras com idades entre 26 anos e 66 anos. Apenas 02 professoras não nasceram em Afuá, uma reside há 47 anos e a outra há 35 anos. Tendo tempo de formação entre 1 ano e 9 anos. Com tempo de serviço entre 41 anos e 01 ano. Sendo que 06 trabalham na Zona rural, nas regionais de: Cajueiro, Jupaty, Serraria Pequena⁵ e duas na cidade de Afuá.

1.3 A cidade, as mulheres/professoras e a comunidade: os olhares para Afuá

Ao descrever o lugar em que vivem, nos propõem a entender e mergulhar nos fascínios dessa ilha. Lugar em que a comunidade ribeirinha é maior do que moradores da sede do município. De águas por todos os cantos e de muitos encantos, que recebe seus visitantes com um sorriso no rosto. Que sabe a história de sua gente e de sua terra. O afuaense sabe quem são seus moradores, seus gostos, sua cultura, seus problemas, suas conquistas e seus sonhos. A Professora Santa Rita nos fala:

Afuá é uma cidade maravilhosa para se morar, apesar da insegurança que hoje se encontra, ainda continuo a admirar, é uma cidade limpa, organizada, acolhedora e de cultura diversificada. Conhecida como a cidade do Festival do Camarão, a maior festa cultural do município. Mostra a cultura afuaense dos ribeirinhos, com grupos de danças que são representados pelos

⁵ Localidades que se formaram às margens dos rios que contornam e que são caminhos para a cidade de Afuá.

camarões: “convencido”, que representa o camarão cru e o “pavulagem” que representa o camarão cozido (Santa Rita, professora, 2015).

Nessa cidade, caminham, pelas ruas, seus moradores e seus visitantes. Entre esses encontramos as professoras desta pesquisa. Mulheres determinadas que amam a cidade em que moram e que têm na docência um meio de realização profissional e mudança de vida econômica. A professora, em Afuá, é respeitada e conhecida pelos seus moradores, posso dizer que chega a ser referenciada como uma autoridade na vida intelectual da cidade.

A graduação é um sonho da maioria dos Afuaenses que tem o ensino médio, quando eles têm oportunidade de fazer a escolha não há um critério. Geralmente, fazem a graduação que é ofertada.

Lugar de características tão próprias e tão comuns entre tantos outros lugares, identificamos a mulher/professora dentro de um processo histórico formado ao longo da humanidade. A escolarização e profissionalização, da mulher, sempre foram colocadas em um lugar de pouco importância. As relações de poder que determinaram, durante um longo período, definiram o que “podiam” e as excluíam do que “não podiam”. O acesso ao conhecimento, sempre atrelado a essa relação, era um “poder não consentido”. Esse mecanismo de exclusão foi de certa forma imposto à vida das mulheres. A professora Santa Júlia, nos fala de sua trajetória e de seus desafios como professora:

Sou professora desde os anos 90, enfrentei as mais diversas situações no campo profissional, pois, quando iniciei as atividades pedagógicas e de classe escolar, não dispunha de conhecimentos, estes, foram buscados na prática, diante da realidade vivenciada. Já cheguei a trabalhar com 21 turmas (5ª a 8ª séries), em turnos flexíveis: 7h às 11h; 11h às 15h; 15h às 19h e de 19h às 22h40. Tudo devido à carência que havia no município em relação aos profissionais da educação. Nessa época eu só tinha o magistério (Santa Júlia, professora, 2015).

A professora Santa Júlia é devota de Nossa Senhora da Conceição. Possuidora de uma forte fé, a qual foi seu esteio durante uma enfermidade. A professora alfabetizou grande parte dos afuaenses, estes têm grande respeito por ela. Além do exercício da docência, a professora é proprietária de uma padaria. Mulher de fala doce, de personalidade forte, de opinião formada, de grande beleza, articulada socialmente e respeitada pela sociedade local.

A reescrita da história e a própria mudança construída pelas mulheres no campo profissional identificam um poder que muda, que não é único, que seu mecanismos de manutenção, como a “vigilância”, podem ser “burlados”.

Para Foucault (2005), o poder não está centrado no Estado, mas em todos os segmentos encontrados na sociedade moderna e nas relações que se formam e se fortalecem a partir de interesses comuns, nas diversas composições sociais. O Estado tendo o seu papel político estratégico, não será o único dessa relação. O poder estará diluído nas inúmeras relações existentes em sociedade.

Essas professoras, hoje, têm a formação adequada para o exercício da docência. São conhecedoras de seus direitos e deveres e dos de seus alunos. Mas o caminho foi difícil e os momentos de dificuldade, no período de formação, foi contado com emoção pela professora Santa Rosa:

Moro em uma área de invasão, não é muito longe daqui, mas tudo que tem aqui, lá falta. A água é carregada em balde, a minha casa não tem água encanada, a energia não chega na minha casa, as ruas são escuras...e muitas outras dificuldades. De noite, para estudar, tem que ser com vela, mas primeiro tenho que fazer o meu filho dormir. Tinha que fazer trabalhos, me preparar para os seminários, no início do curso, além das dificuldades tinha que vencer a vergonha de falar na frente de todo mundo. Não é fácil voltar a estudar, depois de tanto tempo, e ainda trabalhar, cuidar da casa e de um

filho doente. Quando eu olho para trás...não sei como consegui (Santa Rosa, professora, 2015).

Mulheres que enfrentaram as dificuldades de uma vida toda e foram em busca da formação. Se essa era a única oportunidade de nível superior, essa foi abraçada com garra. Mulheres que não aceitaram vidas prontas. Foram em busca do melhor para suas vidas e de quem estava com elas. Ultrapassaram muros e reescrevem história.

Este modelo, de lugares definidos, foi herdado da cultura portuguesa, onde já possuía os papéis estabelecidos aos homens e as mulheres. Existiam espaços e práticas determinadas. Essas não poderiam, para a mulher, ultrapassar os limites dos lugares domésticos e nem dos afazeres familiares. Essas “verdades” eram condição de vida em sociedade. Vislumbrar novos horizontes era uma necessidade humana feminina. E, a escola seria o caminho de construção para outras “verdades”. Estes contornos sociais e desafios de “verdades” ainda são caminhos buscados em grandes cidades e em municípios ribeirinhos no Arquipélago do Marajó⁶. A sociedade Afuaense, de uma maneira geral, identifica o caminho da escolarização como um lugar de mudança social. E no caso da mulher, também, de escolha, além da imposição do mundo doméstico. Como nos coloca a professora Santa Júlia:

Sou filha de agricultores, sobrevivente de uma geração de 15 filhos. Da união de meus pais, pessoas simples e analfabetas, consegui estudar. Hoje sou formada no Curso de Pedagogia. Tenho uma vida diferente da dos meus pais, mas sou agradecida a eles e a minha vontade e determinação em não deixar passar essa oportunidade (Ana Júlia, professora, 2015).

⁶ É o maior arquipélago fluvio-marítimo do planeta formado por cerca de 2 500 ilhas, localizado nos estados brasileiros do Amapá e Pará (Brasil), tendo como principal região a ilha do Marajó, com cerca de 42 mil km², considerada, devido ao seu tamanho, a maior ilha costeira do Brasil.

O lugar de mudança, inicialmente, para a mulher, seria a escola. Não a escola do espaço de formação intelectual, do pensar, do refletir, do mundo, “das luzes”. Mas, a escola como extensão da casa, do mundo familiar. A prática docente, para a mulher, seria o caminho aceito, por configurar-se como o lugar da doação, do cuidado, do afeto, de trocas tão parecidas com as dos contextos familiares.

Esse pensamento e práticas de vida submissa eram impostos e até certo ponto, aceito. O conformismo, fruto da aceitação sem questionamento, foi uma característica marcante nessa história. Tinha-se impressão que na escola haveria limites e que as mulheres aceitariam esses muros. O pensamento de quem tinha o poder era de que para ser professoras de crianças, apenas as relações de afetos bastavam. Como nos coloca se verifica a seguir:

Educadas dentro e fora da escola para serem submissas – eram-lhes natural a percepção do conhecimento como algo exterior a si mesmas, algo fora do seu alcance pela representação de si e da própria formação como limitada – a ideia era que o saber emanava do livro, do diretor, do topo da pirâmide acadêmica ou administrativa – de resto era desperdício conhecer verdadeiramente para se ensinar crianças (Catani et al., 2000, p.28).

Rompe-se, assim, o que seria o projeto de vida feminina e ressurge uma mulher que produz profissionalmente e passa a ter recursos econômicos gerados pelo seu trabalho. Foi na escola, é na escola e será na escola e fora dela, o lugar das possibilidades dessa mudança. A professora Santa Rosa nos fala dessa mudança:

Quando iniciei, na escola, a profissão de professora, foi para ajudar a melhorar a condição econômica na minha casa. Meu companheiro é pescador, ficava dias fora de casa pescando, e quando chegava o que trazia não dava para o meu sustento e nem do meu filho doente. O meu marido sempre achou que eu deveria ficar em casa, cuidado dos afazeres domésticos, enquanto ele viajava para pescar. Apareceu a oportunidade e eu fui ser professora. Hoje tenho o ensino superior e posso dizer que não ganho

o que deveria ganhar, mas ganho o que dá para sustentar a minha casa e comprar os remédios para o meu filho. Sou concursada como servente, mas trabalho como professora. O meu marido continua pescando (Santa Rosa , professora, 2015).

A professora abraçou a oportunidade de ser professora. Hoje vive dessa profissão. No município, é muito comum os servidores públicos serem concursados para uma função e exercerem outra. No caso da professora, isso ocorreu porque ela tem a formação de pedagoga.

Em sociedades tradicionais como Afuá, essa história foi também reescrita a partir de oportunidades e coragens de mulheres que enfrentaram não só o que a sociedade determinava para elas, mas também, o que elas tinham determinado para si mesmas. Algumas achavam que a “obrigação” das tarefas domésticas estavam consolidadas como as únicas práticas a elas permitidas.

Em algumas famílias, o nível superior é alcançado por um ou dois membros da família. E em muitas é a mulher que o tem. Elas passam a ser o exemplo e o incentivo para os irmãos mais novos. Como nos fala a professora Santa Rita:

Graças a Deus eu tive a aceitação total de meus familiares e, o que foi uma alegria imensa. Sou a primeira da família a ter o ensino superior e através da minha formação, hoje posso incentivar meus irmãos a irem em busca de seus sonhos (Santa Rita, professora, 2015).

Percebe-se, na fala da professora, o agradecimento pela “aceitação”, da família, para ela cursar o ensino superior. A professora é casada com um professor, dono de uma padaria, tem uma filha e trabalha na regional de Jupaty⁷. Pela distância, leva 4 horas de barco

⁷ Regional localizada às margens do Rio Charapacu, onde está localizado o Parque Estadual Charapucu, que preserva os ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica, possibilitando pesquisas científicas e o desenvolvimento de atividades de educação e interpretação ambiental, de recreação em contato com a natureza e de turismo ecológico.

para deslocar-se, passa a semana na regional e os finais de semana em Afuá.

A professora Santa Rita é uma mulher muito bonita, possuidora de uma timidez incitante e de poucos posicionamentos. Companheira inseparável do seu marido e de sua filha. Ela estava sempre presente nas aulas, mas poucas vezes a encontrei nas ruas (pontes) de Afuá.

Histórias repetidas em outras vidas, a professora Santa Luzia nos fala:

O professor é um profissional, ainda, sem o reconhecimento merecido. Sou formada, mas fui lotada em uma regional que leva três horas de barco para chegar. Com isso, tenho que passar a semana longe do meu marido e da minha filha de um ano. Só retorno na quinta ou sexta-feira para ficar o final de semana com eles. Sei que as regionais precisam também de professores qualificados, mas tem no quadro da prefeitura professoras solteiras e sem filho que poderiam ir para essas localidades...mas aqui no Afuá a política fala muito alto (Santa Luzia, professora, 2015).

A professora externa o seu descontentamento com o lugar onde trabalha, enfatizando a distância. Mas aponta, também, um movimento, bem comum em Afuá e também nas grandes capitais, a política partidária falando mais alto do que o bem comum dos cidadãos. O voto como moeda de troca, na localidade, o lugar do trabalho chega a ser o “castigo” para quem não apoiou o partido da situação e a premiação para quem apoia a situação.

1.4 Mulheres: relatos de vida

Sabe-se que os sentidos não são os mesmos do momento em que foi vivido ou se deixou de viver, mas fazem parte de um passado guardado, memórias “enterradas”, sonhos escondidos, desejos não realizados.. Essas memórias trazem acontecimentos vividos, individualmente e socialmente, e revelam fatos que fazem parte da

construção identitária de cada mulher/professora. Como nos conta a professora Santa Rita:

Durante meus estudos nunca fui obrigada a trabalhar. Para a minha mãe, eu tinha que estudar, mas tinha pena dela, porque minha mãe dedicou-se inteiramente aos nossos estudos, e sempre falava: essa será a herança de vocês. Passamos por dias difíceis, mas serviu para me sentir forte e dar valor naquilo que realmente era o melhor para mim. As vezes penso em tudo que se passou na minha vida e reflito...alguns acontecimentos eu poderia ter evitado...penso que se tivesse outra oportunidade faria diferente, mas como isso não é possível, levo como lição de vida para não fazer de novo (Santa Rita, professora, 2015).

Os acontecimentos evitados seriam precursores de outros caminhos e de outras histórias, mas a professora não lamenta, apenas fala da possibilidade e tem como fato vivido, que, de alguma forma, resultou em uma experiência de vida.

Essa construção identitária feminina passou, em qualquer sociedade, por um processo histórico de mudanças, que acompanha a própria história da humanidade. Chegamos a realidade universal que coloca ciência, trabalho industrializado, técnica e o capitalismo econômico, como os grandes desafios da chamada sociedade contemporânea.

Vivemos tempos de incertezas, de fluidez constante (Bauman, 2001) de mudanças e de novos conceitos de tempo, de espaço, de verdadeiro, de “pronto e acabado”. Estamos interconectados com o mundo, “visitamos” lugares, conhecemos cultura, acompanhamos a moda, reconstruímos conceitos e entendimentos do que fizemos e do que queremos de nossas casas. Em todo lugar, estamos sendo influenciados por essa evasão de informações, às vezes, mascaradas como melhores e, às vezes, negadas aos nossos contextos.

A identidade dos afuaenses é formada na interação entre suas relações individuais e sociais. Essa vai se formando e se transformando ao longo da existência. Para Hall (2006) a identidade é transformada e movimenta-se ao longo da humanidade nas diversas experiências de vida. Esse movimento enriquece e compõem a formação identitária das mulheres de Afuá, constituindo uma identidade cultural, tão própria desse lugar.

Segundo Silva (2005) identidades e diferenças, apesar de interdependentes, devem ser compreendidas como resultado da constituição de um mundo cultural e social, ou seja, são construções de sentidos produzidas por nós, em sociedade. Logo, estão sujeitas a essas mudanças e interferências das produções de poder existentes nas relações sociais. Mulheres de identidades diversas, construídas e reconstruídas a partir de hibridizações culturais⁸ ocorridas no existir. O autor nos diz: “A identidade e a diferença não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentidos. Não são seres da natureza, mas da cultura e dos sistemas simbólicos que a compõem”(p.76).

Mulheres que chegam à docência como um meio de sobrevivência econômica. São professoras porque encontraram, no caminho, esse lugar para melhoria de vida. Mas que junto com essa profissão constroem outras identidades. São serventes, consultoras de produtos cosméticos, mães, dona de casa, pescadoras e professoras. Como nos diz a professora Santa Luzia:

A princípio fui professora pela remuneração, acabei me encantando e dediquei-me aos alunos daquela região que necessitavam de alguém que se interessava por eles e por uma educação melhor para eles.

⁸ O autor Stuart Hall (2003) parte da ideia do hibridismo como um processo marcado por ambivalência e antagonismos resultantes da negociação cultural.

Pela falta de oportunidade de trabalho, fiz o concurso para área de servente escolar e que através dessa oportunidade consegui minha formação em Pedagogia. Sou consultora de produtos cosméticos (Santa Luzia, professora, 2015).

Chegamos, assim, na realidade universal que coloca a globalização econômica, política e cultural, presentes no dia a dia do mundo real. A “invasão”, a rapidez e o descartável afetam a permanente formação identitária de homens e mulheres. A constituição dessas diversas identidades são reflexos de vivências e da interferência de “modelos” afetando o mundo local e o global. O movimento uno e multi faz parte de qualquer sociedade e suas consequências também.

