

Judite Sanson de Bem
Cleusa Marira Gomes Graebin
Patrícia Kayser Vargas Mangan
Organizadoras



VIII COLÓQUIO HISTÓRIA, CULTURAS E
RELIGIOSIDADES AFRO-BRASILEIRAS E INDÍGENAS

UNIVERSIDADE
LaSalle

História

Memória Social
e Bens Culturais

Direito

Educação

VIII Colóquio História, Culturas e Religiosidade Afro-Brasileira e Indígenas

UNIVERSIDADE
LaSalle
Editora

Universidade La Salle

Reitor: *Cledes Antonio Casagrande*

Vice-Reitor: *Euclides Casagrande*

Pró-Reitor de Administração: *Vitor Augusto Costa Benites*

Pró-Reitor de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: *Márcio Michel*

Conselho da Editora Unilasalle

*Márcio Michel, Cássio Cassel, Cristiele Magalhães Ribeiro,
Michele Kreme, Moana Meinhardt, Ricardo Figueiredo Neujahr*

Editor

Ricardo F. Neujahr

Projeto gráfico: Editora Unilasalle

Revisão final

Judite Sanson de Bem

C719c Colóquio História, Culturas e Religiosidade Afro-Brasileira e Indígenas (8. : 2023 : Canoas, RS).
8º Colóquio História, Culturas e Religiosidade Afro-Brasileira e Indígenas [recurso eletrônico] / [organizadores: Judite Sanson de Bem, Cleusa Maria Gomes Graebin, Patrícia Kayzer Vargas Mangan]. – Dados eletrônicos. – Canoas, RS : Unilasalle, 2023.

ISBN 978-65-5441-102-8

Livro eletrônico.

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader.

Modo de acesso: <<http://www.editora.unilasalle.edu.br>>.

1. História. 2. Cultura. 3. Religiosidade. 4. 5. Religiões afro-brasileiras e indígenas. I. Bem, Judite Sanson de. II. Graebin, Cleusa Maria Gomes. III. Mangan, Patrícia Kayzer Vargas.

CDU: 930

Bibliotecário responsável: Lucas de Oliveira Santos - CRB 10/000046P

Editora Unilasalle

Av. Victor Barreto, 2288 | Canoas, RS | 92.010-000

editora@unilasalle.edu.br

Judite Sanson de Bem
Cleusa Marira Gomes Graebin
Patrícia Kayser Vargas Mangan
Organizadoras

**VIII Colóquio História, Culturas e
Religiosidade Afro-Brasileira e Indígenas**

SUMÁRIO

AS PAISAGENS DO JONGO	8
<i>Paola Verdun, Lúcia Regina Lucas da Rosa</i>	
MITOS DO CANDOMBLÉ: OS ITANS E ORIKIS COMO ALICERCES DA MEMÓRIA RELIGIOSA	15
<i>Fernando Corteze</i>	
CAMINHOS HERMENÊUTICOS: UMA BUSCA EXPLORATÓRIA SOBRE A CULTURA POP JAPONESAS EM TRABALHOS DE PÓS-GRADUAÇÃO	22
<i>Masaaki Alves Funakura</i>	
AS DINÂMICAS RELIGIOSAS ENTRE MARACATU NAÇÃO E GRUPOS PERCUSSIVOS ...	29
<i>Evelyn de Jesus Jeronimo, Roberta Meira Barros</i>	
O TEMPO COMO RITO ANCESTRAL NO CONTO NAS ÁGUAS DO TEMPO DE MIA COUTO	34
<i>Lais Garcia Vianna de Albuquerque, Lúcia Regina Lucas da Rosa</i>	
MITOLOGIA INDÍGENA BRASILEIRA EM SALA DE AULA: REFLEXÕES A PARTIR DA ESCOLA CAETANO GONÇALVES DA SILVA- ESTEIO/RS	38
<i>Amanda Dorneles de Oliveira</i>	
A DECOLONIZAÇÃO E A EDUCAÇÃO: A LEI N.º 10.639/03 COMO FERRAMENTA	43
<i>Gabriele Alves Garcia, Daniel Luciano Gevehr</i>	
A ROMARIA NO SERTÃO BAIANO À BEIRA DO RIO SÃO FRANCISCO: AS ROMARIAS AO SANTUÁRIO DO JESUS DA LAPA	48
<i>Rônei Rocha Barreto de Souza</i>	
BENS CULTURAIS DA NAÇÃO E A IMPORTÂNCIA DAS CULTURAS INDÍGENAS	55
<i>Marcelo Alexandre de Azevedo, Moisés Waismann</i>	
A TRADIÇÃO ORAL NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS ENQUANTO PATRIMÔNIO CULTURAL	61
<i>Davi Dagostim Minatto, Cleusa Maria Gomes Graebin</i>	
O SONHO DA LIBERDADE - LANCEIROS NEGROS	68
<i>Luciano Franco Machado, Judite Sanson de Bem</i>	
AS DIVERSAS TRAGETÓRIAS DO TRABALHO NA REGIÃO METROPOLITANA DE PORTO ALEGRE: UM OLHAR SOB A PANDEMIA	74
<i>Moisés Waismann</i>	

GESTÃO CULTURAL: A IMPORTÂNCIA DOS TERREIROS NA PRESERVAÇÃO E MANUTENÇÃO DAS TRADIÇÕES DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS 79

Marcelo Luis Henriques Silveira

CHÁCARA DAS ROSAS: QUILOMBO URBANO, ESPAÇO DE REIVINDICAÇÃO E DE PRÁTICAS CULTURAIS 84

Jairo Alberto Vieira Schutz, Cleusa Maria Gomes Graebin

É POSSÍVEL APRENDER ATRAVÉS DE MITOS E LENDAS INDÍGENAS? 92

Marilene Lenz Correa

MEMÓRIA DE UM INTELLECTUAL NEGRO NO ARQUIVO PESSOAL DE THIAGO WÜRTH 96

Mireile Steiner de Sousa, Miriane Steiner de Sousa , Cleusa Maria Gomes Graebin

DE DESCENDENTE DE ESCRAVOS A PATRIMÔNIO IMATERIAL PEDREIRENSE: O PAPEL DO MEMORIAL PARA A DIFUSÃO DA HISTÓRIA E LEGADO DE JOÃO DO VALE, O POETA DO POVO 104

Francisco Eric Vale de Sousa

LITERATURA NEGRA E DESDOBRAMENTOS NA EDUCAÇÃO BÁSICA EM ESTEIO/RS “UMA MULHER QUE NÃO SE ESCONDE PROVOCA MEDO” 110

Monique Valgas Ferreira, Lúcia Regina Lucas da Rosa

INTERFACES ENTRE LITERATURA, MEMÓRIA E RELIGIÃO EM CONTOS DA LITERATURA AFRO-BRASILEIRA 114

Denise Bock de Andrade, Lúcia Regina Lucas da Rosa

AQUILOMBAMENTO UNIVERSITÁRIO: IMPORTÂNCIAS DO MOVIMENTO NEGRO NAS IES DO RIO GRANDE DO SUL 120

Alessandra de Souza Pacheco, João Marcelo de Souza Melo Rodrigues

LENDAS, RELIGIOSIDADES E CULTURA AFRO EM PRÁTICAS DE LEITURA MEDIADAS PELA PLATAFORMA ÁRVORE DE LIVROS 123

Aline Duarte, Gisele Massola

ARUANDA É LOGO ALI: MEMÓRIA, RESISTÊNCIA E CRIATIVIDADE DA UMBANDA DE MÃE JOVELINA 130

Alexandre Machado da Silva, Marcelo Alexandre de Azevedo

AFRODESCENDENTES SURDOS: A DUPLA RESISTÊNCIA SOB O OLHAR DA CULTURA SURDA 136

Lucirene Franz Ferrari Fernandes

PASTORAL UNIVERSITÁRIA DA UNILASALLE E A IDENTIDADE LASSALISTA:
ESPAÇO PARA MOTIVAR ACOLHIDAS, CONVIVÊNCIAS, DIVERSIDADES E
RESISTÊNCIAS 142

Paulo Felipe Teixeira Almeida, Clóvis Trezzi

SOBRE OS AUTORES 146

AS PAISAGENS DO JONGO

Paola Verdun

Lúcia Regina Lucas da Rosa

Introdução

Em 1992 a UNESCO adotou o conceito de paisagem cultural como uma nova tipologia de reconhecimento dos bens culturais. Em 2012, em 6 de julho, reconheceu o Rio de Janeiro como a primeira área urbana do mundo a receber a chancela de paisagem cultural. Como definição, a chancela de Paisagem Cultural Brasileira é uma porção peculiar do território nacional, que é representativa do processo de interação do homem com o meio natural, à qual a vida e a ciência humana imprimiram marcas ou atribuíram valores (IPHAN).

O Brasil é formado, como poucos países do mundo, por enorme diversidade de paisagens, costumes e lugares. Compõem a paisagem cultural diversos elementos como o gaúcho e os pampas, o pescador e os barcos tradicionais, as tradições da mata e as tribos indígenas. Outros tantos personagens e lugares formam o painel das riquezas culturais brasileiras, destacando-se a relação exemplar entre homem e natureza (IPHAN). As paisagens contêm elementos de composição intrínsecos, cuja dinâmica revela os valores e os símbolos da cultura de uma população. Tem uma identidade visual que, a partir de filtros culturais, atravessa modos de pensar, agir e sentir - com todo o corpo - os espaços, as relações afetivas pessoais e espaciais e o imaginário de cada indivíduo assim como do imaginário coletivo, do coletivo social. E isso pode manter e/ou fazer produzir novas memórias ancestrais no presente por meio da transmissão.

De algumas tradições destaca-se a oralidade para transmissão de conhecimentos praticada pelos povos Bantu ou Banto. O termo “banto”, portanto, significa “os homens”, ou “o povo”. Os bantos foram um dos grupos mais numerosos a chegar ao Brasil na época da escravidão, trazidos de Angola, do Congo e de Moçambique. No Brasil, eram levados principalmente para o Maranhão, o Pará, Pernambuco, Alagoas, Rio de Janeiro e São Paulo. O jongo¹ é uma forma de expressão que integra percussão de tambores, dança coletiva e elementos mágico-poéticos (IPHAN, 2005, p. 11), surgida a partir dos escravizados africanos destas origens, permanecendo presente entre aqueles que trabalhavam nas lavouras de café e cana-de-açúcar no vale do Rio Paraíba, entre São Paulo e Minas Gerais.

São três elementos básicos: os pontos (versos), a dança e a bateria. A ponte em certo sentido pode ser considerada como um provérbio, através do qual se comenta a vida cotidiana, o passado e o presente. Todo ponto é apropriado para uma circunstância específica e, em geral, pode ser definido como tudo o que é cantado durante a roda. Seu significado é fortemente metafórico, provavelmente devido à necessidade dos escravos de se comunicarem sem ser compreendido pelos mestres (D'ESPOSITO, 2018, p. 265, tradução livre).

Este texto objetiva mostrar diferentes abordagens textuais sobre o jongo, elucidando as diferentes paisagens

¹ O jongo, ou caxambu, é uma manifestação cultural e artística de origem afro que faz uso de tambores, danças em roda (umbigada) e canto de pontos de jongo. Utiliza linguagem metafórica e foi uma prática muito comum nas casas de senhores de escravizados; depois, nos terreiros/quilombos e hoje é praticado em diferentes espaços.

pelas quais esta manifestação acontece no contexto brasileiro. Para tanto, investiu-se em uma investigação qualitativa por revisão bibliográfica sistemática composta por 7 artigos acadêmicos selecionados entre mais de 2000 resultados de buscas pelo descritor ‘jongo’, que se encontram entre as publicações do ano de 2012 ao ano de 2022 do banco de periódicos da CAPES.

Textos que abordam a temática do jongo

Os 7 trabalhos selecionados para este texto apresentam o jongo em diferentes contextos brasileiros, aqui compreendidos por paisagens, e são oriundos de diferentes revistas e bancos de periódicos, quais sejam: Revista Diálogos, de Maringá; Revista Movimento, de Porto Alegre; Revista Mosaico, de Goiás; Cadernos de Pesquisa, de São Paulo; Albuquerque: Revista de História, do Mato Grosso do Sul; Confluente, do Departamento de Língua, Literatura e Cultura Moderna, Università di Bologna, da Itália; e Escola de Comunicações e Artes (ECA - USP), também de São Paulo.

No artigo de Silva (2012) a paisagem é histórica. O trabalho pretendeu “elaborar algumas notas sobre a trajetória histórica do jongo procurando entender o processo que o levou de prática pejorativamente denominada “dança de negros” a patrimônio cultural imaterial brasileiro”. Assim, a autora dá destaque para a origem da palavra jongo alterou-se entre fins do século XX e início do século XXI, “envolvendo pesquisadores de diversas áreas que o tomaram como tema de livros, artigos, discos e documentários, sobretudo após o jongo do Sudeste se candidatar à categoria de Patrimônio Cultural Brasileiro, em 2001, e ter recebido este título em 2005” (p. 710).

Também, a autora nos leva para a viagem que alguns estrangeiros realizaram até nossas terras e encontraram paisagens rurais que causaram muito estranhamento, com negros dançando vigorosamente o jongo, colocando para fora toda a sua dor e energia guardadas nos tempos de escravidão, além de utilizá-lo como comunicação secreta entre seus pares. Conta-se da paisagem de perseguição sofrida por muitos jogueiros logo após a abolição, da tolerância pelos nobres, que incluíram o jongo em paisagens de cenas teatrais, transformando em certa medida a sua relação com o público e com os próprios jogueiros da época. O interesse por estudiosos e folcloristas, que proporcionaram maiores avanços nos estudos sobre o jongo recentemente por historiadores, antropólogos, etnomusicólogos, linguistas e musicólogos (p. 726). As imbricações entre o sagrado e o profano desta manifestação cultural desde que ficou conhecida aqui no país e os locais onde na contemporaneidade se pratica uma versão atualizada do jongo, a exemplo do Jongo da Serrinha, no Rio de Janeiro, com seu papel político no contexto atual.

No artigo de Maroun (2014) a paisagem é corporal e cultural. Seu objetivo foi “descrever o processo de construção de uma identidade quilombola a partir da prática corporal/cultural do jongo”. A pesquisa foi realizada em uma comunidade remanescente de quilombo situada no município de Angra dos Reis, no Estado do Rio de Janeiro: a Santa Rita do Bracuí. A paisagem descrita é das transformações sofridas pela comunidade, o contexto de Angra durante os conflitos fundiários territoriais, a questão em torno da noção de batuque e os conceitos de jongo/caxambu². O jongo nas favelas, que tem a influência do samba, a tradição, o corpo e as práticas culturais, a transmissão, a ancestralidade, o espiritual, e a transmissão não só pela oralidade, mas pelas técnicas corporais.

Em Maroun (2016), por sua vez, a paisagem é educacional. Seu objetivo é “analisar alguns diálogos, no campo do currículo, entre o jongo – prática cultural afro-brasileira – e a Educação Escolar Quilombola, uma nova modalidade de ensino institucionalizada no Brasil”. A partir de um estudo de caso na comunidade quilombola

2 Caxambu, que faz alusão ao tambor de mesmo nome e que é tocado nas rodas, é o nome da dança que acompanha os pontos e cantos de jongo.

Santa Rita do Bracuí, a autora destaca que o ensino nas escolas localizadas em comunidades quilombolas, ou que atendam alunos oriundos destas, deve ser alimentado e fundamentado pelos seguintes eixos: “memória coletiva; línguas reminiscentes; marcos civilizatórios; práticas culturais; tecnologias e formas de produção do trabalho; acervos e repertórios orais; festejos, usos, tradições” (MAROUN, 2016, p. 488) e outros elementos do patrimônio cultural das comunidades quilombolas brasileiras.

Em sua tese de doutorado a mesma autora já colocava os processos de significação do jongo a partir de seu reavivamento na comunidade, caracterizando três momentos diferentes do jongo em Bracuí, compreendidos entre o final da década de 1990 e os dias atuais: jongo renascido, onde a paisagem tem a participação informal das crianças e jovens, ao final da década de 1990; o jongo de formação, onde a paisagem, em 2005, é de aprendizagem com as oficinas de jongo no intuito de inserir um número maior de crianças e jovens nessa prática, o que ocorre por meio do projeto comunitário intitulado “Pelos Caminhos do Jongo”; e o jongo de apresentação, em que a paisagem passa a ser a da visibilidade política do jongo como processo de (re)afirmação identitária para além da comunidade e dos próprios quilombolas (p. 488).

Neste trabalho também são mostradas as paisagens que envolvem conflitos territoriais envolvendo mais diretamente o quilombo, que sofreu desentendimentos fundiários e passou a tomar atitudes de resistência, possibilitando a abertura de espaço para outros quilombos continuarem na luta por sua existência e afirmação. Também, ainda necessita de atitudes contra o preconceito em alguma medida. Importante nesta paisagem é destacar a atualização do jongo e que inclusive se desconfiou de seu desaparecimento no passado, com a transmissão agora ocorrendo não apenas oralmente, mas pelas técnicas corporais e envolvendo crianças e jovens, o que em seu início não era permitido, para protegê-las, e hoje é uma manifestação de afirmação de pertencimento identitário e cultural. A autora também afirma que o movimento de levar o jongo para a escola contribuiu para auxiliar o público infantil e jovem na aprendizagem da valorização de sua ancestralidade (p. 494). Mas conclui que a relação entre a comunidade quilombola do Bracuí e a escola desde o seu nascimento em 1970 é um campo de disputa política. O desejo da comunidade parece estar mais voltado a uma perspectiva de educação multicultural, de afirmação étnica.

Em Siqueira e Santos (2015) encontramos muitos versos, em que “trata-se de um renascimento de antiga forma de expressão do afro-brasileiro, onde se misturam história, identidade cultural e poesia”. A paisagem é poética. Conta-se sobre o contexto de Vassouras no Rio de Janeiro e do Jongo Renascer, paisagem de muitas memórias familiares importantes sobre o jongo. “Era uma negra da só”, já exclamam os autores: Siqueira, historiador; e Santos, o mestre Cacalo, amo do Jongo Renascer de Vassouras, falecido em 2015. A paisagem é a do contexto dos quilombos, o dia da consciência negra com o Zumbi dos Palmares e não mais com o 13 de maio da Princesa Isabel. A paisagem da culinária, da arquitetura, do sudeste do país, onde a partir de rastros e vestígios memoriais do avô, se recupera o Caxambu, a comunicação Bantu e se conta como se desenvolveram as relações comerciais da região com injustiça e invisibilidade impostas ao povo negro.

- Sabe, Zé Jorge, um belo dia estou na cidade e encontro o seu Dejour. Ele me fez saudações calorosas e confidencia: - Você tem mesmo a quem puxar! Seu avô vai estar orgulhoso de você, rapaz! Você é neto de Waldemar, Grande. Seu avô era um negro de dois metros de altura, quatro por quatro! Cacalo, ali na igreja do Rosário, na subida de onde é hoje a Universidade, havia as festas dos pretos. A roda de caxambu de seu Waldemar, Grande era muito respeitada, ai de quem desrespeitasse a roda de caxambu de Waldemar, Grande. Seu avô, rapaz, era um homem respeitadíssimo aqui. Fiquei sem entender nada. Papai, o que é isso? – Vou te explicar. Seu avô foi acusado de ter roubado um rádio. Seu avô foi preso. Ele era um homem muito íntegro. Sabe o que ele fez? Muito respeitado, pediu ao carcereiro que lhe trouxesse uma lata de salsicha, no que foi atendido. Ele então abriu a lata e se abriu de uma ponta a outra, e jogou tudo dele de dentro para fora! E foi aquele corre-corre, levaram para o hospital, mas não teve jeito. Nisso, quando soube, o

rapaz se acusou: fui eu quem roubou o rádio! - Aí é que fui entender porque meu pai jamais falara de meu avô, porque o assunto caxambu lá em casa era um tema proibido. (p. 7).

Entre ritmo e prosa os autores afirmam que o afro-brasileiro não estava despreparado ao ser liberto de sua escravidão, mas que não foi incluído na sociedade com seus conhecimentos e suas particularidades, sua riqueza cultural, que foi tão desvalorizada. Aí, o jongo, antes praticado apenas durante a escravidão, começou a ser praticado em outras paisagens pelas mulheres negras que foram as primeiras a se dispersarem após a libertação. Então “o Jongo, pois, não se acabou. Muito embora não seja mais o grito parado no ar entre a casa grande e a senzala, entre a liberdade e o insano pelourinho. Ao contrário, emite sinais inequívocos de uma sobrenatural sobrevida” (SIQUEIRA; SANTOS, 2015, p. 12).

Os autores também contam que, felizmente, essas paisagens só vieram a aumentar com o tempo, integrando o Programa Cultura Viva.

O Jongo Renascer de Vassouras é uma das dez comunidades do estado do Rio de Janeiro a integrar o programa, ao lado daquelas da região da Costa Verde (Angra dos Reis, Paraty), do Noroeste do estado (Miracema, Porciúncula e Santo Antônio de Pádua), da cidade do Rio de Janeiro (o Jongo da Serrinha), além daquelas do próprio Vale do Paraíba (Arrozal, Barra do Piraí, Pinheiral, Valença). (p. 13).

Neste texto, localizando espacial e temporalmente os eventos passados, os autores também descrevem a paisagem do passado, hoje uma paisagem da memória, interpretando as experiências passadas que levaram à formação dos lugares descritos e do grupo social ao qual pertencem, reforçando seus vínculos (ALENCAR, 2007).

O trabalho de Mattos (2018), cujo objetivo é “contribuir para a história do jongo no 13 de maio de São Luiz do Paraitinga”, também reflete “sobre a intensa mudança nessa expressão cultural quando entram na roda de jongo as contradições sociais e raciais do período de pós-abolição e da construção da cidadania republicana” (p. 112). A paisagem aqui retratada é a histórica. Desde 1773 a paisagem é de rebeliões e conflitos advindos da revolta aberta da comunidade cativa contra a escravidão. Por volta de 1820 é que começa um aumento significativo de “negros insurgentes” nas ruas das cidades, os quais tornam-se os principais inimigos públicos da Guarda Municipal. Em 1870 iniciam as fugas e formações de quilombos.

Inicialmente, de 1830 a 1860, as rebeliões escravas na região se contentavam com fugas coletivas e formação de quilombos; na década de 1870 passaram a lutar por libertação dos escravos em articulação com movimentos abolicionistas urbanos; no final dos anos 1880, os escravos fogem, se articulam entre si e constroem plano para “apoderar-se à força” de libertos condicionais. É nesse contexto de luta constante por libertação que advém a abolição da escravatura (p. 117-118).

A paisagem, como afirma a citação, é de luta constante por libertação, tanto que quando pressionadas, as autoridades começam a perder cada vez mais a força e a moral para continuar escravizando essa população. E durante muito tempo após declarada a abolição, o jongo, que era considerado um “rito bárbaro”, teve lugar de destaque nas comemorações realizadas pelos libertos, assim como desde então começou a fazer parte das comemorações religiosas em muitos festejos realizado em São Luiz do Paraitinga, como o Natal, o 13 de maio, Reis, o 7 de setembro, os santos juninos e o Divino (p. 117). No entanto, as lutas não pararam. Com a crise econômica do Café as tensões sociais aumentaram, os conflitos fundiários iniciaram e se intensificaram e o 13 de maio ganhou ainda mais força. E o jongo começa assim a receber uma atribuição política de maior resistência contra os grandes latifundiários, estando presente nas manifestações acaloradas de negros e abolicionistas durante as festas e comemorações. Neste momento a paisagem se modifica significativamente.

Há aqui uma mudança profunda. O jongo deixa o terreiro e vai para o asfalto, deixa o rural e vai para o urbano. O jongo como construção de uma identidade negra se abre agora para a participação dos brancos e passa a simbolizar a integração política do negro na construção de

uma identidade nacional na cidadania republicana (p. 121).

E com isso começam as perseguições policiais ao jongo que agora é praticado na paisagem urbana, submetido aos controles e às regras de moral e boa conduta imposta aos cidadãos, mas ainda mais aos negros, que neste momento, por volta de 1910, começa a sofrer com o disciplinamento para tornar-se útil ao Estado. Assim, também começam a ganhar força as perseguições aos “negros feiticeiros” com seus rituais de “magia negra”, que diziam nada mais do que seus rituais religiosos e ancestrais, com benzeduras e outras práticas de sua cultura, mas que não estavam alinhadas com o catolicismo oficial. Isso durou até meados do ano de 2000 e hoje ainda vemos paisagens culturais negras sendo violentamente discriminadas.

O artigo de D’Esposito (2018) investigou a Comunidade Jongo Dito Ribeiro, uma “comunidade diferente das demais”, nascida no início dos anos 2000, em Campinas, SP, por ter permitido o encontro com a matriz africana criando uma nova coletividade por meio do jongo (p. 264), unindo pessoas de diferentes famílias que foram acolhendo umas as outras. A paisagem descrita neste trabalho é a étnica, em uma cidade em que a memória é prevalentemente branca, mas a presença da população negra, a sua memória e de sua cultura, possibilitaram a redescoberta, a reativação do jongo e a construção de uma identidade coletiva de origem africana (p. 265).

A mestre jongueira no foco é Alessandra, que não escolheu nem planejou o caminho do jongo para a sua vida. A paisagem era a dos anos 2000, quando, em discussões acadêmicas sobre o lugar da população afrodescendente e diante de manifestações culturais afro executadas por brancos, começaram a surgir muitas dúvidas e estranhamentos. Em um misto de emoções, Alessandra começa então a redescoberta do jongo.

Apesar de Alessandra ter ouvido pontos de jongo e ter visto dançando essa dança em outras ocasiões, é só ao ouvir Daniel Reverendo, indivíduo que circulou dentro da rede negra de Campinas e São Paulo, entou a ponte “labios lamina” (“lábios coxos”), numa noite de 2002, que ela sente uma emoção tão forte que a faz chorar, ligada a um fenômeno místico que ocorre naquele exato momento e para a qual ela “vê e ouve das coisas”. A perturbação psíquica e emocional causada por este evento e a permanência das percepções auditivas nos dias seguintes a esse referiam-se a esse fenômeno, típico dos médiuns na Umbanda, religião afro-brasileira ao qual Alessandra é afiliada, a empurra para ir ao terreiro de referência de sua família, onde a aconselham a chamá-lo para cantar que havia cantado aquela ponte, para desfazer o encanto, para desfazer o “feitiço” sob o qual ela havia caído. (p. 269).

A futura mestre jongueira não só não se livrou do “feitiço” como veio, em outra experiência com o jongo em família, a coletar memórias do seu avô jongueiro (Benedito Ribeiro) com quem entrou em contato místico espiritual naquele momento. Alessandra, sem saber ainda sobre o jongo, “um dia, claro, começou a dançar, a cantar, e os pontos lhe vieram à mente, pois estes não são inventados, mas são sempre revelados pelos ancestrais por uma razão que é compreensível apenas decifrando seu significado metafórico” (p. 270).

Assim descobriu novas referências, novos valores e modos de vida, que acabaram por fixar aqueles antigos conteúdos de sua herança familiar (MUXEL, 2022, p. 234), o jongo tal qual era praticado por seu avô. Ela hoje é pesquisadora, professora jongueira e umbandista, historiadora, mestre e doutora em urbanismo, mostrando que sua cultura não é apenas um folclore e que é possível academia, espiritualidade, consciência política, individual e coletivo e brancos e pretos coexistirem. E em 2002 nasce então a Comunidade Jongo Dito Ribeiro, em homenagem ao seu avô: “um “personagem desaparecido” muitas vezes se torna um ponto de encontro memorial e identitário, mais facilmente se estiver longe em Tempo” (CANDAU, 2002, p. 175³ apud D’ESPOSITO, 2018, p. 272).