É nesse contexto da resistência que as mulheres conseguem resistir e se reerguer. O emprego, para algumas professoras, chega antes da formação e as acompanham com tantos outros afazeres em família. Mulheres que enfrentaram desafios para construção de um lugar que possibilitasse um pouco de tranquilidade. Há nas falas uma dualidade entre “dona de casa” e ser professora. O domínio do “dona” está relacionado a obrigação para realizar as tarefas domésticas e as cobranças são de todos. A professora Coração de Maria nos diz:

Antes e até agora sou dona de casa. Faço todas as tarefas para organizar uma casa. Antes era porque eu não trabalhava, e agora? Parece que ser dona de casa está “colada” na mulher. Sou professora porque era a única opção de emprego que eu encontrei (Coração de Maria, Professora).

Em contextos tradicionais, as consequências do mundo globalizado são também complexas. Percebe-se que, por imposição desse mundo frenético, alguns acontecimentos não são vividos e outros nem entendido, por alguns moradores dessa cidade. Diante dessa realidade dita includente, mas que exclui e elimina identidades locais. Algumas se arriscam a falar o que são como a professora Santa Izabel:

A mulher professora em Afuá é aquela que muitas vezes tira do pouco que ganha para comprar materiais didáticos e educativos para ver os alunos aprenderem de uma forma mais motivadora. Mas que mesmo assim, ainda recebe crítica da comunidade. Na comunidade onde leciono e moro (Rio Cajueiro – 8 horas de barco de Afuá para a localidade), os professores são vistos como ricos que não precisam de ninguém, mal sabem as dificuldades que enfrentamos para estar em uma sala de aula, porém as dificuldades não me assustam pois gosto do que faço (Santa Izabel, professora, 2015).

Mulheres que se constroem em diversos lugares e em muitos tempos, nas perdas, nas conquistas, nas concepções construídas acerca de valores humanos, nas oportunidades, nas ausências, no que a elas foi negado e na humanidade de cada uma.

É nesse lugar, cheio de diferenças, mesmo sendo construído em um espaço de vidas em comum, que encontramos essas mulheres/professoras. Se o olhar for descomprometido, de visão geral, poderia dizer que é o mesmo para todos. Mas a possibilidade do deslocamento e do “chegar perto” permite dizer que existem diversos lugares que dialogam com identidades diversas em tempos e momentos diferentes e de mudanças constantes e incompletas. Como verifica abaixo:

O olho é um descobridor de mundos.

O olhar que não está diretamente relacionado com o olho. Mas com o sentido de perceber, de compreender, de abrir os sentidos. Ao mesmo tempo revela que, além do olhar, há vários olhares. Há o olhar físico e o olhar da intuição (Loureiro, 2001, p. 136-137).

O olhar de quem, algumas vezes, precisa desprender-se do que está acostumado a ver para poder entender o lugar e as pessoas. Exercício necessário e até certo ponto difícil, porque vivemos em um mundo de modelos, padrões, receita e que, mesmo criticados, são-nos impostos.

1.5 Os afetos: família e amores

O espaço, para a subjetividade desse momento, é de certa forma um espaço de vozes “caladas”. Testemunhamos a dificuldade, que sentiam, de falar de vidas com sentimentos. Sentia que esse lugar é do escondido, das vontades não reveladas.

Iniciamos, está categoria de análise, falando da Linguagem das Flores, que segundo Ribeiro era a forma de expressar afeto, entre os casais, no Brasil Colônia:

O flerte entre os sexos ocorria frequentemente dentro das igrejas, no horário da missa... As mulheres ficavam sentadas, à mourística, no grande salão, e os homens da sociedade colonial sentavam-se na lateral. Nessa posição, muitas moças flertavam com o sexo masculino e entabulavam ligações afetivas proibidas. Como elas eram, na sua maioria, analfabetas, não podiam mandar bilhetes secretos aos amores. Criaram, então, outras formas de comunicação. Utilizavam-se, por exemplo, da correspondência amorosa das flores, ou linguagem das flores, que eram uma espécie de código, resultante da combinação engenhosa de interpretação simbólica das diferentes flores, construindo uma expressão codificada...Com o tempo, os jovens namorados envelheceram e tornaram-se pais e a linguagem teve seu código comprometido (Ribeiro, 2000, p. 85).

Esse relato nos permite entender como esse trajeto foi difícil. Ainda hoje, algumas relações de amor, resolvem-se e se expressão no domínio da proibição. Outras são reveladas e se mostram sem recatos. Criou-se um “manual”, não mais um código, do que é comportamento de mulher e o que é comportamento de homem. Percebemos que estamos envoltos nessas proibições e liberações.

Do momento histórico das linguagens das flores para hoje, muitas coisas mudaram, temos uma influência avassaladora dos meios de comunicação em massa em que esses modelos, algumas vezes reproduzidos, fortalecem comportamentos equivocados em sociedades ditas menores ou de menos acesso ao mundo contemporâneo. Mas esse

meio que pode influenciar, negativamente, também pode ser um aliado para evidenciar, falar, propagar às construções sociais de corpos, de sexos e de identidades demonstradas por esses meios.

Encontramos em Afuá amores que fogem desse modelo, amores que simplesmente vivem um com o outro e assumem, mesmo numa sociedade dita tradicional, as suas relações de afeto.

Identifiquei nas vozes das mulheres professoras estabilidade afetiva, agradecimento aos companheiros, desencantos, empolgação, acomodação, frieza e até omissão. Aqui relatadas:

Professora Santa Júlia:

Minhas relações afetivas são estáveis. Tenho um marido amigo e uma família estabilizada (Santa Júlia, professora, 2015).

Professora Santa Isabel:

Tenho um marido incompreensível e que quase sempre não me apoia nas minhas decisões... diria até esquisito comigo. Essas relações afetivas refletem há muito tempo na minha vida. Minha mãe casou com outro homem, com quem teve quatro filhos. Só eu que não era da união, meu padrasto me maltratava. Tudo na casa era eu que tinha que fazer, porque minha mãe trabalhava na fábrica de palmito. Eu que cuidava dos meus irmãos e o pai deles não aceitava que eles me ajudassem (Santa Isabel, professora, 2015).

Professora Santa Rita:

Eu e meu marido temos uma relação estável. Ele é muito meu amigo e foi meu colega de turma no Curso de Pedagogia. Casamos cedo e temos uma filha (Santa Rita, professora, 2015).

Professora Santa Luzia:

Sou casada há pouco tempo e tenho uma filha. Minha relação com o meu marido é muito boa, ele é muito carinho. Ele sempre aceitou que eu estudasse, até porque é uma maneira de ajudar a nossa família (Santa Luzia, professora, 2015).

Professora Santa Rosa:

Relação afetiva...essa é difícil. Depois de um certo tempo, com tanta dificuldades que já enfrentamos e passando muito tempo longe, um do outro, acabamos distantes um do outro. Vivo com ele...nem sei porque. Acho que tenho receio de ficar sozinha... acho que é medo. É assim, relação afetiva sem afeto (Santa Rosa, professora, 2015).

Relações assumidas e vividas. Essas com vozes e espaços na sociedade afuaense. Todas com consentimentos de que as vivem. Sentimos que todas as professoras que falaram de suas relações afetivas tinham consciência do que construíram ou do que deixaram de construir. As que falaram, falaram com veracidade, sem medos.

A única professora que demonstrou um entusiasmo com o casamento foi a professora Santa Luzia. As outras mulheres/professoras falaram pouco e logo mudavam de assunto, mesmo tendo uma voz firme e até certo ponto fria, assim que tinham um espaço, mudavam de assunto.

Entendemos seus silêncios, estavámmos de certa forma entrando em um espaço privado. Muitas fizeram do casamento um meio para sair de privações domésticas. Seria o caminho para realizar os seus interditos, impostos socialmente.

A professora Santa Isabel relata uma vida de muitas tarefas domésticas, obrigadas por um padrasto que não lhe respeitava e que chegava a maltratá-la.

A fala da professora Santa Rosa, demonstra uma insatisfação com o relacionamento, mas deixou claro que esse “medo”, da separação, ainda está relacionado as construções sociais acerca da mulher separada, principalmente, em comunidades pequenas como é o caso de Afuá.

Nas diversas conversas com essas professoras, identificamos espaços de decisões simples para nós, mas de curiosidade para elas.

Queriam saber como os nossos maridos “consentiam” ficarmos uma ou duas semanas “fora de casa” trabalhando. Procurávamos fazer entendê-las que não era uma questão de consentimentos, mas sim de escolha do que queríamos para nossas vidas. Sempre tínhamos um cuidado em como falar de nossas vida para elas, isso foi inevitável, mas procurávamos não intervir nas escolhas delas.

Com o tempo, encontramos histórias parecidas com as nossas mesmo com objetivos diferentes, em que o trajeto e a escolha eram por elas decididos. De alguma maneira, saiam de suas casas e iam buscar a formação acadêmica. Deixavam filhos, maridos, casa, barcos e rios, e viajavam para a sede do município para passar não duas semanas, mas um mês estudando. A professora Coração de Maria, fala das dificuldades enfrentadas para continuar os seus estudos.

Tudo foi muito difícil, continuar os meus estudos foi uma ação de coragem, o meu marido nunca me deu apoio, sempre ficava bravo quando chegava o tempo de eu viajar para estudar. Porque tinha de me ausentar de casa, mas nunca liguei para a falta de compreensão dele, continuei e fui até o fim. Essa conquista agradeço primeiro a Deus e depois a minha mãe que sempre me incentivou (Coração de Maria, professora, 2015).

O agradecimento às outras mulheres é comum nas falas das professoras, geralmente, é a mãe que possibilitou e incentivou outras formas de vida para elas. E elas são gratas e afirmam o quanto essas possibilidades foram importantes para suas vidas. Filhas que escrevem outras histórias.

Considerações finais

Este trabalho possibilitou o encontro com essa cidade por meio do diálogo, que envolveu o olhar, a observação, o entendimento, o conhecimento científico e um exercício constante de sensibilidade e

desprendimento dos “nossos limites” que foi crescendo junto com o desenvolvimento das escrituras, um orgulho imenso de fazermos parte dessa região, desse estado e da Amazônia. Lugar de muitas vidas, de escutas e de muitos significados.

Encontramos professoras que constroem suas histórias carregadas de outras histórias, que, às vezes, nem são suas, mas estão as excluindo e determinando espaços para elas. O binarismo das questões de gênero, ainda, é muito forte no município. Mesmo identificando resistência ao imposto, a sociedade Afuaense determina afazeres masculinos e afazeres femininos; comportamentos de homens e comportamento de mulheres; profissões de homem e profissões de mulher.

Apontamos neste estudo que posturas pre determinadas forçam entendimentos de situações idealizadas que não são encontrados nas sociedades locais. O olhar urbano em busca do excêntrico, do incomum, do fabuloso, é um olhar linear, estreito e pequeno diante da diversidade e heterogeneidade desses lugares. Para isso, os caminhos precisam ir além dos determinados pelas pontes, pelos rios e precisam trazer para as escrituras a compreensão além do visto de imediato. Lugares que têm ausências e completudes.

Além do espaço escola, essas mulheres/professoras, fazem parte de uma sociedade com aspectos tradicionais e atuais, que têm casa, mãe, amigos, filhos, maridos e vivem as mais diversas situações. São influenciadas por uma mídia controladora de um poder que dissemina uma “verdade” inventada e manipuladora. Fazem parte de dados estatísticos que as identificam com salários inferiores aos dos seus companheiros, mesmo esses tendo menos estudos do que elas. Moradoras de uma cidade que apresenta inúmeros problemas sociais e de uma região que ainda é vista como intocável e de natureza exótica.

Presenciamos situações que nos levaram a refletir alguns estigmas que construímos ao longo da vida acadêmica, em que achávamos que determinadas posições e reflexões não eram construídas em lugares ditos tradicionais. Como determinar discussões acadêmicas em sociedades que não conhecemos e não tínhamos olhado, conversado, interagido. Refletimos que nós, ditos urbanos ou moradores das “grandes cidades”, em alguns aspectos, estamos aquém dessa sociedade, quando criamos muros que achamos intransponíveis; ou achamos que disso podemos falar, mas disso não; ou achamos que esse tipo de debate não é um debate para ser discutido nessas localidades.

Mulheres de identidades diversas, professoras, comerciantes, donas de suas casas, cuidadoras de jardins suspensos, mães apaixonadas pelos seus filhos, esposas abnegadas e cidadãs do município de Afuá. Que se transformam nesse mundo sociocultural, com ambições em conseguir um bom trabalho formal, desconstruindo padrões estabelecidos socialmente que condicionam a imagem da mulher destinada, apenas, à tríade: mãe, dona-de-casa e esposa.

Vidas que se cruzam, se encontram e se revelam em memórias guardados ao longo de suas existências por meio de determinações impostas e normatizadas socialmente às mulheres. Com experiências que oscilam entre o prazer e a dor, mas que não apagam os seus quereres e as suas lutas por espaços, profissões e amores. As mulheres/professoras de Afuá buscam no trabalho público a sua realização pessoal, mas não renunciam as suas práticas sociais estabelecidas nos grupos familiares. Em um mundo em que as relações afetivas se diluem com muita facilidade, a segurança no trabalho formal tornou-se um meio de garantir sua independência dando-lhes possibilidade de gerenciar suas vidas.

Tanto em suas vidas privadas ou públicas, são fortemente influenciadas por padrões instituídos de que a mulher nasceu para ser doce, a detentora do lar, a que cuida, a que abdica de seus sonhos... mesmo aquelas que têm dupla jornada de trabalho, fora de casa, ao retornarem aos seus lares, estes serão uma extensão de mais afazeres, agora domésticos, porque assim é determinado. Renascem nos espaços em que vivem todos os dias, lugar de chegadas e partidas, de pontes e rios, de bicicletas e navios, de amores e desamores, lugar amazônico cheio de belezas naturais e de muitos enfrentamentos, são encantadas por esse município, elas veem na educação formal um caminho de mudança, mesmo que tenham de sair para outras localidades.

Neste trabalho, as vozes foram as fontes de interpretações, tínhamos certeza que delas encontraríamos as respostas e renovaríamos outras perguntas. As histórias de vida, o lugar, as chuvas, os rios, as pontes e todas as expressões de vida do município de Afuá compuseram e complementaram os objetivos deste estudo com 8 mulheres/professoras fortes, muito fortes.

Referências

- BAUMAN, Zygmunt. Modernidade Líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari. Investigação qualitativa em Educação: fundamentos, métodos e técnicas. In: Investigação qualitativa em educação. Portugal: Porto Editora, 1994.
- BEAUVOIR, S. O Segundo Sexo. Vol 2: A Experiência Vivida, Difusão Européia do Livro, 1967.
- CATANI, Denice Barbara [et al.]. Docência, memória e gênero: estudos sobre formação. 2ª Ed. São Paulo: Escrituras Editoras, 2000.

COSTA, Vânia Maria Torres. 'A sombra da floresta': os sujeitos amazônicos entre estereótipos, invisibilidade e colonialidade no telejornalismo da rede globo. Tese de doutorado. Universidade Federal Fluminense, Instituto de Arte e Comunicação Social, 2011.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. Trad. Roberto Macgado. 21 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

HALL, Stuart. A Identidade Cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

LOUREIRO, João de Jesus P. Cultura amazônica: uma poética do imaginário. São Paulo: Escrituras Editoras, 2001.

POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. Rio de Janeiro: Revista Estudos Histórico, vol. 2, nº 3, 1989.

RIBEIRO, Arilda. Mulheres Educadas na Colônia. In: LOPES; FILHO; VEIGA. 500 anos de Educação no Brasil. 2ª Ed. Belo Horizonte: autêntica, 2000.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

**PROCESSOS DE FORTALECIMENTO COMUNITÁRIO
EM CONTEXTO TERRITORIAL AFRODIASPÓRICO:
UMA EXPERIÊNCIA COM MULHERES DO
GRUPO DE CONSCIÊNCIA NEGRA DE
CORONEL XAVIER CHAVES - MG**

COMMUNITY EMPOWERMENT PROCESSES IN AN AFRO-DIASPORIC
TERRITORIAL CONTEXT: AN EXPERIENCE WITH WOMEN FROM THE
BLACK CONSCIOUSNESS GROUP OF CORONEL XAVIER CHAVES – MG

*Isabela Saraiva de Queiroz*¹

*Alice Cristina Amaro Ferreira*²

*Brenda Heloisa Ramalho*³

*Ianka Corrêa Ricaldoni*⁴

*Isadora Helena Julio de Carvalho*⁵

*Maria Aparecida Silva Costa*⁶

1 Introdução

Este artigo apresenta uma experiência acadêmico-científica desenvolvida por integrantes do Núcleo de Estudos de Gênero, Raça e

¹ Psicóloga. Professora Adjunto do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei. E-mail: isabelasq@ufs.edu.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7352265290690280> Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0839-1512> Endereço para correspondência: Campus Dom Bosco – UFSJ - Departamento de Psicologia. R. Padre João Pimentel, 80 - Dom Bosco, São João del Rei - MG, CEP: 36301-158.

² Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei. E-mail: aliceeamarooo@aluno.ufsj.edu.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6984924104950977>

³ Licenciada em História pela Universidade Federal de Ouro Preto. Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei. E-mail: brenda.ramho@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4980529060724336>

⁴ Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei. E-mail: iankacorreaa@gmail.com Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8749315713242929>

⁵ Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei. E-mail: isadorahelennaj@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2533173730063243>

⁶ Líder comunitária, presidenta do Grupo de Consciência Negra de Coronel Xavier Chaves e guardiã do Centro de Tradições Afrodescendentes. E-mail: cosnec.coroas@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5468964441579349>

Direitos Humanos do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei (NEGAH/UFSJ), ao longo do ano de 2023, junto ao Grupo de Consciência Negra de Coronel Xavier Chaves (COSNEC), composto por moradoras da comunidade Vila Fátima, localizada no município de Coronel Xavier Chaves, Minas Gerais. Com orientação teórica baseada na psicologia social-comunitária e no feminismo negro e decolonial, o grupo de estágio – composto por quatro estudantes do curso de Psicologia, uma mestrande em Psicologia e pela professora supervisora – buscou fortalecer a comunidade Vila Fátima em suas ações, a partir das demandas apresentadas pelo território.

1.1 Conhecendo a comunidade

A comunidade Vila Fátima se constituiu a partir de uma ocupação de ex-escravizados do Coronel Francisco Xavier Chaves e de integrantes do Quilombo Dom Silvério. A história narrada pelos moradores do bairro conta que um fazendeiro, escravocrata, cedeu uma parte de suas terras para que as pessoas por ele escravizadas construíssem suas casas e pudessem pernoitar em local mais próximo à sua fazenda.

A partir de então, por meio da auto-organização ao longo dos anos, a comunidade foi-se estruturando até tornar-se um bairro do atual município de Coronel Xavier Chaves, Minas Gerais. Ressalta-se que somente há cerca de 30 anos o bairro passou a contar com energia elétrica e que só depois disso tiveram acesso a água encanada e infraestrutura urbana.

Em 1988, aconteceu a primeira reunião de moradores do bairro para discutir a importância de existir um espaço dedicado à cultura e à consciência negra. A aula de capoeira e o teatro foram os primeiros movimentos de participação e conscientização sobre a questão racial na

comunidade. Eram apresentadas peças teatrais sobre o negro no salão paroquial da igreja católica e o envolvimento da comunidade foi marcante desde o início.

Em 28 de junho de 2009 foi inaugurado oficialmente o Grupo de Consciência Negra de Coronel Xavier Chaves (COSNEC), que surgiu a partir do reconhecimento de que a população negra representava mais de 50% do total de moradores do município. Apesar de ainda hoje não ser reconhecida oficialmente como comunidade quilombola, a população do bairro Vila Fátima é praticamente toda constituída por pessoas negras.

Desde sua criação, o COSNEC realiza diversas atividades e ações de conscientização e resgate de manifestações da cultura negra na comunidade do bairro Vila Fátima, visando a preservação da memória dos povos afrodescendentes. Em parceria com o Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) do município, ofereceu o curso de costura e de fabricação de vassouras (com matéria-prima advinda de garrafas PET), ação que chegou a contar com o trabalho de 20 a 30 pessoas, proporcionando complemento de renda para os moradores do bairro.

Na parte cultural, o foco do COSNEC sempre foi o resgate da história do bairro, sendo criado um grupo para documentar os relatos dos moradores mais antigos. Foram resgatadas várias danças tradicionais do povo negro, como a “Dança do bate-paus” e, no campo da religiosidade, foram retomadas tradições como o Congado, na Festa do Rosário, e a missa inculturada, que emprega elementos da cultura negra na chamada “Missa dos Quilombos”.

Um importante marco para o grupo COSNEC foi sua regulamentação como Associação, que abriu caminho para a captação de recursos e a realização de parcerias com a prefeitura municipal, o CRAS e a Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). A Lei 881, de

02/10/2009, aprovada pela Câmara Municipal de Coronel Xavier Chaves e sancionada pelo então prefeito, instituiu como feriado municipal o Dia da Consciência Negra, comemorado em 20 de novembro.

Em 2010, a lei número 925, de 25/10/2010, declarou o COSNEC como entidade de utilidade pública e, a partir dessas legislações, foi instituída a Semana da Consciência Negra, evento que acontece anualmente no mês de novembro e que conta com palestras, apresentações culturais e religiosas, eventos teatrais e comidas típicas, com vistas à ampliação da participação da comunidade, especialmente dos mais jovens.

Os recursos públicos advindos da prefeitura municipal e de outras fontes, como editais culturais e doações, são utilizados para as despesas com palestrantes, transporte, equipamentos para as apresentações de grupos tradicionais e shows, e também serviram para a aquisição de máquinas de costura industriais, utilizadas para a confecção de roupas com temática africana pelas mulheres do grupo.

A sede do COSNEC, denominada “Centro de Tradições Afrodescendentes”, foi construída em um terreno doado pela prefeitura municipal e fica situada à Rua João de Deus, nº 68, na Vila Fátima, onde acontecem diversas atividades educativas, artísticas e culturais, como cursos de culinária (quitandas e comidas típicas), de fabricação de vassouras e de criação de bonecas de pano.

Figura 1 – Fachada do Centro de Tradições Afrodescendentes



Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Uma de suas principais atividades é um projeto de costura que envolve em torno de 30 mulheres, que no ano de 2022 confeccionaram sua primeira coleção de roupas afro, apresentadas em um desfile realizado na Semana da Consciência Negra. O grupo de costura almeja a continuidade da sua produção, com vistas à ampliação da participação da comunidade e à comercialização em loja física e virtual das roupas confeccionadas.

1.2 Tecendo fios e entrelaçando relações

O início da experiência acadêmico-científica junto ao COSNEC aqui apresentada se deu por intermédio da professora Isabela Saraiva de Queiroz, do departamento de Psicologia da UFSJ, que atua na área da psicologia social e direitos humanos, sob a perspectiva teórica do feminismo negro e decolonial.

A professora Isabela conheceu o COSNEC durante a XV Semana da Consciência Negra de Coronel Xavier Chaves, em 2022. A partir desse contato inicial e da receptividade das pessoas do grupo para o estabelecimento de parcerias de trabalho, ela passou a colaborar com o grupo na escrita de um projeto para concorrer a um edital de financiamento de projetos de empreendedorismo de mulheres negras.

O projeto elaborado não foi aprovado naquele edital, mas laços de amizade, confiança e companheirismo se estabeleceram e, como é próprio da vivência comunitária, o envolvimento se deu tanto no âmbito pessoal, quanto no âmbito prático e operativo, e foi abrindo espaço para que outras demandas fossem apresentadas. Uma dessas demandas foi a de acompanhar as mulheres do grupo, colaborando para a estruturação de um espaço de encontro, com a proposta de fornecer escuta e acolhimento às mulheres do Vila Fátima. Nasceu, assim, o “Grupo de Mulheres”, que pouco a pouco foi tomando forma e sendo construído por suas integrantes.

As demandas sobre autocuidado, autoestima, histórias e memórias foram aparecendo. Era pulsante a busca por autodefinição e autoavaliação, a partir da restituição de uma identidade individual dada na aproximação a um coletivo que se assemelhava e que possibilitava a resistência por meio da afirmação de características positivas (Lorde, 2019). Desafiava-se, assim o processo político que criara imagens de controle estereotipadas, externamente definidas, da condição da mulher negra, objetivando controlá-la e desumanizá-la (Collins, 2016).

No processo coletivo do grupo, por meio de um trabalho afetivo e aterrado (Santos, 2020), foram sendo substituídas tais imagens por imagens autênticas, elaboradas por elas próprias, reinventando definições, delimitando lugares sociais para melhor se posicionarem, como forma de realizarem a autodefinição e tomando suas próprias

experiências para analisar suas histórias, muitas vezes carregadas de vivências de opressão racial e de gênero. Cardoso (2014) aciona Lélia Gonzalez ao dizer que tais processos de autodefinição promovem "a valorização e a recuperação da história e do legado cultural negro, traduzindo um posicionamento político de estar no mundo para exercer o papel de protagonista de um devir histórico comprometido com o enfrentamento do racismo" (p. 973).

Foram realizados, nesse primeiro momento, 07 (sete) encontros do grupo de mulheres, com uma média de 15 (quinze) participantes em cada um deles. Faremos, a seguir, uma breve apresentação das vivências experimentadas em cada encontro, que se deram no primeiro semestre do ano de 2023.

Figura 2: Cozinha do Centro de Tradições Afrodescendentes



Fonte: Acervo pessoal, 2023.

O 1º encontro teve como objetivo oferecer acolhimento e integração a todas as mulheres que se sentiram convidadas a comparecer ao convite de Maria Aparecida da Silva Costa, liderança do COSNEC e guardiã do Centro de Tradições Afrodescendentes (Centro Afro). Iniciamos com a realização de exercícios respiratórios para aterrarmos no aqui e agora do encontro. Foram utilizadas cartas com frases reflexivas, que acionavam memórias de experiências pessoais e coletivas positivas, como forma de auxiliar cada uma das participantes a se apresentar. Exemplos de frases utilizadas:

"Se você pudesse reviver um dia da sua vida, qual dia seria?".
"Conte-nos parte da sua trajetória de vida que representou a superação de um desafio vivido." Cada uma das mulheres presentes se apresentou contando um pouco sobre si. Histórias e memórias afetivas, familiares e relacionadas ao território predominaram nos relatos. Finalizamos o encontro com uma dança espontânea, durante a qual elas se mostraram alegres e descontraídas. As participantes foram muito receptivas à proposta e se mostraram animadas com a construção de um espaço de troca e intimidade.

O 2º encontro foi de levantamento de demandas e temáticas a serem trabalhadas. Foram levados alguns temas para serem escolhidos pelas participantes: ancestralidade, identidade racial, religiosidade/fé, território/comunidade, corpo/saúde, trabalho, família e amor. A dinâmica do encontro consistiu na escolha, por cada participante, de dois temas de interesse. Depois, separadas por interesses, as participantes dirigiam-se a uma mesa onde se encontravam alguns objetos aleatórios e pegavam algum(ns) que pudesse(m) servir para falarem sobre os motivos pelos quais escolheram cada tema. Os temas que foram mais escolhidos foram selecionados para serem trabalhados

ao longo dos encontros, sendo eles: família, trabalho, território/comunidade, corpo/saúde e amor.

O 3º encontro, portanto, teve a família como tema. A partir de uma indagação disparadora - "De onde eu vim?" - foi solicitado a elas que relatassem uma lembrança marcante da infância. Para tanto, deveriam segurar um palito de fósforo e falar sobre essa lembrança enquanto a chama estivesse acesa. Em um segundo momento, as participantes foram convidadas a conversar em dupla sobre o que gostavam e o que não gostavam dentre as coisas que aprenderam com/na sua família de origem. Por fim, em um terceiro momento, foram convidadas a falar sobre como era a sua família hoje e o que procuravam fazer de diferente daquilo que vivenciaram na infância e que não gostavam.

Foram narradas memórias de quando ainda na infância trabalhavam como lavadeiras e carregavam grandes trouxas de roupa branca, que elas mal aguentavam, para lavar na bica. Em meio a risos e lágrimas contaram que antes de lavar as roupas precisavam lidar com as pulgas que as impregnavam, o que tomava muito tempo.

Uma memória compartilhada do barulho que "estourar" as pulgas com as unhas fazia as fazer entrar em contato com o nojo que sentiam das roupas dos coronéis e a raiva não manifestada por terem que realizar tal tarefa. De forma consensual, contudo, afirmaram que naquele momento entendiam que aquela função lhes pertencia, não havendo questionamentos. Exaltavam como valor o fato de terem sido educadas para serem trabalhadoras caprichosas.

Sobre isso, Teixeira (2021) aborda que, no Brasil, a prática de meninas negras ainda crianças ou adolescentes se mudarem para residências de famílias brancas para trabalharem como empregadas domésticas persistiu mesmo após a introdução das relações de trabalho assalariado. Para as mulheres negras, o significado desse trabalho

encontra-se profundamente enraizado em uma dinâmica de identidades marcadas por pertencimentos de raça, sexo e geração, que acaba por amplificar a situação de exclusão social em que vivem, evidenciando as complexas interseções de desigualdades presentes na sociedade (Zanetti; Sacramento, 2009).

As mulheres participantes também relataram experiências de violência doméstica, com pais e mães que "educavam com mão de ferro". Sobre vivências juvenis, contaram que os pais as "prendiam" e algumas delas relataram terem vivido de forma solitária por terem sido impedidas de ter uma vida social.

Disseram experienciar no COSNEC a oportunidade de consolidar relações de amizade, realizar atividades lúdicas e livres, diferentes daquelas vivenciadas na infância e, até mesmo, ao longo da vida de casadas. Por fim, também foi falado sobre a importância das crianças de hoje, suas netas, poderem frequentar a escola e receberem amor, experiências que lhes foram negadas. Nesse sentido, reafirmam o que bell hooks aponta, quando diz que "o amor não estará presente se os adultos que se tornaram pais não souberem amar" (hooks, 2021, p. 52). Logo, como uma forma de reparação diante das tristezas e violências vividas na infância, na idade adulta essas mulheres afirmam a possibilidade da existência do amor e do cuidado e, ainda, refletem sobre o quanto a sociedade marginaliza e nega direitos às crianças, vendo na "disciplina amorosa" (hooks, 2021) a possibilidade de restituir a dignidade da infância às novas gerações.

O 4º encontro teve como tema o trabalho. O encontro iniciou com um exercício respiratório de atenção plena, para fazermos a transição das atividades e ocupações do dia para aquele momento presente. A dinâmica do encontro começou com a solicitação de que cada uma escrevesse em um papel um problema já vivenciado no trabalho e o

colocasse em um pote. Na sequência, cada uma retirou um papel inserido no pote e comentou o que pensava acerca do problema ali apresentado.

Ao final, algumas questões foram levadas ao grupo para serem respondidas coletivamente: "O que o trabalho representa na sua vida?", "Como você acha que deveria ser o seu trabalho?", "Como o trabalho pode ser um lugar de realização?". Por fim, as participantes foram convidadas a rasgarem os problemas contidos no pote e a escreverem no quadro branco palavras que representassem como podemos construir uma relação satisfatória com o trabalho. As palavras escritas foram: valorização, respeito, limites, diálogo, amor, atitude segura, boa vontade, dedicação, compromisso e amor próprio. O encontro foi encerrado ao som da música "Amarra o teu arado a uma estrela", de Gilberto Gil. Muitas se emocionaram.

Nesse encontro muito foi falado sobre a importância do trabalho e sobre o quanto gostavam do trabalho doméstico. Se afirmaram novamente, com muito orgulho, como boas arrumadeiras e cozinheiras. Sobre isso, cabe ressaltar a dupla inscrição do trabalho de cuidar em suas vidas. Por um lado, marca de submissão e servidão a regimes de trabalho análogos à escravidão, com tonalidades de subjugamento, violência e opressão. Por outro, o valor dado ao trabalho bem-feito e ao capricho presente nas tarefas remete à experiência do cuidar como lugar de sobrevivência e manutenção de famílias negras (Diaz, 2011), que tiveram até mesmo o direito à vida e à maternidade, e ao cuidado com os filhos e à alegria de os verem crescer, negados pela violência racial, que promove a criminalização e o genocídio do povo negro.

Relataram a dupla jornada de trabalho, que as fazia ter que realizar as atividades do trabalho doméstico fora e dentro de casa, o que configurava trabalho não remunerado para elas. Relataram

experiências de trabalho doméstico em “casas de família” cheias de medo, desrespeito e humilhações. Patrões que gritavam com elas, as deixavam com fome, capazes ainda de jogar comida no chão se esta não saísse do seu agrado, o que as magoava sobremaneira. Resquícios do coronelismo não mais visto como aceitável por elas. Como apontado por Teixeira (2021), o trabalho doméstico, assim, essencialmente para as mulheres negras, emerge como uma prática que se enraíza em dinâmicas históricas que transcendem gerações, mantendo-se como uma herança do racismo profundamente arraigado na sociedade.

O 5º encontro teve como tema o território/comunidade. Foi proposta ao grupo a dinâmica de elaboração do Rio da Vida, a partir da representação, por meio de desenhos e pinturas, das memórias coletivas da história da Vila Fátima e do COSNEC, desde a infância até o momento presente. Muitas memórias foram narradas a partir da construção coletiva do Rio da Vida. Lembranças de quando o bairro não tinha energia elétrica e a lamparina de querosene as deixava “de nariz preto” por ficarem muito perto da fumaça.