A autora Silva (2022), também entre versos jongueiros, buscou “refletir sobre as memórias e os saberes corporais e orais dos quilombolas”. A paisagem é corporal. Realizou então uma revisão bibliográfica onde conceitua

3 Fonte: CANDAU, Joel. *Memória e Identità. Napoli, Ipermedium libri, 2002.*

as paisagens do quilombo, fala dos povos e das relações de trabalho, a agricultura, noções de colonial e decolonial, a invisibilidade, a memória ancestral, a cultura, a história do jongo e onde é praticado hoje. “No entanto, mesmo com tantas dificuldades, os quilombolas produzem conhecimento e memória. Saberes e memórias que são transmitidos de geração para geração, a partir da oralidade, corporeidade, e claro, a escrita” (p. 468).

Percebe-se, a partir da leitura dos textos, que a memória ancestral também está presente no corpo, sendo constantemente transmitida pelos “ambientes da memória, ou seja, pelos repertórios orais e corporais cujas técnicas e procedimentos de transmissão são meios de criação, passagem, reprodução e de preservação dos saberes” (MARTINS, 2003, p. 67).

É importante notar também como, nos textos selecionados, estão presentes as narrativas que descrevem as “sensações que se comunicam entre si por sinestesia e suscitam emoções, estimulam sentimentos e despertam lembranças” (COLLOT, 2015, p. 20). A paisagem sonora proporcionada pelos tambores e pelos pontos de jongo entoados e sentidos (VALENTINI, 2012) cria e recria as condições para que os grupos afrodescendentes possam assumir e reafirmar sua identidade e cultura atualmente.

Ensaio conclusivos

Este trabalho buscou revisar artigos acadêmicos que trazem a temática do jongo, destacando nos textos as paisagens onde se encontra esta manifestação cultural afrodescendente brasileira, atribuindo arbitrariamente uma categoria para cada uma das observadas: 1. histórica, 2. corporal e cultural, 3. poética, 4. educacional e 5. étnica. Mergulhando pela paisagem histórica nos trabalhos de Silva (2012) e Mattos (2018); pelas paisagens corporais e culturais nos trabalhos das autoras Maroun (2014) e Silva (2022); na paisagem poética trazida no trabalho dos autores Siqueira e Santos (2015); na paisagem escolar do trabalho da autora Maroun (2016); e na paisagem étnica do trabalho de D’Esposito (2018), percebe-se que todas se entrecruzam e dialogam entre si. Em cada uma das paisagens outra pode se imbricar. Por exemplo, a paisagem histórica sempre pode ser observada considerando aspectos de outra paisagem que também se mostra relevante, como a cultural, ou a educacional. Não são categorias fixas, mas apenas modos de organizar o trabalho escrito.

A pesquisa mostrou que há bastante tempo são discutidas as questões em torno da temática do jongo, patrimônio cultural brasileiro desde 2005, em âmbitos políticos, culturais, étnicos, educacionais e artísticos, e que essas discussões vêm sendo difundidas pela academia. E, também, mostra uma possível necessidade de adentrarmos âmbitos mais íntimos da sociedade, como se propuseram Maroun (2014, 2016), Siqueira e Santos (2015) e D’Esposito (2018), para contar também ao mundo o que vem sendo observado e escrito sobre o jongo e sua importância para a afirmação da identidade afrodescendente. Assim, pode-se contribuir com os movimentos que visam à consciência negra e contra a discriminação.

Referências

ALENCAR, E. F. Paisagens da memória: narrativa oral, paisagem e memória social no processo de construção da identidade. *Teoria & Pesquisa*. vol. XVI - nº 02 – jul/dez. 2007.

COLLOT, M. Poesia, paisagem e sensação. *Rev. de Letras*. n. 34, v. 1. jan./jun. 2015.

D'ESPOSITO, I. Uma comunidade diferente das outras. Il jongo e la costruzione di collettività di matrice africana nel contesto urbano di Campinas, Brasile. **CONFLUENZE** Vol. X, No. 1, 2018, p. 263-295, ISSN 2036-0967, DOI: <<https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/8308>>, Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne, Università di Bologna.

MAROUN, K. Jongo e educação escolar quilombola: diálogos no campo do currículo. **Cadernos de Pesquisa** v. 46 n. 160 p. 484-502 abr./jun. 2016.

MAROUN, K. A construção de uma identidade quilombola a partir da prática corporal/cultural do jongo. **Movimento**, Porto Alegre, v. 20, n. 01, p. 13-31, jan/mar. 2014.

MARTINS, L. Performances da Oralitura: corpo, lugar da memória. **Revista do Programa de Pós-graduação em Letras**, n. 26, p. 63-81. 2003.

MATTOS, R. M. O Jongo nas Comemorações do 13 de Maio em São Luiz do Paraitinga. **Albuquerque: Revista de História**. v. 10, n. 19, p. 110-132. jan./jul. 2018.

MUXEL, A. Tempo, memória, transmissão. In: GRAEBIN, C. M. G.; et. al., organizadoras. **Memória Social em Movimento**. Canoas, RS: Ed. Unilasalle, 2022. (Série Memória e Patrimônio; 12).

SILVA, T. P. da. Quilombos, a Memória e os Saberes da Resistência Negra. **Extraprensa**, São Paulo, v. 15, n. esp, p. 456 – 472, mai. 2022.

SILVA, S. C. M. de S. De “dança de negros” a patrimônio cultural: notas sobre a trajetória histórica do jongo do Sudeste brasileiro. **Diálogos** (Maringá. Online), v. 16, n.2, p. 707-738, mai./ago. 2012.

SIQUEIRA, J. J.; SANTOS, L. C. R. dos. O Jongo Renascer de Vassouras. História, Identidade, Poesia. **Revista Mosaico**. v. 06, n. 1, p. 05-15, jan/jun. 2015.

VALENTINI, S. M. R. Os Sentidos da Paisagem. **Tese**. Doutorado em Urbanismo. Área de Concentração: Paisagem e Ambiente. Universidade de São Paulo - USP. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo - FAUUSP. 294 fls. São Paulo, 2012.

MITOS DO CANDOMBLÉ: OS ITANS E ORIKIS COMO ALICERCES DA MEMÓRIA RELIGIOSA

Fernando Corteze

Introdução

O candomblé é uma religião monoteísta, que surge no Brasil aproximadamente no século XVIII, em decorrência da diáspora africana, após longos anos de repressão e escravidão da população negra. Com um vasto panteão de divindades, grande parte delas ligadas a aspectos e fenômenos da natureza, os orixás, voduns e inkices aparecem nesse culto junto a suas histórias, que ajudam a compor o que é conhecido como o candomblé.

Como modo de introduzir a importância dos mitos e ritos, surge a necessidade de descrever desde o estudo da mitologia grega, sendo utilizado como base para esse processo de escrita, a professora Cláudia Cerqueira do Rosário, em “O lugar mítico da memória” (2002), que descreve o surgimento da palavra Mnemosine – deusa grega da memória –, bem como *Mythos* – as narrativas, os mitos –, que podem ser vistas na contemporaneidade, sequencialmente como memória e mito.

O contexto helênico dos mitos e memória podem ser traduzidos para a atualidade, onde a ação de rememorar é realizada constantemente, trazendo os mitos à evidência. Outros autores que tratam desses conceitos complexos e multidisciplinares são utilizados no presente artigo, como a ilustre professora Jô Gondar, os autores Jacques Le Goff, Krzysztof Pomian e o renomado Mircea Eliade, para fundamentar e embasar o conceito de mito.

Para elaborar o seguinte trabalho, a escolha metodológica para a maior adequação no formato da pesquisa escolhida, sendo a metodologia qualitativa, com base na pesquisa bibliográfica e documental, tendo em seu escopo, aspectos exploratórios e descritivos. A utilização de bases de dados foi fundamental para a realização do projeto em questão, tanto quanto a leitura de livros e artigos para embasar e fundamentar o texto.

Memórias e mitos

A capacidade mnemônica dos seres humanos é estudada por diversas áreas do conhecimento, como a biologia, a medicina, a psicologia, filosofia, as ciências sociais e outras ciências. Bem como salientado pela professora Jô Gondar (2008, p. 1), no que tange a multidisciplinaridade dos estudos da memória, o campo “[...] comporta diversos sentidos, conforme a disciplina ou o pensador que dela se ocupe [...]”. Os seres humanos produzem e reproduzem memória materializada, ou não, desde os primórdios. Como descrito anteriormente, pelos hábitos e costumes até a utilização da linguagem, para a comunicação entre os indivíduos.

O historiador francês Jacques Le Goff (1990 p. 424) salienta o uso da linguagem como questão predominante para as narrativas e a comunicação, como fruto e produto da sociedade. Outro ponto ainda sobre a comunicação no âmbito da memória, é descrito por Henri Atlan (1972, p. 461, apud LE GOFF, 1990, p. 367) quanto à “utilização de uma linguagem falada, depois escrita, é de fato uma extensão fundamental das possibilidades de armazenamento da nossa memória [...]”.

Diante do exposto, a produção de monumentos com objetivo de eternizar os feitos dos reis, nobres, imperadores e indivíduos de relevância na sociedade, foram construídos, como ocorreu na Mesopotâmia, os obeliscos e estelas, no qual eram representados nessas obras, inscrições e figuras (LE GOFF, 1990, p. 431). A popularização das epígrafas, deram origem também a outras regiões, como na Grécia e Roma antiga, como evidência Le Goff (1990, p. 432):

Nos templos, cemitérios, praças e avenidas das cidades, ao longo das estradas até “o mais profundo da montanha, na grande solidão”, as inscrições acumulavam-se e obrigavam o mundo greco-romano a um esforço extraordinário de comemoração e de perpetuação da lembrança. A pedra e o mármore serviam na maioria das vezes de suporte a uma sobrecarga de memória.

Essas formas de produzir, mesmo que involuntariamente, auxiliam o processo de investigação do passado, como pretende salientar Le Goff. Todavia, qualquer ato de lembrança inscreve-se no presente e há perdas. O filósofo polonês Krzysztof Pomian (2000, p. 508) destaca que recordar “[...] é sempre imperfeito, porque o passado, não pode, em circunstância alguma, ser simplesmente restituído na íntegra, e toda a reconstrução é sempre marcada pela dúvida”.

Em diversas culturas, como nas sociedades da Grécia antiga, grupos cultuavam e louvavam a memória de maneira divinizada, conforme pode ser visto no panteão grego, a titânide Mnemosine, que é considerada a própria personificação da memória, a memória viva (ROSÁRIO, 2014, p. 01). Ainda no contexto helênico, a memória une-se ao mito, para apresentar o conto de Zeus e Mnemosine, onde após a derrota de seu pai, o titã Cronos, para celebrar essa derrota, os dois deuses uniram-se durante nove noites, deste fruto nasceram as nove Musas, como Rosário destaca (2014, p. 01):

[...] e desta união nascem nove filhas, as cantoras divinas que tinham por função primeira presidir as diversas formas do pensamento: sabedoria, eloquência, persuasão, história, matemática, astronomia [...] também à mesma família etimológica pertence a palavra “música” - o que concerne às Musas - e “museu” - o templo das Musas, onde elas residem ou onde alguém se adentra nas diversas artes.

Nesse contexto, as Musas representam as artes e a ciências, bem como a ideia contemporânea do templo de culto dessas divindades – os Museus, que possibilitam a preservação e manutenção do passado no tempo presente.

A concepção de mito é variada e complexa, e Eliade (1972, p. 09) pontua quanto à essa pluralidade de sentidos para o mito como “[...] uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares”. Ainda na tentativa de definir o mito, Eliade (1972) frisa a presença dos entes e da sacralidade nas histórias e façanhas contadas pelos mitos, além dos acontecimentos sobrenaturais, essas narrativas comumente relatam a gênese do universo:

[...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser (ELIADE, 1972, p. 09).

Num contexto diferente das ideias apresentadas pelos pensadores, a definição de termos na tentativa de aproximar com a realidade e conceitos palpáveis da sociedade de modo geral, o Dicionário Michaelis (c2023) define o vocábulo mito de diferentes maneiras, entre elas, com pontos específicos que podem ser ressaltados com os autores supracitados, com concepções do sagrado e profano, da presença dos deuses e semideuses na construção de uma história:

1 História fantástica de transmissão oral, cujos protagonistas são deuses, semideuses, seres sobrenaturais e heróis que representam simbolicamente fenômenos da natureza, fatos históricos

ou aspectos da condição humana; fábula, lenda, mitologia;

2 Interpretação ingênua e simplificada do mundo e de sua origem;

3 Relato que, sob forma alegórica, deixa entrever um fato natural, histórico ou filosófico (DICIONÁRIO MICHAELIS, c2023).

Em outra perspectiva, que se distancia no que tange do paradigma fantasioso, como descrito na definição do dicionário, o mitólogo Mircea Eliade em sua importante obra “O sagrado e o profano: a essência das religiões” (2001) relata, ainda, o mito como essa característica narrativa e sagrada, além de deter o atributo do tempo longínquo. Nesse sentido, Eliade pontua que o mito detém a essência primordial da criação, os grandes feitos cosmogônicos, conforme expresso pela sua fala, onde “o mito é, pois, a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo” (2001, p. 50).

Por fim, a figura do mito evoca o passado e o presente na figura da memória, como as narrativas dos contos e fábulas, não necessariamente expressam ou precisam trazer a verdade à tona, mas descrevem momentos célebres e memoriosos, que relatam desde a criação do universo, a ascensão dos deuses gregos até a continuação dos mitos contemporâneos que mantêm as tradições vivas e latentes.

Itans: os mitos do candomblé

Após discorrer entre os mitos, o capítulo atual restringirá, diferentemente do que diz respeito à construção dos mitos helênicos, aos conceitos e ideias de mitos na religião afro-diaspórica, isto é, os *itans* e os *orikis* que fazem parte dos diversos segmentos religiosos, mas esse, especialmente limita-se ao candomblé. Antes mesmo de apresentar os conceitos e possíveis definições dos *orikis* e *itans*, é preciso salientar a importância dos mitos na cultura iorubá. Reginaldo Prandi ao coletar diversos contos dos orixás, reuniu-os em um único livro, intitulado “Mitologia dos Orixás” (2001), que narra alguns feitos e acontecimentos dos orixás e outras divindades da religião iorubá.

No primeiro capítulo do livro, Prandi inicia com a narrativa do orixá *Exú*, o mensageiro dos orixás, a divindade da palavra, da boca, do movimento e das encruzilhadas. Nesse conto, relata a saga do orixá que precisava escutar todos os seres vivos que habitavam a terra, sejam seres humanos ou animais, ouvir todas as suas histórias, por mais insignificante que pareçam, e *Exú* coletou todas esses relatos, assim deu-se origem ao oráculo de Ifá, por intermédio de *Orunmilá*, o orixá da adivinhação. Nisso, o autor descreve em seu livro:

Um dia, em terras africanas os povos iorubás, um mensageiro chamado Exu andava de aldeia em aldeia à procura de soluções para terríveis problemas que na ocasião afligiam a todos, tanto os homens como os orixás. Conta o mito que Exu foi aconselhado a ouvir do povo todas as histórias que falassem dos dramas vividos pelos seres humanos, pelas próprias divindades, assim como por animais e outros seres que dividissem a Terra com os homens [...] Todas as narrativas a respeito dos fatos do cotidiano, por menos importantes que pudessem parecer, tinham que ser devidamente consideradas [...] Assim fez ele, reunindo 301 histórias, o que significa, de acordo com o sistema de enumeração dos antigos iorubás, que Exú juntou um número incontável de histórias. Realizada essa pacientíssima missão, o orixá mensageiro tinha diante de si todo o conhecimento sobre a origem e o governo do mundo dos homens e da natureza [...] Conta-se que todo esse saber foi dado a um adivinho de nome Orunmilá, também chamado Ifá, que o transmitiu aos seus seguidores (PRANDI, 2001, p. 17).

Esses mitos que fazem parte da tradição oral continuam presentes até hoje no culto aos orixás, eles esclarecem a criação do mundo – mitos cosmogônicos –, e apresentam-se, também, para dar sentido às práticas religiosas ligadas ao universo dos orixás, como:

“[...] descobrindo que o mito está impregnado nos objetos rituais, nas cantigas, nas cores e desenhos das roupas e colares, nos rituais secretos da iniciação, nas danças e na própria arquitetura

dos templos e, marcadamente, nos arquétipos ou modelos de comportamento do filhos de santo [...] (PRANDI, 2001, p. 19).

Mais uma vez, Prandi (2001) destaca que os mitos que, a priori, faziam parte do sistema oracular de Ifá, são usados também nas sociedades tradicionais no continente africano, uma sociedade “não histórica”, sendo o mito o maior alicerce para alcançar o passado e prever o futuro, sendo todo um sistema oralizado, boca a boca, hierarquicamente, dos mais velhos para os mais novos. Já ao tratar a estrutura dos mitos no cenário iorubá, é preciso enfatizar inicialmente o significado das palavras *itans* e *orikis*, que, no conhecimento dos membros da religião de modo geral, entende-se como os contos, os mitos, as histórias pertencentes à estrutura religiosa do candomblé.

Tendo em vista o sentido exposto por alguns autores, a seguinte definição foi descrita pelo *ogã*n, historiador e estudioso na área das religiões afro-brasileiras, José Beniste, que compilou inúmeros verbetes em um dicionário yorubá-português, através de sua obra “Dicionário Yorubá-Português” (2011). Por fim, Beniste (2011, p. 403) aponta o termo como “*ÌTÀN*, s. Mitos, histórias”, nesse mesmo contexto, o autor define o significado de *oriki* que pode ser considerado como “[...] Título, nome, louvação que ressalta fatos de uma sociedade, de uma família ou de uma pessoa e, igualmente, seus desejos” (BENISTE, 2011, p. 491).

O autor Ivan Poli, em sua obra “Antropologia dos orixas: a civilização iorubá a partir de seus mitos, seus *orikis* e sua diáspora” (2020), que foi realizada a partir do trabalho de extensão cultural em 2010, com o Núcleo de Cultura e Extensão da Biblioteca Municipal de Osasco e o Centro Cultural Africano da Barra Funda, no estado de São Paulo, desenvolveu uma análise com o viés pedagógico, ao contrário da visão mística que é comumente encontrada nos livros da mesma temática.

Poli (2020, p. 15) destaca que *oriki* é uma das diversas tradições literárias da oralidade na cultura afro-brasileira, especialmente na ioruba. Nesse sentido, a palavra *oriki* é formada a partir de dois outros termos *ori* (cabeça) e *ki* (saudação), que na tradução livre seria saudação à cabeça, o que não deixa claro o sentido fiel do verbete. Ainda nesse conceito da literatura oral, que é a principal entre as diversas culturas africanas advindas da diáspora africana, os *orikis* podem ser classificados como “Evocação. Utilizado para evocar a presença e o espírito (*ori*) do seu objeto. Um *oriki* orixá, por exemplo, se corretamente pronunciado, pode fazer com que um iniciado entre em transe (POLI, 2020, p. 30).

Juana Elbein dos Santos, antropóloga e pesquisadora sobre a cultura nagô em território brasileiro, relata em seu livro “Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia”, a forte presença das literatura orais nas culturas africanas, principalmente na iorubá (nagô):

Também nos “terreiros”, utilizam-se os *oriki* – nome atributivo que consiste, geralmente, numa frase aglutinada, um poema ou um canto expressando certas qualidades ou fatos particulares, concernentes a pessoas, linhagens, divindades, lugares ou objetos; [...] os *itan* – histórias e lendas provenientes do sistema oracular e particularmente do erindilogun [...] (ELBEIN DOS SANTOS, 2002, p. 50).

Quanto aos *itans*, são um conjunto de mitos da cultura africana, em especial ao panteão das divindades do candomblé. Como mencionado anteriormente, grande parte dos costumes advindos da diáspora, eram cultuados e transmitidos através da oralidade. Os contos e mitos do candomblé passados de geração em geração por meio dos *itans* relatam geralmente a história das divindades, rituais, cânticos, entre outros ensinamentos perpassados por uma religião e cultura predominantemente oral.

Assim sendo, o *babalorixá* Ruy do Carmo Póvoas, dedicou-se na produção do livro “Itan dos mais-velhos”, o autor destaca a essência dos *itans* quanto a sua estrutura perene e a pluralidade de sentidos que é intrínseco a sua

essência, nisso resistem ao tempo e são passados para a posteridade (PÓVOAS, 2004). Póvoas (2004, p. 25) aponta o significado da palavra, que pode ser visto como “[...] história, qualquer história; um conto. De um modo mais específico, itan são histórias do sistema nagô de consultas às divindades”. Por serem utilizados inicialmente para o sistema oracular de *Ifá* ainda no continente africano, os *itans* eram usados para o conto de histórias conforme a interpretação dos jogos realizados pelos babalaôs. No mesmo sentido elucidado por Póvoas, Juana Elbein dos Santos, pontua a respeito do termo, que como já exposto, os mitos iorubás eram utilizados pelos babalaôs no sistema de *Ifá*, nessa perspectiva:

A palavra Nàgô itán designa não só qualquer tipo de conto, mas também essencialmente os itán àtowódówó, histórias de tempos imemoriais, mitos, recitações, transmitidos oralmente de uma geração a outra, particularmente pelas babaláwo, sacerdotes do oráculo Ifá (ELBEIN DOS SANTOS, 2002, p. 54).

Essas narrativas podem ser diversas, sempre relatando acontecimentos ligados às divindades do panteão africano, como já citado, foram usadas de primeiro modo, para auxiliar o sistema divinatório de *Ifá*, e a posteriori, foi agregado aos demais contos de outras origens, conforme destaca Póvoas (2004):

Os itan, no entanto, também foram sendo usados fora do sistema oracular, para ensinamento de princípios éticos e morais [...] São narrativas que tomam como personagens pessoas, animais, plantas, seres divinos que, em um tempo muito remoto, viveram situações conflituosas idênticas aos que os humanos vivem ainda na atualidade (PÓVOAS, 2004, p. 25).

Os *itans*, assim como os *oriki* são memórias gravadas no imaginário de um indivíduo, lembranças que fazem parte do arquivo mnemônico dos mais velhos, como Póvoas (2004, p. 29) descreve, “os mais-velhos começam a contar pausadamente os itan arquivados na memória. Palavras íntimas para dar vida ao que vivo foi um dia”. É importante destacar a presença dos *itans* e *orikis* como forma de preservação de uma religião majoritariamente oral, que depende dos mitos para pôr em prática os seus ritos, sejam eles internos (iniciações e fundamentos), sejam externos (festas públicas, saídas de iniciados, etc). A palavra deve ser considerada um elemento essencial para a existência do candomblé que, ao contrário das demais crenças, não faz uso de um livro sagrado, como as religiões abraâmicas, que possuem um registro cânone de sua fé.

Por fim, para os membros do candomblé, os *itans* e *orikis* são considerados mais que simples histórias, eles representam a trajetória do sagrado, explicam a origem das coisas, promovem o ensinamento e o fluxo do conhecimento. O saber ancestral torna-se vívido e latente ao narrar os contos e histórias das divindades, a manutenção e preservação do saber religioso e da memória religiosa em decorrência da verbalização dos mitos.

Considerações finais

Neste artigo, discutiu-se os conceitos de memória, com base no coletivo e individual dos grupos religiosos, e a capacidade mnemônica dos seres vivos e como o fator social influencia na medida como os indivíduos produzem e usufruem dos suportes de memória. O uso da linguagem como um forte aliado e influenciador no armazenamento da memória, a oralidade surgindo como objeto de estudo no campo da memória e, a posteriori, a produção de documentos e monumentos, como ocorria na Grécia antiga, com a criação de espaços para veneração das divindades, tal qual a titânide Mnemosine – a personificação da memória –, além das Musas, com a criação dos Museus.

Os mitos surgiram nesse contexto para relatar os grandes acontecimentos e feitos dos heróis, divindades e figuras importantes da época, como também serviam para explicar a criação do mundo e das coisas que nele existiam, aparecendo concomitantemente os ritos, para comemorar e rememorar o que era cultuado e apresentado

em alguns mitos religiosos.

Já no tocante das religiões afro-brasileiras, como o candomblé, os mitos e ritos apresentam-se como peças chave, com forte presença e influência da oralidade, a grande necessidade que os membros da religião possuem e fazem uso do meio oral de comunicar para propagar e manter a memória religiosa viva e presente, através dos *itans* e *orikis*.

Em síntese, essas literaturas orais fazem parte da religião das divindades do panteão africano como forma de preservar a sabedoria ancestral do culto, passando de geração em geração, contos de origem cosmogônica, de efeito moral e ético, além de explicarem a existência dessas divindades na atualidade. Por fim, é perceptível como a oralidade faz-se ativa nas culturas afro diaspóricas, seja para passar a sabedoria dos ancestrais, seja para manter a religião em eterna manutenção.

Referências

- BENISTE, J. **Dicionário Yorubá-Português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- ELBEIN DOS SANTOS, J. **Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- ELIADE, M. A estrutura dos mitos. In: ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FERREIRA, A. B. de H. **Miniaurélio: o dicionário da língua portuguesa**. 6. ed. Curitiba: Positivo, 2005.
- GONDAR, J. Memória individual, memória coletiva, memória social. **Morpheus** - Revista Eletrônica em Ciências Humanas. Rio de Janeiro, n. 13, 2008.
- JOHNSON, Allan G. **Dicionário de Sociologia: Guia Prático da Linguagem Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. Disponível em: <https://geovest.files.wordpress.com/2021/05/dicionario-de-sociologia-guia-pratico-da-linguagem-sociologica-by-allan-g.-johnson-z-lib.org_.pdf>.
- LE GOFF, Jacques. **Memória e História**. Campinas: Unicamp, 1990.
- MITO. **Michaelis Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa**. Melhoramentos, 2023. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/mito/>>.
- PEIRANO, M. **O dito e o feito: ensaios de Antropologia dos Rituais**. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002. Disponível em: <http://www.marizapeirano.com.br/livros/o_dito_e_o_feito.pdf>.
- PEIRANO, M. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- POLI, I. **Antropologia dos orixás: a civilização iorubá a partir dos seus mitos, orikis e sua diáspora**. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.
- POMIAN, K. Memória. **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2000. v. 42, p. 507-516.
- PÓVOAS, R. do C. **Itan dos mais-velhos: contos**. Ilhéus: Editus, 2004.

ROSÁRIO, C. C. do. O lugar mítico da memória. **Revista Morpheus** - Estudos Interdisciplinares em Memória Social, [S. l.], v. 1, n. 1, 2014. Disponível em: <<http://seer.unirio.br/morpheus/article/view/4011>>.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CAMINHOS HERMENÊUTICOS: UMA BUSCA EXPLORATÓRIA SOBRE A CULTURA POP JAPONESAS EM TRABALHOS DE PÓS-GRADUAÇÃO

Masaaki Alves Funakura

Introdução

Este trabalho é um recorte da pesquisa de mestrado em Educação, que está em andamento, sob supervisão da professora Dr^a Elaine Conte⁴ e apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. O objetivo deste trabalho é compreender como vêm sendo consolidados os estudos no campo da Educação, o uso de mangás e animês japoneses em práticas pedagógicas e quais os avanços vêm ocorrendo. Afinal de contas, de que forma a cultura pop japonesa, incluindo animes e mangás, influencia a formação de identidade cultural e o comportamento dos jovens brasileiros, e como essa influência pode ser incorporada no cotidiano escolar, considerando a diversidade e os desafios educacionais contemporâneos?