As ruas de terra por onde andavam e as casas com parede de adobe e piso de barro, encerado com bosta de vaca. “Ficava brilhando!” As memórias familiares, de um cotidiano compartilhado de mulheres que se responsabilizavam pelo cuidado dos seus com soluções coletivas para os problemas comuns. Era assim que enfrentavam o inverno no Campo das Vertentes, com a confecção conjunta de colchas de retalho, feitas a partir de sacos de pano, que se somavam aos cobertores distribuídos pelos missionários, sem muito sucesso, contudo, para aplacar o frio. As pulgas também eram companhia nas noites frias e, novamente, retomaram as memórias das lavadeiras que ficavam com o trabalho de matar as pulgas e lavar as roupas na bica. O sentimento predominante

durante o encontro foi o de saudade. Saudades dos pais e da infância, lembrada com nostalgia.

O 6º encontro teve o corpo/saúde como temáticas principais. A partir de uma pergunta disparadora inicial - "Como nós cuidamos e cuidamos umas das outras?" - as integrantes do grupo foram convidadas a caminhar pelo espaço do encontro ao som da música "O seu olhar", de Arnaldo Antunes. Constituiu-se um momento de troca afetiva e acolhedora, com abraços e demonstrações de amor espontâneas. "O seu olhar melhora o meu", "Você é importante", "O meu mundo é melhor porque você existe", foram frases ditas a partir da troca de olhares e de gestos de confiança. Logo após foram colocadas algumas perguntas: "Quem já cuidou de quem aqui?", "O que significa cuidar para vocês?" "Como vocês cuidam?".

As falas apresentadas no grupo revelaram, mais uma vez, o modo como o cuidado no bairro Vila Fátima se constitui de forma comunitária, uma vez que muitas das mulheres presentes foram criadas junto com primas e com as filhas das amigas das mães, tornando aquele um espaço de construção coletiva do cuidado.

Nesse sentido, no livro "Tudo sobre o amor", bell hooks (2021) exprime o quanto as amizades são uma forma de amor que permite vivenciar a alegria de estar em uma comunidade, a qual, a partir dos vínculos, permite a cada uma superar e elaborar conflitos e desafios, bem como auxilia na construção de uma autoestima positiva e alinhada com a manutenção do autocuidado. Tal processo, vivenciado no espaço do grupo de mulheres, possibilitou a construção de uma autoavaliação centrada naquilo que lhes era caro, promovendo sua autodefinição a partir de imagens positivas sobre si mesmas e suas/seus comunidades/pertencimentos.

Sobre isso, Collins (2016) afirma que "a preocupação do feminismo negro no sentido de que mulheres negras criem seus próprios padrões de avaliação da sua condição e valorizem suas próprias construções" (p. 104-105) decorre da necessidade de se definir e valorizar a consciência do próprio ponto de vista, autodefinido agora como resposta às imagens que anteriormente promoveram sua definição sob a forma de "outro" objetificado, o que se revela como uma importante forma de se resistir à desumanização dos sistemas de dominação (Collins, 2016). Também havia sido solicitado previamente que cada uma levasse um objeto ou elemento que usavam para cuidar da saúde do corpo e da alma, objetos esses que, ao final do encontro, foram ofertados ao grupo: ervas, chás, banhos, água benta, cânticos de louvor, toalhinha ungida, maquiagem e doces.

O 7º e último encontro do grupo de mulheres nesse primeiro momento de abertura de campo foi sobre o amor. Os encontros realizados até então já indicavam a necessidade de continuidade do trabalho, ficando evidenciada a possibilidade de colaboração da universidade com os objetivos do grupo COSNEC.

Desse modo, foi proposto um projeto de estágio curricular com vistas a ampliar a participação da comunidade universitária nas atividades propostas, o que foi muito bem aceito pelas integrantes do grupo. Foi realizado, então, um primeiro processo seletivo, que indicou 04 (quatro) estagiárias para compor o grupo e realizar as atividades: Alice Amaro, Brenda Ramalho, Ianka Ricaldoni e Isadora de Carvalho. O encontro sobre a temática do amor foi, portanto, a transição entre a chegada das estagiárias e a despedida da professora supervisora da participação direta no grupo de mulheres.

O trabalho neste encontro foi amparado pelas reflexões de bell hooks (2021), no livro "Tudo sobre o amor: novas reflexões", que oferece

uma definição expansiva e inclusiva do amor, que vai além das concepções tradicionais e românticas: “O amor não está dado: ele é construção cotidiana, que só assumirá sentido na ação” (p. 12). A autora considera o amor como multifacetado e como algo que necessita de responsabilidade e comprometimento, visto que abarca em sua dimensão uma ampla gama de experiências e conexões imprescindíveis para a construção de uma sociedade mais justa e compassiva.

A partir dessa concepção e da compreensão da relevância da temática do amor para a construção do bem-estar coletivo, foi proposta a discussão sobre o tema no grupo de mulheres a partir da perspectiva de hooks (2021), que foi apresentada às participantes no início do encontro.

Participaram deste encontro 17 (dezessete) mulheres, além da professora supervisora e das estagiárias. Foram distribuídos cartazes com frases retiradas do livro de bell hooks e, em dupla, conversaram sobre as mesmas. Em um segundo momento, cada dupla apresentou as suas reflexões. É preciso ressaltar que a proximidade do encontro sobre a temática do amor estava causando ansiedade nas participantes do grupo e que muitas delas haviam dito que não iriam comparecer naquele dia. Temiam ter que entrar em contato com a ausência de amor, entendido apenas em sua faceta romântica, corroborando com o que hooks (2021) aponta, quando diz que “mulheres, com frequência, falam de um lugar de falta, de não terem recebido o amor que desejavam” (p. 34).

A proposta de trabalho com o livro de bell hooks nos possibilitou ampliar a compreensão do amor, sendo trabalhadas as suas várias dimensões: o amor próprio, o amor filial, o amor de Deus, o amor em comunidade, o amor nas relações afetivas e de reciprocidade, e o amor transcendente. Desse modo, o desenrolar do encontro contrariou a

expectativa inicial, de que seriam apresentadas de forma mais contundente narrativas relacionadas ao amor romântico, sendo expostos diversos amores, expressos de diferentes formas e linguagens. O foco principal do encontro foi compreender o conceito de amor para hooks (2021), suas manifestações, como cultivá-lo e como resgatar o amor em sua dimensão curativa, por meio da sua compreensão como uma ação.

Ao final, cada participante recebeu uma muda de manjerição, como símbolo do plantio feito até então e para representar a semente de amor plantada por nós naquele grupo. Foi feito um café colaborativo e cantamos juntas, refletindo sobre as estrofes da cantiga de Jair Pires "O chão dá se a gente plantar": "O chão só dá se a gente plantar, se a gente não planta o chão não dá, plantei amor no meu coração profundo, dei amor pra todo mundo, ainda tenho amor pra dar". O clima do grupo foi de alegria, acolhimento e integração amorosa, sendo expressiva a receptividade das participantes às estagiárias e o desejo de darem continuidade aos encontros do grupo de mulheres.

2 Desenvolvimento

Após o encerramento deste primeiro momento de abertura de campo, foi realizado um encontro das estagiárias com as lideranças da comunidade, para apresentação mútua, conhecimento do território e levantamento de demandas. Foram apresentadas as atividades realizadas no Centro Afro e compartilhados sonhos e planos a curto e longo prazo. Muito se falou de editais de financiamento, da relação com a prefeitura e das demandas e preparativos para a Semana da Consciência Negra - como a confecção de roupas pelo grupo de costura e a proposição de oficinas e articulação com colaboradores -, e do

quanto havia sido positiva a experiência do grupo de mulheres. As temáticas religião e política partidária se mostraram delicadas e percebemos uma certa resistência a qualquer tipo de abordagem das mesmas, o que respeitamos prontamente.

A partir desse levantamento, passamos à proposição do trabalho para o próximo período. Ficou decidido que a nossa atuação se daria a partir de dois eixos: 1) Narrativas e histórias de vida: responsável pela construção de narrativas colaborativas com as mulheres do grupo de costura que iriam desfilar na Semana da Consciência Negra, usando as peças produzidas por elas mesmas; e 2) Encontro de Mulheres, dando continuidade ao trabalho já iniciado no período anterior.

A seguir, trataremos da metodologia aplicada e do desenvolvimento de cada eixo, tendo como proposta orientativa o feminismo negro decolonial (Collins, 2016; Lorde, 2019) e a construção de metodologias aterradas (Quijano, 2005; Santos, 2020) para a elaboração das reflexões acerca da experiência junto ao território.

2.1 Costurando raízes e bordando histórias

No primeiro contato das estagiárias com lideranças do COSNEC foi apresentada a demanda de transformar o desfile da “Grife COSNEC” na Semana de Consciência Negra (SECOM) em uma experiência que convidasse o público a conhecer as mulheres que iriam participar do desfile, que eram as próprias costureiras e outras mulheres do COSNEC, vestindo peças produzidas pelo grupo de costura. Nesse sentido, o objetivo era corporificar a relação entre cada peça de roupa desenvolvida pelo grupo e a pessoa que a vestia.

Figura 3 – Grupo de costura



Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Com o intuito de alcançar este objetivo, foi proposta a construção de narrativas colaborativas de cada uma das mulheres que desfilaria. A escrita narrativa foi escolhida por permitir a corporificação da experiência, uma vez que aproxima o ouvinte da realidade do indivíduo que protagoniza a história narrada (Clandinin; Connelly, 2015). A proposta também estava amparada na metodologia feminista decolonial, que critica os pressupostos positivistas da ciência enquanto neutra e objetiva, compreendendo que se trata de realizar uma escuta posicionada (Collins, 2019), o que requer uma imersão em situações de intervenção que não excluam as tensões, ressonâncias, transformações, resistências e cumplicidades (Queiroz; Toneli, 2023, p. 3). Assim, as estagiárias ficaram responsáveis por, juntamente com as mulheres, colocar em ação a produção de pequenos trechos de narrativas colaborativas que seriam lidos no dia do desfile enquanto cada uma

delas desfilasse. Foi traçado como objetivo conhecer a história das mulheres pertencentes à “Grife COSNEC”, bem como a relação delas com o território da Vila Fátima.

Para as estagiárias, adentrar na casa dessas mulheres foi uma forma de colocar o próprio corpo em contato com um espaço que, por si só, contava sobre suas histórias de vida. Isso porque, estar em suas casas era uma via de acesso direto às memórias, ao cotidiano, aos laços e relações de cada uma delas. O trabalho de construção das narrativas neste espaço se mostrou desafiador, uma vez que ele em nada se assemelhava aos cômodos assépticos nos quais a Psicologia costuma ser praticada: consultórios ou salas vazias, sem cor e com decoração homogênea.

Além disso, o espaço do lar é desprovido de controle, ele é parte do cotidiano e acompanha a dinâmica do dia-a-dia. Nesse sentido, foi quase sempre impossível isolar a entrevistada das outras pessoas com quem compartilhavam suas casas e garantir privacidade para evitar que o constrangimento de falar sobre determinados assuntos se fizesse presente.

A maior parte das entrevistas aconteceu sob a presença de familiares e interferências que a vida real impõe: neta chorando, atraso para preparar o almoço, necessidade de oferecer cuidados à mãe idosa, cachorro mordendo as estagiárias, calor, vizinho tocando a campainha, televisão alta sintonizada no jornal, rememoração do esposo falecido, lágrimas, broa de fubá queimando no forno.

Esse cenário, inicialmente desafiador para as estagiárias, se mostrou como principal potencializador da captação da totalidade das vivências, da história, das memórias e da constituição individual das modelos da “Grife COSNEC”. Ademais, permitiu a construção de escritas que não se restringiram ao que era falado, mas que carregavam também o que era vivido no corpo das estagiárias.

No dia do desfile, as narrativas foram lidas enquanto as modelos desfilavam, proporcionando ao público uma experiência mais significativa com aquele momento, uma vez que, além de apreciar as peças de roupas produzidas no Centro Afro, o público pôde conhecer um pouco mais sobre cada modelo e sua história, evidenciando a moda afro-brasileira, a cultura, a história e a trajetória de vida das integrantes do grupo. Após o desfile, as mulheres demonstraram grande satisfação com o processo e com as narrativas produzidas.

Atualmente, as estagiárias estão dedicadas à elaboração de um livro que reunirá todas as narrativas. O objetivo é construir um material no qual fiquem registradas as histórias contadas, preservando e valorizando as experiências e contribuições das mulheres para a comunidade. A composição do livro envolve a organização das narrativas e de elementos visuais que possam enriquecer a identidade do material, de modo a fornecer às mulheres uma forma tangível de celebrar suas histórias e compartilhá-las, destacando também a importância que o COSNEC tem em suas vidas.

2.2 Cuidado compartilhado e fortalecimento comunitário

No eixo “Encontro de Mulheres” as demandas apresentadas diziam respeito a um trabalho de fortalecimento dos vínculos entre as integrantes, com temáticas relativas ao autocuidado, à memória coletiva e identidade territorial, social e racial, e à oferta de um espaço para que pudessem contar suas histórias com escuta atenta e afeto compartilhado. A partir desse ponto, um desafio: como contribuir sem hierarquizar saberes, por meio de uma construção coletiva? Tomar consciência dessas questões se tornou extremamente importante como fio condutor do trabalho naquele território e nos apoiamos na

metodologia norteadora para construir um envolvimento com o grupo no qual o horizonte e o objetivo era acolher as demandas feitas pela comunidade e potencializar sua auto-gestão.

O grupo de mulheres foi, então, constituído por moradoras da Vila Fátima que frequentavam o Centro Afro. Eram, em sua maioria, mulheres pretas, mães e avós, com idade que variava de 40 a 70 anos. Ao longo de suas narrativas questões como a família, a religiosidade, o trabalho, e a relação com a comunidade/território e com o cuidado eram constantemente abordadas. As relações de expropriação do trabalho e o racismo também estiveram sempre presentes, sendo elas mulheres que começaram a trabalhar muito cedo, desde a infância. Algumas já estavam aposentadas e se dedicavam a ajudar a cuidar dos netos e demais familiares.

O grupo de mulheres do COSNEC sempre mostrou-se muito ativo na associação, participando de todos os processos organizativos, em especial, da elaboração da Semana da Consciência Negra e de todas as atividades que ocorrem ali. As mulheres do COSNEC ocupam lugares por toda a cidade, tanto na igreja, como em grupos de dança, ginástica e viagens turísticas. Trata-se, portanto, de mulheres muito ativas, que ocupam um papel social, cultural e político na comunidade, com seus corpos e identidades, cultivando resistência e existência.

A elaboração e o desenvolvimento dos encontros do grupo foram discutidos nas reuniões de supervisão de estágio, junto com as demais colegas e a professora responsável, considerando a metodologia orientativa e as temáticas sugeridas. Aos poucos as ideias foram fluindo, se articulando e compondo o processo de continuidade do trabalho desenvolvido inicialmente pela professora supervisora, norteado pelas elaborações do feminismo negro e decolonial.

Uma preocupação constante era realizar uma escuta ativa do grupo com elaborações conjuntas acerca dos temas tratados. Também era presente a preocupação em adotar atividades lúdicas com uso de objetos e desenhos, para maior materialização e envolvimento do grupo. Conteúdos considerados sensíveis como religiosidade e identidade racial eram trabalhados de maneira mais cuidadosa e empática, e o encerramento dos encontros era sempre realizado de maneira afetiva, com a utilização de uma música cantada em roda, proporcionando um momento mais íntimo e espontâneo, e fortalecendo a união e a força do coletivo. Os encontros aconteceram no Centro Afro no segundo semestre do ano de 2023.

Tendo como orientação teórica a filosofia ancestral africana, o primeiro encontro do grupo de mulheres conduzido pelas estagiárias trouxe a importância de honrar os que vieram antes e os que vieram depois, sendo proposto um momento de reflexão sobre o tema Ancestralidade. Cuidamos do ambiente acendendo um incenso e colocando uma música suave para criar uma atmosfera acolhedora. Sugerimos que as mulheres andassem no ambiente e se olhassem nos olhos, presentificando o corpo ali.

Como se tratava de um grupo já muito envolvido, as mulheres se soltaram e se abraçaram espontaneamente. A partir daí, foi pedido que se formassem grupos de três e que elas ficassem enfileiradas com o braço direito estendido e a mão sobre o ombro daquela que estava à sua frente. Nesta posição, as convidamos a conversarem sobre esse movimento, de um corpo que tinha um outro à sua frente e um outro atrás de si, e que apresentassem simbolicamente quem em suas vidas era a pessoa que vinha antes e quem vinha atrás delas, quem em suas vidas foi fundamental para elas serem quem são hoje e quem tem seguido a vida e sido mobilizado por elas.

Ao final da sensibilização dobramos em três partes uma folha de papel A4 e as mulheres foram convidadas a fazer um primeiro desenho representando quem era a pessoa antiga, um segundo representando a si mesma no presente e um terceiro representando quem veio depois. Após isso, cada uma socializou o seu desenho e o que estava sentindo. Escutamos a música "Povoada" de Sued Nunes: "Quem falou que eu ando só? Nessa terra, nesse chão de meu Deus, sou uma, mas não sou só". Foi um encontro marcado por muita emoção e por reflexões que as integrantes do grupo fizeram sobre a importância daqueles que vieram antes delas - pai, mãe, avó - e do seu papel diante daqueles que vêm depois, como os seus netos. Sentimentos de amor e gratidão permearam as falas sobre ancestralidade.

Figura 4 – Encontro sobre ancestralidade



Fonte: Acervo pessoal, 2023.

O encontro seguinte foi proposto por uma das integrantes do grupo, que sugeriu que todas as mulheres levassem objetos e que contassem histórias sobre eles. Essa demanda levou as estagiárias a retomarem a discussão de Chimamanda Adichie (2019) sobre o perigo de uma história única: “A história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos” (p. 14), ou seja, entende-se que uma única história sobre algo não é possível, por mais que por vezes ela seja a narrativa hegemônica, a história é como um rio fértil, que pode ser contada e vivenciada de diferentes formas.

A partir dessa perspectiva, realizamos uma dinâmica com o uso de objetos significativos para elas, que pedimos antecipadamente que fossem levados para o encontro, de modo que pudéssemos trabalhar a ressignificação dos mesmos. Durante a dinâmica, cada integrante pôde compartilhar o significado do seu objeto escolhido e, logo em seguida, era convidada a explorar formas de atribuir novos significados e interpretações a ele. Houve muita troca grupal, de modo que as experiências individuais se entrelaçaram, proporcionando um ambiente de criatividade e compreensão mútua.

À medida que as mulheres compartilhavam suas histórias, víamos não apenas os objetos, mas também suas jornadas pessoais ganhando novos significados e perspectivas. Por fim, cada palavra compartilhada resgatava ou criava uma memória afetiva particular e se tornava mais ampla, com a inclusão de outro significado e, consequentemente, de outro afeto.

A música de encerramento do encontro foi “Triste, louca ou má”, de Francisco, *el Hombre*, por meio da qual trabalhamos os versos “não te define” e “não me define”, sendo vistos como uma afirmação de

liberdade e resistência, de modo a encorajá-las a abraçarem sua autenticidade e se libertarem de rótulos limitantes, como propõe Collins (2016) por meio dos conceitos de autodefinição e autoavaliação.

O último encontro do grupo, que contou com a participação de todas as estagiárias e da professora supervisora, significou o encerramento de um ano de trabalho. Tendo encerrado a Semana da Consciência Negra, a ideia era pensar sobre todo o trabalho grupal realizado ao longo do ano e refletir coletivamente sobre seus efeitos na vida das pessoas e da comunidade. Para isso, a dinâmica pensada foi a da Teia, na qual utiliza-se um barbante para formar uma teia que começa com um dos participantes segurando uma ponta do barbante e respondendo à pergunta disparadora e logo após arremessando o novelo para uma próxima pessoa.

Ao final, todos os participantes ficam entrelaçados, formando uma grande teia. Essa dinâmica diz do fazer coletivo, sendo importante que cada um faça sua parte para que o produto final seja gerado. A pergunta disparadora foi “O que significou para você esse ano de trabalho juntas no grupo de mulheres?”. As narrativas foram cheias de significados positivos e emocionantes. Ao final compartilhamos um lanche e, além disso, pensando na importância do autocuidado, entregamos um sachê de escalda-pés para cada uma das participantes, como um presente das estagiárias para o grupo.

Além das atividades realizadas nos dois eixos de trabalho, as estagiárias e a professora supervisora estreitaram suas relações com o território, tendo participado de visitas informais, festividades na cidade de Coronel Xavier Chaves e grupos de mensagens motivacionais no *whatsapp*. Tais relações, estranhas a algumas abordagens acadêmico-científicas, se mostram possíveis e até mesmo necessárias quando estamos orientados pela abordagem decolonial, que tem o *sentipensar*

(Fals Borda, 2015) e o *corazonar* (Guerreiro Arias, 2010) como pontos essenciais do trabalho.

Por fim, compreendemos que as reflexões produzidas a cada encontro, tanto no grupo de mulheres quanto no trabalho com as narrativas e nas demais articulações, contribuíram não para um resultado final – já que, como nos lembra Nêgo Bispo (Santos, 2023), o que existe é “Começo, meio e começo” –, mas para a produção de vida para além do aspecto desenvolvimentista, o que nos permite pensar nossas atividades como ações que fortalecem o território, entendendo-o, como nos ensina Joelson Ferreira (2021), como um lugar cheio de símbolos de pertencimento alicerçados na abundância da vida de um povo.

Considerações finais

A experiência acadêmico-científica realizada promoveu nas pessoas envolvidas uma atitude reflexiva diante da necessidade de entendermos nossa posição de ação e envolvimento no que nos propusemos fazer: estarmos abertas a desaprender e aprender junto com o grupo. Assim, assumimos nessa ação uma posição de pensarmos sobre a nossa própria colonialidade, num processo contínuo de autodescolonização e descolonização das nossas práticas. Enquanto *guiança* teórica nos propusemos a nos apoiar em referenciais que rompem com a colonialidade do ser, saber e poder, assumindo assim uma desobediência epistêmica capaz de nos colocar em um movimento de refazer caminhos e desconstruir saberes que nos foram colocados como referência a partir de epistemologias hegemônicas.

Nessa perspectiva, também foi necessário compreender que deveríamos ser interpeladas pelas demandas que a comunidade nos

trazia, fazendo o caminho inverso ao acadêmico tradicional: entender que não éramos nós que tínhamos um saber que deveria ser levado até elas, mas, sim, que poderíamos construir juntas um caminho que fizesse sentido no presente e atendesse as questões que eram importantes e necessárias naquele espaço.

Ao longo do trabalho, também compreendemos que o fazer com o corpo, o coração e nossa subjetividade era importante, todas as relações ali se davam pelo afeto e nos permitimos também estar ali assim. Sobre isso, o processo de integração entre afetividade e racionalidade, que conforma outros horizontes de existência, esteve presente na construção dos nossos caminhos de ação. Desse modo, a experiência de estágio permitiu às estudantes não apenas conhecer melhor as mulheres da comunidade, mas também aprender mais sobre si mesmas, sendo levadas a refletir sobre suas próprias experiências enquanto mulheres latino-americanas.

A experiência comunitária vivenciada na Vila Fátima e no grupo COSNEC nos permitiu verificar que, quando grupos se organizam em torno de relações democráticas, de reciprocidade e de solidariedade, fundam utopias de um horizonte societário protagonizado por povos que buscam soluções comunitárias para a vida, reagindo à hegemonia do eurocentrismo. As práticas realizadas pelas mulheres do grupo evidenciam uma vitória infrapolítica frente à colonialidade, podendo haver resistência aos processos de destruição de povos, relações e saberes. Essas mulheres, como tantas outras, sobreviventes do epistemicídio e do racismo epistêmico, viram sua memória histórica ser obstruída, seus saberes e cosmologias (imagens, símbolos e experiências subjetivas) serem desqualificados e apagados, seus valores, estética, padrões de sociabilidade e rituais, e regras de sociabilidade e reciprocidade, serem cooptados e transformados pelo padrão global de

colonialidade. Acompanhar a (re)emergência dessas expressões e existências configurou-se como tarefa inestimável para nós, sendo capaz de prover sentido à nossa atuação no âmbito de uma experiência acadêmica de formação universitária.

Sobunfu Somé (2023) nos lembra que estar em uma comunidade nos oferece uma atmosfera segura na qual as pessoas podem apresentar tudo que lhes é mais caro. A comunidade também é entendida como uma feira, onde as pessoas sabem que podem oferecer seus dons e que eles serão recebidos por outras pessoas que precisam deles e os apreciam. O "Espírito da comunidade" é, portanto, aquela vibração que faz com que todos os seus membros possam encontrar um sentido de pertencimento, com compromisso, dedicação e participação de todos os envolvidos. O grupo COSNEC nos envolveu nesse espírito e foi essa experiência de pertencimento que vivenciamos na prática.

Referências

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 965-986, 2014.
- CLANDININ, Jean; CONNELLY, Michael. **Pesquisa narrativa: experiências e história na pesquisa qualitativa**. Uberlândia: EDUFU, 2015.
- COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.
- COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- DIAZ, Natalia Quiroga. Economía del cuidado. Reflexiones para un feminismo decolonial. **Revista Feminista Casa de La Mujer**, v. 20, n. 2, p. 97-116, 2011.

FALS BORDA, Orlando. **Una sociología sentipensante para la América Latina**. México: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO, 2015.

FERREIRA, Joelson. **Por terra e território**: caminhos para a revolução dos povos no Brasil. Arataca (BA): Teia dos Povos, 2021.

GUERRERO ARIAS, Patricio. Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (Primera parte). **Calle 14: Revista de Investigación en el Campo del Arte**, v. 4, n. 5, p. 80-94, 2010.

hooks, bell. **Tudo sobre o amor**: novas perspectivas. São Paulo: Elefante, 2021.

LORDE, Audre. Transformando o silêncio em linguagem e ação. In: LORDE, Audre. **Irmã outsider**: ensaios e conferências. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

QUEIROZ, Isabela Saraiva de; TONELI, Maria Juracy Filgueiras. Contribuições decoloniais para a produção de conhecimento por pesquisadoras em contextos periféricos. **Periódicus**, v. 1, n. 19, p. 134-150, 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocetrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (Org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO: Buenos Aires, Argentina, 2005.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. (Org.). **Saberes plurais e metodologias aterradas**: caminhos de pesquisa na Psicologia e Ciências Humanas. Niterói: EDUFF, 2020.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. Piseagrama: UBU, 2023.

TEIXEIRA, Juliana Cristina. **Trabalho doméstico**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

ZANETTI, Júlia; SACRAMENTO, Mônica. Jovens negras: ressignificando pertencimentos, construindo práticas. In: Werneck, Jurema. (Org.). **Mulheres negras**: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil. Rio de Janeiro: Criola, 2009.

AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO ESTADO DO TOCANTINS NOS DADOS DO CENSO DEMOGRÁFICO DE 2022

QUILOMBOLA COMMUNITIES IN THE STATE OF TOCANTINS
IN THE DATA OF THE 2022 DEMOGRAPHIC CENSUS

*Laurenita Gualberto Pereira Alves*¹

*Jardilene Gualberto Pereira Fôlha*²

*Celenita Gualberto Pereira Bernieri*³

*Adriano Batista Castorino*⁴

*Héber Rogério Grácio*⁵

1 Introdução

O Censo Demográfico é uma ferramenta essencial para compreender a dinâmica populacional de um país, fornecendo dados precisos e abrangentes sobre sua estrutura demográfica, distribuição espacial, características socioeconômicas e culturais. No contexto

¹ Doutoranda em Ciências do Ambiente - PPCiamb/UFT. Mestre em Educação - PPGE/UFT. Professora do Estado do Tocantins (SEDUC/TO). Pesquisadora dos grupos de pesquisas: CNPQ Gepefaze/UFT-TO e GEDGS/UNESP-SP. Membro da Rede Internacional de Pesquisadores sobre Comunidades Tradicionais (RedeCT). Membro da Comunidade de Remanescente Quilombola de Lajeado (TO). E-mail: laurinhagualberto25@gmail.com, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5798978593802499>

² Doutoranda em Educação na Amazônia - PGEDA/UFT. Mestre em Educação - PPGE/UFT. Professora do Município de Palmas (SEMED/Palmas). Pesquisadora dos grupos de pesquisas: CNPQ Gepce/UFT-TO e GEDGS/UNESP-SP. Membro da Rede Internacional de Pesquisadores sobre Comunidades Tradicionais (RedeCT). Membro da Comunidade de Remanescente Quilombola de Lajeado (TO). E-mail: jardilene.gualberto@mail.uft.edu.br, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7001380179976503>

³ Mestranda em Sustentabilidade dos Povos Tradicionais/UnB. Pesquisadora do grupo de pesquisa: GEDGS/UNESP-SP. Membro da Rede Internacional de Pesquisadores sobre Comunidades Tradicionais (RedeCT). Membro da Comunidade de Remanescente Quilombola de Lajeado (TO). E-mail: celegpb@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6170335943768756>

⁴ Doutor em Ciências Sociais/Antropologia - PUC/SP, Pós-Doutorado em Antropologia Social - UFSC. Professor na Universidade Federal do Tocantins. E-mail: adrianocastorino@uft.edu.br, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0574458524737559>

⁵ Doutor e mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS da Universidade de Brasília - UnB. Professor na Universidade Federal do Tocantins. E-mail: hrgrazio@gmail.com, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0528537500554210>

brasileiro, o Censo Demográfico desempenha um papel relevante na formulação de políticas públicas, no planejamento urbano, na alocação de recursos e no monitoramento de tendências populacionais, contribuindo significativamente para o desenvolvimento social e econômico do país (Ibge, 2022). Ainda seguindo a mesma fonte, o Censo Demográfico tem por objetivo contar os habitantes do território nacional, identificar suas características e revelar como vivem os brasileiros, produzindo informações imprescindíveis para a definição de políticas públicas e a tomada de decisões de investimentos, da iniciativa privada, ou de qualquer nível de governo. E também constituem a única fonte de referência sobre a situação de vida da população nos municípios e em seus recortes internos, como distritos, bairros e localidades, rurais ou urbanas, cujas realidades dependem de seus resultados para serem conhecidas e terem seus dados atualizados.

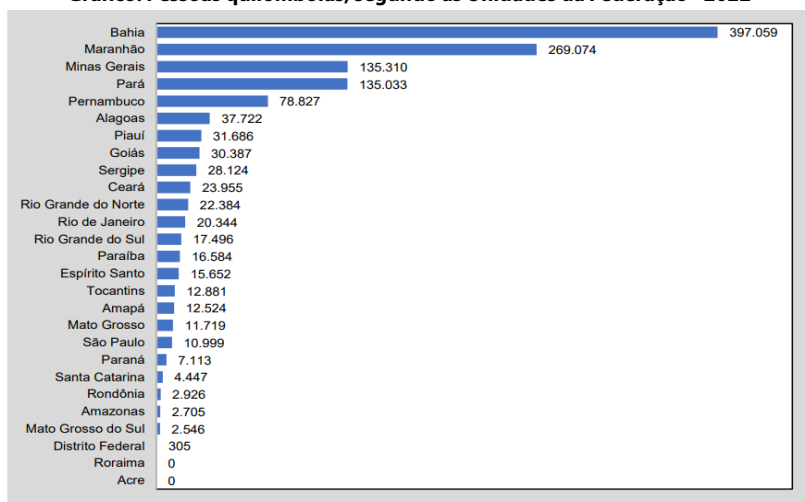
A realização do Censo Demográfico, no Brasil, iniciou-se em 1872, no período do Império, no entanto, foi a partir de 1890, no período da República, que os censos começaram a ser realizados de dez em dez anos. No século XX, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) organizou e executou o primeiro no Brasil, tornando-se uma referência nacional e internacional em estatísticas demográficas. O Brasil conserva um excelente retrospecto dos censos com regularidade e inovação, como uma forma de informar a situação de vida da população brasileira em cada município.

O levantamento é realizado com todos os domicílios do país, abrange geograficamente todo o território nacional. Tem como metodologia para a coleta do Censo Demográfico a entrevista presencial e a aplicação do questionário a todos os domicílios do país. O levantamento censitário realizado em 2022 foi planejado para ser

realizado em 2020, entretanto, foi adiado duas vezes, por causa da pandemia de Covid 19 e por dificuldades no orçamento.

No ano de 2022, pela primeira vez, o Censo Demográfico foi organizado para recensear também a população quilombola. Desse modo, assumiu uma relevância histórica e um avanço significativo em seu propósito de compreender a complexidade da sociedade brasileira, na medida que o censo agora apresenta informações sistematizadas sobre essa parcela da população historicamente negligenciada e invisibilizada.

Gráfico: Pessoas quilombolas, segundo as Unidades da Federação - 2022



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2022

Segundo o Ibge (2022), o levantamento censitário elaborou um panorama inédito da distribuição da população quilombola no território brasileiro. Afirma ser um importante avanço para o conhecimento da diversidade socioterritorial brasileira e para o exercício da cidadania. Destaca-se que, ao contar e visibilizar essas comunidades, o Censo não apenas fornece dados necessários para o planejamento e execução de

políticas públicas inclusiva, mas também reafirma o compromisso do país com a promoção da igualdade racial, da diversidade étnica e da justiça social, para uma população de 1.327.802 quilombolas que representam aproximadamente 0,65% das pessoas residentes no Brasil, e colaboraram diretamente em todo processo.

[...] apresenta um conjunto de informações básicas até então desconhecidas sobre os totais de pessoas desse grupo étnico residentes no País, em diferentes níveis geográficos e recortes territoriais, assim como sobre os domicílios particulares permanentes ocupados com pelo menos um morador quilombola, em diferentes recortes, e sobre aqueles localizados em Territórios Quilombolas oficialmente delimitados (Ibge, 2022, p. 07).