Para dar conta desta questão, a hermenêutica promove uma abordagem reflexiva que reconhece a influência do próprio pesquisador em sua interpretação, permitindo uma análise mais sensível e contextualizada da cultura pop japonesa (GADAMER, 1999). Além disso, foi realizado um levantamento bibliográfico, do tipo exploratório, em base de dados disponível no formato *online* produzido nos últimos nove anos. O primeiro tópico apresenta os conceitos e a discussão frente às concepções dos mangás e animês em práticas pedagógicas no contexto educacional brasileiro. No segundo momento, apresentamos a metodologia que baseia a construção e execução das buscas, bem como as análises dos dados e no terceiro momento, a exposição dos dados, seguido dos resultados para interpretar os significados, narrativas e experiências culturais presentes na cultura pop japonesa, em elementos que interagem com a prática pedagógica.

Concepções dos mangás e anime na prática pedagógica

Os mangás e animês são uma ramificação de artefatos culturais derivados da cultura pop japonesa⁵ que ganhou o ocidente por sua forma particular de contar histórias, sejam elas na forma de mangás (histórias em quadrinhos) impressas em folhas jornal ou em desenhos animados (dos mangás mais famosos). Com características marcantes, formato da construção dos corpos e olhos e na maneira de como se lê os mangás (de trás pra frente, de cima pra baixo), esses artefatos da cultura pop japonesa ganharam o

4 Está vinculado à linha de pesquisa Culturas, Linguagens e Tecnologias na Educação e faz parte do Núcleo de Estudos sobre Tecnologias na Educação, que desenvolve investigações sobre as tecnologias na educação em seus diversos espaços educativos, trazendo como referência o diálogo dos sentidos e das relações sócio-políticas e culturais das tecnologias na formação humana, pedagógica, científica e social.

5 É um conjunto de produtos midiáticos onde estão o mangá (história em quadrinhos), o animê (desenho animado), live-action (termo que designa gravação/filmagem com atores que vão de seriados e novelas, tanto no cinema quanto TV, divididos em: *tokusatsu*, *super sentai* e *dorama*), videogame, *j-music* (japanese-music), entre outros. Quem consome esses produtos ou bens culturais são conhecidos no ocidente como *otaku*. Embora a palavra de origem japonesa tenha perdido seu significado original, pejorativo, passou a significar o fã da cultura pop japonesa. (CARLOS, 2010, p. 1)

mundo arrastando admiradores e fãs pelo globo todo enquanto um fenômeno cultural complexo e multifacetado. No Brasil, a década de 1960 marcou o ingresso do contato com a cultura pop japonesa através das mídias audiovisuais (CARLOS, 2010) e vem ganhando cada vez mais força os mangás e animês, gerando fãs em eventos específicos, tais como: Anime Buzz e Animextreme, que visam o público “otaku”.

No que tange à prática pedagógica, os personagens da cultura pop⁶ vem sendo utilizados como dispositivos paradidáticos em sala de aula, uma vez que está previsto na Base Nacional Comum Curricular (BNCC) o uso de histórias em quadrinhos e diversas outras mídias. De acordo com a BNCC (BRASIL, 2018), considerando a ampla variedade de produções e expressões culturais, que engloba desde a literatura infantil e juvenil até o cânone literário, a cultura popular, a cultura de massa, a cultura das mídias e as culturas juvenis, é fundamental garantir uma expansão do repertório dos educandos, promovendo a interação e o diálogo com o diversificado espectro cultural. Isto possibilita um aprendizado contextualizado e tangível ao educando, que, muitas vezes, está presente em grupos ou comunidades intrinsecamente ligadas a essa cultura pop, em eventos de Animês e *Comic Cons*, possibilitando tecer ligações com textos e conhecimentos dessas manifestações culturais em suas narrativas, elementos visuais com outros textos, com a vida e com os próprios fatos que estão ocorrendo na cultura escolar.

Perspectivas metodológicas

Ao aplicar a metodologia hermenêutica nas análises dos trabalhos de pós-graduação brasileiros, podemos contribuir para uma compreensão mais aprofundada e enriquecedora da cultura pop japonesa, seus efeitos na educação e na sociedade, bem como suas implicações culturais e sociais mais amplas (SIDI; CONTE, 2017). Para iniciarmos as buscas foram rastreados no período de nove anos (2013-2021), produções científicas mestrado e doutorado, utilizando-se os descritores: “animes no Brasil”, “artes”, “inclusão escolar”, “prática pedagógica”, na base de dados da CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Ao selecionarmos a categoria Ciências Humanas, obtivemos um total de 20 resultados, dos quais estão alinhados aos nossos objetivos de investigação, a saber: o uso de mangás e animês japoneses em práticas pedagógicas, analisando os principais aspectos e tendências que se destacam nos dados.

Além disso, a hermenêutica promove uma abordagem reflexiva que reconhece a influência do próprio pesquisador em sua interpretação, permitindo a compreensão do fenômeno humano e sociocultural, que ao utilizar textos, discursos, identidades culturais, símbolos e significados compreende a historicidade e a (inter) subjetividade das formas de conhecimentos, a partir de seus respectivos contextos, valorizando o diálogo vivo entre diferentes perspectivas e paradigmas (GADAMER, 1999).

Exposição dos dados: o que os estudos nos dizem?

As teses e dissertações trazem diferentes abordagens sobre a representação da história e da educação em contextos específicos e em campos miscigenados das culturas, linguagens, artes, comunicações, tecnologias e educação. Descrevemos, brevemente, o que dizem os quantos? estudos mapeados e evidenciados aqui. Em 2014, a pesquisa *Death Note: conjurações entre autoria, escrita e morte*, de Viviane Theodorovicz, relaciona o processo da escrita e autoria, a partir de uma representação dos personagens Raito e Ryuuku, em que o primeiro servirá como uma metáfora do conceito de autoria e o outro como influência.

6 É um fenômeno amplo que abrange uma pluralidade de manifestações artísticas e midiáticas atingindo um grande público. Essas influências podem ser realizadas através da televisão, música, cinema, moda, tecnologia e literatura.

Nos desdobramentos da pesquisa, a autora realiza um passeio cultural que envolve o Japão, bem como os entraves que estão presentes no ato de escrever, tendo como objetivo uma leitura metafórica dos personagens do anime *Death Note*. Tendo como base os teóricos Roland Barthes, Michel Foucault e Maurice Blanchot, verifica que o discurso do personagem Raito, conjurava poderes ao receber da sociedade que a criminalidade havia diminuído, apesar de ter controle sobre a vida e a morte. Raito, em momento algum, foi capaz de controlar o julgamento da sociedade quanto aos seus atos e, ao final, descobre que a violência de sua obra se volta contra ele, ao ter seu nome escrito no *Death Note* pelo shinigami Ryuuku, o que culminaria em sua morte.

No trabalho de Gabriel Theodoro Soares (2013), intitulado *Cosplay: Imagem, Corpo, Jogo*, são buscadas aproximações entre as imagens, em forma de personagens criada pela cultura pop japonesa, baseando-se em uma leitura empírica e com uma metodologia de um movimento simbólico (FLUSSER, 1994). Analisa como as pessoas que frequentam eventos de animes se utilizam por meio do cosplay, do corpo das pessoas, para se fazerem presentes no mundo material. Ou seja, utiliza-se do caráter iconográfico para entender como a imagem pode dominar o corpo (pelo consumo) e como as imagens estão mais próximas de nós do que muitas vezes imaginamos.

Na dissertação *Afrosamurai: uma análise sobre a representação de um herói e protagonista negro na narrativa transnacional do anime Vitória*, Edson Alves Rangel (2016) procura tecer uma compreensão das manifestações e significados ocultos das comunicações, decompondo o seu objeto de pesquisa com questões que são potencialmente relevantes para o negro na construção de uma representação que envolve o protagonista da série. Ao examinar a narrativa do anime, bem como a linguagem que trabalha a imagem em movimento, o autor infere que a questão da representação do negro e dos seus possíveis efeitos positivos ou negativos passa, necessariamente, por redimensionamentos diversos, como de gênero e de classe. Reforça a sugestão para que essas variáveis sejam consideradas para a análise de objetos que envolvam essa questão.

O trabalho *Legendar e Distribuir: o fandom de animes e as políticas de mediação Fansubbernas Redes Digitais*, da autora Krystal Cortez Luz Urbano (2013), investiga as práticas do fandom *online* de animes, dando enfoque particular ao circuito alimentado pelos *fansubbers* e seu sistema de colaboração que consiste na tradução, legenda e distribuição informal de produtos audiovisuais da Ásia oriental, geralmente, animes - como são conhecidos os desenhos animados japoneses - no universo das redes digitais. Ao utilizar a abordagem da etnografia, em seus apontamentos finais, a autora defende que a natureza irregular da distribuição global dos animes, fortemente ligada por incentivos comerciais das produtoras dos animes (no Japão) e restrições das distribuidoras locais (no Brasil) é um dado significativo nesse sentido e que aponta para essa direção. Um prisma elementar para a compreensão das forças que estão em jogo nas dinâmicas culturais contemporâneas se encontra, principalmente, nas ações e práticas dos consumidores culturais que emergem do imaginário, que permeia os produtos de mídia japoneses nos países estrangeiros, em especial, os animes.

A autora Geovana Siqueira Costa (2021), em sua dissertação *O Fanstasma Do Futuro: Interfaces Tecnológicas Na Animação Japonesa Ghost In The Shell (1995)*, analisa a historiografia nas imagens de futuro construída pela animação *Ghost in the Shell*. Por se passar em um futuro distópico denominado como *cyberpunkm*, a animação traz em sua narrativa temas como a tecnologia, futuro e temporalidade. Em suas reflexões finais, afirma que a imagem de futuro se constitui distante dos progressismos utópicos ou das distopias - paralisantes, e imagina o porvir através da (des)integração de elementos, das imagens gráficas digitais, da sincronização entre som e imagem, da variabilidade e da (des)incorporação. A autora conclui que a imaginação e a especulação se tornam fortes aliadas ao de viver o tempo fora do lugar, não havendo uma forma de pensar o mundo, deixando bem claro em seu trabalho que a imagem também é historiografia.

A dissertação de Pablo Rodrigo Santoni (2017), intitulado *Animês e Mangás: a identidade dos adolescentes* vai ao encontro de nossa pesquisa, ao referir-se à aprendizagem significativa, ao relacionar o impacto que estes artefatos culturais influenciam os educandos que consomem as animações e mangás, buscando entender se existem reflexos influências destas, nos modos de pensar, trabalhos escolares, lazer, amizades e qual importância na vida dos estudantes. Apesar de ser uma pesquisa da área das artes visuais, ao trazer estas questões para o âmbito educacional, ajuda-nos a compreender os impactos que tais animações têm no desenvolvimento socioemocional dos sujeitos. O autor conclui que os animes e mangás atuam em nossa sociedade como formadores de identidade, enxergando personagens de animes e as narrativas ali apresentadas como lições de vida que se tornam exemplos de valores históricos, diversidade, educação e inclusão ao longo dos tempos. Outro fator que corrobora com a pesquisa em tela, é o fato de que os estudantes entrevistados são de uma escola periférica da cidade de Ceilândia, onde os índices de vulnerabilidade social estão presentes e que é possível que jovens tenham tempo e interesse de curtirem as mídias nipônicas. Ao estarem em uma área considerada violenta, as crianças não saem pra rua para brincar. Desta forma, utilizam a internet como meio de lazer e os animes e mangás como passatempo.

A tese de doutorado *Palavras e imagens: a transposição do mangá para o anime no Brasil*, de Danielly Batistela (2014), traça um levantamento completo de todos os elementos japoneses de cunho histórico, social, cultural, ideológico e comportamental traduzidos semioticamente ao *corpus* da pesquisa. Ao referenciar os aspectos histórico, social, cultural, ideológico e comportamental nipônicos, por meio das palavras e imagens do mangá e do anime, alicerça-se no referencial teórico do processo tradutório intersemiótico de Plaza. Utilizando-se da teoria semiótica peirciana, explana que as traduções de um meio para outro podem ser icônicas, indiciais ou simbólicas e que a obra resultante dessa tradução mantém uma relação de primeiridade, secundidade ou tereceiridade com a original. Em suas considerações finais, constata que a representação histórica japonesa por meio do jogo de imagens e palavras do mangá se atrela a diversos princípios, constituindo-se na base fundamental do código de conduta não escrito, reverenciado, praticando e partilhando por todas as personagens pertencentes ao *corpus* pesquisado. É na exacerbação da ética e do respeito à justiça, à benevolência, ao amor, à sinceridade, à honestidade e ao autocontrole, que culmina a caracterização das protagonistas trabalhadas pela autora.

Na dissertação *Pós-humanismo na máquina anímica: visões explosivas do humano na animação japonesa*, Angela Longo (2017) aponta que o pós-modernismo é uma tentativa de recuperar a subjetividade como parte integrante do sujeito, promovendo a sua relação com o mundo. A autora realiza um estudo sob o pressuposto de que, se a construção da animação se dá por *layers* ou camadas que misturam diferentes técnicas e perspectivas visuais, então, poderíamos dizer que elas revelam o pensamento em ação na animação, se debruçando nas argumentações de Nietzsche e Derrida e autores pós-humanistas. Em suas conclusões, destaca que o homem como fantasma de si próprio precisa estabelecer uma escolha indivisível, assumindo a responsabilidade de sua significação. Ainda, a relação com o corpo e a (inter)subjetividade é fundamental para promover a divergência e a heterogênesse da máquina anímica, tecendo uma crítica pós-humanista em direção a uma emancipação política, ética e estética.

No trabalho intitulado *Animê Como Recurso de Soft Power: Comunicação e Cultura na Situação de Globalização*, Quise Golçalves Brito (2013) utiliza o modelo teórico da comunicação como cultura entendida no sistema de significação através da qual uma ordem social é comunicada, reproduzida, experimentada e explorada e ainda como um processo simbólico em que a realidade é produzida, mantida, restaurada e transformada. O conceito de *Soft Power* (estratégia de gestão do poder através do uso de fontes de atratividade, entre as quais a cultura plena de sentido) é explorado como justificativa da aceleração em larga escala da cultura pop japonesa (internacionalmente). Entre as características recorrentes encontradas na literatura consultada sobre animes para justificar a alta penetração que esses conteúdos tiveram fora do Japão em tão curto período de tempo e pela concorrência de estudos, observamos

e assinalamos a segmentação de enfoques das produções e o volume de animações disponíveis no mercado brasileiro. Essa variedade na amostragem veio preencher a lacuna que havia entre as produções infantilizadas dos programas matinais e as novelas, jornais e minisséries direcionadas ao público adulto. Nas considerações finais justifica que os animes são dimensões socioculturais, oferecendo entretenimento ao público jovem pensado para o público jovem, além de promover narrativas de imagens de Japão, da sociedade e dos valores japoneses que podem se tornar não apenas animações em si, mas também, em relação ao seu processo de produção. Essas imagens que pairam sobre o animes reforçam, implicam e reformulam concepções que já existem em um senso comum global que é difundido pelos meios de comunicação a respeito do Japão e da identidade japonesa.

Paulo Rozenberg Travancas (2017), no trabalho intitulado *Eventos de Animê: da cultura Pop Japonesa à cultura Pop Mundial*, realiza uma pesquisa de campo, de inspiração etnográfica, com observação participante, elaboração de diário de campo, registros (fotográficos, de vídeo e de áudio) e realização de entrevistas semiestruturadas em profundidade. Nas conclusões, o autor infere que os frequentadores dos eventos tecem redes de relações em seus espaços da partilha de sentimentos e significados, reconhecendo uns nos outros experiências comuns. Tais vivências partilhadas somam-se aos imaginários acionados pelo gostar da cultura pop, revelando uma potência estético-comunicativa que toma corpo nos eventos de cultura pop, permitindo que inúmeras pessoas com gostos tão variados se congreguem em uma mesma festa, já que a estética faz do sentir algo junto com outros um fator de socialização. Esses sujeitos podem fazer parte de uma ou mais tribos urbanas que se mantêm em certa medida passíveis de se distinguir e, por outro lado, dissolvem-se num todo maior, de *ethos* e modos de partilha do sensível, numa unicidade que não se reduz à unidade.

Outra dissertação que se alinha à pesquisa e se destaca por uma prática significativa e socioemocional, intitulada *O animê e o mangá “Naruto” como dispositivo potencializador da aprendizagem da língua materna*, de Marisete Augusta Cruz (2022). A autora apresenta o cenário pandêmico, entre perdas e sofrimento, as aulas de Português, intermediadas por dispositivos móveis, com os estudantes trouxeram a ampliação das possibilidades da língua, servindo como suporte para o enfrentamento de questões socioemocionais como a timidez, o sentimento de inferioridade, a falta de autoconfiança, autoestima, o medo de errar para aprender.

A autora traça um caminho que contribui para uma aprendizagem evolutiva por dar um novo (re) conhecimento ao anime/mangá Naruto, tornando-se possível a (re)ligação entre o sentido dos jovens e os saberes aprendidos em português. Tal animação foi implementada como um dispositivo subsunçor, termo utilizado pela autora por ser um símbolo significativo do jovem. Após os processos e experiências realizadas, o ensino do português com a utilização do animê/mangá Naruto conseguiu transformar a percepção de 76,4% dos jovens em relação à disciplina positivamente, obteve uma aprovação de 96,6% dos jovens que classificaram o ensino como ótimo ou bom e apenas 3,4% como regular. Naruto como subsunçor possibilitou que as aulas de Português tomassem forma, ampliassem possibilidades e modificassem relações, seguindo as diretrizes da Base Nacional Comum Curricular (BRASIL, 2018).

O fato da narrativa ser considerada como diversão e sob uma ótica emocional ajudou na aprovação dos estudantes, tornando a disciplina de Português mais significativa, conseqüentemente mais atrativa, divertida e participativa (CRUZ, 2022). Para isso, as estratégias de motivação foram incorporadas nas aulas através de Naruto e suas histórias de superação, lições de moral por apresentar o personagem humano que erra, acerta, possui defeitos, qualidades e problemas, mas, que também enfrenta as adversidades da vida com coragem e hábitos de estudo para provar para si e para os outros que tem condições e capacidades de evoluir através de aprendizagens socioemocionais. Ações de responsabilidade de si, com o outro e com a natureza e com o mundo, de

confiança, autorrespeito, empatia, persistência, compartilhamento, compreensão, vontade, resiliência, superação, aspiração, coragem, força, garra, esforços, reconhecimento, participação, envolvimento, percepções, planejamento, possibilidades, inspiração, foco, ousadia, desafio, evolução, erros, acertos, constância, finitude e jornada formativa nomeiam e simbolizam a fusão de *chakra* entre os participantes dessa pesquisa.

A dissertação intitulada *Ali é o Leste e Julieta é o Sol: Romeu e Julieta Renascem em Anime na Terra do Sol Nascente*, da autora Diandra Souza Santos (2015), visa discutir como os tradutores de Romeu e Julieta transformam o texto de partida shakespeariano, levando em conta as características desse novo meio de expressão, bem como as expectativas e preferências de um novo público-alvo, estabelecendo, ao mesmo tempo, diversos diálogos não apenas com Romeu e Julieta, mas também com diferentes textos shakespearianos. A autora conclui que traduzir sempre será a prática da diferença em vários níveis: linguístico, semiótico e cultural. Acrescenta que a tradução diferente nos possibilita diferentes leituras e múltiplos olhares de uma mesma obra, bem como provoca novas possibilidades de deslocamento, transformações e relações estabelecidas, que se revelam infinitas, pois sempre teremos novas releituras, novas interpretações e novos olhares sobre um mesmo texto, todos marcados pela diferença de leitura de mundos interpretativos em suas potencialidades imaginativas e humanas.

Por último, a dissertação de Graciele de Paula Santos Cordeiro (2020), denominada *Investigando estratégias de tradução do japonês: um estudo de legendas oficiais e amadoras do animê One Piece*, aborda um conjunto de dados linguísticos textuais coletados criteriosamente, onde seu objeto de pesquisa são as traduções oficiais e não oficiais do anime *One Piece*. Em suas conclusões, afirma que o contraste entre legendas amadoras e oficiais, o ensino e a prática tradutória, traz benefícios a ambos os lados. Os tradutores amadores, por vezes, empregam elementos criativos em suas legendas que podem ser usados por profissionais e os tradutores profissionais experientes podem contribuir para o aperfeiçoamento da tradução amadora. Cabe notar que alguns trabalhos não conseguiram ser acessados no catálogo de teses e dissertações da CAPES⁷. Após este mapeamento do campo, identificamos poucas relações com os saberes na esfera educacional em pesquisas nas escolas, tendo em vista as ações conjuntas para aproximar as produções japonesas das experiências pedagógicas.

Os resultados indicam que a cultura pop japonesa desempenha um papel significativo na vida e na identidade brasileira, no entanto, a incorporação dessa influência no contexto escolar exige uma abordagem sensível à diversidade e aos desafios educacionais contemporâneos, para promover a interculturalidade, a influência na formação de identidade cultural, o impacto no comportamento dos estudantes, desafios educacionais e diversidade, bem como estratégias de incorporação na educação. A pesquisa identificou várias estratégias eficazes para incorporar a cultura pop japonesa na educação. Isso incluiu a criação de aulas temáticas, clubes de fãs, discussões sobre temas culturais e análises críticas de animes e mangás. Os resultados sugerem que abordagens que combinam apreciação cultural com reflexão crítica são as mais eficazes.

Considerações finais

Nos trabalhos aqui mencionados, ainda serão destacados aspectos na esfera da psicologia positiva e intervenções utilizando personagens japoneses presentes nas pesquisas que abordam este tema. Evidencia-se

7 Dentre os estudos que não puderam ser acessados estão: Paixões e Traços Míticos no Discurso do Animê: uma análise em *Death Note*; Otaku: um Sujeito entre Dois Mundos Refletindo sobre o diálogo existente entre ficção e realidade; A imaginação melodramática em animações de Makoto Shinkai; Os cavaleiros do zodíaco, recepção, sentidos e identidade: uma abordagem sobre o consumo do anime; Os Cavaleiros do Zodíaco e suas territorialidades no evento Anime Sun em Araguaína (arquivo corrompido); Mais do que fãs: o universo da crítica de animê e mangá na internet.

que, embora haja uma compreensão crescente das manifestações da cultura pop japonesa em programas de pós-graduação, há uma lacuna significativa em relação à sua aplicação na prática pedagógica. A hermenêutica na educação se revela como uma aliada poderosa para desvendar as estruturas existenciais que permeiam as interações humanas e sociais, revelando não só o que é familiar, mas também incita questionamentos e possibilita uma análise mais profunda das nuances da cultura pop japonesa. Esta abordagem pedagógica, embora envolva riscos e desafios, pode resultar em avanços significativos e na promoção da diversidade de expressões culturais vitais, explorando novas oportunidades enriquecedoras da cultura pop japonesa na prática educacional.

Referências

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

CARLOS, G. S. Identidade(s) no consumo da cultura pop japonesa. **Lumina**, v. 4, n. 2, p. 1-12, dez. 2010. DOI: <<https://doi.org/10.34019/1981-4070.2010.v4.20931>>.

GADAMER, H-G. **Verdade e método**. Trad. Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

SIDI, P. de M.; CONTE, E. A hermenêutica como possibilidade metodológica à pesquisa em educação. **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**, v. 12, p. 1942-1954, 2017. DOI: <<https://doi.org/10.21723/riaee.v12.n4.out./dez.2017.9270>>.

AS DINÂMICAS RELIGIOSAS ENTRE MARACATU NAÇÃO E GRUPOS PERCUSSIVOS

Evelyn de Jesus Jeronimo

Roberta Meira Barros

Este texto é fruto do desenvolvimento e reflexões da dissertação de mestrado intitulada “O tambor contra a (des)ordem: histórias dos grupos percussivos de maracatu em Joinville (2008-2023)”. O estudo tem como foco a análise da atuação dos grupos percussivos Morro do Ouro e Baque Mulher Joinville. A cultura do maracatu nação em Joinville ganha visibilidade por volta de 2008, com pessoas interessadas que fizeram o intercâmbio entre cidades como Florianópolis, Blumenau e Itajaí, participando de oficinas de maracatu realizada por batuqueiros de nações de maracatu de Recife.

Entre 2008 e 2009 inicia-se o projeto maracatu Joinville, a fim de divulgar e agregar pessoas interessadas nessa cultura. Através dessas organizações e projetos culturais submetidos ao Sistema Municipal de Desenvolvimento pela Cultura (SIMDEC) em 2010 é criado o grupo Morro do Ouro, que leva o nome de um sambaqui da região. Em 2015 é criado o Baque Mulher Joinville, esse com características diferentes do primeiro grupo, por fazer parte de um movimento de baque virado de mulheres, criado em 2008 pela Mestre do maracatu nação Encanto do Pina, Joana Cavalcante. Por meio das suas danças e loas, expressam a luta e a resistência pelos direitos femininos. O grupo realizou oficinas de percussão ministradas por batuqueiras que vieram de Recife. As convidadas para ministraram as oficinas foram: Chinoca, Lany, Yaba Tenily, Sandrinha, e a própria Mestre Joana - todas elas do Baque Mulher do Recife.

O grupo Morro do Ouro finalizou suas atividades em 2021, o Baque Mulher é ativo na cidade. Dentro dessa temporalidade a pesquisa busca problematizar a história da cidade analisando a presença da reprodução da linguagem do maracatu nação em disputa para ser praticado neste local, tendo como intuito investigar a circulação de saberes os processos de resistência e repressão, os espaços femininos e o patrimônio cultural que advém da prática dos grupos percussivos. A metodologia da pesquisa é a história oral. Foram realizadas 10 entrevistas sendo 2 dessas entrevistas realizada com uma batuqueira do Baque Mulher do Rio de Janeiro e a outra com o contramestre do maracatu nação Estrela Brilhante do Recife, as demais entrevistas foram realizadas com membros dos grupos, focando em cinco eixos: 1º eixo temático Processo de criação do grupo percussivo; 2º eixo temático Relação pessoal com o Maracatu; 3º eixo temático Sobre o Baque Mulher; 4º Eixo temático Baque Mulher e a atuação política social na cidade; 5º eixo Maracatu e patrimônio cultural.

A história oral é uma metodologia que pode ser operada para trabalhar com as memórias marginalizadas da cidade. Entendemos a memória como um processo fluído de elaboração e reconstrução de significados (Portelli, 2016). A entrevista oral possui um significado social e é uma produção de narrativas construídas a partir da experiência social de pessoas e grupos (Meihy, 2007). Ao narrar, no ato de memória, o indivíduo capta, compreende o mundo, estrutura-o, organizando-se no tempo e espaço, confere-lhe sentido (Candau, 2018, p. 61). Portanto para além de investigar as problemáticas da pesquisa com base nas fontes orais, também nos atentamos para as subjetividades dos entrevistados em relação a temática pois “A história oral, no entanto, não diz respeito só

ao evento. Diz respeito ao lugar e ao significado do evento dentro da vida dos narradores...” (Portelli, 2016, p. 12).