O Estado do Tocantins, situado na Região Norte do Brasil, parte oriental da Amazônia, é formado por uma rica diversidade geográfica, cultural e histórica, que contribui para sua identidade. Criado em 1988, quando foi promulgada a Constituição Federal, a partir da divisão do Estado de Goiás. Conforme resultados do Censo Demográfico do Ibge (2022), o Estado possui 1.511.460 habitantes e estima-se uma população com 47 comunidades quilombolas certificadas que veem sendo ignoradas suas relações intrínsecas entre a etnia/ quilombola e espaços/ territórios, estabelecendo propositalmente. Conforme Rene Marc (2006, p. 37) "a desetnização da terra, ou seja, a desterritorialização do grupo social negro, notavelmente reflete no âmbito dos mecanismos e dispositivos jurídicos até a Constituição de 1988 por fim parcial a essa tradição - onde nada estipularam sobre o assunto, respaldando ao contrário, um tipo de inserção do negro na sociedade de classe sem maiores cuidados e proteção", uma silenciosa exclusão social histórica com implicações étnicas-raciais.

No que tange à formação social, o Tocantins é marcado por uma diversidade étnica e cultural, resultado do encontro entre diferentes

povos indígenas, colonizadores europeus, africanos escravizados e migrantes de diversas partes do Brasil. Ao longo dos séculos, essas múltiplas influências deram origem a uma sociedade heterogênea, caracterizada pela coexistência e interação de diversas culturas e tradições. As comunidades quilombolas fogem a essa regra, na medida em que se configuram como realidades sociais silenciadas e invisibilizadas ao longo da história de formação do Tocantins, situação que se mantém praticamente imutável mesmo nos anos mais recentes e posteriores à promulgação da Constituição Federal de 1988. A ampla diversidade histórica, social e cultural das comunidades quilombolas é negada pelo estado do Tocantins e grande parte de sua atual população.

Na contemporaneidade, destacam-se os povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, agricultores familiares e diversas outras comunidades tradicionais, que contribuem para a diversidade cultural e a riqueza social do Estado. Para Fôlha e Rocha (2023, p. 03) “os remanescentes quilombolas estão entre os principais agentes sociais que formam a Amazônia, sendo uma das referências de população tradicional amazônida”.

Em relação ao território, o Tocantins possui uma área de aproximadamente 277 mil quilômetros quadrados, caracterizada por uma mescla de biomas, que incluem o cerrado e a floresta Amazônica, conferindo-lhe uma grande diversidade ambiental, e uma riqueza em recursos naturais. Enquanto sua formação cultural, o Tocantins reflete a diversidade e a riqueza de suas tradições populares, manifestadas em festas, danças, músicas, culinária, artesanato e outras expressões culturais.

Parte dos autores desse estudo são de uma comunidade quilombola no Tocantins. Acredita-se que é interessante que autores quilombolas falem de seu povo porque eles oferecem uma perspectiva autêntica e

rica sobre suas experiências, culturas e histórias. Esses autores têm uma conexão direta com as vivências e tradições de suas comunidades, o que lhes permite abordar questões como identidade, resistência e luta por direitos de forma profunda e significativa. Para desenvolvimento do estudo, nos procedimentos metodológicos, utilizou-se a pesquisa com as abordagens qualitativa e quantitativa, com caráter descritivo, frente ao privilégio de descrever e interpretar este fenômeno social. No levantamento documental, analisaram-se os dados, examinando-se o repositório de informações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, a partir dos dados do Censo Demográfico, tendo como período de referência o ano de 2022, divulgados em 2023. Sobre pesquisa documental, Santos (1999) defende que esta poderá se constituir de tabelas estatísticas, pareceres, fotografias, cartas, relatórios, atas, obras originais de qualquer natureza.

No levantamento bibliográfico, a fundamentação teórica baseia-se em autores que estudam a temática como: Moraes *et. al* (2016) e Almeida (2002), que discutem comunidades tradicionais e comunidades quilombolas; Bernieri e Fôlha (2018) e Fôlha e Rocha (2023), que tratam das comunidades quilombolas no Estado do Tocantins. Ao abordar território, consultou-se Brandão (2015) e Haesbaert (2004).

No estudo, inicialmente, desenvolveu-se uma revisão bibliográfica apresentando o Censo Demográfico Brasileiro, o marco histórico da contagem da população quilombola, e o território do Estado do Tocantins. Na continuidade, foram descritos os conceitos dos termos “quilombolas”, “comunidades quilombolas” e “território”, concordando com Almeida (2002), que destaca a relação direta da identidade quilombola com o território.

Evidenciou-se ainda, os quilombolas e seus territórios no Estado do Tocantins, os aspectos específicos e as metodologias para a condução

do levantamento demográfico das comunidades remanescentes de quilombos. E por fim, as considerações sobre a inclusão da população quilombola no Censo Demográfico (2022), como um movimento em direção à garantia dos direitos e à superação das desigualdades históricas.

As contribuições da pesquisa corroboram com a comunidade científica, bem como à sociedade em geral. Tem-se a intenção de ampliar a visibilidade das comunidades quilombolas do Estado do Tocantins, instrumentalizar o movimento social organizado, demonstrando que o Censo Demográfico de 2022 marca um momento histórico na luta pela inclusão e reconhecimento da população quilombola no Brasil, e consequentemente no Tocantins.

2 Desenvolvimento

2.1 Quilombolas no estado do Tocantins

As comunidades quilombolas do Estado do Tocantins fazem parte das comunidades tradicionais. Representam um rico aspecto do patrimônio cultural e histórico brasileiro, enraizado na história e marcado por uma resistência frente aos desafios sociais, econômicos e ambientais.

O surgimento das comunidades quilombolas remete-se ao período colonial brasileiro, caracterizado pela exploração intensiva da mão de obra de pessoas escravizadas. No Tocantins, a presença dessas comunidades está ligada permanência dessas pessoas após o período da abolição, e à resistência de escravizados fugitivos, que se refugiavam em áreas isoladas, onde estabeleciam seus próprios núcleos de sobrevivência.

Nesta discussão, Brandão (2015) conceitua a comunidade tradicional como um grupo social local que desenvolve dinâmicas temporais de vinculação a um espaço físico, pelo saber peculiar, resultante das múltiplas formas de relações integradas à natureza, pela relativa autonomia para a reprodução de seus membros e da coletividade, pela memória da historicidade de lutas e de resistências, no passado e no presente, pela experiência da vida em um território e pela e estratégias atuais de acesso a direitos.

Neste sentido, Bernieri e Fôlha (2018) definem as comunidades tradicionais como grupos que se organizam de diversas maneiras, sendo que a maioria, utiliza seus territórios e recursos naturais para conservar a cultura. Destacam ainda que, ao desfrutar dos recursos naturais, tais comunidades aplicam-se conhecimentos e práticas criadas e mantidas pelo povo que a compõem, sendo transmitidas de geração a geração, por meio das práticas cotidianas e da oralidade.

No que tange à legislação, o Decreto 6.040/2007, no Art. 3, conceitua comunidades tradicionais como grupos com culturas diferentes, e que se reconhecem entre si. Esses povos têm maneiras próprias de organização, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição. Enquanto o Art. 2º, do Decreto 4.887/2003, considera comunidades remanescentes de quilombos como “os grupos étnicos raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.”

Os estudos demonstram que os termos “quilombo” e “remanescentes”, continuam a ser objetos de discussão e reflexão

dentro de diversos contextos, discussões que têm sido fundamentais para uma compreensão aprofundada das dinâmicas sociais, culturais e políticas que permeiam a história e a realidade das comunidades quilombolas.

Os conceitos de quilombo, tanto no passado quanto no presente, ainda não conseguiram alcançar uma representação autêntica dos sujeitos que o constituem. Os vários formatos de composição de quilombos, antes e depois do período de escravidão, as próprias mudanças que os quilombolas vivenciaram no decorrer do tempo, contribuíram para construção de uma nova concepção de quilombo que representa o cotidiano contemporâneo dos quilombolas, nomeados pela Constituição Federal de 1988 como remanescentes das comunidades de quilombos, sendo também questionado por alguns estudiosos. (Bernieri e Folha, 2018, p. 170).

As comunidades quilombolas possuem uma história rica e complexa no Brasil, remontando aos tempos da escravidão, quando africanos escravizados fugiam das condições desumanas vivenciadas, em busca de liberdade e segurança. Esses quilombos, muitas vezes localizados em áreas remotas e de difícil acesso, representavam não apenas refúgios para os fugitivos, mas também espaços de resistência e autonomia.

Entretanto, ao longo dos séculos, as comunidades quilombolas enfrentaram inúmeras formas de discriminação, preconceito, racismo, exclusão e violência, resultando em condições socioeconômicas desfavoráveis, e acesso limitado aos direitos essenciais da vida. A falta de reconhecimento oficial de suas terras ancestrais, e de sua identidade cultural, contribuiu para a invisibilidade dessas comunidades nos registros estatísticos e na formulação de políticas públicas de uma educação específica, saneamento básico, mercado de trabalho e frentes de produção.

No ano de 2022, pela primeira vez, o Censo Demográfico contabilizou os quilombolas no Brasil. A inclusão da população quilombola no censo, representa, portanto, um marco histórico no reconhecimento da identidade cultural e na visibilidade dessas comunidades historicamente marginalizadas. Delineando uma representação definitiva, acerca desta identidade coletiva, tanto em espaços rurais quanto urbanos, que mesmo antes, com disseminação de dados pelas organizações públicas/ civis, pesquisas científicas ou não, sempre as tinham, aproximadamente de 6 mil comunidades quilombolas, no campo da informalidade constitucional. Enquanto o órgão nacional responsável por dar legalidade, não havia se quer realizado a pesquisa, permitindo conforme, baseia as ideias de Freire (1971), a ausência da vida comunitária, causando a inexperiência democrática, quase sempre amparada pela cultura do silêncio, como obstáculo para a negação dos direitos quilombolas, sob este argumento da não existência, pelas semelhanças como o povo negro.

Desse modo, o Censo Demográfico (2022) contabilizou 12.881 autodeclarações de pessoas quilombolas no Estado do Tocantins. Vale destacar, como resultados que, 1.328 o que corresponde (10,3%) dos quilombolas residem nos territórios delimitados, outros 11.553 declarados, relativo (88,7%) de quilombolas que tiveram que sair de seus territórios por falta da regularização fundiária, o que embora os resultados que não entejam na coleta, nos leva a crê que muitos ainda não obtiveram a oportunidade de responder o questionário, que os reconheceriam como quilombolas. Sendo assim, nestes aspectos tivemos conquistas, e não podemos negar os tímidos avanços, porém, há de se vê e questionar as ausências e silêncios que prosseguem na luta diária dos quilombolas.

2.2 Territórios quilombolas no estado do Tocantins

Os direitos fundiários das comunidades quilombolas sobre seus territórios estão previstos. Esse reconhecimento constitucional foi fruto das intensas reivindicações feitas por diversas entidades que representam as comunidades com presunção de ancestralidade negra. Essas comunidades, ao resistirem às opressões históricas, desenvolveram modalidades específicas de territorialização, como forma de preservar sua cultura, identidade e modos de vida tradicionais.

De acordo com os dados da Fundação Cultural Palmares - FCP (2024), no Estado do Tocantins, existem 47 territórios quilombolas. Destes, apenas 06 territórios quilombolas oficialmente delimitados, conforme dados do FCP (2024). O processo de regularização fundiária quilombola está organizado conforme o Decreto nº 4.887, de 2003, legislações estaduais e as normativas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - Superintendência Regional de Tocantins - Incra, e dos órgãos com competências fundiárias nos estados e municípios.

Apesar dos avanços, as comunidades quilombolas do Tocantins enfrentam desafios prementes, como a demarcação e regularização de territórios, a garantia de acesso a serviços básicos de qualidade, e a proteção ambiental de suas áreas tradicionais. O reconhecimento e a promoção de políticas públicas adequadas são essenciais para garantir a continuidade e o desenvolvimento dessas comunidades.

Nos estudos de Haesbaert (2004, p. 95), o “território decorre dos procedimentos de territorialidade de um grupo social, que envolvem, ao mesmo tempo, suas formas de dominação político-econômica e suas apropriações mais subjetivas e/ou simbólico culturais”

Almeida (2002) evidencia que a identidade quilombola está ligada à conexão desses grupos com o território; relação direta com a ancestralidade, a cultura e as tradições; o uso comum da terra, tendo a unidade familiar como elemento essencial, como afirmação étnica e política. E no mesmo sentido, Bernieri e Fôlha (2018, p. 167) destacam que as comunidades tradicionais “representam uma forma dinâmica da resistência, uma rede de reciprocidade entre sujeitos que lutam para manter os vínculos com seus territórios ancestrais, os saberes transmitidos pela tradição, a autonomia, a coletividade, a memória da historicidade e a relação com a natureza”.

Discutindo território das comunidades tradicionais, Moraes *et al* (2016, p. 06) evidenciam que neste contexto, o termo território “transborda às definições clássicas concernentes à geografia e a delimitação física de uma nação”. Dentre as características que Brandão (2015) destaca nas comunidades tradicionais, quatro estão relacionadas ao território, sendo:

- 1) o reconhecimento de si como uma comunidade presente herdeira de nomes, tradições, lugares socializados, direitos de posse e proveito de um território ancestral; 2) a atualização pela memória da historicidade de lutas e de resistências no passado e no presente para permanecerem no território ancestral; 3) a experiência da vida em um território cercado e/ou ameaçado; 4) estratégias atuais de acesso a direitos, a mercados de bens menos periféricos e à conservação ambiental. (Brandão, 2015, p. 37)

O vínculo das comunidades quilombolas com seus territórios vai além, pois ultrapassa a relação de ocupação geográfica. Essa ligação é profundamente enraizada na identidade e diversidade cultural do Estado do Tocantins, contribuindo para a riqueza do seu patrimônio humano e histórico. “Territórios não são, simplesmente, um conjunto neutro de fatores naturais e de dotações humanas capazes de determinar as opções de localização das empresas e dos trabalhadores:

eles se constituem por laços informais, por modalidades não mercantis de interação” (Abramovay; Beduschi, 2003, p. 34).

Ao longo dos séculos, essas comunidades desenvolveram tradições, conhecimentos e práticas que se entrelaçam com a paisagem natural e as dinâmicas sociais locais, estabelecendo um tecido cultural.

Os dados apresentados pelo IBGE ressaltam a importância da demarcação e titulação dos territórios quilombolas, e também sugere a ocorrência de um fenômeno, no qual as pessoas deixam as comunidades, e se deslocam para as cidades, devido à carência de políticas públicas que visem assegurar a permanência nesses territórios. É importante destacar que o município de Mateiros - TO, situado na Região do Jalapão, está entre os 10 municípios brasileiros com o maior número de residentes que se autodeclararam como quilombolas (43,30%) (CoeqTo, 2023).

Portanto, a inclusão da população quilombola no Censo contribui de maneira significativa para fortalecer a luta por direitos territoriais. Ao serem contabilizadas e reconhecidas oficialmente, as comunidades quilombolas ampliam a representatividade e visibilidade.

2.3 Novidades utilizadas na realização do censo quilombola

Constitui-se a estreia da inclusão da população quilombola como segmento étnico-populacional no estudo, uma das realizações mais notáveis para o movimento quilombola.

A ideia de realizar um censo demográfico iniciou-se quando o IBGE observou que era o momento oportuno para incorporar os quilombolas na pesquisa censitária, possibilitando, o início de um registro histórico de dados oficiais, levantamentos, e elaboração de informações sobre essas comunidades.

Percebe-se que é a partir dos quilombos que o Brasil, começa a cumprir a sua missão civilizatória diante de algumas questões, sendo conveniente apresentar a história viva de um grupo negro em contínua ação, para o resgatar e ressignificar de suas tradições e práticas sociais, em reapropriação da resiliência de um povo em diáspora, como os quilombos que evidenciam a busca pela liberdade, por meio de uma dinâmica de relações intergeracional comunitária, da resistência dos líderes quilombolas e destas comunidades, o Brasil inicia a concretização de sua missão civilizatória, refletida no censo demográfico nos territórios quilombolas.

Destaca-se que, desde 2012, o IBGE articula representar espacialmente os territórios das Comunidades Quilombolas, por meio de um acordo de Cooperação Técnica entre o IBGE e a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), que foi substituída pelo Ministério da Igualdade Racial.

No ano de 2016, foi quando o IBGE deu início à elaboração, e a inclusão de um item de identificação étnica-quilombola que ocorreu no Censo Demográfico de 2022. Esse processo aconteceu após fases que antecederam exame de observações administrativas do governo federal, bases de dados presentes na instituição e em outros órgãos, e pesquisas internas às inovações. Logo depois, os esforços foram aprofundados com o intuito de elaborar uma estratégia que apresentasse especificidade que representasse de todas as localidades quilombolas no Brasil, na base territorial censitária.

No planejamento para a realização desse trabalho, os técnicos do IBGE contaram com a participação de representantes quilombolas. Foi com o auxílio desse grupo que definiram a metodologia de coleta de informações. Levando em conta uma série de aspectos, como o pertencimento étnico quilombola, e demais adaptações operacionais e

metodológicas imprescindíveis para que o recenseamento gerasse um retrato verídico da população quilombola. Desse modo, a discussão de revisão crítica e reflexiva da demografia, a partir de uma visão antropológica e histórica (Kertzer e Arel, 2004; Szreter, Sholkamy e Dharmalingam, 2004; Hacking, 2009), as discussões sobre critérios de pertencimento étnico da antropologia, as definições normativas-legais e o diálogo com as organizações quilombolas e os órgãos executores de políticas para as comunidades quilombolas, subsidiaram os procedimentos das inovações metodológicas e operacionais para a efetivação do primeiro censo que apresentou a população quilombola (Censo, 2022).

Nesses debates, com representantes e lideranças quilombolas, foram constatadas demandas por uma abordagem operacional distinta do IBGE nesses contextos - especialmente a solicitação de autorização prévia das lideranças locais para acessar o território e explicar a natureza do que seria feito. Houve também um contato prévio do IBGE com o Incra, a Fundação Cultural Palmares e a Seppir, para assegurar que esses órgãos e as lideranças locais estivessem plenamente informados sobre a condução da pesquisa.

Foram igualmente abordadas pelas lideranças, durante a pesquisa preliminar, a relevância do critério de cor/raça para a reafirmação de sua identidade étnico-racial, desvinculada de sua filiação étnica quilombola, e a sensação de invisibilidade dessa filiação étnica quilombola em estatísticas e cartografias oficiais.

Essas audiências públicas são uma fase imprescindível que antecede o Censo Demográfico, com vista em direcionar a sua elaboração, de forma a assegurar que ele reflita as necessidades da sociedade por dados e, desse modo, cumpra o seu propósito final, conforme expresso na incumbência institucional do IBGE - apresentar

o Brasil com as informações essenciais para a compreensão da sua realidade e para o exercício pleno da cidadania.

Com base em experiências de outrora, simultaneamente ao desdobramento das reuniões técnicas voltadas à temática quilombola, que impulsionaram o processo de consulta livre, prévia e esclarecida iniciado em 2018, o IBGE prosseguiu com a consulta abrangente à sociedade acerca do questionário censitário como um todo. A consulta foi franqueada a todos os cidadãos, possibilitando o registro de sugestões e comentários, bem como a elaboração pormenorizada, a partir das respostas a determinadas questões, do impacto do uso pretendido para tais informações e da pertinência dessas demandas diante das particularidades da operação censitária.

Nesse questionário foram inclusos campos de identificação e área de atuação como requisitos obrigatórios, a fim de viabilizar a identificação da origem das demandas e a abrangência da consulta realizada. A necessidade de estatísticas oficiais, acerca da população quilombola em recortes territoriais específicos, abrangendo seus territórios, foi uma das demandas apresentadas pela sociedade ao IBGE, refletindo, na consulta, diversas solicitações recebidas anteriormente por meio do serviço de atendimento ao cidadão do IBGE.

Outra novidade utilizada na realização do censo quilombola foi o Teste de quesitos de pertencimento étnico quilombola. O mesmo foi concebido com base nas diretrizes internacionais, na literatura especializada sobre a formulação de perguntas acerca de pertencimento étnico e etnicidade, bem como nas práticas de recenseamento de outras nações. Tendo como principal objetivo identificar como esse subgrupo populacional se apropria de uma ou mais categorias identitárias e como se relaciona com as classificações de cor ou raça do IBGE: branca, preta, amarela, parda e indígena (Censo, 2022).

O teste foi aplicado em residências situadas no interior das comunidades quilombolas, onde foram encontrados residentes durante o período de aplicação, além de domicílios nas proximidades, com o propósito de examinar a forma como a questão se manifestaria ao ser aplicada em não-quilombolas.

Durante o processo de organização do censo, que incluiu as comunidades quilombolas, houve várias reuniões. Após o Teste de quesitos de pertencimento étnico quilombola, em setembro de 2017, houve a I Reunião de Discussão Conceitual sobre a Temática Quilombola.

Participaram dessa reunião a academia e os seguintes órgãos envolvidos na questão quilombola: o Incra, Fundação Cultural Palmares, Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural Sustentável/GT CAR Quilombola do Ministério do meio Ambiente, Instituto de Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira – INEP, Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário (secretária executiva do Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais e coordenadora do CADÚnico); Associação Brasileira de Antropologia – ABA; Associação dos Geógrafos Brasileiros (AGB); Conselho Latino americano de Ciências Sociais (CLACSO); e da Associação Brasileira de Estudos Populacionais – ABEP (Censo, 22).

O principal objetivo dessa reunião foi buscar uma compreensão do termo comunidade quilombola, possibilitando ao IBGE estabelecer os parâmetros metodológicos indispensáveis para que a Base Territorial do Censo Demográfico apresentasse visibilidade dessas informações e localidades nas estruturas de coleta e divulgação estatística. É importante reconhecer e respeitar a história, cultura e tradições dessas comunidades, que desempenham um papel significativo na construção da identidade brasileira. Igualmente, compreender as necessidades e desafios enfrentados pelas comunidades quilombolas é essencial para promover políticas públicas mais eficazes e garantir a proteção de seus

direitos. A troca de conhecimento e a colaboração, entre instituições e as próprias comunidades, são imprescindíveis para edificar uma sociedade mais inclusiva e equitativa.

Para abordar um fenômeno de natureza complexa, como a identificação étnica quilombola, optou-se por integrar métodos de análise qualitativa e quantitativa avaliando esta, conforme Goldenberg (2011, p.62), quando assegura que “(...) a integração da pesquisa quantitativa e qualitativa permite que o pesquisador faça um cruzamento de suas conclusões de modo a ter maior confiança que seus dados não são produto de um procedimento específico ou de alguma situação em particular”. Enfim, as falas do autor coadunam e levam – nos a compreender que as demandas, o “nós quilombolas”, as alternativas e perspectivas, são sempre sujeitos coletivos, mesmo quando se opta por pesquisar uma única pessoa ou situação, esta será vista como uma parcela ou representatividade de todo um grupo e/ ou organizações.

Segundo o IBGE (2022) foram apresentados diversos desafios ao organizar esse censo demográfico nos territórios quilombolas, “a falta de delimitação da maioria das comunidades, a dispersão dos dados produzidos pelos órgãos, a fluidez na autoidentificação, as diferentes nomenclaturas que as comunidades utilizam” dentre outros. Vale frisar que a não regularização dos territórios quilombolas, dificultou a cumprimento da pesquisa, tanto quanto a não realização da mesma, veio sendo usada como justificativa para a não demarcação sob estimativas de dados previamente apresentados. Com o intuito de facilitar o mapeamento censitário, sem perder informações, o IBGE propôs a criação das áreas de interesse censitário quilombola, uma estrutura espacial mais flexível que o setor censitário, de caráter unicamente

estatístico e de uso interno, destinada a representar as localidades quilombolas de ocupação dispersa.

Do mesmo modo, o IBGE contou com o auxílio de órgãos institucionais para contribuir com o mapeamento, disponibilizando suas bases de dados com a finalidade de ajudar na localização das comunidades, como é o caso de escolas quilombolas e lista de comunidades certificadas. Essa cooperação, em um trabalho em equipe, permite a combinação de habilidades, conhecimentos e experiências distintas, resultando em um desempenho eficaz e na capacidade de superar desafios de forma mais criativa.

2.4 Metodologia de coleta de dados do censo quilombola

Ao completar um século e meio desde sua instituição, pela primeira vez, as comunidades quilombolas foram abarcadas no escopo do Censo. O que se almejou foi que os dados concernentes aos quilombolas propiciassem a formulação de políticas públicas direcionadas a esse grupo, ao passo que identificassem a quantidade de indivíduos pertencentes às comunidades quilombolas no Brasil.

Com base em experiências de censos demográficos anteriores, reconheceu-se a importância de estabelecer um protocolo de interação com as lideranças quilombolas antes do início das operações censitárias, e no estado do Tocantins, não foi diferente.

Um processo demográfico, como a condução de um censo, almeja alcançar uma precisão estatística como experimento lógico, que possa conferir aos dados coletados um *status* de verdade. Portanto, esse tipo de processo, que requer precisão na construção de identificadores, torna-se particularmente desafiador quando se lidam com marcadores culturais.

O Censo de 2022 viabilizou ao cidadão a oportunidade de participar por meio de três modalidades distintas: entrevista presencial, por telefone, ou autopreenchimento pela internet. O recenseador conduz a entrevista presencial, registrando as respostas durante o processo no Dispositivo Móvel de Coleta (DMC).

A entrevista presencial foi realizada pelo recenseador com o registro das respostas no DMC; as entrevistas via telefone foram realizadas pelo recenseador ou por um agente da Central de Apoio do Censo - CAC; enquanto a coleta online ocorreu por meio do preenchimento autônomo do questionário, ou com o auxílio de agentes do CAC.

Ao analisarem-se as formas de participação dos cidadãos no Censo 2022, ficou evidente que a entrevista presencial correspondeu à maior parte das respostas. Os DMCs receberam a lista prévia de endereços e fizeram uso de sistemas georreferenciados. A entrevista foi assistida por computador – CAPI, e realizada desde então com dispositivos móveis de coleta. De forma inédita, foi possível a realização de transmissões diretamente dos DMCs para os *data centers* do Rio de Janeiro e de São Paulo. E quando acontecia de não haver sinal das redes móveis, o recenseador podia enviar os dados de qualquer local com acesso a uma rede Wi-Fi (Censo, 2022).

Vale ressaltar que um elemento crucial para assegurar a viabilidade dessa abordagem foi a participação ativa dos quilombolas, em todas as fases do processo.

Mesmo que o intuito não tenha sido o de realizar uma cartografia social, em consonância com a ideia de Almeida (2002), de “realizar o georreferenciamento e a identificação das características sociais de comunidades de forma participativa”, realizou-se uma experiência de *cartografia censitária colaborativa*, que partiu da hipótese de que, para

que o recenseamento, junto a povos e comunidades tradicionais seja eficaz, o órgão de estatísticas deve entender a participação das lideranças na definição das unidades territoriais de interesse como um pressuposto metodológico fundamental.

Considerações parciais

Ao refletir sobre os resultados do Censo Demográfico de 2022 das comunidades quilombolas do Estado do Tocantins, consideramos que a inclusão da população quilombola nesse censo representa um marco importante no avanço dos serviços sociais destinados ao reconhecimento dos direitos específicos deste segmento. Destacamos que esse levantamento censitário marca historicamente a luta pela inclusão e reconhecimento da população declarada quilombola no Brasil. Este fenômeno dá – se –a, visto que ao contar e visibilizar as comunidades, o Censo não apenas fornece dados essenciais para o planejamento nacional de um programa permanente de políticas públicas, mas também tem se tornado essencial em fortalece a promoção da igualdade e da diversidade, e particularmente para lidar de forma incisiva com os atuais desafios deste governo que exige fazer reparação da justiça social nos territórios deste país.

A inclusão da população quilombola no Censo constitui um movimento importante para fortalecer a luta por direitos territoriais, e garantir o reconhecimento de suas especificidades e necessidades junto às instâncias governamentais. Ao serem contabilizadas e reconhecidas oficialmente, as comunidades quilombolas ampliam sua representatividade e visibilidade, possibilitando uma maior incidência nas políticas públicas e um melhor direcionamento de recursos para suas demandas específicas. Além de favorecer a promoção da justiça

social e a equidade, também fortalece a democracia ao assegurar que todos os segmentos da população tenham participação ativa no processo de tomada de decisões.

Os resultados deste estudo demonstram a existência de um significativo contingente de comunidades quilombolas do Tocantins. É importante ressaltarmos que a inclusão da população quilombola no Censo de 2022 é apenas uma das ações em direção à garantia de seus direitos e à superação das desigualdades históricas que enfrentam. Reforçamos a necessidade desse reconhecimento concreto que, se traduza em implementação das políticas de proteção dos territórios quilombolas, na intervenção contra o racismo, com o combate à discriminação e a promoção do desenvolvimento socioeconômico sustentável dessas comunidades.

Conclui-se que, mesmo diante dos desafios enfrentados pelas comunidades quilombolas, validamos a oficial inclusão no censo como uma das conquistas voltado para a equidade racial do movimento social organizado, pois foi um marco histórico no reconhecimento de seus direitos e na promoção de sua cidadania com diretrizes mais assertivas. Acredita-se que essa política de ações afirmativas vem contribuir na redução da exclusão por invisibilidade sociodemográfica com implicações urgentes e significativas para o desenvolvimento de iniciativas públicas de acesso à terra e propriedades evitando a desterritorialização.

Referências

ABRAMOVAY, Ricardo; BEDUSCHI, Luiz Carlos Filho. **Desafios para a gestão territorial do desenvolvimento sustentável no Brasil**. Disponível em: <https://static.fecam.net.br/uploads/28/arquivos/4063_ABRAMOVAY_e_BEDUSCHI_FILHO_Desafios_para_o_DTS_no_Brasil.pdf>/ Acesso em: 21 de abril 2024.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os Quilombos e as Novas Etnias**. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

BERNIERI, Celenita Gualberto Pereira; FÔLHA, Jardilene Gualberto Pereira. Comunidade Quilombola de Lajeado: Construção Histórica e Saberes Ancestrais. In: MORAES, N.R. et al (Orgs.). **Povos Originários e Comunidades Tradicionais**, v. 1: trabalhos de pesquisa e de extensão universitária. Porto Alegre/RS: Editora Fi; Boa Vista/RR: EdUFRR, 2018. Disponível em: <<https://www.editorafi.org/povos>>. Acesso em: 28 de abril de 2024.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidente da República. Disponível em: < https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf > . Acesso em: 21 de abril de 2024.

_____. Ministério do Planejamento e Orçamento Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Diretoria de Pesquisas Coordenação Técnica do Censo Demográfico. **Censo Demográfico 2022**. Brasília, DF: Inep, 2022. Disponível em: <<https://censo2022.ibge.gov.br/component/rsfiles/files.html?folder=censo2022&Itemid=7959>>. Acesso em: 25 de abril de 2024.

_____. **Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: < <http://www.planalto.gov.br> >. Acesso em: 25 de abril de 2024.

BRASIL. **Decreto n. 6.040**, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm > . Acesso em: 20 de abril de 2024.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A comunidade tradicional**. In: UDRY, C.; EIDT, J.S. Conhecimento tradicional: conceitos e marco legal. Brasília: Embrapa, 2015. Disponível em: <<https://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/a%20comunidade%20trad160.pdf>> . Acesso em: 29 de abril de 2024.

Coordenação Estadual de Quilombolas do Tocantins. **IBGE divulga dados inéditos da população quilombola do país.** Disponível em: <<https://www.coeqto.com.br/2023/07/27/ibge-divulga-dados-ineditos-da-populacao-quilombola-do-pais/>>.

Acesso em: 24 de abril de 2024.

FÔLHA, Jardilene Gualberto Pereira; ROCHA, José Damião Trindade. Quilombolas amazônidas nas pesquisas de pós-graduação em educação. **Educar em Revista**, v.39, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/1984-0411.87501>. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/er/a/GJ9hr9QsN8hhcqkFgBYFQ4N/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 29 de abril de 2024.

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar:** como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade.** Porto Alegre, 2004b. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/geografia/article/download/22589/pdf>>. Acesso em: 29 de abril de 2024.

HACKING, Ian. “**Entrevista com Ian Hacking (por Paul Kennedy e David Cayley)**”. **Psicologia & Sociedade**; 21 (3): 465-470, 2009.

IBGE. **Censo Demográfico 2022.** Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/>. Acesso em: 13 de maio de 2024.

KERTZER, David I.; AREL, Dominique. “**Censuses, identity formation, and the struggle for political power**”. In: KERTZER, David I.; AREL, Dominique (eds) *Census and identity: the politics of race, ethnicity and language in national census*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004, pp. 1-42.

MORAES, Nelson Russo; CAMPOS, Alexandre Castro; MÜLLER, Neuza de Moraes; GAMBA, Fabio Brega; GAMBA, Maria Fernanda Dantas Di Flora. **As comunidades tradicionais e a discussão sobre o conceito de território.** *Revista Espacios*. Vol.38, nº12, 2017, p.17. Disponível em: < <https://www.revistaespacios.com/a17v38n12/a17v38n12p17.pdf>>. Acesso em: 30 de abril de 2024.