O Maracatu Nação é uma das expressões culturais que ganha força de uma herança que remete ao século XVIII, e se reinventa pela circulação de saberes originários do Recife. Há diversos trabalhos que tratam das problemáticas das origens e historiografia do maracatu nação. Em suma as coroações dos reis do Congo são importantes formas de organização social das pessoas escravizadas que evidenciam essa prática. De acordo com Souza (2014) as coroações do rei do Congo referiam-se à cristianização do reino do Congo no fim do século XV. As eleições de reis, eram peças fundamentais para recriar as estruturas sociais já existentes em seus lugares de origem.

As eleições de reis negros eram feitas por associações de distintas naturezas, corporações de ofício, cantos de trabalho e grupos quilombolas, ocorrendo de maneira geral no âmbito das irmandades de homens pretos (Tsezanas, 2010, p. 18). Nesses eventos estavam presentes o porta-estandarte, o segurador do pódio, os lanceiros, os músicos e os dançarinos, esses dois últimos executando atividades performáticas (Cunha, 2009, p. 91). A diáspora africana desencadeou um processo de privação e reconstrução da vida sociocultural de seres humanos africanos. Foi um processo de desterritorialização e de fragmentação de identidades. Simas (2018) traz a reflexão de que a diáspora africana é como Yangí, um fenômeno de despedaçamento e de invenção. Para o autor, “cada fragmento dos saberes, das memórias e dos espíritos negro-africanos que por aqui baixam são pedaços de um corpo maior que mesmo recortado se coloca de pé e segue seu caminho dinamizando a vida” (Simas, 2018, p. 12). Yangí são as partes de Elegbara, filho de Orumilá, que come todas as coisas do universo e as devolve de maneira renovadora, e a forma como Elegbara devolve o que engoliu é impossível de ser controlada ou até mesmo imaginada. As formas do sagrado presente no Maracatu Nação podem ser compreendidas nessa reconstrução de laços, ancestralidade e pertencimento de uma comunidade.

Conforme Lima (2014) diversos elementos compõem a manifestação cultural como a música, a dança, indumentárias, ritos religiosos e espetáculo coletivo sendo também considerados agremiações carnavalescas que disputam no carnaval de Recife, também participam de eventos culturais. Seu fundamento são as religiões afro-brasileiras, que permeiam toda a sua existência desde os toques do tambor a toadas cantadas, como as religiões do Xangô em Pernambuco e a Jurema. As relações são construídas cotidianamente nas suas comunidades, através dos laços comunitários. Os momentos de espetáculo são importantes para a manutenção dos maracatus nações, mas fora dos momentos festivos o maracatu é construído cotidianamente e desenvolve diversos trabalhos em suas comunidades.

Em dezembro de 2014 o Maracatu Nação foi registrado pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN), como um patrimônio cultural do Brasil no livro de Registro das Formas de Expressão, foram reconhecidas 27 nações de maracatu nas regiões Metropolitana de Recife, Olinda, Igarassu e Jaboatão. A metodologia para o processo de registro foi o Inventário Nacional de Referências Culturais, realizado entre novembro de 2011 e dezembro de 2012.⁸

Cada nação possui sua história, identidades, rainhas, estilos rítmicos e cores. Em Joinville as relações são compostas com o Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife, Porto Rico e Encanto do Pina. Nesse sentido, as batuqueiras e os batuqueiros têm entoado uma história mais plural e inclusiva que agregam os diferentes grupos sociais e étnicos que compõem a cidade. Os grupos percussivos, como o próprio nome diz são grupos, que estudam e ensaiam a percussão do baque virado, ritmo do maracatu nação, os grupos não precisam possuir vínculos e obrigações com as religiões afro-brasileiras. Geralmente possuem agendas de ensaios e oficinas para o público. Em

8 Processo nº01450.010232/2008-04. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Parecer_conselho_maracatu_nacao.pdf>. Acesso em 14, ago. 2023.

Joinville percebe-se que ao tocar e cantar o baque virado, os grupos também compartilham com a cidade a história das nações, das rainhas, dos processos de lutas e da relação com o sagrado, pois as toadas (músicas) incorporam em sua estrutura as vivências, saberes e memória das nações.

A pesquisa passa por evidenciar a diferença entre maracatu nação e grupos percussivos, as questões das religiosidades do maracatu nação e entre os grupos percussivos, é elemento fundamental para compreender tais diferenças da prática, no entanto procuramos aprofundar de que maneira existe ou não a relação do sagrado nos grupos percussivos e como são vivenciados e expressados. Para isso além das revisões bibliográficas sobre o tema, o 3º eixo da entrevista oral com membros dos grupos é utilizado para a análise, através da pergunta “Qual a relação das religiões afro-brasileiras com o grupo? Os(as) integrantes precisavam se dedicar ou seguir alguma religião afro-brasileira estando no grupo percussivo?”. Também utilizamos a entrevista com a batuqueiro do Rio de Janeiro, especialmente quando perguntamos sobre a relação das religiões afro-brasileiras com os grupos Baque Mulher.

A presença do sagrado no maracatu nação está presente em muitas partes de sua prática, pode ser identificado como processos de proteção para sair as ruas no carnaval, realizando obrigações religiosas com alguns tambores, a calunga e a dama do paço (Guillen; Koslinski, 2019, p.153). As calungas, bonecas de pano ou madeira, ricamente adornadas, representam eguns (espírito dos ancestrais), orixás, as vezes os dois ao mesmo tempo e entidades da jurema. Herdam a ancestralidade do maracatu e protegem a nação, são detentoras do axé. No maracatu nação Estrela Brilhante do Recife, por exemplo, existem duas calungas, Dona Joventina e Dona Erundina, que são saudadas também nas toadas⁹.

As letras das toadas dos maracatus carregam expressões, anseios e sentidos de quem as compôs. Elas condizem com a visão de mundo daqueles e daquelas que as compuseram e as cantavam, porém é difícil achar registros de seus compositores (Lima, 2007). Trata-se de composições de autoria desconhecida, não sendo possível muitas vezes saber o seu processo, o momento de criação, se foi escrita individualmente ou de forma coletiva. As toadas parecem ser feitas por meio da cultura do improviso diante de determinada situação em que se apresentam em público. São diversos os temas tratados nas toadas, como as religiosidades afro-brasileiras e combate ao racismo, entre outras temáticas. Outra toada que trata em sua temática de elementos sagrados é a “Semente de Jurema” do maracatu nação Estrela Brilhante de Igarassu.¹⁰

A Nação Estrela Brilhante de Igarassu é uns dos maracatus mais antigos, fundado em 1824 em Igarassu (PE). Maria Sérgia da Anunciação (1898-2003), também conhecida como Mariu, comandou a nação ao lado de seu marido, Manoel Próximo de Santana. Mariu era a dama do passo da nação, exercendo a função de conduzir a calunga. A nação cultua o xangô e a crença na jurema sagrada (Amorim, 2014, p. 90-91). Sabemos que o apito tem função fundamental no baque do maracatu. É ele que comanda os instrumentos. Imaginamos que o apito que contém as sementes da jurema, que, com o soar dos lábios do mestre, conduzem o baque virado, é carregado de força sagrada e simbólica, imantando nas sementes tudo o que elas representam nesse grande panteão religioso de cura e proteção. Analogamente, no maracatu faz os tambores rufarem.

Cabocla Iracema também é mencionada na toada “Semente de Jurema”. Nesse caso, jurema e a Cabocla Iracema possuem fortes vínculos de representação. Carneiro (2004, p. 113) destaca a presença da jurema em obras

9 Toado do maracatu nação Estrela Brilhante do Recife que expressa a fé nas calungas pode ser ouvida através do link. Disponível em: <<http://blocodepedra.maracatu.org.br/letras-de-toadas/toadas-da-nacao-estrela-brilhante-de-recife/>>. Acesso em 05 de outubro de 2023.

10 A toada “Semente de Jurema” pode ser ouvida através do link. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6CA5_zhi9i8>. Acesso em 05 de outubro de 2023.

literárias conhecidas, como no romance *Iracema*, de José de Alencar (1865). Mais do que a centenária apreciação crítica e popular de *Iracema*, pouco ou quase nada é dedicado a um elemento fundamental dessa obra, a jurema. Para Carneiro (2004), o romance tem relevância marcante no imaginário brasileiro desde o século XIX: “Toda a estrutura da narrativa é composta em torno do fio da jurema, seu consumo é o que aproxima os amantes e a violação do seu tabu é o que os lança fora da tribo” (Carneiro, 2004, p. 113).

Ainda segundo Lima (2010, p. 117), as duas rainhas de maracatu, Dona Santa e Maria Helena, eram juremeiras e não omitiam a prática da sua religião, tampouco os vínculos dos seus maracatus com a jurema. O importante Mestre Luiz de França, do maracatu nação Leão Coroado declarava que em seu maracatu, existiam os “senhores mestres”, fazendo alusão aos mestres da jurema sagrada. Outra vinculação que o historiador traz é o do Maracatu Nação Gato Preto, cujo mito de origem está integrado à prática da jurema.

O culto a jurema sagrada envolve as práticas indígenas e afro-brasileiras. Na obra de Cascudo (1978) no qual exerceu uma pesquisa de cunho etnográfico durante 20 anos sobre o catimbó no Rio Grande do Norte, é possível identificar essas relações religiosas. A jurema é um arbusto típico do sertão do Nordeste e pertence à família das leguminosas mimosóideas. Segundo o autor a presença da jurema pode ser conhecida como “tronco da jurema”, já que os seus usos são de diversas religiões e regiões. Cascudo (1978) cita os nomes de caboclos e indígenas “...Xaramundi, Ritango do Pará, Manicoré, Itapuã, Tupã, Mussurana, Pinavaruçu, Tabatinga, Turuatã, Canguruçu, Fustina, Angélica, Iracema. São negros, negros africanos, Pai Joaquim, Tia Luísa, Preta da Angola e Nanãgiê, Nanãgiá, Nanãbicô, Rei Nanã”.

Segundo Simas (2018) quando os mestres “morrem”, encantam-se e passam a habitar o reino do Juremá, a fim de continuar passando a sua sabedoria para os mestres que vivem no plano terrestre. O autor acentua que nos reinos místicos do Juremá os mestres são auxiliados pelos caboclos da Jurema, espíritos de indígenas que conheceram em vida as artes da guerra e cura. Interessante notar também a presença do Caboclo Arreamar nos cortejos dos maracatus, que é representado por um indígena com plumas ou penas de pavão (Negreiros, 2017, p. 117).

Portanto a pesquisa em desenvolvimento se debruça para além de estudar a história e trajetória dos grupos percussivos, indagar de que maneira os elementos das religiões afro-indígenas-brasileira estão presentes ou não nas práticas dos grupos percussivos. Este estudo pode contribuir para problematizar as relações complexas do fazer religioso dos maracatus nação e entre os grupos percussivos. Dessa forma podemos compreender as formas religiosas expressadas artisticamente pelas nações de maracatu, muitas vezes fundamentadas nessas religiões, que extrapolam os terreiros, e são vivenciadas de diferentes formas.

As religiões de matriz afro-indígenas caminham de mãos dadas com a cultura brasileira, integrando saberes de diferentes povos e os seus processos de resistência. O maracatu traz no seu bojo tradições que remetem as religiosidades e a escravidão no período colonial, ao mesmo tempo que se abre para as discussões mais recentes, como por exemplo, a questão de gênero e o machismo na sociedade brasileira. Em Joinville, o processo de imigração germânica fortaleceu o silenciamento da vida de mulheres e homens na história oficial. A presença do maracatu faz ressoar através da fresta uma história mais inclusiva, composta pelas lutas, as perseguições, as riquezas culturais e as religiosidades de uma parcela expressiva da população da Cidade.

Referências

- AMORIM, M. A. **Patrimônios vivos de Pernambuco**. 2. ed. Recife: Fundarpe, 2014. 180 p.
- CANAU, J. **Memória e identidade**. Tradução Maria Leticia Ferreira. 4. reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2018.
- CASCUDO, L. C. **Meleagro**: pesquisas do Catimbó e notas da magia branca no Brasil / Luís da Câmara Cascudo. – 2. ed. – Rio de Janeiro: Agir, 1978.
- CARNEIRO, H. “As plantas sagradas na história da América”. **Varia História**, n. 32, p. 102-119, 2004.
- CUNHA, M. W. C. O som dos tambores silenciosos: performance e diáspora africana nos maracatus nação de Pernambuco. 232f. 2009. **Dissertação** (Mestrado) Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.
- KOSLINSKI, A. B. Z.; GUILLEN, I. C. M. Maracatus-nação e a espetacularização do sagrado. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, p. 147-169, 2019.
- LIMA, I. M. F. “Toadas de maracatu e músicas de afoxés: ressignificação de valores, sentidos e tradições na cultura afro descendente pernambucana”. **A Cor das Letras**, v. 8, p. 153-170, 2007.
- LIMA, I. M. F. Entre Pernambuco e a África. História dos maracatus-nação do Recife e a espetacularização da cultura popular (1960-2000). **Tese** (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
- LIMA, I. M. F. “As Nações de Maracatu e os grupos percussivos: diferenças, conceitos e histórias”. **Revista Afro-Ásia**, n. 49, p. 71-104, 2014.
- MEIHY, J. C. S. B. **História oral**: como fazer, como pensar. José Carlos Sebe Bom Meihy, Fabíola Holanda. São Paulo: Contexto, 2007.
- NEGREIROS, R. C. A. O maracatu nação e a sua relação com as religiões afro-brasileiras. **Diversidade Religiosa**, João Pessoa, v. 7, n. 1, p. 163-185, 2017.
- PORTELLI, A. **História oral como arte da escuta**. [tradução Ricardo Santhiago]. - São Paulo: Letra e Voz, 2016. - (Coleção Ideias).
- SOUZA, M. M. **Reis negros no Brasil escravista**: história da Festa de Coroação de Rei Congo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- SIMAS, L. A. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- TSEZANAS, J. P. O maracatu de baque virado: história e dinâmica cultural. 120f. 2010. **Dissertação** (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

O TEMPO COMO RITO ANCESTRAL NO CONTO NAS ÁGUAS DO TEMPO DE MIA COUTO

Lais Garcia Vianna de Albuquerque

Lúcia Regina Lucas da Rosa

Mia Couto, escritor e biólogo moçambicano, revitaliza a oralidade e a tradição ancestral da cultura africana. Em suas produções, por meio da temática fantástica e do realismo mágico resgata o sobrenatural e confere vida a costumes outrora esquecidos pela constante desvalorização da cultura oral e seus desdobramentos em detrimento da cultura ocidental que assumiu, ao longo da história, a linguagem discursiva escrita como única fonte de conhecimento e de transmissão de saberes.

Em seu conto “Nas Águas do Tempo”¹¹, a temática da ancestralidade, tempo, memória, rito, ciclo vida-morte-vida se encontram e se misturam ecoando o que Leda Maria Martins chama de “palavra oralituzada”¹² (MARTINS, 2021), a expressão por meio do corpo, da fala, do movimento, da dança, do canto e que produz conhecimento que é transmitido adiante.

“Vovô era um dos que se calam por saber e conversam mesmo sem nada falarem” (COUTO, 2013, p. 119-126). Essa passagem do conto ilustra o que Leda Maria Martins afirma:

As culturas africanas transladadas para as Américas encontravam na oralidade seu modo privilegiado, ainda que não exclusivo, de produção de conhecimento. Assim como para os povos das florestas, a produção, inscrição e disseminação do conhecimento se davam, primordialmente, pelas performances corporais, por meio de ritos, cantos, danças, cerimônias sinestésicas e cinéticas. Por meio delas, uma pletera de conhecimentos se retransmitia através do corpo em movimento e por sua vocalidade, desde comportamentos mais simples, expressões práticas e hábitos do cotidiano até as mais sofisticadas técnicas, formas, processos cognitivos, pensares mais abstratos e sofisticados, entre eles a cosmopercepção ou filosofia. (...). Grafar o saber era, sim, sinônimo de uma experiência corporificada, de um saber encorpado, que encontrava nesse corpo em performance seu lugar e ambiente de inscrição. Dançava-se a palavra, cantava-se o gesto, em todo movimento ressoava uma coreografia da voz, uma partitura da dicção, uma pigmentação grafitada da pele, uma sonoridade de cores. Do corpo adivinha um saber aurático, uma caligrafia rítmica, *corpora* de conhecimento (MARTINS, 2021, p. 36).

O rio e o tempo

Como temática central do conto, temos um avô que leva seu neto para passear no rio em uma pequena embarcação. Entretanto, não era um passeio qualquer, pois o avô, como guia, tinha o objetivo de transmitir um conhecimento ancestral profundo ao neto.

O rio, nesse conto, é um marcador temporal que simboliza o fluxo de vida ininterrupto que precisa seguir em

11 COUTO, M. Nas águas do tempo. In: COUTO, M. **A menina sem palavra**: Histórias de Mia Couto. São Paulo: Boa Companhia, 2013. p.119-126

12 MARTINS, L. M. Composição I: Teosofias, tempos e teorias. In: MARTINS, L. M. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021. p. 22-42

frente. O avô transmite esse ensinamento ao seu neto, evidencia que é necessário estar sempre a favor da vida e nunca contra ela. Aqui existe um aprendizado sobre um tempo presente, que precisa sempre se movimentar para que a vida se perpetue: “*Sempre em favor da água, nunca esqueça!* Era sua advertência. Tirar água no sentido contrário ao da corrente pode trazer desgraça. Não se pode contrariar os espíritos que fluem” (COUTO, 2013, p. 119-126).

Eles continuam o passeio, o avô o leva até próximo da margem. Eles ficam em silêncio durante um tempo e o avô começa a acenar, aparentemente para o nada, com seu pano vermelho. O menino ainda não pode perceber, mas neste momento, o avô está acenando com o pano vermelho para os ancestrais que se encontram à margem do rio que, por sua vez, acenam de volta para eles com um pano branco.

Existe aqui, um espaço-tempo que avô chama de “eternidades”, pois é um espaço-tempo em que os que já se foram podem se comunicar e interagir com os que ainda permanecem. Um portal por onde é possível existir um intercâmbio entre o mundo dos vivos e o mundo dos que já se foram, mas, ainda assim, permanecem. O tempo é suspenso, o instante se faz presente. “- *Neste lugar, não há pedacitos. Todo o tempo, a partir daqui, são eternidades*” (COUTO, 2013, p. 119-126).

Os ancestrais permanecem e continuam porque são constantemente visitados e lembrados pelos vivos através do rito, que se repete. Aqui, o rio é o encontro dos três tempos: o passado, representado pelos ancestrais, presente, representado pelo avô que constantemente atualiza o rito e transmite seus saberes para os que vêm depois dele e o futuro, representado pelo neto e os que possivelmente vão vir depois dele que continuarão perpetuando o rito.

Nós temos olhos que se abrem para dentro, esses que usamos para ver os sonhos. O que acontece, meu filho, é que quase todos estão cegos, deixaram de ver esses outros que nos visitam. Os outros? Sim, esses que nos acenam da outra margem. E assim lhes causamos uma total tristeza. Eu levei lá nos pântanos para que você aprenda a ver. Não posso ser o último a ser visitado pelos panos (COUTO, 2013, p.119-126).

O avô leva o neto constantemente às margens do rio para ensiná-lo sobre o ritual do culto aos ancestrais, para que ele aprenda e passe adiante para as gerações futuras. Para que ele saiba como visitar e se conectar com os que vieram depois dele. Aqui temos o rito, o tempo cíclico que se repete e permanece. Aqui o passado é presente e a memória é sempre alimentada para nunca ser esquecida, mas vivenciada e reverenciada. Os ancestrais são honrados, revisitados e cultuados.

A tradição se mantém e sua manutenção é possível pelo ritual, mas para isso é necessário que o tempo passe, para que a vida continue existindo e o rito seja sempre renovado em seu cumprimento. A própria continuidade da vida garante a ciclicidade do rito. Se a vida cessa, o rito também se esvai, por isso havia tanta preocupação do avô em transmitir os ensinamentos para o neto com tanta precisão e exatidão, o que deveria ser feito, o que não deveria ser feito. O fluir do tempo garante o rito, a manutenção da memória e, conseqüentemente, a manutenção da vida.

A ancestralidade é clivada por um tempo curvo, recorrente, anelado; um tempo espiralar, que retorna, restabelece e também transforma, e que em tudo incide. (...). É através da ancestralidade que se alastra a força vital, dinamismo do universo, uma de suas dádivas (MARTINS, 2021, p. 63).

O filósofo queniano John S. Mibiti (MARTINS, 2021) faz uso de dois termos do idioma suaíli para fazer referência à coexistência de dois tempos: Sasa e Zamani. Segundo ele, Sasa seria o tempo de agora, o instante imediato, o momento em que as pessoas têm consciência de sua própria existência e podem, se assim desejarem, se colocarem tanto no futuro próximo, quanto no passado, que seria Zamani. Porém, Zamani não é só o passado do que já se foi e não existe mais no presente, mas o tempo que está sempre sendo revisitado por ser o tempo dos ancestrais, do sagrado, do mito. Portanto, um tempo que reúne passado, presente, futuro, num continuum, pois é sempre evocado por meio da memória e dos ritos.

No conto, o menino e seu avô estão no tempo Sansa, por viverem suas vidas e o presente, ao mesmo tempo em que também estão no tempo Zamani, pois através do rito de conexão com os ancestrais evocam simultaneamente o passado, o presente e o futuro. A tradição também será eternizada por meio dos que vierem depois.

[...] a água e o tempo são irmãos gêmeos, nascidos do mesmo ventre. E eu acabava de descobrir em um rio que não haveria nunca de morrer. A esse rio volto agora a conduzir meu filho, lhe ensinando a vislumbrar os brancos panos da outra margem (COUTO, 2013, p.119-126).

O rito fúnebre e sua importância para as culturas afrodescendentes no Brasil

No conto, tem-se um ensinamento sagrado que é tanto a honra aos ancestrais, quanto o rito de passagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos, um rito fúnebre em que através de uma canoa por meio de um rio, se faz a passagem por meio da margem desse rio:

Foi então que deparei na margem, do outro lado do mundo, o pano branco. Pela primeira vez, eu coincidia com meu avô na visão do pano. Enquanto ainda me duvidava foi surgindo, mesmo ao lado da aparição, o aceno do pano vermelho do meu avô. Fiquei indeciso, barafundado. Então, lentamente, tirei a camisa e agitei-a nos ares. E vi: o vermelho do pano dele se branqueando, em desmaio de cor. Meus olhos se neblinaram até que se poentaram as visões. (COUTO, 2013, p. 119-126).

A forma de comunicação e de diferenciação entre um mundo e outro é o aceno de panos. Os vivos agitam um pano vermelho e os mortos um pano branco e dessa forma tanto uma comunicação é estabelecida, quanto uma honra, uma forma de prestar homenagem e de ritualizar a passagem de um plano para o outro. Os rituais fúnebres são essenciais para a cultura afrodescendente.

Essa percepção cósmica e filosófica entrelaça, no mesmo circuito de significância, o tempo, a ancestralidade e a morte. Por isso se ressaltam em importância os rituais fúnebres no universo afrodescendente. (...) No Brasil, seja no âmbito das religiões de matriz Jeje e Nagô, seja nas de matriz Banto, como os Reinados, o rito fúnebre é emblemático como retratação e expansão da força motriz e como ambiente de exercício da ancestralidade (MARTINS, 2021, p. 65).

A morte é um marco de transformação. É responsável, também, pela manutenção e garantia da vida, pelo equilíbrio cósmico. É necessário o movimento para que a vida continue existindo: “O rito fúnebre torna-se, pois, uma das vias mais fecundas de transferência de energia e de força vital do sujeito para a coletividade, enovelando a vida e morte nas mesmas espirais cinéticas de concentração e distribuição, de permanência e efemeridade” (MARTINS, 2021, p. 66).

A morte para essa cultura não carrega o simbolismo do fim, nem da separação, mas uma continuidade, uma possibilidade de existir um vínculo entre os dois mundos que podem estar em constante comunicação e troca. Por meio da morte o fluxo de vida também é transmitido, pois há uma passagem de poder para que o fluxo de energia vital continue existindo, os que vem antes passam a liderança para os que os sucedem.

O rio da vida e o rio da morte

O conto de Mia Couto, *Nas Águas do Tempo*, foi inspirado no conto do autor brasileiro Guimarães Rosa, *A Terceira Margem do Rio*¹³. Com isso, podemos traçar alguns paralelos no que diz respeito ao simbolismo do rio e à questão da ancestralidade.

Se existe transferência de vida e aprendizado por meio da ancestralidade em *Nas Águas do Tempo*, o mesmo

13 ROSA, J. G. Título: *A Terceira Margem do Rio*. In: ROSA, J. G. **Ficção completa**: volume II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 409-413.

já não ocorre no conto *A Terceira Margem do Rio*. Nesse conto, o pai, figura que simboliza o ancestral que deixaria o legado para os filhos, resolve ir embora e se recolher em vida. Por isso, manda construir para si uma canoa para que pudesse se embrenhar em um rio. “Sem alegria nem cuidado, nosso pai encalçou o chapéu e decidiu um adeus para a gente” (ROSA, 1994, p. 409-413).

Em *Nas Águas do Tempo*, o rio simboliza o fluxo de vida, energia vital, coexistência de passado, presente e futuro, o tempo-espaço por onde os ensinamentos ancestrais são perpetuados e a vida pode seguir. Já em *A Terceira Margem do Rio*, o rio representa água parada, estagnação e morte. Lugar onde o tempo para e a vida não flui. “Se o meu pai, sempre fazendo ausência: e o rio-rio-rio- pondo perpétuo” (ROSA, 1994, p. 409-413). A eternidade aqui como uma condenação, um vazio, o fim e não uma continuidade.

O filho não toma o lugar do pai, pois isso implicaria em seguir o fluxo contrário das águas, orientação que não se deveria seguir, como é apresentada no conto de Mia Couto, pois ir contra o fluxo do rio significa ir contra a vida. Não existe comunicação entre presente e ancestralidade, pois não existe um retorno do pai, apesar do filho ter feito movimentos para tentar estabelecer contato, também, através de um lenço, como aparece no conto *Nas Águas do Tempo*. Com isso, o filho não possui ensinamentos a serem transmitidos, porque também não os recebeu: “Sou o que não foi, o que vai ficar calado” (ROSA, 1994, p. 409-413).

Referências

- COUTO, M. Nas águas do tempo. In: COUTO, M. **A menina sem palavra: Histórias de Mia Couto**. São Paulo: Boa Companhia, 2013. p. 119-126
- MARTINS, L. M. Composição I: Teosofias, tempos e teorias. In: MARTINS, L. M. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021. p. 22-42
- MARTINS, L. M. Composição II: Os tempos curvos da memória. In: MARTINS, L. M. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021. p. 63-67.
- ROSA, J. G. Título: A Terceira Margem do Rio. In: ROSA, J. G. **Ficção completa: volume II**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 409-413.

MITOLOGIA INDÍGENA BRASILEIRA EM SALA DE AULA: REFLEXÕES A PARTIR DA ESCOLA CAETANO GONÇALVES DA SILVA- ESTEIO/RS

Amanda Dorneles de Oliveira

Considerações iniciais

Esse projeto foi desenvolvido como parte da disciplina de Ensino Religioso da Escola Estadual de Ensino Médio Caetano Gonçalves da Silva, localizada no município de Esteio/RS que atende turmas de Ensino Fundamental, Ensino Médio e Educação de Jovens e Adultos do Ensino Médio - EJA; totalizando 640 alunos. Sendo uma instituição de ensino estadual, desenvolveu ao longo deste ano, períodos de Estudos de Aprendizagem Contínua - EAC, proposto pela Secretaria Estadual de Educação do Rio Grande do Sul, com o objetivo de garantir a recuperação e a recomposição de aprendizagens dos estudantes da rede estadual. Esses períodos ocorrem na última quinzena dos trimestres, mas também há a possibilidade de trabalhar a qualquer momento durante o ano letivo, uma vez que são atividades diferenciadas visando desenvolver habilidades basilares imprescindíveis, permitindo, assim, a consolidação das aprendizagens e a alteração da expressão do resultado em qualquer trimestre.

A orientação da Secretaria Estadual de Educação foi de que, durante os períodos específicos do EAC (finais dos trimestres), se trabalhasse diferentes metodologias de aprendizagem e avaliação, com a preocupação de incentivar o protagonismo estudantil, trazendo uma troca de experiências entre todos os envolvidos no período, o que se tornou uma oportunidade para construir uma proposta de aula criativa, visando um conhecimento heterogêneo, com a abertura para diferentes estímulos para efetivar a aprendizagem.

Desenvolvimento da atividade

Esse relato é sobre o estudo realizado em turmas de ensino fundamental - de 6º a 9º anos. Pensou-se então em recorrer a dois tópicos importantes presentes na Base Nacional Comum Curricular, o primeiro seriam as habilidades previstas para serem trabalhadas em turmas de sexto ano. Entre eles está a “Reconhecer a importância dos mitos, ritos, símbolos e textos na estruturação das diferentes crenças, tradições e movimentos religiosos”.

Todavia, como será abordado mais à frente o que se pensa sobre mitologia, da parte dos alunos, está distante da proposta dessa aula. Afinal, a proposta também busca pôr em prática a lei Nº 11.645, DE 10 MARÇO DE 2008: “Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.” Nesse sentido, as aulas seriam realizadas de forma que trabalhassem a mitologia indígena brasileira de forma diversificada conhecendo seus mitos e entidades divinas.

Em um primeiro momento, foi proposto aos alunos uma roda de conversa para realizar a aula de forma dialógica, a fim de perceber os conhecimentos prévios dos alunos a respeito do tema, para identificar se havia estereótipos em relação aos povos indígenas brasileiros, por exemplo. As perguntas que dariam forma à roda de conversa eram: “O que você acha que é mitologia?”, “Quais mitologias que você conhece?”, “Você conhece o mito de criação e os deuses dessas mitologias?”, “E sobre a mitologia indígena, o que você conhece?”

Ao questionados sobre o que era uma mitologia, as primeiras observações eram sobre a grega, indaguei sobre o que seria afinal uma mitologia grega os alunos explicaram que são as histórias dos deuses daquele povo. Na participação do aluno Nathan Rodrigues dos Santos¹⁴, o mesmo relatou em aula que uma das possíveis explicações para os mitos seria uma tentativa dos seres humanos justificarem as questões da natureza. O exemplo escolhido pelo educando foi das enchentes que atingiram Esteio atualmente, tópico sensível para a população da cidade que durante o mês de setembro do presente mês não conseguiram comparecer na escola, não conseguiram se locomover e em muitos casos perderam tudo o que tinham em casa.

Nathan trouxe para sua realidade a temática dos mitos em uma tentativa de justificar um problema social presente no seu cotidiano. Quando Freire nos convida, enquanto docentes, a colocar em prática uma pedagogia da autonomia nos lembra que “ensinar exige respeito aos saberes dos educandos” (FREIRE, 2019).

Por que não aproveitar a experiência que têm os alunos de viver em áreas da cidade descuidadas pelo poder público para discutir, por exemplo, a poluição dos riachos e dos córregos [...] Por que não discutir com os alunos a realidade concreta a que se deve associar a disciplina cujo conteúdo se ensina[...] (FREIRE, 2019, p. 31).

Sobre quais eles conheciam responderam que além da grega conheciam também a nórdica através de filmes de super-heróis. O que nos lembra-nos da forte influência da Europa em nossa cultura devido sobretudo por sermos um país colonizado. A luta por uma educação que mude a visão eurocêntrica do currículo escolar já é uma pauta antiga em nosso sistema educacional, mas ainda há um longo caminho pela frente.

Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocêntrico, estabelecido a partir da América (QUIJANO, 2005, p. 126).

Quando questionados acerca do que conheciam sobre mitologia indígena brasileira, os alunos pouco tinham a acrescentar, o que foi lembrando a respeito do tema dizia respeito ao folclore brasileiro. Nathan, um aluno participativo, trouxe para a conversa que uma das contribuições para o desconhecimento da temática é que a mesma nunca havia sido trabalhada em sala aula durante sua trajetória escolar. O que contribui para seu desconhecimento. Muitos não tinham conhecimento prévio, mas deduziram que esses deveriam ter relação com a natureza. Acreditavam que existia apenas uma mitologia para todos os povos indígenas. O que se percebeu foi a aglutinação de diversos povos e saberes em uma única bagagem, ou seja, os índios.

A história é, contudo, muito distinta. Por um lado, no momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América (cuja região norte ou América do Norte, colonizaram os britânicos um século mais tarde), encontraram um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. São conhecidos os nomes dos mais desenvolvidos e sofisticados deles: astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc. Trezentos anos mais tarde todos eles reduziam-se a uma única identidade: índios. Esta nova identidade era racial, colonial e negativa (QUIJANO, 2005 p. 127).

Em um segundo momento, os educandos foram convidados então a ir à sala maker da escola para realizar uma pesquisa sobre mitos de criação indígena de pelo menos duas etnias distintas de povos originários brasileiros. Ao se depararem com a quantidade de material pesquisado o interesse dos mesmos foi despertado em relação ao assunto proposto. Foi pedido que anotassem o que mais lhe chamou a atenção no caderno e em um último momento que pesquisassem alguma divindade indígena e descobrisse qual era sua origem, se tinha poderes sobre a natureza, etc.

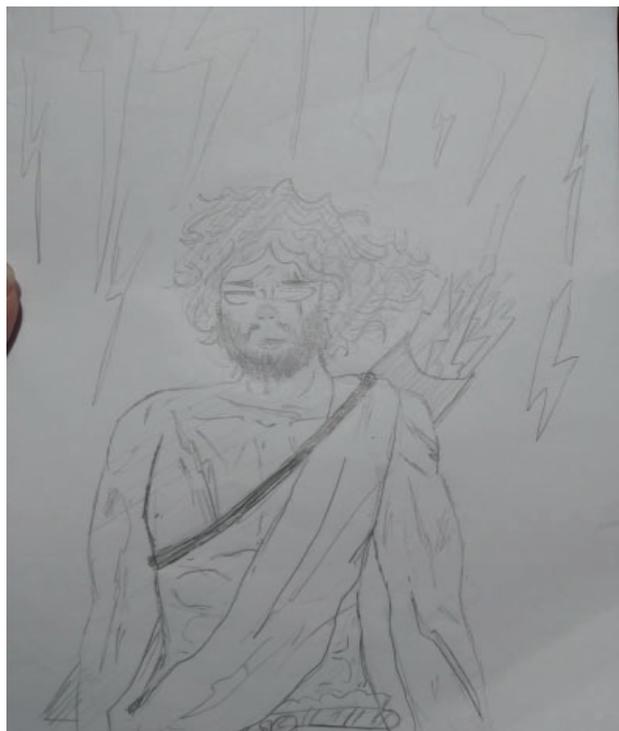
14 Todos os alunos que aparecem ao longo do texto têm a autorização dos seus respectivos responsáveis para divulgação através desse projeto.

A pesquisa veio como um recurso para a prática de uma educação que caracteriza como “intercultural descolonizadora pressupõe superar o individualismo, os velhos discursos desenvolvimentistas, as estruturas excludentes e as posturas discriminatórias, mediante ações cooperativas, colaborativas, reflexivas e dialógicas” FERREIRA (2020). O termo decolonial aqui debatido vem ao encontro da seguinte definição:

O termo decolonial poderia ser confundido com o processo que culminou com o fim do colonialismo na perspectiva jurídica e política – a independência dos países-colônias em relação às metrópoles. A decolonialidade expressa uma subversão mais ampla, não somente política, mas também “[...] todas as relações de poder implicadas na cultura, no conhecimento, na educação, nas mentalidades e na organização socioeconômica” (MOTA NETO, 2015, p. 16).

Os mitos foram usados para essa finalidade, pois mexem com o imaginário dos educandos e são uma oportunidade para usarem a imaginação e criatividade. Segundo a BNCC em relação a disciplina de Ensino religioso os mitos são um importante elemento das tradições religiosas na tentativa de explicar como e por que a vida, a natureza e o cosmos foram criados. “Apresentam histórias dos deuses ou heróis divinos, relatando, por meio de uma linguagem rica em simbolismo, acontecimentos nos quais as divindades agem ou se manifestam” (BNCC).

A representação do mito ou mitologia através de ilustração foi uma oportunidade profícua de perceber o quão enraizado está a percepção de mitologia europeia no imaginário dos educandos. Como podemos ver abaixo em um desenho com a ausência de traços indígenas.



Fonte: Arquivo pessoal da autora

Percebe-se que aqueles que buscaram conhecer somente a história envolvida no mito ou divindade tiveram dificuldade de ilustrar uma imagem que refletisse os povos originários, o que não ocorreu com aqueles que buscaram imagens de referência.



Fonte: Ilustração de Laura Pereira Henrique

Ao discutirmos em sala de aula sobre as produções realizadas os alunos em uma roda de conversa compartilharam suas experiências, de forma dialógica e dinâmica foi notável o entusiasmo em compartilhar suas descobertas em relação à temática. Entre as percepções destacadas por eles estão a curiosidade em conhecer mais e o reconhecimento de uma cultura rica em cultura.

No enredo mítico, a criação é uma obra de divindades, seres, entes ou energias que transcendem a materialidade do mundo. São representados de diversas maneiras, sob distintos nomes, formas, faces e sentidos, segundo cada grupo social ou tradição religiosa (BNCC).

Contudo, na roda de conversa identificamos a dificuldade de relacionar essa mitologia como uma mitologia brasileira, quase como se os povos indígenas fossem um anexo distante da realidade brasileira. Segue o relato do aluno Murilo Britzke Viganó Ramirez sobre a sua percepção do debate:

A Europa foi o continente que colonizou a maior parte do nosso mundo, por exemplo Portugal, Espanha, França e Inglaterra. Assim criando algo como uma soberania europeia, além dos jogos de vídeo games como *God of War*, entre outros, além de suprimir outras religiões como as “pagas” entre outras como as indígenas latino-americanas e africanas.

A estranheza em relação àqueles que são nossos conterrâneos ainda é grande por parte dos alunos. Fator que colabora por exemplo com o desconhecimento de pautas como a demarcação de terras indígenas, marco temporal e o descaso com a população Yanomami. Segundo o aluno:

O marco temporal é a proibição e desmarcar as terras indígenas marcadas após a constituição brasileira, assim suprimindo outros povos indígenas que não conseguiram demarcar a terra de seu povo, assim os deixando sem terra, mas também existe os grileiros que fingem que tinham as terras indígenas a partir de heranças dentre outras coisas essas terras indígenas. A partir disto tudo podemos perceber que os povos indígenas são suprimidos por uma cultura europeia muito forte que está entranhada em nossa cultura.

Quando questionados sobre a importância do projeto, os educandos disseram reconhecer a importância da cultura indígena brasileira e sua valorização e que o projeto foi uma oportunidade para esse objetivo. Destacaram o quanto estavam desinformados a respeito da situação atual dos povos originários, muitos começaram a procurar reportagens para acompanhar durante a aula. Murilo conclui que foi importante para “a inclusão social além do povo brasileiro saber mais de sua própria cultura originária além da inclusão de outras religiões”.

Considerações finais

O projeto buscou desenvolver uma pauta das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino da História e Cultura para desconstruir a ideia “Ainda persiste em nosso país um imaginário étnico-racial que privilegia a branquidão e valoriza principalmente as raízes europeias da sua cultura, ignorando ou pouco valorizando as outras, que são a indígena, a africana, a asiática”.

Assim como desconstruir possíveis estereótipos que pudessem emergir da fala dos alunos e alunas sobre o assunto, bem como valorizar a cultura indígena através de sua mitologia, tão rica e fascinante quanto à grega e a romana que são mais evidenciadas. Através do debate sobre o tema buscou-se perceber a importância dessa cultura para a sociedade brasileira, conscientizar os alunos sobre o descaso com os povos originários e serviu como uma forma de reflexão sobre a luta do povo indígena em se afirmar como seres humanos dignos de respeito e direitos.

Referências

BRASIL. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular. Brasília: MEC, 2018. Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico raciais e para o ensino da História afro-brasileira e africana. Brasília/DF: SECAD/ME, 2004.

MUNSBURG, J. A. S. SILVA, G. F. FUCHS, H. L. Educação como (re)existência: uma proposta pedagógica na perspectiva da decolonialidade. Congresso Nacional da Educação, 7. 2020, Maceió, Alagoas. **Anais [...]**. Maceió, Alagoas: Realize Eventos Científicos e Editora Ltda, 2020. v. 1. p. 1-11. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/editora/anais/conedu/2020/TRABALHO_EV140_MD1_SA11_ID1921_24082020103214.pdf>. Acesso em: 13 de maio de 2022.

MOTA NETO, J. C. da. Educação popular e pensamento decolonial latinoamericano em Paulo Freire e Orlando Fals Borda. 2015. 368 f. **Tese** (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

QUIJANO, ANÍBAL. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires Lugar CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor 2005.

A DECOLONIZAÇÃO E A EDUCAÇÃO: A LEI N.º 10.639/03 COMO FERRAMENTA

Gabriele Alves Garcia

Daniel Luciano Gevehr

Introdução

A decolonização é um conceito atual, mas nasceu de vertentes enraizadas na sociedade, e que precisam ser rompidas. Ou seja, a decolonização é derivada da ideologia da colonialidade, logo esta surge a partir do colonialismo, que é atribuída a representação do colonizador. Neste cenário, a decolonização é uma forma de contrapor-se a esta ideologia, sendo assim, a pesquisa optou por compreender a desconstrução da ideologia colonizadora na educação, visto que a educação é um espaço que forma cidadãos e transforma a sociedade (Art. 205, Constituição Federal).

O presente estudo atua no debate a respeito do pensamento decolonial na educação. Tem por finalidade identificar elementos, que definem o conceito de decolonização, bem como a relação deste pensamento com o currículo da educação básica. Com isso, surge a problematização: Como a Lei nº 10.639/03 auxilia no pensamento decolonial do currículo da educação básica? Neste sentido, consiste como metodologia a pesquisa bibliográfica e documental, de caráter qualitativo, para isso se faz necessário o uso de outras pesquisas disponíveis, que atuem com o tema.

O estudo possui como base a pesquisa bibliográfica, pois seleciona conceitos que englobam melhores argumentos no que se refere a classificação e significado do pensamento decolonial.

Decolonização

O pensamento de decolonização, decorre a partir dos conceitos de colonialidade e posteriormente descolonização. Neste sentido, a Colonialidade surge a partir da ideia de contemporaneidade, já a ideia de decolonialidade busca alcançar algo muito maior que a Modernidade e Contemporaneidade (MALDONADO-TORRES, 2007).

Oliveira (2020), aponta a colonialidade como uma continuidade de um processo colonizador amplo que está presente nos nossos dias atuais em um sistema-mundo, onde determina uma hierarquia política, sociocultural e mesmo os países colonizados sendo independentes, este processo permanece presente até os dias atuais.

Sendo assim, o cenário sobre colonialidade/modernidade, está relacionado ao descobrimento das Américas, onde implementam-se as ciências europeias, transformando os conceitos éticos, por exemplo, a relação Senhor-escravo (MALDONADO-TORRES, 2007).

O autor Quijano (1991), explica sobre o colonialismo, relacionando-se com a dominação direta, ou seja, é a dominação social, cultural e política por parte dos europeus sobre os povos, uma vertente deste conceito é o epistemicídio.

O epistemicídio é um termo originado pelo sociólogo e estudioso Boaventura de Sousa Santos, tal termo é utilizado para explicar o processo de mascarar e ocultar as contribuições culturais e sociais não ligadas ao conhecimento ocidental (GARINGAN, 2021).

Já a colonialidade, segundo o autor, é a continuação da dominação dos europeus sobre os povos, mesmo após o fim do período colonial, podemos usar como exemplo o ato de impor a classificação racial e étnica da população, que opera na sua maioria, de forma subjetiva dentro da escala social (MALDONADO-TORRES, 2007).

Apesar de o colonialismo já ser extinto, o seu fruto: colonialidade, está presente de forma subjetiva na sociedade atual, através de: textos didáticos, nos requisitos para um trabalho acadêmico adequado, na cultura, no bom senso, na representação própria dos povos, nas ambições dos sujeitos e em outros aspectos da vida moderna.

Já o pensamento decolonial, dentro deste movimento, atua em um movimento contrário que busca a desconstrução destes padrões e perspectivas impostas aos povos que acabaram sendo colonizados, bem como propõe uma crítica ao conceito de modernidade e ao capitalismo (MIGNOLO, 2007). Porém, o pensamento de(s) colonização não significa a libertação das colônias a partir de um contexto geográfico, mas se relaciona sim, com a questão do conhecimento e de socialização.

Dentro deste contexto, a perspectiva decolonial proporciona resistências a estes retrocessos, ocorridos principalmente em âmbito brasileiro, através da educação aliada ao ativismo social, bem como superação das estruturas de dominação e de opressão.

Movimentos para a decolonização da educação

Diante do pensamento anterior, nota-se a presença na atualidade do pensamento através da perspectiva de colonialidade, onde a idealização do currículo escolar surge nos Estados Unidos, servido como base para regularizar as técnicas, estratégias e fundamentos pedagógicos que deverão ser implementados nas escolas, pensando como um instrumento de dominação e não com uma visão neutra (MOREIRA; SILVA, 1995).

Isso porque, os autores explicam que na época da industrialização, causando a chegada de imigrantes no território estadunidense, acarretou a criação de um projeto nacional comum, que transpassasse as crianças imigrantes as crenças e comportamentos que deveriam ser adotados.

Sendo assim, esta ideologia permanece na atualidade a “colonialidade do saber”, este termo foi criado por um grupo de intelectuais chamado Modernidade/Colonialidade, Ballestrin (2013), aponta que este grupo tinha como objetivo promover uma releitura em relação ao contexto histórico, social e político da América Latina. Pois apontavam que a evolução da modernidade ocultou diversos conhecimentos de povos explorados, o que contribuiu para a estabilidade das relações coloniais.

O currículo adere a uma nova visão, quando os ativistas e intelectuais negros(as) apontam o racismo velado desde as escolas de educação básica a educação superior, o que reforça novamente a presença do epistemicídio pensado a partir da intelectual negra Sueli Carneiro.

Que parte, conforme Maldonado-Torres (2007) de duas formas de violências modernas: a desqualificação epistêmica e a negação ontológica, que, em suma, dizem respeito sobre ao silenciamento dos conhecimentos afro-brasileiros nos currículos e o grande número de evasão dos alunos negros(as), ambos causados pelo racismo velado.

Lei nº 10.639/03: estratégia de decolonização e outros conceitos

Diante da importância e necessidade de decolonização do currículo da educação, surge a Lei n.º 10.639/03, que propõe bases e diretrizes para a educação nacional, visando a inclusão da história e cultura afro-brasileira no currículo escolar, de forma obrigatória (BRASIL, 2003), sendo conquistada pelo movimento negro, a lei surgiu como forma de possibilitar uma nova interpretação da trajetória da população negra.

Diante disso, Oliveira e Candau (2010), apontam que a Lei n.º 10.639/03 possibilitou a superação do eurocentrismo, pois ela visa a reformulação destas ideologias na educação básica, além de promover as exigências da população negra, como a valorização dos direitos da educação desta população, considerada primordial para o avanço do pensamento decolonial, o reconhecimento da redefinição dos termos como negro e raça, a superação do etnocentrismo e das visões eurocêntricas na interpretação da realidade brasileira e a desconstrução de pensamentos e perspectivas sobre a história da África e dos afro-brasileiros.

Porém, a lei também apresenta incapacidades, dentre elas é em relação ao funcionamento, pois as escolas precisam evidenciar a problematização que as relações coloniais originaram e a importância de conhecer a história das populações marginalizadas no Brasil, pois este é um dos maiores desafios da educação, trazer estes assuntos para a sala de aula e universidades, sem a intenção de subalternizar ainda mais estas populações (MANGUEIRA, 2019).

Para isso, autores apontam a prática do decolonialismo a partir do imaginário e memória do povo brasileiro, como mecanismo de conhecimento sem subalternização (PÉREZ, 1999 apud FERNANDES, 2016) através do resgate da história de povos africanos na formação da nação brasileira (OLIVEIRA E CANDAU, 2010) tal como é o intuito da Lei n.º 10.639/03. Neste sentido, é possível afirmar que esta legislação promove um movimento decolonial quando empregado nos ambientes acadêmicos e escolares, mas para ser algo efetivo, é preciso que a educação decolonial supere o conhecimento predominantemente eurocêntrico no cenário intelectual brasileiro (OLIVEIRA; CANDAU, 2010).

Outro problema identificado em relação à lei são as ações, pois existem órgãos como Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), existente principalmente em municípios brasileiros, que busca a formação continuada de docentes e também a propagação de recursos didáticos que auxiliem a promoção da Lei n.º 10.639/03, porém o estado apresenta impasses em relação aos recursos para disponíveis, limitações para os docentes e até infraestrutura precária, o que representa uma divergência entre as ações do Estado e dos movimentos sociais, pois enquanto um lado opta pelas lógicas coloniais (Estado), o outro objetiva uma construção antirracista, democrática e antissexista (Movimento sociais) (RIBEIRO, 2019, p. 312).

A questão antissexista é apontada por Bell Hooks (2013) onde afirma que educação decolonial, precisa levar em conta, todos os elementos presentes na sociedade, ou seja, a questão do gênero precisa ser incluso, pois ao pensar em uma educação aplicada a luta antirracista e antissexista, possibilita construir espaços de constantes aprendizagens e trocas de conhecimentos, de forma horizontal e solidária, pois assim as pessoas apresentadas como subalternizadas ganham espaços para infringir fronteiras impostas pelo conhecimento moderno.

Estes novos contextos que devem ser inseridos na educação, aponta um novo cenário para a prática docente, integrando a ideologia da decolonialidade e a responsabilidade ética-política e epistêmica do letramento racial, no qual possibilita a compreensão de uma sociedade em que não houve hierarquias entre conhecimentos, saberes e culturas, mas o que ocorreu de fato foi a dominação, exploração e colonização, no qual culminou um processo de hierarquização de conhecimentos, culturas e povos (GOMES, 2012, p. 102).

Diante deste contexto, o letramento racial foi formulado pela antropóloga afro-americana France

Winddance Twine originado o conceito de racial literacy, porém traduzido pela psicóloga e pesquisadora Lia Vainer Schucman como letramento racial. Surge como uma forma de compreensão sobre como a raça influencia as experiências de indivíduos e grupos em todos os âmbitos da sociedade (SKERRETT, 2011, p. 314).

Segundo Schucman (Silva, 2019) o letramento racial possui um conjunto de práticas, com cinco fundamentos. Em primeiro é identificação da branquitude (este conceito significa a construção da identidade racial branca como concedente de privilégios). Segundo é compreender o racismo como um problema atual, e não um legado histórico. O terceiro é compreender como as identidades raciais são aprendidas, visto que estas são resultados de práticas sociais. Quarto é se apropriar de uma gramática e de um vocabulário integrado a questão racial (ou seja, renunciar o uso de expressões racistas). O quinto é a capacidade de interpretar os códigos e práticas “racializadas”, isto é atentar-se as práticas veladas que são racistas.

Sendo assim, o letramento racial possibilita a reconfiguração de relações e a desconstrução de padrões predominantes, colocando a escola como preceptor do uso de determinados códigos (numérico, alfabético, escrito), para fins sociais e antirracistas. Pois letrar, vai além de alfabetizar, engloba colocar sentido na escrita e leitura do aluno, dentro e fora o ambiente escolar. E unir este conceito com a uma educação antirracista, possibilita o entendimento sobre a construção de estereótipos e ideologias, construindo uma educação mais humana (SILVA, 2019).

Considerações finais

Nota-se que a decolonização surge como uma ideologia contrária ao conceito de colonização e suas vertentes, onde busca desconstruir o eurocentrismo promovido pela colonização e evidência a contribuição de diversas culturas, além da Europeia, para a sociedade brasileira. Neste sentido, aponta-se uma enorme relevância na disseminação do conceito alinhado ao âmbito educacional.

Em vista disso, surge a Lei n.º 10.639/03, que busca desconstruir a educação a partir de uma ideologia colonizadora, onde evidencia a presença da cultura afro-brasileira e também indígena na educação através do ensino da história destas culturas. Por isso, buscou-se, ao longo do texto, compreender a relação dos conceitos de colonização, decolonização e o ensino das relações étnico-raciais, através da problematização: como a Lei n.º 10.639/03 auxilia no pensamento decolonial do currículo da educação básica?

A resposta para a problematização, está relacionada com as ações que a legislação propõe no ensino da educação básica, como a exclusão de materiais didáticos estereotipados, a valorização dos direitos das populações negras, etc. Porém ainda há controvérsias sobre a efetivação desta lei no âmbito educacional, visto que segundo alguns autores apresentados ao decorrer do estudo, apontam lacunas na legislação.

Sendo assim, conclui-se que a Lei n.º 10.639/03 auxilia propagação do pensamento decolonial no currículo da educação básica, porém recomendam-se estudos de campo sobre a legislação, para compreender os resultados alcançados efetivamente ao longo dos 20 anos de aplicação da lei.

Referências

BALLESTRIN, L. “América Latina e o Giro Decolonial”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, p. 89-117, 2013.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Art. 205. Brasília, DF: Presidente da República, 2016.

BRASIL. **Lei nº 10.639/03**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências, 2003.

FERNANDES, E. R. Algumas inflexões sobre o Brasil: Um experimento epistêmico radical desde Abya Yala. **REALIS-Revista de Estudos Anti-utilitaristas e Pós-coloniais**, v. 6, n. 2, p. 83-101, 2016.

GARIGHAN, G. Epistemicídio e o apagamento estrutural do conhecimento africano, **Jornal da Universidade**, 2021. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/jornal/epistemicidio-e-o-apagamento-estrutural-do-conhecimento-africano/>>. Acesso em: 21 jun 23.

GOMES, N. L. (org.). **Práticas pedagógicas de trabalho com relações étnico-raciais na escola na perspectiva da Lei 10.639/2003**. Brasília, DF: MEC, UNESCO, 2012.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFÓGUEL, R. (Org.). **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, 2007. p.127-167.

MANGUEIRA, A. B. da C. A contribuição do pensamento decolonial para o ensino básico e o acadêmico brasileiro: desafios e perspectivas. **XVII Congresso Internacional Fomerco-Fórum Universitário Mercosul-América Latina: Resgatar a Democracia. Repensar a Integração**. 2019. Disponível em: <https://www.congresso2019.fomerco.com.br/resources/anais/9/fomerco2019/1570034253_ARQUIVO_e1bfb831ab506982de342d0b73fb4af5.pdf>. Acesso em: 27 jun 2023.

MIGNOLO. El Pensamiento Decolonial: Desprendimiento y Apertura. Um Manifesto. In: GÓMEZ, S. C.; GROSFÓGUEL, R. (Orgs.). **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, p. 25-46, 2007.