SANTOS, A. R dos. **Metodologia científica:** a construção do conhecimento. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

SZRETER, Simon; SHOLKAMY, Hania; DHARMALINGAM, A. **“Contextualizing Categories: Towards A Critical Reflexive Demography”** In SZRETER, Simon; SHOLKAMY, Hania; DHARMALINGAM, A. (edts) *Categories and Contexts: Anthropological and Historical Studies in Critical Demography*. United States: Oxford University Press, 2004, pp. 3-31.

ÍNDICE REMISSIVO POR ASSUNTOS E TEMAS DESTE VOLUME

ASSUNTOS E TEMAS	CAPÍTULOS
Amazônia	3; 11.
Aspectos culturais	8.
Auto declaração	13.
Capitalismo moderno	8.
Censo Demográfico	13.
Cerâmica	9.
Comunidade ribeirinha	11.
Comunidades Indígenas do Brasil	5.
Comunidades Quilombolas	13.
Comunidades Tradicionais	6.
Cultura Afro-brasileira	10.
Cultura originária	4.
Decolonial	5.
Educomunicação Socioambiental	1.
Ensino Superior	3.
Epistemologias Indígenas	3.
Estado do Tocantins	13.
Etnoesporte	2.
Etnofutebol	2.
Etnopsicologia	2.
Feminismo negro decolonial	12.
Formação de professoras	11.
Fortalecimento comunitário	12.
Gestão Social	6.
Identidade	11.
Indicadores de Mortalidade	7.
Infâncias Negras	10.
Memória	4; 9.
Mortalidade	7.
Mulheres	11.
Oralidade	1.
Participação	6.
Pedagogia Intercultural	1.
Perfil de vulnerabilidade	7.
Povo Kyikatejê	2.

Povos Tradicionais	5.
Psicologia comunitária	12.
Quilombolas	7.
Racismo Religioso	10.
Rede Constelar Ancestral	5.
Residência Artística	5.
Saberes	4; 8; 10.
Simbolismo	9.
Territórios Indígenas	1.
UFOPA	3.
Unemat	1.
Zeca Gavião	2.

ÍNDICE REMISSIVO POR ASSUNTOS E TEMAS DE TODA A SÉRIE DE LIVROS (COLETÂNEAS DE CAPÍTULOS) DA REDECT

ASSUNTOS E TEMAS	VOLUMES/CAPÍTULOS
Acará/PA	11/6.
Acauã, comunidade quilombola	12/8.
Afetividade	8/11.
Agenda 2030	12/5.
Agricultura familiar e de subsistência	8/8; 9/9.
África/Diáspora Africana	2/1; 3/8; 6/7; 7/4.
Alagoas, estado de	11/5.
Alemanha	2/2.
Amazônia	2/2; 3/3; 8/3; 9/8; 9/10; 10/3; 10/10; 13/3; 13/11.
Amazônia legal	12/6.
Aquicultura	3/10.
Amapá, estado do	7/10.
Ancestralidade	1/6; 3/2; 3/8; 8/1; 12/2.
Araponga (RJ), aldeia indígena	5/3.
Argentina	3/1.
Arte popular/Artesanato/Cestaria	8/5; 8/3.
Aspectos culturais	8/13.
Audiovisual/imagens	1/7; 9/9.
Auto declaração	13/13.
Bahia, estado de	3/13; 7/6.
Bananal, Ilha do (APA Cantão)	1/4.
Belo Monte, usina	9/3.
Bem viver	7/8; 9/7.
Bolívia	1/1; 12/10.
Brumadinho/MG	11/11.
Cabo Verde (Santo Antão/Alta Mira)	2/1.
Casas de comunidades tradicionais	8/9.
Caiçaras, comunidade tradicional de	3/10; 5/7; 7/2.
Canavieiras, RESEX	7/8.
Capitalismo moderno	13/8.
Carroceira (MG), comunidade tradicional	9/11.
Cartografia social	9/5; 9/6; 11/11.
Censo Demográfico	13/13.

Cerâmica	13/9.
Cerradeiros, comunidade tradicional de	1/8; 3/5.
Cidadania	4/12.
Ciganos, comunidade tradicional de	10/2.
Cinta Larga, povo indígena	11/1.
Colômbia	6/10.
Colonização	12/9.
Compromisso socioambiental	12/8.
Comunicação	3/15; 3/16; 3/17; 6/10; 8/6; 12/7.
Comunidades tradicionais	13/6.
Conflitos ambientais/crimes ambientais/conservação ambiental	9/2; 9/3; 9/4; 9/5; 9/6; 9/10; 9/10; 11/4; 11/11.
Conhecimentos, produção de	1/6; 1/8; 3/4; 4/6.
Conhecimento tradicional/saberes	1/8; 3/4; 3/22; 4/5; 5/2.
Cooperação internacional	2/2.
Corpo	3/9; 7/5; 8/3.
Córrego Rico, assentamento	12/5.
Cosmovisão	1/1; 3/1; 11/7; 11/9; 12/11; 12/2.
Covid-19	7/9; 10/4; 11/1; 11/3; 11/8.
Criticidade/estudos decoloniais	5/8; 7/4; 7/7; 7/5.
Cultura/multiculturalismo/interculturalidade	1/1; 3/2; 3/12; 3/17; 3/20; 3/22; 4/9; 4/10; 5/1; 5/6; 5/7; 6/7; 7/1; 7/2; 7/7; 8/2; 8/3; 8/5; 8/11; 9/3; 10/1; 11/1; 11/3; 11/7; 11/9; 11/10; 12/11
Cultura Afro-brasileira	13/10.
Cultura originária	13/4.
Danças tradicionais	3/2; 8/1.
Decolonial	13/5.
Dendecultura	10/10.
Desmatamento	3/5.
Direitos, Direitos Humanos e questões jurídicas	2/5; 2/6; 3/23; 7/1; 7/3; 7/7; 9/8; 11/5; 12/5.
Ecologia decolonial	12/8.
Ecopraça	12/8.
Educação	2/2; 3/14; 4/3; 4/8; 4/9; 4/10; 5/1; 5/8; 6/3; 7/1; 7/2; 7/5; 7/6; 7/9; 7/10; 10/3; 10/6; 11/2; 11/6; 11/8.
Educação brasileira	12/3.
Educação Ambiental	7/8; 9/4; 9/8; 9/10.
Educação Antirracista	12/3.
Educomunicação Socioambiental	13/1.
Efemeridades	12/2.
Emancipação	12/4.
Ensino Superior	13/3.

Epistemologias Indígenas	13/3.
Escola	12/3.
Espírito Santo, estado de	5/10.
Estigmas	12/4.
Etnobiologia	9/10.
Etnodesenvolvimento/Desenvolvimento Sustentável	2/7; 3/1; 7/8; 8/5; 9/9.
Etnoesporte	13/2.
Etnofutebol	13/2.
Etnografia/Imersão antropológica	2/3; 3/14; 4/1; 7/6; 8/8.
Etnomatemática	5/1; 7/2.
Etnopsicologia	13/2.
Extensão popular	12/8.
Extensão universitária	2/3; 4/2; 4/3; 5/4; 9/6; 10/3; 10/6; 11/11; 12/5.
Extrativismo/agroextrativismo	1/4; 9/8.
Faxinalenses, comunidades tradicionais	9/9.
Facebook	12/6.
Feminismo negro decolonial	13/12.
Formação de professoras	13/11.
Fortalecimento comunitário	13/12.
Geopoética	11/12.
Geração de renda	3/3.
Gerações e relações intergeracionais	8/7.
Geraizeiros, comunidade tradicional de	1/5; 2/7.
Gestão Social/comércio justo/economia solidária/ inovação social	4/2; 10/9; 13/6.
Grotão, comunidade quilombola	6/5.
Grafismo	11/3.
Guarani, povos indígenas	11/1.
História Regional	12/9.
Identidade/pertencimento comunitário	3/6; 3/12; 3/18; 5/1; 5/7; 5/5; 7/2; 7/5; 12/7; 13/11.
Imigração	12/9.
Indicadores de Mortalidade	13/7.
Indígenas, povos	1/7; 3/1; 3/12; 3/13; 3/15; 3/16; 3/17; 3/18; 3/19; 3/20; 3/23; 4/2; 4/3; 4/4; 4/5; 4/6; 4/8; 5/2; 5/3; 5/6; 5/8; 5/10; 6/1; 6/10; 9/3; 9/6; 10/11; 11/1; 11/2; 12/9; 13/5.
Infância e juventude de PCT	3/13; 7/6; 8/1; 13/10.
Instagram	12/6.
Ilha Grande (RJ), Baía da	1/2; 4/1; 5/3; 5/4; 7/2; 8/8; 11/4.
Imigrantes, comunidades tradicionais de	3/11; 9/9.
Jaboticabal/SP	12/5.

Jambuaçu (Mojú/PA), comunidade quilombola	10/10.
Juatinga, Reserva Ecológica	9/2.
Jurema Sagrada (PB)	10/7.
Juscelina (TO), comunidade quilombola	6/4.
Kaingang, povos indígenas	6/2; 12/1.
Kambebe, etnia	12/7.
Karipuna, povos indígenas	7/10.
Kokama, povo indígena	11/3.
Krenak, povos indígenas	6/2; 10/11.
Kurâ-Bakairi (MT), povos indígenas	4/10.
Lajeado (Dianópolis/TO), comunidade quilombola	1/6; 2/6; 3/2; 3/21; 5/5; 10/3.
Lendas e mitos	4/9.
Letos, comunidade tradicional de	3/11.
Língua/linguística	3/12; 11/3; 12/1.
Mangueiras (Salvaterra/PA), Vila das	6/3.
Makuxi (RR), povos indígenas	1/7.
Marambaia (RJ), comunidade quilombola	1/2; 9/1.
Maranhão, estado de	10/1; 11/1.
Matinha (Guaraí/TO), comunidade de geraizeiros	1/5; 2/7.
Mato Grosso, estado de	3/16; 4/10; 10/9.
Matopiba	3/5.
Mêbêngôkre-Kayapó Gotirê, povos indígenas	4/8.
Médio Solimões	12/7.
Meio ambiente	12/1.
Memória	3/9; 5/5; 6/3; 7/9; 8/1; 8/7; 8/11; 10/11; 13/4; 13/9.
Mídias/internet	1/7; 3/16; 6/10; 8/4; 8/6.
Midiativismo	12/6.
Minas Gerais, estado de	4/4; 9/5; 9/11; 11/11.
Missão Amazônia (UNESP)	2/3.
Missões	12/9.
Mocajuba (PA)	7/4.
Mortalidade	13/7.
Mulheres	1/4; 3/7; 3/8; 6/3; 9/9; 13/11.
Museologia	10/11.
Nahô Xohã (MG), comunidade indígena	4/4.
Natividade (Estado do Tocantins)	3/9.
Nhandereko Guarani-Mbya (RJ), povos indígenas	5/3; 10/8.
ODS	10/6.

ONU	12/5.
Oriximiná (Pará), comunidade quilombola	3/3.
Oralidade	1/6; 8/7; 13/1
Pacoval (PA), comunidade quilombola	6/6.
Pará, estado de	3/3; 6/3; 6/6; 7/5; 10/10; 11/6.
Paraíba, estado de	10/7.
Participação/control social/conselhos	1/2; 3/12; 3/15; 3/20; 6/3; 12/4; 13/6.
Pataxó (sul da Bahia), povos indígenas	3/13; 9/6.
Patrimônio	8/2; 8/5; 10/11.
Peropava, comunidade quilombola	7/1.
Pedagogia Intercultural	13/1.
Perfil de vulnerabilidade	13/7.
PNAE	3/3; 6/6.
Pobreza/proteção social	6/9; 10/4; 10/7.
Poço Branco/RN	12/8.
Políticas públicas	1/3; 2/6; 3/3; 3/18; 3/22; 3/23; 4/2; 6/6; 7/1.
Pós-Modernidade	12/2.
Potiguara Mendonça do Amarelão, Comunidade Indígena	4/2.
Povos e comunidades tradicionais (estudos gerais)	2/3; 2/4; 2/5; 3/1; 7/5; 7/6; 7/3; 8/4; 8/5; 8/8; 9/2; 9/4; 10/1; 10/2; 10/7; 10/8; 10/9; 13/5.
Povo Kyikatejê	13/2.
Práticas colaborativas	12/8.
Protagonismo feminino	12/5.
Psicologia comunitária	13/12.
Quebradeiras de Coco Babaçu, comunidades tradicionais de	6/8; 6/9; 8/11.
Quilombola, comunidade tradicional	1/2; 1/6; 2/6; 3/2; 3/3; 3/7; 3/20; 3/21; 4/7; 5/1; 5/5; 5/10; 6/3; 6/4; 6/5; 6/6; 8/1; 8/6; 9/1; 9/5; 9/7; 10/5; 10/6; 10/10; 11/5; 11/6; 11/10; 11/11; 12/4; 13/7; 13/13
Racismo Religioso	13/10.
Rádio rural	12/7.
Rede Constelar Ancestral	13/5.
Redes de cooperação	5/4; 8/4.
Região fronteira	12/9.
Relações étnico-raciais	12/3.
Religião/religiosidade	5/9.
Responsabilidade Social Empresarial	2/7.
Residência Artística	13/5.
Resistência	12/4; 12/5.
Ressignificação Identitária	12/4.

Ribeirinhos/pescadores artesanais, comunidades tradicionais de	4/1; 7/2; 8/9; 8/8; 8/9; 9/10; 10/6; 13/11.
Rio de Janeiro, estado de	½; 4/1; 5/3; 7/2; 9/1; 9/7; 11/4.
Rio Grande do Norte, estado do	4/2.
Ritual	12/10.
Rituais indígenas	11/7; 11/9.
Roraima, estado de	1/7; 3/12; 3/15; 4/6; 6/1; 6/10; 8/2; 11/2.
Ruralidade	3/6; 9/9; 9/11.
Saberes	13/4; 13/8; 13/10.
Santana (MT), Aldeia indígena	4/10.
Santa Rita do Bracuí (RJ), comunidade quilombola	9/7.
São Paulo, estado de	2/8; 10/11.
São Roque, comunidade quilombola	4/7.
Saúde de povos e comunidades tradicionais	1/3; 7/9; 10/5.
Simbolismo	13/9.
Segurança Alimentar e Nutricional	3/22; 4/2; 5/9; 6/6; 9/9.
Seringueiros, comunidades de	8/10.
Significados simbólicos	12/4.
Sincretismo	12/10.
Sociologia Rural	12/2.
Sustentabilidade	12/5.
Tapajós, povos indígenas	5/6.
Tefé/AM	12/7.
Terceiro setor	2/2.
Terenas, comunidades indígenas	3/16; 6/2.
Terra Rica, assentamento	12/5.
Terras indígenas	2/8; 9/7; 9/8; 13/1.
Terreiros, povos de	5/9; 10/7.
Território/territorialidade, questões fundiárias	1/4; 1/8; 2/1; 2/6; 3/6; 4/5; 6/4; 6/5; 6/8; 8/10; 9/2; 9/3; 9/5; 9/7; 9/8; 11/4; 11/5; 12/1.
Tinku	12/10.
Tocantins, estado de	1/3; 1/4; 1/5; 1/6; 2/2; 2/3; 2/6; 2/7; 3/2; 3/7; 3/9; 3/19; 3/21; 4/8; 5/2; 5/5; 6/4; 6/5; 6/8; 6/9; 10/3; 10/8; 13/13.
Truaru da Cabeceira (RR), povos indígenas	4/6.
Turismo	3/11; 4/7; 10/8.
UFOPA	13/3.
Unemat	13/1.
Universidade/Cotas/Acesso	3/19; 3/21; 4/3; 5/2; 5/8.
Vanuíre (Arco-Íris/SP), Terra Indígena Índia	2/8; 6/2; 10/11.
Varpa (Tupã/SP), comunidade leta de	3/11.
Violência/Racismo/Preconceito	2/4; 3/7; 6/7; 9/11.

Waraó, povos indígenas	6/1.
Xerente/Akwe-xerente (TO), povos indígenas	1/3; 3/14; 8/7.
YouTube	12/6
Zeca Gavião	13/2.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org

Este livro destaca pesquisas em torno de povos originários e comunidades tradicionais pelo exercício do diálogo coletivo e integrado em campos de pesquisas, enquanto possibilidades de reflexões e ressignificações de conceitos por ora reprodutores hegemônicos coloniais. Reúne 5 capítulos de pesquisas com povos originários e 5 capítulos de pesquisas com comunidades tradicionais. Mais do que um livro, pretende colaborar para romper bloqueios na tarefa tão urgente e essencial de transformar conceitos e práticas coloniais, na direção de caminhos críticos, como mediação para a construção da cidadania, na perspectiva da autonomia e da solidariedade. Finalmente, coloca o desafio de que é preciso entender que o exercício decolonial é, concepção que sustenta o leitor para uma leitura nesses 13 capítulos do livro da REDECT versão 2024.