MOREIRA, A. F. B.; SILVA, T. T. da. Currículo, cultura e sociedade. In: MOREIRA, A. F. B.; SILVA, T. T. da. **Sociologia e teoria crítica do currículo: uma introdução**. São Paulo: Cortez, 1995. p.7-38.

OLIVEIRA, L. F. de.; CANDAU, V. M. F. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. *Educação em revista*, v. 26, n. 01, p. 15-40, 2010. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/edur/a/TXxbbM6FwLJyh9G9tqvQp4v/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 21 jun 23.

MOREIRA, A. F. B.; SILVA, T. T. da. Opção decolonial e antirracismo na educação em tempos neofascistas. **Revista da ABPN**, v. 12, n. 32, p. 11-29, 2020. Disponível em: <<https://11nq.com/ku3fX>>. Acesso em: 30 jun 23.

QUIJANO, A. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. **Perú Indígena**, n. 29, p. 11-20, 1991.

RIBEIRO, D. A lei 10.639/03 como potencial decolonizadora do currículo: tessituras e impasses. **Educação Unisinos**, v. 23, n. 2, p. 301-315, 2019. Disponível em: <<http://educa.fcc.org.br/pdf/edunisinos/v23n2/2177-6210-edunisinos-23-02-301.pdf>>. Acesso em: 30 jun 2023.

SILVA, M. F. L. da. **Boletim**, Universidade Federal de Minas, n. 2081, ano 46, 18 nov. 2019. Disponível em: <<https://ufmg.br/comunicacao/publicacoes/boletim/edicao/2081/educacao-e-letramento-racial>>. Acesso em: 04 jul 2023.

SKERRETT, A. English teacher's racial literacy knowledge and practice, **Race Ethnicity and Education**, Abingdon, v. 14, n. 3, p. 313-330, 2011.

A ROMARIA NO SERTÃO BAIANO À BEIRA DO RIO SÃO FRANCISCO: AS ROMARIAS AO SANTUÁRIO DO JESUS DA LAPA

Rônei Rocha Barreto de Souza

Introdução

As romarias foram introduzidas no Brasil com a chegada dos colonizadores portugueses. O objeto era a expressão da fé do povo além da referência a um determinado santo. Silva (2017) assevera que elas acontecem desde o século V. Já Aziz (1976) afirma que a visita a um santo era tanto para pedir favores como também para agradecer a alguma graça alcançada. Segundo Oliveira (2011) afirma que o termo romaria tem como sinônimo de peregrinação - andar por terras distantes, lugares santos ou de devoção. Por sua vez, Scarano (2004) define que romaria se relaciona à Roma (centro da igreja), lugar de peregrinação, desde os primórdios, quando as pessoas (cristãs) iam para lá em busca de perdão ou em busca de graças. Além disso, Oliveira (2014) afirma que o termo significa literalmente ida à Roma. Segundo Valle (2006) nas línguas inglesa e francesa não há os termos romaria e romeiro: utilizam-se os termos peregrinação e peregrino. Porém, tanto na língua portuguesa quanto na espanhola há os dois termos, cujos sentidos parecem se sobrepor. Do mesmo modo, Rosendahl (2002) disserta que se pode falar em peregrinação cristã ou romaria.

As romarias ao Santuário de Bom Jesus da Lapa são eventos religiosos de grande importância que ocorrem na cidade de Bom Jesus da Lapa, na Bahia, Brasil. O Santuário é um dos principais destinos de peregrinação religiosa do país e atrai milhares de fiéis anualmente. Existem diferentes romarias que ocorrem ao longo do ano, cada uma com suas características e motivos específicos. Algumas das romarias mais conhecidas incluem a Romaria de Bom Jesus e é celebrada em agosto, especificamente no dia 6 e marca a festa do padroeiro da cidade, Bom Jesus da Lapa. Durante essa romaria, milhares de fiéis caminham até o Santuário para prestar homenagens e participar de celebrações religiosas. Já a Romaria de Nossa Senhora da Soledade é realizada em setembro e, uma das devoções importantes no município visto que o primeiro peregrino, Francisco de Mendonça Mar, a quem é atribuído a descoberta do santuário era devoto da santa e, posteriormente, tornou-se padre e era chamado de Francisco da Soledade.

Em relação à Romaria da Terra e das Águas, ela reúne fiéis, ativistas e pessoas preocupadas com as questões ecológicas e sociais da região. Ela é única por abordar temas ligados ao meio ambiente, sustentabilidade, direitos humanos e justiça social, além de incluir aspectos religiosos em sua programação e, normalmente envolve além das celebrações religiosas, debates e palestras, caminhadas ecológicas e atividades culturais. A Romaria da Terra e das Águas em Bom Jesus da Lapa é uma forma de conscientizar a comunidade religiosa e a sociedade em geral sobre a importância de cuidar do meio ambiente e promover a justiça social. Ela combina elementos religiosos com uma abordagem voltada para questões ambientais e sociais, buscando promover uma visão holística e responsável da relação entre os seres humanos, a terra e a água.

Com proposta similar, a Romaria Quilombola, acontece anualmente no município (sem data específica - geralmente no segundo semestre de cada ano) e tem o propósito de debater questões ligadas aos direitos humanos,

em especial, a da população afrodescendente. A programação envolve, além das questões religiosas, debates, passeatas e atividades culturais que colocam em voga questões como racismo e a proposição de políticas públicas para a população afro descendente brasileira.

Com essa diversidade de atividades religiosas, Bom Jesus da Lapa é conhecida como a “Capital Baiana da Fé”. Este título atribuído à cidade destaca a importância religiosa e espiritual da cidade, que abriga um dos principais santuários católicos do país. O Santuário de Bom Jesus da Lapa é um local de grande devoção para os fiéis e peregrinos, atraindo milhares de visitantes todos os anos. Bom Jesus da Lapa é um importante centro religioso e cultural da Bahia e do Brasil, e o título de “Capital Baiana da Fé” reconhece a profunda influência espiritual e religiosa que a cidade exerce sobre a região e o país como um todo.

As romarias ao santuário do bom jesus da lapa

Segura (1937) afirma que o culto ao Bom Jesus se iniciou com o monge padre Francisco da Soledade com a descoberta da Gruta em 1691. Sobre o início das Romarias ao Santuário do Bom Jesus da Lapa, Segura (1937, p. 122) diz:

Depois da morte do monge, continuou a romaria como dantes, mas a crônica se cala e a tradição não fala. Os velhos lembram-se perfeitamente que nos anos risonhos da sua infância viam anualmente, desde maio a setembro, grandes caravanas entrar na gruta do Bom Jesus, uns bem trajados, como filhos afagados da fortuna, outros mostrando no indumento desalinhando a escassez dolorosa de suas algibeiras; todos caindo de joelhos no mesmo degrau, iguais perante a divindade. [...] A devoção ao Bom Jesus da Lapa está enraizada no coração do povo brasileiro e resiste a todos os embates da incredulidade, do protestantismo, do indiferentismo e da laicização da vida.

Entre os anos de 1935 e 1936, Segura (1937) disserta que o número de romeiros estava entre 15 (quinze) e 20 (vinte) mil apenas nos dias de festa, no mês de agosto. Em todo ano de 1936, contabiliza mais de 60 mil romeiros durante todo o ano. Um fato descrito por Segura (1937) não é o número de romeiros e sim a devoção que eles possuem ao Senhor Bom Jesus “muitos romeiros que fazem a entrada na gruta, de joelhos; outros com os braços em cruz; outros amortalhados; todos com alegria, trazendo a emoção na alma e nos lábios a oração” (SEGURA, 1937, p. 123). Sobre o ato de rezar com as mãos postas (e não com os braços abertos), Burke (2005) afirma que possui a mesma simbologia de ajoelhar-se diante do senhor feudal e colocar as mãos nele.

O Santuário do Bom Jesus da Lapa é administrado pelos Padres Redentoristas desde 1956. Num primeiro momento pelos redentoristas holandeses, e, a partir de 1973, com os poloneses. Steil (1996) assevera que os dirigentes buscavam traduzir o culto ao Bom Jesus numa perspectiva de sintonia com o movimento de renovação que a Igreja Católica estava passando. A missão redentorista polonesa ao chegar a Bom Jesus da Lapa não obteve a aceitação da comunidade local. Magalhães (2010) descreve que o distanciamento dos membros do clero, aliados ao período de ditadura militar além da seca que se alastrava na região podem ser considerados motivos para o entrave na aceitação dos religiosos.

Com o tempo, os redentoristas ganharam a empatia da população e iniciaram um processo de organização das romarias. Hoje, há um calendário de romarias, conforme descrito por Santos (2019, p. 49): “a Romaria do Terço dos Homens, a Romaria da Pastoral Familiar, a Romaria da Pastoral da Criança, a Romaria da Legião de Maria, a Romaria da Terceira Idade, o Novenário e Festa da Imaculada Conceição, a Romaria da Folia de Reis, dentre outras”.

Micek (2006) afirma que as Romarias ao Santuário do Bom Jesus da Lapa podem ser consideradas como

um fenômeno religioso que reúne não apenas fiéis mas apresenta um alcance ilimitado em todo território brasileiro, visto o número de romeiros das mais diversas partes do Brasil. Não é difícil identificar um romeiro nas ruas de Bom Jesus da Lapa. “Há diversos elementos a partir dos quais os romeiros definem sua identidade, mas, entre todos, o que mais impressiona visualmente é o uso do chapéu branco, enfeitado com uma fita verde” (STEIL, 1996, p. 69). A fita verde pode ser interpretada como a esperança que Deus deixou no mundo. Já o forro branco do chapéu significa as roupas do Bom Jesus que eram brancas (STEIL, 1996).

Steil (1996) aponta que as Romarias ao Santuário do Bom Jesus da Lapa configuram-se como um espaço que redefiniu o catolicismo brasileiro no século XIX. Tal fato se deu por conta do fato da Igreja, à época, tentar dar ao Santuário ares de uma congregação religiosa europeia. Esse processo é conhecido como romanização. Porém, essa tentativa da Igreja provocou o descontentamento da população lapense e peregrinos (MAGALHÃES, 2010). A este fato, soma-se o movimento em Canudos, liderado por Antônio Conselheiro.

“O investimento dos romanizadores na Lapa pode ser visto como um esforço para atrair para o culto das romarias as energias dos devotos de Bom Jesus que o Conselheiro havia conseguido mobilizar na guerra de Canudos contra a República” (STEIL, 1996, p. 235). Apenas com a chegada dos Missionários Redentoristas Holandeses, nos idos dos anos de 1950, que o culto ao Bom Jesus volta a traduzir uma linguagem em sintonia com a Igreja Católica (STEIL, 1996). Micek (2006) destaca que o trabalho social desenvolvido pelos Padres Redentoristas foi de fundamental importância para a dinamização e consolidação das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) bem como da Comissão Pastoral da Terra (CTP). Esta relação estabelece o vínculo com as comunidades populares e, conseqüentemente, com a maioria dos romeiros que peregrinam ao Santuário.

As Romarias ao Santuário de Bom Jesus da Lapa representam diversas formas que fazem a composição de universo variado de práticas e símbolos que fazem sua organização tanto a partir do eixo oficial, que está centrado na liturgia presidida pelos padres, quanto em espaços alternativos, em que o romeiro atua de maneira livre, longe do controle do Clero. Ao invés de uma polarização há um jogo complexo e dialético de rituais que se sobrepõem, e muitas vezes se articulam, produzindo uma situação marcada por contradições e mal-entendidos em relação aos sentidos que cada um lhe atribui (STEIL, 1996).

O Santuário do Bom Jesus da Lapa (2022) afirma que as romarias iniciaram no ano de 1691. Essa mesma data é citada por Segura (1937) ao descrever sobre o surgimento das romarias ao Santuário do Bom Jesus da Lapa. Porém, não há somente esta romaria no Santuário. A Romaria de Nossa Senhora da Soledade (realizada em setembro), a de Nossa Senhora Aparecida (em outubro), a da Terra de Águas (entre os meses de junho e julho), Quilombola (sem data fixa) e as de Nossa Senhora da Conceição e de Santa Luzia (em dezembro). Há também a Festa de Santos Reis - Folia de Reis - e de Bom Jesus dos Navegantes (em janeiro), a Semana Santa (abril), Festa do Divino Espírito Santo (maio). Esse calendário festivo e religioso movimenta a cidade de Bom Jesus da Lapa com turistas e romeiros durante todo o ano.

A Romaria ao Santuário de Bom Jesus da Lapa recebeu, em agosto de 2022, o registro de Patrimônio Imaterial da Bahia. Tal honraria reitera a importância que a festa religiosa possui não apenas para o município de Bom Jesus da Lapa, mas sim para todo o Estado. O evento aconteceu, durante os festejos de 2022, após dois anos de interrupção da presença física de romeiros e turista por conta da pandemia da Covid-19¹⁵.

15 Disponível em: <<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2022/08/05/com-titulo-de-patrimonio-imaterial-romaria-de-bom-jesus-da-lapa-reune-milhares-de-fieis-apos-dois-anos-suspensa-por-cao-da-covid.ghtml>>. Acesso em 07 de fev. de 2022.

Figura 1 – Cartaz de Divulgação da Romaria ao Bom Jesus da Lapa de 2023



Fonte: Santuário do Bom Jesus da Lapa (2023).

Para o Santuário (2022), a Romaria da Terra e das Águas se configuram como manifestação de fé, realizada não somente pelo Santuário, mas também por organizações sociais de diversas partes do país e, em especial, a Comissão Pastoral da Terra (CTP). Além da devoção, a Romaria é pautada por debates e discussões sobre direitos humanos, direito à água e à terra.

A Romaria da Terra e das Águas é um evento que reflete aspectos da luta por justiça social, ambiental e direitos humanos, muitas vezes em contextos rurais e de comunidades tradicionais. Essa luta está relacionada a questões como desapropriação, degradação ambiental, ameaças à cultura local e à subsistência. A romaria se torna um espaço de mobilização, visibilidade e fortalecimento dessas comunidades, refletindo a luta por justiça social e direitos fundamentais.

Nesta perspectiva, a Romaria da Terra e das Águas pode ser vista como uma expressão do direito à cidade aplicado a contextos rurais e ambientais. Assim como Lefebvre (2001) argumenta que as pessoas devem ter o direito de moldar e participar na cidade, as comunidades envolvidas na Romaria reivindicam o direito de moldar e participar na definição de seus territórios, recursos e ambientes. Ambos os conceitos envolvem a ideia de empoderamento, participação democrática e controle sobre os espaços que impactam a vida das pessoas. Outrossim, como as comunidades rurais buscam influenciar políticas de uso da terra e recursos hídricos, os defensores do direito à cidade buscam influenciar políticas urbanas que afetam a vida cotidiana nas cidades.

Desde 1978, a Comissão Pastoral da Terra (CTP) realiza romarias no município de Bom Jesus da Lapa. Inicialmente, chamadas de Romaria da Terra, desde os anos 2000, são intituladas de Romarias da Terra e das Águas. Em 2022, sob o tema, “Ouvir e caminhar juntos: somos povos da terra e das águas!”, foi realizada a 45ª Romaria, entre os dias 1º e 03 de julho, contando com uma série de atividades. A relação entre religião e política é fator atenuante nos temas das Romarias das Terras e das Águas. Desde sua primeira edição, em 1978, sob o tema “Trabalho, terra e justiça para todos”, as romarias buscam a discussão sobre problemáticas vividas pelo sertanejo que, muitas vezes, são expulsos de suas terras e não conseguem ter acesso à água. (MAGALHÃES, 2010).

Figura 2 – Cartaz de Divulgação da 46ª Romaria da Terra e das Águas



Fonte: Santuário do Bom Jesus da Lapa (2023)

Essa romaria combina fé, espiritualidade e responsabilidade ambiental, destacando a necessidade de cuidar da Terra e de suas águas, ao mesmo tempo em que promove a justiça social e os direitos humanos. É um evento significativo que atrai pessoas de diferentes origens e crenças, unidas pelo desejo de preservar o meio ambiente e melhorar as condições de vida das comunidades locais.

As Romarias da Terra e das Águas em Bom Jesus da Lapa geralmente abordam uma série de temas relacionados ao meio ambiente, justiça social, direitos humanos e espiritualidade. Os temas podem variar de um ano para o outro, mas geralmente incluem a preservação ambiental, discussões sobre a água (a gestão da água, o acesso à água potável, a conservação dos rios e a importância da água para a vida), justiça social, direitos humanos, espiritualidade e religião, cultura local, educação ambiental e solidariedade e comunidade.

É importante notar que a Romaria da Terra e das Águas em Bom Jesus da Lapa é um evento multifacetado que busca integrar esses temas de maneira holística, promovendo a reflexão, o diálogo e a ação em relação a questões sociais, ambientais e espirituais. Os temas abordados podem variar de acordo com as preocupações e desafios atuais enfrentados pela comunidade e pela sociedade em geral.

“Lenibé-Furáme” - é assim que o Bom Jesus é chamada pela comunidade afro descendente da Bahia (BAHIA, 2021). Essa designação é para a descrição da Romaria Quilombola, ou Romaria dos Pretos. Segura (1937) assevera que, por conta da abolição dos escravizados, datada de maio de 1888, em junho do mesmo ano, uma imensidão de escravos recém-libertos, vindos de todos os cantos do sertão, para agradecer ao Bom Jesus a sua alforria. “[...] em agradecimento pela liberdade, fazendo pouso em torno da Gruta, durante oito dias, entoando e louvando Yurubá, cantando benditos, fazendo suas rezas e oferendas, dando vivas, tocando maracás, tambores, andeiros e chocalos de cabeças com milho” (BAHIA, 2021, p. 71).

Em junho de 2022, ocorreu a VI Romaria Nacional Quilombola, realizada entre os dias 17 e 18, cujo tema foi: “Políticas públicas, organização e garantia de direitos”. O evento contou com apoio da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPROMI) do Governo do Estado da Bahia, da Superintendência de Fomento ao Turismo do Estado da Bahia (BAHIATURSA), da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ), Prefeitura de Bom Jesus da Lapa e Santuário Bom Jesus.

Figura 3 – Cartaz de Divulgação do VI Romaria Quilombola



Fonte: Santuário do Bom Jesus da Lapa (2022).

Cumprê destacar, que no município de Bom Jesus da Lapa existe a Comunidade Quilombola de Rio das Rãs (distante 70 quilômetros da sede do município) considerada a primeira área quilombola formalizada na Bahia em 1995. Já no ano de 2000, a Fundação Cultural Palmares (FCP) também a reconheceu e, até hoje, a comunidade é símbolo de resistência e luta para o povo quilombola da Bahia e do Brasil (SANTOS, 2019).

Os festejos em devoção a Nossa Senhora da Soledade acontecem regularmente desde os anos de 1952, quando o Monsenhor Turíbio Villanova Segura restaurou à devoção à santa com a chegada de nova imagem às vésperas dos festejos ao Bom Jesus daquele ano. A devoção não acontecia desde o incêndio às dependências do Santuário no início do século XX que destruiu a imagem original trazida por Francisco da Soledade, quando da descoberta da gruta. A festa é realizada no dia 15 de setembro de cada ano (BAHIA, 2021).

Apesar de ser comumente conhecido como Santuário de Bom Jesus da Lapa, para a Igreja Católica ele além da devoção ao Bom Jesus é também de devoção à Nossa Senhora da Soledade. Oficialmente, o Santuário chama-se Santuário do Bom Jesus da Lapa e de Nossa Senhora da Soledade. A principal gruta do Santuário leva o nome da Santa e foi aberta ao público, após o incêndio que ocorreu à gruta em 1901 (SEGURA, 1937).

Considerações finais

Este trabalho teve o propósito de apresentar as principais romarias que acontecem em Bom Jesus da Lapa, também conhecida como capital baiana da fé. As romarias são um momento especial para os católicos, onde milhares de pessoas caminham até o Santuário de Bom Jesus da Lapa, localizado nas grutas da cidade, para demonstrar sua devoção, fé e gratidão pelos milagres atribuídos aos santos. Durante as romarias, os fiéis costumam fazer promessas, agradecer graças alcançadas e participar de missas, procissões e outras atividades religiosas.

Cumprê destacar, que as cidades ribeirinhas atrelam seu crescimento em volta do rio, por conta da relevada importância dos recursos hídricos. Porém, Bom Jesus da Lapa desenvolveu-se em torno do Santuário (CASTRO, 2005). Oliveira (2014) afirma que a história de Bom Jesus da Lapa está intrinsecamente ligada ao Santuário. É considerada a “Meca dos Sertanejos” (CUNHA, 1985, p. 375). Silva (2017) ratifica o pensamento de Oliveira (2014) acerca do movimento religioso que ajudou a fundar a cidade, também conhecida como “terra de romaria”.

Referências

- AZIZ, R. Elementos para a história do catolicismo popular. **REB**, v. 36, n. 141, p. 95-130, mar. 1976.
- BAHIA. Secretaria de Cultura do Estado da Bahia. Cultura, tradições e romarias nos caminhos da fé. Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia. Diretoria de Preservação do Patrimônio Cultural. Bom Jesus da Lapa, 2021. 114 p.
- LEFEBVRE, H. **O direito à cidade**. 5. ed. São Paulo: Centauro, 2001. 143 p.
- MAGALHÃES, J. A. A Romaria da Terra e das Águas de Bom Jesus da Lapa/BA: (re)invenção do religioso e do político. **Dissertação**. Mestrado em Ciências Sociais. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2010. 135 p.
- MICEK, F. **O primeiro peregrino da Lapa**: Francisco de Mendonça Mar. 2. ed. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 2006. 62 p.
- OLIVEIRA, S. C. C. G. S. S. Romarias: um espaço de interação entre a tradição e a modernidade. 2011. **Dissertação** (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2011. 106 p.
- OLIVEIRA, S. C. C. G. S. S. Romaria do Bom Jesus da Lapa: reprodução social da família e identidade de gênero feminina. 2014. **Tese** (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2014. 245 p.
- ROSENDAHL, Z. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. 2ª ed. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 2002. 92 p.
- SANTOS, S. M. **Educação, Turismo e Meio Ambiente**: a cidade turística como território educativo - um olhar da Ecopedagogia. Jundiaí: Paco Editorial, 2019. 325 p.
- SANTUÁRIO DE BOM JESUS DA LAPA. História do Santuário de Bom Jesus da Lapa. Disponível em: <<https://santuariodobomjesusdalapa.com/>>. Acesso em 07 de fev. de 2022.
- SCARANO, J. **Fé e milagre**: ex-votos, pintados em madeira: séculos XVIII e XIX. São Paulo: EDUSP, 2004. 128 p.
- SEGURA, T. V. **Bom Jesus da Lapa**: Resenha Histórica. Barra: Gráfica IMPRAMATUR, 1937. 134 p.
- SILVA, N. D. **Turismo em Terra de Romaria**: um olhar sobre Bom Jesus da Lapa. Jundiaí: Paco Editorial, 2017. 148 p.
- STEIL, C. A. **O sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia. Petrópolis: Editora Vozes, 1996. 309 p.
- VALLE, E. Santuários, romarias e discipulado cristão. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.4, n.8, p. 31-48, junho de 2006.

BENS CULTURAIS DA NAÇÃO E A IMPORTÂNCIA DAS CULTURAS INDÍGENAS

Marcelo Alexandre de Azevedo

Moisés Waismann

Introdução

Para darmos início à abordagem, serão feitos dois movimentos, o primeiro cabendo o destaque do Novo Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa, que traz: “um bem, material ou não, significativo como produto e testemunho de tradição artística e histórica, ou como manifestação da dinâmica cultural de um povo ou de uma região” (FERREIRA, 1986, p. 247). Já a Constituição de 1988 em seu artigo 216 prevê que o patrimônio cultural brasileiro, constituído por bens de natureza material e imaterial, fazem referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem os povos originários de nosso país.

O segundo movimento, busca um aporte teórico importante, a partir da análise documental da leitura dos textos “O bem cultural na Amazônia” de Robério Braga, e “O conceito de bem cultural” de José Alexandrino dentre outros aportes teóricos. Pretende-se destacar os principais pontos da transição conceitual sobre o significado de bens culturais na história do povo brasileiro, e os impactos gerados sobre a importância dos direitos culturais dos povos originários.

A formulação do artigo se dará partindo de uma abordagem histórica do conceito e da importância do “bem cultural” e suas configurações materiais e imateriais, assim como os impactos dos principais documentos para a afirmação do conceito “bem cultural” para a sociedade e formação das identidades. Concluindo será realizada uma reflexão cuja contribuição será a de abordar os bens culturais, as expressões legítimas dos povos originários e a importância da diversidade cultural.

Bem cultural e construção do imaginário

Ao concebermos o conceito “bem cultural” a partir das referências trazidas, uma primeira questão a se tratar é o fato de estar ligada a um campo interpretativo amplo, portanto, de perspectiva multidisciplinar. Em diferentes momentos históricos da humanidade é possível perceber-se pela bibliografia referência, as mudanças pelas quais o termo passa, trazendo significados diferentes a partir de concepções regulatórias inclusive sobre o entendimento do termo, como no exemplo das convenções internacionais ocorridas a partir do século XIX a de Genebra e Haia, passando pela Convenção da UNESCO em 1954, com o caráter de defesa dos bens culturais em caso de conflito armado, até os acordos internacionais contemporâneos celebrados por países signatários.

O professor Alexandrino destaca a capacidade transversal de abordagem do termo, para ter-se uma ideia, ao abordarmos bens culturais, cita Massimo Severo Giannini um grande publicista italiano, o mesmo afirmaria não ser possível fazer-se qualquer associação as dimensões econômicas e tampouco o critério de qualidade poderiam nos auxiliar nessa avaliação do que podemos considerar comum a todos bens culturais. Para superar o impasse o fator

marcante para essa caracterização é de valorização a partir do interesse, despidido de uma ideia de valor monetário.

Essa perspectiva paradigmática alicerça-se na proposição de um olhar, cujo interesse objetivo valoriza qualquer bem material, desde que o mesmo seja reflexo e traga significados para um propósito de legitimação das culturas e processos civilizatórios da humanidade. Ao falarmos de “interesse”, pautado pela objetificação de um bem cultural que seja, encontra amparo em um objeto, ou bem cultural, sem se confundir e tampouco identificar-se a partir desse próprio bem. Para fecharmos esse entendimento, há uma distinção clara sobre bem patrimonial e bem cultural, nos servindo o primeiro conceito como definidor da dimensão imaterial podendo aumentar ou diminuir o valor de um bem patrimonial. Para esse estudo interessa associar-se a importância do entendimento de que um bem cultural é público, portanto não pertence a interesses privados, sendo acessado e fruído universalmente por qualquer público.

Para a construção de imaginários de nossa sociedade, percebe-se a importância da valorização do conceito de patrimônio cultural e bens culturais como elementos-chave do entendimento societário comum a todas as sociedades por terem valor civilizatório, seja pelos enunciados históricos e memoriais trazidos por essas expressões, ou pelo fato de simbolicamente expressarem um conjunto de manifestações culturais de um povo em um determinado período, até mesmo como estabelecimento material e imaterial de uma identidade.

Há diferentes interesses subjacentes às práticas e a relação com os bens culturais sendo esses de viés cultural, histórico, artístico e técnico, essa natureza de bens insere-se em uma dinâmica a qual apresentam-se como:

“...ideais, virtuais ou espirituais, criados pelo mundo do Direito sobre realidades do mundo da vida: neles dá-se, como noutros casos (o bem jurídico do direito penal, os direitos fundamentais), verdadeiramente um atravessamento entre o mundo do Direito, o mundo da vida e o mundo da cultura (aqui, em sentido próprio)” Alexandrino (2009, p. 11).

Relação de bem cultural e nossos povos originários

Partindo de fragmentos de textos, cuja contribuição nos remete à formação necessária de uma sociedade plural, diversa e democrática se faz necessário atribuímos um valor especial à Carta assinada pelos países signatários durante convenção sobre a Diversidade Cultural da UNESCO ocorrida em 2002, que dentre outras questões defende a necessidade de:

“Respeitar e proteger os sistemas de conhecimento tradicionais, especialmente os das populações autóctones; reconhecer a contribuição dos conhecimentos tradicionais para a proteção ambiental e a gestão dos recursos naturais e favorecer as sinergias entre a ciência moderna e os conhecimentos locais” (UNESCO 2002, p. 07).

No seu artigo 14 a orientação da carta dentre outras condições, afirma a necessidade de proteção à realidade imaterial, o bem cultural, no caso, o sistema de conhecimento dos povos originários não é propriedade de ninguém, e não pertence a um proprietário privado, tampouco a algum órgão/setor da administração pública. Em termos acadêmicos o estudo de *bem* cultural passa a se dar independente de outros entendimentos. Ao alargarmos por exemplo, nossa compreensão sobre o conceito, superamos o paradigma fixado na compreensão histórica de bens “móveis e imóveis, notadamente de valor histórico, nem os decorrentes das obras de criação individual e espontânea” (BRAGA 2009).

Ao avançarmos no conceito, *bem* cultural surge a partir da criatividade dos povos, constituindo-se no acúmulo cultural destes, gerando legado no campo da memória, a convivência coletiva, buscando levar essas experiências a todas as gerações. O conceito sugere a constituição das identidades, organizadas a partir de seus bens culturais, cuja fonte reside em valores e crenças das diferentes sociedades, expressando seu patrimônio

cultural. Cita-se o exemplo das tribos remanescentes dos Guarani-Myiá em São Miguel das Missões no RS, a partir da “Tava” um conceito ancestral que designa um local de referência para esses povos.

Na imagem 01 observamos a Tava, Lugar de Referência para o Povo Guarani, queremos com esta ilustração mostrar a importância dos bens culturais para esse povo, por se tratar de um local das vivências de seus antepassados. É um espaço referencial de conceitos relacionados com o “bom viver”, articulando sentimentos de pertença e afirmação identitária das diferentes gerações.

Imagem 1 - Tava, Lugar de Referência para o Povo Guarani



Fonte: Jornalista Fernanda Pereira do IPHAN

Na imagem percebemos o significado da palavra Tava, por ser um local onde marcas dos antepassados ali existem na forma de restos mortais, tornando-se imortais para essa compreensão de mundo. Os Guarani-Mbyá almejam o Yvy Mara Ey (a Terra sem Mal), a partir desse culto ancestral, com seus ritos, canções, danças constituindo-se em um conjunto de bens culturais para esse modo de vida.

Os valores presentes nas expressões culturais de um povo são das mais variadas formas tecendo a denominada unidade nacional “Trata-se de valores traduzidos em experimentos de vários gêneros, incluídos os mais clássicos, os acervos artísticos e os de expressão popular, aparentemente singelos” (BRAGA, 2009). Podemos falar a partir do autor de soberanias cujas características revelam o diverso imerso no conjunto de nossa identidade, ao olharmos para nossos povos originários, são a expressão viva de nossa diversidade cultural, possível em um movimento de contemplação e garantia dessas expressões múltiplas em suas peculiaridades próprias.

Ao analisarmos o fenômeno da globalização e seus efeitos nas culturas dos povos, somos um país com dicotomias é verdade, ao mesmo tempo somos traçados por múltiplas expressões culturais, dessa característica, concluímos da impossibilidade de criar-se uma única “cultura nacional”, pois isso significaria legitimarmos uma presunção de um único povo como mito fundador.

Inúmeras são as dúvidas e inquietações trazidas pelo fenômeno globalizatório sobre nossa realidade, e suas consequências sobre as diferentes representações indígenas em nosso território nacional. É muito comum presenciarmos em diferentes contextos o movimento cuja dinâmica faz crescer uma tendência por busca de homogeneidade dos hábitos e costumes.

Ao mesmo tempo identidades locais buscam reforçar seus traços frente ao que constatamos como a diminuição ou praticamente aniquilamento das identidades nacionais, frente a um processo de hibridização das culturas. Os efeitos desse processo necessitam um olhar aprofundado do meio acadêmico frente aos desafios da constituição das identidades quando de nossas interações culturais no espectro de uma dinâmica inter-relacional para os paradigmas vigentes de nossa sociedade.

Nessa reflexão uma das preocupações envolve as relações entre a ocupação dos espaços territoriais, a

dinâmica de interação dos povos com o fenômeno tempo, e os impactos gerados nas identidades locais. Esse processo não é inócuo evidentemente, há um partilhamento identitário como consequência de influências de outras culturas, a partir do fluxo contínuo de informações sejam elas audiovisuais, fotográficas, orais ou escritas. Por essa ação não ser inócua como foi afirmado, pode e muitas vezes, está travestida de uma intencionalidade mercantil da vida, gerando dentre outras coisas, o fenômeno da homogeneidade cultural.

Com o esvaziamento crescente do papel do estado enquanto indutor do desenvolvimento local, reforçado por um papel de ausentamento na contribuição e amplificação do sentido da produção cultural dos povos originários, agudiza esse quadro, sendo insuficiente para o resguardo dos bens culturais ancestralmente produzidos nesses contextos. Um exemplo clássico dessa tensão e efeito diaspórico, dá-se no estado do RS com a existência dos indígenas kaigangs. Houveram significativas mudanças nas relações tradicionais desses povos que deixaram de trabalhar em suas roças, obrigando-se a um modelo de produção sobre o qual sua recompensa era simplesmente a comida do dia, onde “os homens para um lado, e as mulheres para outro. A comida era feita em uma cantina, em grandes panelas, o que levou esse sistema a ficar conhecido como “panelão”” (Veiga, 2006).

Na imagem 02 observamos a retomada do Morro Santana, considerado sagrado pelos Kaigangs e Xokleng, teve sua retomada iniciada no dia 18 de outubro de 2022 queremos com esta ilustração mostrar a importância para esse povo de sua ligação territorial, em contraste com a expropriação de terras indígenas, incendiada pela cobiça de empreendimentos que sem respeito a áreas de preservação, tem somente no elemento comercial seu horizonte de desenvolvimento.

Imagem 2 – Morro Santana, considerado sagrado pelos Kaigangs e Xokleng, teve sua retomada iniciada no dia 18 de outubro de 2022



Fonte: Alass Derivas/Deriva Jornalismo

Pode-se perceber na imagem, a reunião de diversas pessoas dos dois povos em torno do terreno no sopé do morro, localizado no bairro Jardim Ypu em Porto Alegre. Kaigangs e Xokleng habitavam o local a mais de um século, e até hoje disputam na justiça brasileira a reintegração de posse do terreno.

A partir dos desafios colocados, surge uma tendência com foco na mudança pela busca de riqueza a partir de interesses corporativos convencionais. Cada vez mais essas instâncias instituídas na sociedade, buscam alternativas de exploração superando o paradigma físico, com o intento de assumir na esfera da produção intelectual possibilidades que se abrem na produção de novas riquezas, presentes em aprendizados planejados, produções simbólicas no mercado, direito de propriedade, conteúdos e agora ganha extrema importância os saberes ancestrais das comunidades indígenas.

O acesso a esse conhecimento tradicional, evidente se dá pragmaticamente em cima da busca de controle sobre as possibilidades de acesso e a produção dos conteúdos com a finalidade de abastecer mercados. Aqueles que

se somam a uma visão de afirmação da autonomia dos povos originários e da livre fruição de saberes, produzidos por estes, tem evidenciado o desafio permanente de buscar o contraponto nesse âmbito, pelo entendimento puro e simples da necessidade do reconhecimento e prevalência da esfera cultural sobre a de viés meramente economicista.

Ao reconhecer a necessidade de respeitarmos e tratar respeitosamente os bens culturais produzidos no exemplo trazido dos indígenas da região do Amazonas, Robério Braga nos pergunta: “Como observá-los e aprender com eles sem interferir, usurpar, deformar, transformar, aculturar, subtrair?” (BRAGA, 2009). A pergunta nos sugere uma responsabilidade sobre uma condição básica e elementar dos povos habitantes desse território, a necessidade de ocupação do solo conforme prevê o artigo 231, § 2º, da Constituição Federal que determina que as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios se destinam a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

Os empreendimentos com fins comerciais ao alargarem a ocupação do solo dessas comunidades, impõem uma conseqüente apropriação de seus bens culturais, constituintes de identidades mantidas e traduzidas geração a geração em uma dinâmica ancestral e horizontal na construção de saberes.

Considerações finais

O presente estudo tem a pretensão de oferecer aportes teóricos com foco na importância de perceber-se a relação existente entre o papel do conceito “bem cultural” e o reconhecimento dos povos originários e suas expressões enquanto bens imateriais da humanidade por sua importância e caráter simbólico associado a relação das sociedades, os meios naturais e os marcos do processo civilizatório contemporâneo.

Ao nos defrontarmos com marcos regulatórios, da relação entre os bens culturais produzidos pelas comunidades originárias, e sua proteção e difusão com garantia de recursos e livre pensar e expressar-se, uma das questões a serem enfrentadas é a do fato de fazer parte dessa produção e expressão simbólica dos bens culturais, os próprios povos constituintes e a própria tradução nacional do significado da palavra soberania frente a interesses de mercado.

Todas as tradições de nosso povo necessitam além de regramentos jurídicos para a proteção das expressões caracterizadas, e resultantes dos bens culturais gravados nas manifestações de proteção permanentes a seus hábitos e ritos sagrados, tais como a produção de medicamentos com origem na natureza, por serem em determinadas situações, objeto de cobiça comercial infligindo aos nossos indígenas a perda do significado e legitimidade ancestral de determinadas práticas.

Há um limite claro da interposição da ação do estado-nação contemporâneo frente ao desafio permanente de salvaguarda dos bens culturais. Sua intervenção tem sido achatada pelos interesses de mercado sobrepostos em uma lógica da era informacional, sem fronteiras. Precisamos estar atentos a uma clara necessidade da existência de acordos internacionais, cuja clareza, pautem o significado da diversidade cultural dos povos, tratando seus bens culturais sob a premissa da garantia a produção, expressão e circulação livre de seu fazer cultural.

A própria globalização nos termos em que se aplica atualmente, sob o dogma do mundo dos negócios, nos permite avançar na presente reflexão, propondo a defesa do acúmulo de saberes de âmbito tradicionais, frente ao desejo de tornar nossas vidas e anseios pessoais “objetificados” pela “objetificação” massiva direcionada ao nosso *habitus*, pois compreende-se em uma sociedade democrática e de marcos civilizatórios claros e não excludentes, haver a necessidade de defendermos enquanto sociedades os valores dos povos originários para além da importância

simbólica existente na expressão étnica e de consolidação dos bens culturais. É fato termos na presença indígena nos territórios a garantia e possibilidade de manutenção, inclusive dos meios naturais circunspectos e esses espaços de guarda da memória de um povo e de sua própria sobrevivência, frente a valorização de sua ancestralidade.

Referências

- ALEXANDRINO, J. A. M. O conceito de bem cultural. In: GOMES, C.A.; RAMOS, J.L.B. **Direito da Cultura e do Patrimônio Cultural**. Lisboa. 2011.
- ANGELINI, F., CASTELLANI, M. “Valor Cultural e valor econômico: uma revisão crítica. *Diário de Economia Cultural*”.
- BRAGA, R. O bem cultural na Amazônia. **Cienc. Cult.**, São Paulo, v. 61, n. 3, p. 33-36, 2009. Available from <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252009000300013&lng=en&nrm=iso>.
- Colombo, N. C. T. de J. Bem cultural Imaterial in: BERND, Z.; MANGAN, P. K. V. *Dicionário de Expressões da Memória Social e Bens Culturais e da Cibercultura: construindo uma nova edição revista e ampliada*. Canoas. Ed Unilasalle. 2015. Disponível em: <https://www.academia.edu/44441333/DICION%C3%81RIO_DE_EXPRESS%C3%95ES_DA_MEM%C3%93RIA_SOCIAL_DOS_BENS_CULTURAIIS_E_DA_CIBERCULTURA_2a_edi%C3%A7%C3%A3o_revista_e_ampliada>.
- PASCUAL, U.; et al. Valuing nature’s contributions to people: the IPBES approach. **Current opinion in environmental sustainability**, v. 26, p. 7-16, 2017. Disponível em <<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877343517300040>>.
- GUEDES, M. T. F.; MAIO, L. M. Bem cultural. **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**, v. 2, 2016. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/79/bem-cultural>>.
- ROCHA, R. Políticas culturais, disputas políticas e o desenvolvimento do campo cultural no Brasil. **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 48, n. 1, p. 1-17, jan.-dez. 2022 | e-41530
- VEIGA, Juracilda. O processo de privatização da posse da terra indígena. **Portal Kaingang**, p. 1-10, 2006. Disponível em: <<https://kamuri.org.br/kamuri/wp-content/uploads/2021/10/privatizacao-da-posse-da-Terra-Indigena.pdf>>. 2006.
- UNESCO. Declaração Universal Sobre A Diversidade Cultural. Londres: UNESCO, 2002.

A TRADIÇÃO ORAL NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS ENQUANTO PATRIMÔNIO CULTURAL

Davi Dagostim Minatto

Cleusa Maria Gomes Graebin

Introdução

A centralidade da tradição oral é uma das características mais notáveis nas religiões afro-brasileiras. Acontece que a oralidade é, tradicionalmente, o principal canal de transmissão cultural em vários povos africanos, os quais trouxeram este costume para o Brasil no período colonial. Apesar de todas as hostilidades da escravidão, os afrodescendentes conservaram suas tradições e sua cultura ao longo dos séculos, e o espaço religioso tornou-se o ambiente privilegiado para manter viva a própria tradição oral.

Para tratar sobre a tradição oral nas religiões de matriz africana no Brasil, faremos uma revisão bibliográfica, considerando publicações dos últimos quinze anos sobre a temática aqui proposta. Começaremos elucidando o que se entende por “religiões afro-brasileiras”. Em seguida, falaremos do significado da tradição oral nestas religiões. Em um terceiro momento, vamos observar como acontece a transmissão oral em uma religião afro-brasileira específica, o Candomblé, o qual também manifesta o início de uma preocupação em fazer a passagem da oralidade para a escrita. Por fim, trataremos sobre o significado jurídico de “patrimônio cultural” e em que sentido a oralidade das religiões afro-brasileiras é compreendida neste conceito.

As religiões afro-brasileiras e sua situação atual

Antes de tratarmos sobre a oralidade nas religiões afro-brasileiras, convém elucidar o que se entende por “religiões afro-brasileiras”. No capítulo dedicado a este tema no livro “Diversidade religiosa e direitos humanos: conhecer, respeitar e conviver”, Cristiana Tramonte (2013, p. 103) define as religiões afro-brasileiras como “o conjunto de práticas religiosas que se originaram dos povos africanos em nossa terra”, tendo como principais correntes o Candomblé, a Umbanda e suas variantes. O Candomblé, originário da Bahia, é o principal exemplo de uma religião de matriz africana surgida em território brasileiro. Todavia, existem inúmeras variantes, que representam tradições locais, entre as quais podemos citar: a Quimbanda (RJ e SP), o Xangô (PE, PR, AL, SE), o Tambor de Mina (MA), o Batuque (RS), o Babaçue (PA), a Pajelança (AM, MA e PI), etc.

O problema, segundo Tramonte, é que está grande variedade religiosa não é refletida nas escolas do Brasil. A ausência de representatividade destas religiões, que fazem parte da história e da cultura brasileira, no sistema educacional é fruto de um longo processo. Quando os africanos foram trazidos para o Brasil como escravos, foram impedidos de praticar suas religiões de origem. Depois de um período de desintegração cultural e religiosa forçada, acabaram elaborando uma estratégia de sobrevivência, que podemos chamar de “sincretismo”: adaptaram vários elementos de suas culturas e religiões de origem à cultura europeia e à religião católica dos dominadores. Neste processo, por exemplo, o Oxalufã, que é o orixá responsável pela criação, passa a ser identificado com o Nosso

Senhor do Bonfim, padroeiro da Catedral de Salvador (TRAMONTE, 2013, p. 105-106).

Considerando o processo histórico de preconceito quanto às religiões afro-brasileiras, e levando em conta que o direito à liberdade religiosa é garantido pela Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e pela Constituição Brasileira (1988), é preciso considerar o papel das escolas. Muitos estudantes têm receio em manifestar publicamente a sua pertença religiosa nas escolas, para não sofrer discriminação. A escola deveria se tornar um “espaço de formação de diversas identidades, tais como gênero, étnicas, religiosas, socioculturais, etc., gera-se neste espaço fenômenos de reprodução e/ou, em caso contrário, enfrentamento de preconceitos e intolerâncias” (TRAMONTE, 2013, p. 112). Em outras palavras, a escola tem o poder de reproduzir os preconceitos existentes na sociedade, mas também tem o poder de criar condições para superar estes e as intolerâncias. Assim, é importante que as escolas promovam a convivência entre as diferentes tradições religiosas, incluindo as de matriz afro-brasileira, tornando-se assim promotora de paz e respeito na sociedade brasileira.

A tradição oral nas religiões afro-brasileiras

Emilio Bonvini, em seu artigo de 2001 sobre a “Tradição Oral Afro-Brasileira”, parte da constatação sobre a importância da oralidade nas diversas comunidades da África negra. A tradição oral africana inclui contos, lendas, narrativas míticas e históricas, mas também conhecimentos religiosos, práticos, científicos, da natureza, da profissão, etc. Ele também cita o apelo do escritor malinês Hampaté Bâ, nos anos de 1980, sobre a urgência de colocar por escrito aquilo que tem sido transmitido oralmente, pois a sua geração seria a última a conhecer os grandes depositários desta rica tradição. Bonvini destaca ainda a ligação entre a tradição oral e o grupo que lhe origina, de modo que o desaparecimento do grupo coloca em risco a continuidade de tal tradição. Por outro lado, o autor valoriza a capacidade das comunidades africanas de se reinventarem no presente a partir do passado, garantindo a continuidade das suas tradições orais, não de forma imutável, mas de forma dinâmica (BONVINI, 2001, p. 38-39).

Em seguida, Bonvini se questiona se a tradição oral africana teria subsistido no Brasil, em meio aos escravos negros deslocados de seu território. O problema é que a preocupação primária destes escravos não era preservar a sua cultura, mas sobreviver e recuperar a própria dignidade. Mesmo assim, mesmo em contexto hostil, eles teriam transmitido a tradição oral africana ao longo dos séculos, por meio de “palavras organizadas”, isto é, fórmulas rituais, rezas, cantos, provérbios, contos, histórias, etc. É verdade que muitas destas palavras provavelmente se perderam no tempo, mas são inúmeros os contos e outras expressões culturais que permaneceram, de modo que podemos falar uma tradição oral afro-brasileira, segundo o autor. E uma das principais formas de transmitir essa tradição oral e fazê-la chegar até os nossos dias foi por meio de suas crenças, que acabaram conquistando inclusive muitos descendentes dos seus antigos patrões. Isso pode ser observado ainda hoje nos centros de cultos afro-brasileiros, que são verdadeiros centros culturais onde a tradição oral ainda é reinante (BONVINI, 2001, p. 40-42).

O problema é que o ambiente religioso, ao mesmo tempo que preserva a tradição oral, acaba também escondendo essa mesma tradição, pois alguns conhecimentos são passados apenas aos iniciados. Dessa forma, observa Bonvini, o risco de perder o patrimônio da tradição oral afro-brasileira permanece. É preciso passar da tradição oral propriamente dita para o texto oral. Esse processo encontra resistência dentro dos terreiros, mas o autor observa nos últimos anos certa abertura para os pesquisadores, os quais procuram coletar dados da tradição oral afro-brasileira para que esta riqueza seja conservada no tempo por meio de textos orais (BONVINI, 2001, p. 45-47). Essa necessidade de fazer a passagem da tradição oral à escrita é um processo comum na história das religiões: basta pensar no judaísmo antigo, que durante o Exílio na Babilônia (587-538 a.C.) colocou por

escrito grande parte da tradição oral judaica, dando origem a vários livros da Bíblia, para evitar que as tradições importantes se perdessem em um período de crise.

Madelyne Barbosa e Éden Barbosa, em suas pesquisas para o doutorado em Educação na UFC, em 2021, trataram sobre o papel da memória e da oralidade no processo de educação africana na diáspora, mais especificamente, no Brasil. Os autores tomaram como caso exemplar o Candomblé, como espaço privilegiado de transmissão da tradição oral e da memória ancestral dos africanos e africanas no Brasil. As práticas educativas que fazem parte do processo de iniciação no Candomblé são fundadas na oralidade, por meio da qual continua-se a transmitir a cosmovisão e a mitologia africana ao longo do tempo. Madelyne e Éden também citam Hampaté Bâ para destacar que a particularidade da educação africana em relação à educação ocidental é justamente a oralidade: a tradição oral ensina apenas aquilo que é útil e que pode ser vivido. No caso dos descendentes africanos no Brasil, a tradição oral foi conservada por meio da resistência, mesmo não sendo valorizada (e às vezes abafada) no sistema educacional convencional do país. Essa resistência encontrou espaço nos templos religiosos afro-brasileiros, de modo que a memória e a cultura ancestral africana conseguiram perdurar apesar de todas as hostilidades (M. BARBOSA; E. BARBOSA; VASCONCELOS, 2021, p.1-11).

Em seu artigo de 2012, sobre a “Teologia da Tradição Oral”, João Luiz Carneiro e Maria Elise Rivas partem da constatação que a teologia das religiões afro-brasileiras tem como base a tradição oral, diferente da teologia cristã, que se apoia sobre o texto escrito. É um método diferente, frequentemente contestado pelo pensamento ocidental. Para legitimar o método da oralidade na teologia das religiões afro-brasileiras, Carneiro e Rivas mostram como alguns elementos intrínsecos das religiões ocidentais são ressignificados pela tradição afro-brasileira. Por exemplo, os ritos que atualizam as narrativas da tradição oral; a valorização dos ancestrais como portadores da tradição oral; a memória religiosa coletiva transmitida oralmente em um fluxo contínuo; a linguagem simbólica na formulação dos mitos e ritos religiosos; a importância da vida em comunidade – são alguns traços comuns entre as religiões da Bíblia (judaísmo e cristianismo) e as religiões afro-brasileiras. Porém, existem também algumas diferenças significativas: a ideia de um tempo mítico, cíclico (sem início e sem meta), circular (como as estações que se repetem), diferente do tempo linear da teologia cristã. E a diferença mais significativa é a insistência na tradição oral como principal forma de transmitir os conhecimentos religiosos nos terreiros (CARNEIRO; RIVAS, 2012, p. 610-623).

Lisandra Pinheiro escreveu, em 2017, sobre a “Tradição oral e memória dos povos de religiões afro-brasileiras”, buscando compreender como a tradição oral afro-brasileira pode ser considerada uma fonte histórica fundamental para as comunidades africanas na diáspora brasileira. Essa possibilidade enfrenta o modelo epistemológico cristão-ocidental, que privilegia a escrita e a cultura material como fontes históricas. Todavia, a autora destaca que a opção pela oralidade, no caso das religiões afro-brasileiras, não é uma questão de pouca habilidade quanto a outras fontes, mas é uma característica cultural dos povos da diáspora africana. E a tradição oral africana inclui, além da fala e das narrações, a música, a dança e o rito como formas de comunicação. Este legado das culturas africanas é perceptível na vida das comunidades de religiões afro-brasileiras, como o Candomblé, o Xangô, o Batuques e a Umbanda: a tradição oral se faz presente nas mitologias, na transmissão de modos de fazer e saberes, na entoação de cantos, na gestualidade da dança, na preparação de oferendas e comidas ritualísticas. Os ritos religiosos, em geral, acontecem por meio de um processo de memorização de palavras, gestos, cantos e danças. Segundo Lisandra Pinheiro, o rito, nas religiões afro-brasileiras, provoca um encontro entre o presente e a ancestralidade, por meio daquilo que Maurice Halbwachs chama de memória coletiva ou memória social. Esta memória social dos povos africanos trazidos ao Brasil durante o período colonial continua viva justamente na tradição oral conservada nas comunidades religiosas afro-brasileiras (PINHEIRO, 2017, p. 79-81).

Ao analisar o processo de transmissão oral das memórias dos povos africanos trazidos ao Brasil como escravos a partir do século XVI, Lisandra Pinheiro observa que entre os séculos XVIII e XIX, as comunidades de afro-brasileiros alforriados se organizavam ainda a partir do conceito de “nação”, mas aos poucos as “nações” perderam a conotação política e étnica e foram identificadas a grupos religiosos específicos. Falando em termos muito genéricos, foi assim que nasceram as várias tradições religiosas afro-brasileiras. Trata-se de um processo de adaptação e sobrevivência identitária em um ambiente dominado pela cultura e o pensamento ocidental-cristão. Sendo assim, a tradição oral dos povos africanos na diáspora brasileira passou a ser mantida e transformada no âmbito religioso-cultural. Neste contexto, a historiografia não pode ignorar a oralidade em busca de objetividade, com risco de perder boa parte da história destes povos. Como fonte historiográfica, a tradição oral não é garantia de veracidade de tudo o que é narrado, mas é a forma mais segura para compreender as concepções de vida, a visão de mundo, o pensamento e a identidade das sociedades sustentadas pela oralidade (PINHEIRO, 2017, p. 82-87).

A tradição oral e a escrita no Candomblé

Milena Batista e Osvaldo de Oliveira tratam da relação entre tradição oral e a transmissão cultural nas comunidades de terreiro, em seu artigo intitulado “Candomblé: memória e transmissão cultural em uma comunidade religiosa de matriz africana”, de 2011. O ponto de partida de sua pesquisa é a realização de uma etnografia para compreender como ocorre a transmissão cultural no Candomblé: os conhecimentos religiosos são transmitidos oralmente e segundo uma disposição hierárquica, na qual os mais sábios e antigos instruem os jovens aprendizes em todos os segredos do grupo; neste processo, tem surgido também a preocupação em transformar parte das tradições orais em produção escrita. Os autores também destacam que a transmissão oral das memórias dos integrantes das comunidades de terreiro (incluindo narrativas míticas, cantos ritualísticos, etc.), segundo a perspectiva da etnografia, é uma das principais formas de demarcar a identidade e as fronteiras sociais dessas comunidades (BATISTA; OLIVEIRA, 2011, p. 1-3).

Para fundamentar esta ideia, Batista e Oliveira buscam apoio nos conceitos de memória e identidade segundo Pollak. De fato, para Pollak (1992, p. 2), a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade – individual ou coletiva – pois garante o sentimento de continuidade do grupo em sua reconstrução. Esta situação é visível no Candomblé, segundo Batista e Oliveira, pelas constantes referências à memória herdada na reconstituição de um passado comum, mesmo sabendo que as comunidades de terreiro no Brasil se constituíram a partir da junção de várias etnias africanas: mas o sentimento é de pertença a uma mesma comunidade política, um único passado comum, apesar da variedade de etnias (BATISTA; OLIVEIRA, 2011, p. 3-5).

Realmente, a diversidade cultural marca o grupo dos “filhos da diáspora africana” que foram trazidos para o Brasil, como destacam Batista e Oliveira. Os escravos pertenciam a religiões diversas conforme a sua região de origem na África. No entanto, elas passaram por um forte processo de sincretismo (hibridismo) ao adotarem elementos do catolicismo para sobreviverem. Esta mistura de crenças e rituais justifica a nomenclatura de religiões “afro-brasileiras”. O candomblé é provavelmente o exemplo mais expressivo, sendo uma religião de matriz africana, criada e recriada continuamente até o presente através da transmissão oral de suas tradições e ritos. Este processo mostra a grandeza da resistência e resiliência dos escravizados para não se tornarem aquilo que os colonizadores desejavam. Apesar de toda a hostilidade, conseguiram transmitir à posteridade a sua herança cultural e religiosa. Construíram, assim, uma nova identidade, como brasileiros descendentes de africanos ou afro-brasileiros. No processo de construção e perpetuação desta nova identidade, as religiões de matriz africana – e em particular o Candomblé – foram determinantes, pois garantiram a transmissão cultural

através da oralidade (BATISTA; OLIVEIRA, 2011, p. 6-11; 21).

A pesquisa de Leonardo de Andrade traz um fato que ele considera ser “relativamente novo”, isto é, a passagem da tradição oral à escrita no Candomblé: este é o tema central de seu artigo de 2017 intitulado “Da tradição oral à escrita: Cultura, resistência e cadernos de fundamentos”. O aparecimento destes cadernos de fundamentos, no final do século XX, seria o principal indício dessa mudança de comportamento do Candomblé, que se constituiu historicamente como uma religião de tradição oral, e agora estaria começando a aceitar a escrita como forma de conservar sua cultura. Os cadernos de fundamentos são anotações feitas ou pelos sacerdotes ou pelos devotos, normalmente mantidos em segredo: os mais comuns são os cadernos dos novos iniciados, que anotam suas experiências, andanças, histórias, cantos, fundamentos e ensinamentos de seu Pai ou Mãe de Santo. Estes cadernos de fundamentos são como “etnografias feitas em casa”, segundo Andrade, e podem trazer grandes contribuições tanto para os religiosos, quanto para os estudiosos. A partir de entrevistas feitas em dois terreiros de Candomblé em Sergipe, o autor reconhece que ainda há muito segredo no âmbito de sua iniciação religiosa, que muitos conhecimentos permanecem circunscritos à esfera da tradição oral, mas vislumbra, ao mesmo tempo, um processo de mudança e abertura que está se iniciando. A escrita, no caso dos cadernos de fundamentos, corresponde à oralidade, porém é mais estável e garante a sobrevivência da cultura do Candomblé (ANDRADE, 2017, p. 37-49).

As religiosidades afro-brasileiras como parte do patrimônio cultural brasileiro

Como vimos acima, Bonvini fala dos centros de cultos afro-brasileiros como verdadeiros centros culturais onde a tradição oral se perpetua (BONVINI, 2001, p.42). Sobre a questão dos locais de culto, é interessante destacar a relação que existe entre o espaço físico e a cultura, segundo a publicação do Ministério da Cultura, “Panorama setorial da cultura brasileira 2017-2018”. O capítulo escrito por Renata Alluci trata dos “Territórios físicos da cultura”. A autora começa citando a máxima de Peter Jackson (2003, *apud* ALLUCI, 2018, p. 123), segundo o qual “a cultura é constituída espacialmente”. Isso significa que a difusão da cultura se dá em territórios próprios. Os difusores culturais são os elementos e situações que possibilitam a articulação entre espaços, políticas e identidades. Em outras palavras, tudo aquilo que estabelece uma ponte entre um produto cultural e seu potencial público (por exemplo, teatro, cinema, biblioteca, museu, centros culturais, etc.). Ora, a identidade de um grupo está vinculada às suas condições sociais, temporais e espaciais. Por isso, os difusores culturais localizados em territórios específicos são determinantes para a identidade de um grupo (ALLUCI, 2018, p. 123-126). A partir destas observações, percebemos como os espaços de culto, territorialmente estabelecidos, são fundamentais para a identidade de um grupo religioso. Por isso, os centros de cultos afro-brasileiros podem ser considerados verdadeiros difusores da cultura dos grupos que se identificam como afrodescendentes.

As tradições religiosas fazem parte do patrimônio cultural de um país, mais especificamente, do patrimônio imaterial. Segundo o verbete de Letícia Vianna, no Dicionário Iphan de Patrimônio Cultural, o “patrimônio imaterial” diz respeito às “referências simbólicas dos processos e dinâmicas socioculturais de invenção, transmissão e prática contínua de tradições fundamentais para as identidades de grupos, segmentos sociais, comunidades, povos e nações” (VIANNA, 2016). No Brasil, a Constituição Federal de 1988, no artigo 216, estabelece como “patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”, incluindo: celebrações, saberes da cultura popular, festas, a religiosidade, a música e as danças, as mitologias, a literatura oral, entre outras expressões.

Letícia Vianna também destaca que as trocas e assimilações de elementos culturais entre diferentes

sociedades é uma das características mais marcantes da espécie humana. Sendo assim, a diversidade cultural é parte essencial da nossa história. No Brasil, por vários séculos, o etnocentrismo decretou a superioridade da cultura cristã-europeia em detrimento das culturas indígenas e africanas, mas nas últimas décadas as tradições populares de matrizes culturais africanas e indígenas vêm sendo revalorizadas como parte das políticas de patrimonialização (VIANNA, 2016). Neste contexto, José Márcio Barros, ao escrever sobre “Diversidade cultural e gestão”, recorda que a diversidade cultural no Brasil implica, em nível político-governamental, uma diversidade de modelos de gestão. Não basta apenas reconhecer a existência de diferentes manifestações estéticas, artísticas e religiosas, mas é preciso planejar modelos de gestão compatíveis com a diversidade cultural (BARROS, 2011, p. 20-21). Aplicando este princípio à questão das religiões de matriz africana no Brasil, significa dizer que não é suficiente apenas deixá-las existir: um espaço de protagonismo na gestão cultural é devido às religiões afro-brasileiras, na mesma medida em que elas fazem parte do patrimônio cultural do nosso país.

Considerações finais

Neste breve percurso, começamos definindo as religiões afro-brasileiras como o conjunto de práticas religiosas provenientes dos povos africanos, vivenciadas em território brasileiro e sincretizadas com alguns elementos da cultura cristã ocidental. Destacamos também que a escola tem um papel fundamental na superação dos preconceitos históricos em relação a estas religiões.

Em seguida, falamos especificamente sobre a importância da tradição oral nas religiões afro-brasileiras como meio de conservação da identidade e da cultura de vários povos africanos trazidos ao Brasil no período colonial. As hostilidades da escravidão e as dificuldades de se inserir na sociedade brasileira pós-colonial não apagaram a memória dos ancestrais africanos, pois esta memória foi conservada pela oralidade especialmente em ambientes religiosos. Como exemplo específico, trouxemos o caso do Candomblé, no qual os conhecimentos religiosos são transmitidos oralmente e segundo uma disposição hierárquica (dos sábios e anciãos aos jovens aprendizes). Aqui também tem surgido a preocupação em transformar parte das tradições orais em produção escrita, seja no caso emblemático dos “cadernos de fundamentos”, seja nas pesquisas etnográficas recentes.

Por fim, tratamos sobre o significado jurídico de patrimônio cultural, o qual inclui, segundo a própria Constituição Federal, todos os bens de natureza material e imaterial que fazem referência à identidade dos grupos formadores da sociedade brasileira. Neste sentido, a tradição oral das religiões de matriz africana é parte importante do patrimônio imaterial do Brasil, pois representa um traço fundamental da identidade afro-brasileira e, por conseguinte, é um elemento formador da cultura e da identidade nacional.

Referências

- ANDRADE, L. L. de. Da tradição oral à escrita: Cultura, resistência e cadernos de fundamentos. **Ideias e Inovação**, v. 3, n. 3, p. 37-49, abr. 2017.
- BARBOSA, M. dos S.; BARBOSA, E. dos S.; VASCONCELOS, J. G. Memória e oralidade, sementes da educação africana plantadas na diáspora. **Ensino em Perspectivas**, v. 2, n. 4, p. 1-11, 2021.
- BARROS, J. M. Diversidade cultural e gestão: sua extensão e complexidade. In: BARROS, J. M.; OLIVEIRA JÚNIOR, J. (Org.). **Pensar e agir com a cultura: desafios da gestão cultural**. Belo Horizonte: Observatório da Diversidade Cultural, 2011. 156p.

BATISTA, M. X.; OLIVEIRA, O. M. de. Candomblé: memória e transmissão cultural em uma comunidade religiosa de matriz africana. In: **I Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais**, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufes.br/snpgcs/article/view/1477>>. Acesso em: 02 de out. 2023.

BONVINI, E.; KHOURY, K.; AUN KHOURY, Y. Tradição Oral Afro-Brasileira: As razões de uma vitalidade. **Projeto História: Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História**, n. 22, p. 37-48, jun. 2021.

CARNEIRO, J. L.; RIVAS, M. E. Teologia da Tradição Oral: uma questão para as Religiões Afro-Brasileiras. **Revista Pistis Praxis**, v. 4, n. 2, p. 609-624, jul./dez. 2012.

ALLUCCI, R. R. Territórios físicos da cultura. In: JORDÃO, G. (org.). **Panorama setorial da cultura brasileira 2017-2018**. São Paulo: Allucci & Associados Comunicações, 2018, p. 123-144.

PINHEIRO, L. B. M. Tradição oral e memória dos povos de religiões afro-brasileiras: possibilidades de pesquisa em história. **Cadernos do Tempo Presente**, v. 8, n. 4, p. 79-92, jul./dez. 2017.

POLLAK. M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

TRAMONTE, C. Religiões Afro-Brasileiras: direitos, identidades, sentidos e práticas do “povo-de-santo”. In: FLEURI, R. M.; [et al.] (orgs). **Diversidade religiosa e direitos humanos: conhecer, respeitar e conviver**. Blumenau: Edifurb, 2013, p. 101-116.

VIANNA, L. C. R. Patrimônio Imaterial. In: GRIECO, B.; TEIXEIRA, L.; THOMPSON, A. (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/85/patrimonio-imaterial>>. Acesso em: 02 out. 2023.

O SONHO DA LIBERDADE - LANCEIROS NEGROS

Luciano Franco Machado

Judite Sanson de Bem

Introdução

A pluralidade de pensamentos pode levar a diversos caminhos, gerar expectativas e promover ações, bem mais próximo disso, a bravura engajada pelos sonhos daqueles que por acreditar em um mundo melhor, nos revelaram suas vontades e intensões, os Lanceiros Negros. Após leituras e a imersão à pesquisa sobre o fato histórico de seres humanos negros escravizados que lutaram duplamente em busca de um ideal, inicialmente pela sobrevivência, e posteriormente pelo sonho de liberdade, os mesmos almejavam uma promessa de liberdade que ceifou-lhes a vida.

Inicialmente foi realizada uma busca pelo termo “Lanceiros Negros”, através do Google apresentando aproximadamente 45.300 resultados e na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações - BDTD apresentando 05 resultados. Posteriormente, a pesquisa foi realizada nos acervos das bibliotecas das universidades públicas do Rio Grande do Sul: Universidade Federal de Ciências de Saúde de Porto Alegre – UFCSPA não apresentando resultado de registro, Universidade Federal de Pelotas – UFPel apresentou 01 resultado, Universidade Federal de Santa Maria – UFSM apresentou 07 resultados, Universidade Federal do Pampa – Unipampa apresentou 04 resultados, Universidade Federal de Rio Grande – FURG apresentou que sua pesquisa não retornou nenhuma informação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS apresentou 333 resultados, e na biblioteca da Universidade La Salle, apresentou-se 02 resultados.

Diversas publicações com o termo “Lanceiros Negros” sinalizaram um forte resgate e significado de força e identidade que permanecem na memória social, gerando até o momento o significado de resistência, principalmente nas temáticas e movimentos urbanos no Rio Grande do Sul.

Desta forma, esta pesquisa apresentará um pouco do significado histórico e cultural, com o objetivo de compreender e refletir sobre a identidade e resistência dos Lanceiros Negros, analisando os acontecimentos relacionados àqueles seres humanos negros escravizados, que foram colocados como combatentes no Front durante a Guerra Farroupilha. No primeiro momento, serão realizadas reflexões das quais serviram para compreender os acontecimentos através da história, para refletir como foi construída a memória social resultante dos Lanceiros Negros. No segundo momento, trazer essas compreensões e reflexões relativas à memória social associada aos Lanceiros Negros e ao massacre desses combatentes do Front durante a Guerra Farroupilha. No sentido de resgatá-los, para a nossa memória. Dessa forma, “assegurar a liberdade coletiva e a nossa identidade nacional, trazendo do passado silenciado a sonoridade vivida para o presente” (AGÊNCIA SENADO, 2023).

Lanceiros negros

“[...] A memória social, não é algo estático, algo que somente remete ao passado” (LE GOFF, 2003). Dessa

forma, a memória social pode ser articulada, possibilitando reflexões com o tema sobre os Lanceiros Negros. Um grupo de negros escravizados, que lutaram ao lado das forças Farroupilhas contra as forças Imperiais, pela promessa de liberdade, ao final do conflito. Com a condição de lutarem como soldados pela causa republicana – ou por ex-escravos pertencentes aos imperiais. “Em sua grande maioria, foram recrutados entre os negros campeiros e domadores das Serras dos Tapes e do Herval (Canguçu, Piratini, Caçapava, Encruzilhada, Arroio Grande), na Zona Sul do Estado” (CARRION, 2007).

A Revolução Farroupilha (em parte, promovida pela revolta dos grandes proprietários de terras que estavam insatisfeitos com a legislação federal e a quantidade de impostos), ocorrendo de 1835 a 1845. Ainda, estabeleceu-se uma insatisfação generalizada entre os produtores, devido à baixa lucratividade e altos impostos cobrados, por exemplo, sobre o charque. Foi uma forma de rechaçar os acontecimentos, que ensejou um estopim para a instalação de uma rebelião.

Em outubro de 1836 após a vitória das forças Imperiais na Batalha do Fanfa, foi aceita pelos Farroupilhas a proposta¹⁶ do General Antônio de Souza Netto. Passaram a fazer o chamamento dos escravos para compor as forças republicanas. Eram homens que estavam acostumados com a lida do campo, domar cavalos, costear gado, remontar cavalcadas, carrear, produzir charque, todas essas eram atividades feitas por escravos africanos e crioulos. Nesse contexto, surgiu os Lanceiros Negros, homens negros, fortes que lutaram com lanças longas na linha de frente no Front para compor as tropas, em dois corpos de lanceiros: a cavalaria e a infantaria (a pé) ao lado das forças Farroupilhas.

Figura 1 – Retrato de um Lanceiro Negro – óleo de Juan Manuel Blanes



Fonte: BRASIL, 2023

16 Proposta para que os escravos (Lanceiros Negros) fossem lutar ao lado do exército Farroupilha contra o Império, com a promessa de liberdade ao fim do conflito (SEDAC, 2020).

Em novembro de 1844, o General Farroupilha Davi Canabarro e o Imperial Barão de Caxias (que mais tarde ficou conhecido como General Duque de Caxias), em diálogo firmaram um acordo. O General Farroupilha ordenou que os Lanceiros Negros fossem desarmados no Cerro de Porongos, e lá acampassem. Por parte do Comandante Imperial, foi ordenado que as forças Imperiais se deslocassem na mesma direção (Cerro de Porongos) para combater os soldados farroupilhas que por lá estivessem.

No front

O massacre, ocorrido em 14 de novembro de 1844 no local conhecido por Cerro de Porongos no município de Pinheiro Machado¹⁷ – RS foi resultado do confronto entre as forças Farroupilhas e as forças Imperiais, momento esse que ficou conhecido como propriamente dito uma “traição”, que vitimou os Lanceiros Negros.

Os Lanceiros Negros, munidos de adagas e lanças (que tinham a medida de aproximadamente três metros), não permitiram portar armamento bélico, montavam a cavalo quase em pelo e assumiam a linha de frente durante as batalhas. Não eram fortemente equipados com armamentos, pois acreditavam na promessa de liberdade.

Os negros, na maioria das vezes esquecidos pela história. Durante essa Guerra civil foram os verdadeiros protagonistas, reconhecidos como fortes combatentes colocados à frente para lutar, os Lanceiros Negros, podendo ser considerados a representação do que tínhamos de mais forte. Desta forma, criando identidade própria de guerreiros, e de bravos homens negros que lutaram pelo sonho de liberdade. Nessa reflexão sobre a identidade dos Lanceiros Negros, aponta-se para os aspectos relacionados à vivência dos negros como escravos, sinalizados por todos os tipos de dificuldades, possivelmente precária alimentação, vestimentas insuficientes, e as jornadas de trabalho desprovidos de quaisquer benefícios, pois eram mantidos como escravos. Nesse contexto, fortalecidos pela própria identidade de força e resistência, se dá origem com a promessa de liberdade, a formação dos Lanceiros Negros.

Pode-se apropriar-se do passado como elemento fundamental para buscar detalhes sobre os acontecimentos relacionados ao massacre. Mas, será reflexivo e preponderante “ressaltar aqui a relação existente entre a história e a memória coletiva, tomando como princípio geral a existência de grupos sociais que produzem essa memória e que, tomam como referência elementos pertencentes à história” (SALAINI, 2006).

Desta forma, no Estado do Rio Grande do Sul, se percebe a preocupação em preservar fatos históricos e momentos que marcaram a identidade e memória negra, que retratam os Lanceiros Negros.

Figura 2 – “Carta de Porongos” retorna para o Arquivo Histórico



Fonte: Secretaria de Estado da Cultura – SEDAC, 2023

17 Município de Pinheiro Machado, atualmente sua base econômica está na agropecuária e criação de ovinos, com uma população no último censo de 2022 de 11.214 pessoas (IBGE, 2022).

Ainda, como resultado da participação negra pelas lutas e movimentos envolvidos em manter e preservar o território pertencente ao Cerro de Porongos, onde ocorreu o massacre, foi protocolado na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, um Projeto em homenagem aos Lanceiros Negros (CARRION, 2007). A proposta do projeto foi aprovada por unanimidade e transformou-se na Lei nº 12. 856/2007.

LEI Nº 12.856, DE 12 DE DEZEMBRO DE 2007. (publicada no DOE nº 236, de 13 de dezembro de 2007).

Declara o Sítio Histórico de Porongos, localizado no interior do Município de Pinheiro Machado, patrimônio histórico e cultural do Estado do Rio Grande do Sul.

A GOVERNADORA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. Faço saber, em cumprimento ao disposto no artigo 82, inciso IV, da Constituição do Estado, que a Assembleia Legislativa aprovou e eu sanciono e promulgo a Lei seguinte: Art. 1º - Declara o Sítio Histórico de Porongos, localizado no interior do Município de Pinheiro Machado, patrimônio histórico e cultural do Estado do Rio Grande do Sul, em homenagem aos bravos Lanceiros Negros, que aí tomaram em defesa da República Rio-grandense. Parágrafo único - O Sítio Histórico de Porongos caracteriza-se por uma gleba de terra com três hectares de área, localizada no Município de Pinheiro Machado, no lugar denominado Porongos. (RIO GRANDE DO SUL, 2007).

Cerro de Porongos recebeu o merecido reconhecimento dos parlamentares gaúchos, e principalmente da sociedade negra. Como resultado desse esforço, foi declarado o Sítio histórico do Cerro de Porongos como Patrimônio Histórico e Cultural do Rio Grande do Sul.

Figura 3 – Sítio histórico de Cerro de Porongo



Foto: Tainá Valadão, 2014.

Ações como esta contribuem para a relevância do conceito de Patrimônio Cultural, são ações de reconhecimento e de preservar a identidade e memória negra rio-grandense. Também, foi instalado uma “Pedra Fundamental” no Cerro de Porongos como uma das iniciativas em torno da construção do Memorial aos Lanceiros Negros.

Figura 4 – Pedra Fundamental no Cerro de Porongos



Fonte: FARIAS, 2014.

Foram fatos e acontecimentos de grande importância que ocorreram, e que devem ser mantidos vivos na história, para identidade, e principalmente para a memória dos Lanceiros Negros, porque o que estava em jogo ali era a liberdade do povo negro.

Considerações finais

A intenção da pesquisa foi mesmo que de forma breve, procurar evidenciar os acontecimentos históricos fundamentais para compreender e refletir sobre a identidade a qual os Lanceiros Negros lutavam na linha de frente das batalhas. Também, refletiu-se principalmente sobre a memória social e coletiva, desenvolvida na direção de construir e preservar a cultura e patrimônio histórico brasileiro. Nesse sentido, os arranjos elucidados na pesquisa mostraram uma memória que transcende os limites territoriais de Cerro de Porongos, interior do município de Pinheiro Machado.

Ainda, ao constatar ações desenvolvidas para auxiliar na construção da preservação da identidade e memória social relativa aos Lanceiros Negros, como foi apresentado no momento do restauro da Carta de Porongos, e a aprovação do Projeto que criou a Lei nº 12. 856/2007, que versa sobre a transformar o Sítio histórico Cerro de Porongos em Patrimônio Histórico e Cultural do Rio Grande do Sul.

Dessa forma, não se cessa os estudos e reflexões, abrindo-se a oportunidade de estudos para outros trabalhos.

Referências

BRASIL. **Quem são os heróis e heroínas do Brasil**. Agência Senado, publicado em 31/03/2023. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/infomaterias/2023/03/quem-sao-os-herois-e-as-heroinas-do-brasil>>. Acesso em 13 out 2023.

BRASIL. Agência Senado. Paim fala sobre aprovação dos Lanceiros Negros no livro dos heróis da Pátria. Da Agência Senado, 15/03/2023. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2023/03/15/paim-fala-sobre-aprovacao-de-lanceiros-negros-no-livro-dos-herois-da-patria?_gl=1*ze3ocy*_ga*NzIzMjQ4OTU1LjE2OTczMjk4NTg.*_ga_CW3ZH25XMK*MTY5NzMyOTg1OC4xLjEuMTY5NzMzMDgyMS4wLjAuMA>. Acesso em: 14 out 2023.

CARRION, R. **Os lanceiros negros na Revolução Farroupilha**. Porto Alegre: Assembléia Legislativa, 2007.

FARIAS, J. M. de. Mosaico (13/11/2014). Disponível em: <<https://juarezmachadodefarias.blogspot.com/2014/11/nesta-sexta-feira-acompanhe-pela-nativa.html>>. Acesso em: 14 out 2023.

LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

RIO GRANDE DO SUL. **Lei nº 12.856 de 2007** – Declara o Sítio Histórico de Porongos, localizado no interior do município de Pinheiro Machado, Patrimônio Histórico e Cultural do Estado do Rio Grande do Sul. Disponível em: <https://ww3.al.rs.gov.br/legis/M010/M0100018.asp?Hid_IdNorma=51255&Texto=&Origem=1>. Acesso em: 07 out. 2023.

RIO GRANDE DO SUL. Secretaria do Estado de Cultura – SEDAC. **Restauração da “Carta de Porongos”**. Entrega em 27 de março de 2023. Disponível em: <<https://cultura.rs.gov.br/carta-de-porongos-retorna-para-o-arquivo-historico>>. Acesso em: 07 out 2023.

RIO GRANDE DO SUL. Secretaria do Estado de Cultura – SEDAC. **20 de Setembro e a História dos Lanceiros negros** (2020). Disponível em: <<https://cultura.rs.gov.br/20-de-setembro-e-a-historia-dos-lanceiros-negros>>. Acesso em: 08 out. 2023.

SALAINI, C. J. “Nossos Heróis não morreram”: um estudo antropológico sobre formas de “ser negro” e de “ser gaúcho” no Estado do Rio Grande do Sul. Universidade do Rio Grande do Sul – UFRGS – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. **Dissertação**. Mestrado. Orientadora: Professora Dra. Maria Eunice Maciel. Porto Alegre, abril de 2006. Disponível em: <<https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/7636/000549991.pdf?seq>>. Acesso em: 10 out. 2023.

TAINÁ VALADÃO. Especial Cerro de Porongos perpetua o maior massacre da Revolução Farroupilha. Publicação em 22/11/2014, o Diário dos Pinheirenses na internet. Disponível em: <http://www.jornaltradicao.com.br/site/content/cultura_e_turismo/index.php?noticia=12567>. Acesso em: 14 out. 2023.

AS DIVERSAS TRAJETÓRIAS DO TRABALHO NA REGIÃO METROPOLITANA DE PORTO ALEGRE: UM OLHAR SOB A PANDEMIA

Moisés Waismann

Apresentação

Esta comunicação é uma colaboração para a discussão, como diz a ementa do GT, sabe-se que o trabalho é um elemento essencial para a vida humana há milhares de anos, pois, proporciona transformações, contribuições na construção da identidade social e comunitária, produzindo bens e/ou serviços e materiais simbólicos úteis para o funcionamento vital no século XXI. Sabe-se também que o período pandêmico, além de ceifar mais de 700 mil vidas e deixar muitas famílias desorganizadas e crianças órfãs, reorganizou as situações de trabalho nas mais diversas formas. O texto aqui apresentado tem como objetivo verificar o comportamento da trajetória das pessoas ocupadas na Região Metropolitana de Porto Alegre, sob a perspectiva da raça/cor, faixa etária e sexo, no período pandêmico (2018-2023). Apresentam-se os dados com discussões para conhecer, explorar e levantar o debate. Espera-se encontrar público fértil para o debate.

Percurso metodológico e apresentação dos dados

Para responder o problema aqui apresentado busca-se auxílio na pesquisa aplicada, documental, exploratória (PRODANOV, 2013), e que tem como fonte os microdados da Pesquisa Nacional de Amostra Domiciliar Contínua (PNADc) trimestral, do segundo trimestre, elaborada e disponível no sítio <www.ibge.gov.br>, e que foi analisada com recursos da estatística descritiva. Os dados dizem respeito a Região Metropolitana de Porto Alegre.

Na tabela 1 pode-se ver a quantidade de pessoas ocupadas por raça/cor, faixa etária e sexo na Região Metropolitana de Porto Alegre no segundo trimestre de 2023. O objetivo é observar como as pessoas ocupadas estão distribuídas quanto as categorias aqui estudadas.

Tabela 1 – Quantidade de pessoas ocupadas por raça/cor, faixa etária e sexo na Região Metropolitana de Porto Alegre no segundo trimestre de 2023

		Amarela	Branca	Indígena	Parda	Preta	Total
	Total	1.028	464.974	1.080	102.394	73.604	646.056
Jovem	Homem	729	253.839	610	64.851	34.480	356.619
	Mulher	298	211.135	470	37.543	39.124	289.437
	Total	4.283	1.146.281	5.920	199.135	134.377	1.489.995
Adulto	Homem	1.413	615.345	4.816	122.356	70.058	813.989
	Mulher	2.871	530.935	1.103	76.779	64.319	676.006
	Total	453	66.775	386	6.805	3.975	78.393
Idoso	Homem	453	41.589	386	5.067	1.719	49.214
	Mulher		25.187		1.737	2.255	29.179
Total Geral		5.764	1.678.030	7.386	308.333	211.955	2.214.445

Fonte: Elaborado pelo autor a partir dos dados da PNADc Trimestral disponível em <www.ibge.gov.br>

Pode-se observar na tabela que existem 2.2 milhões de pessoas ocupadas na Região Metropolitana de Porto Alegre no segundo trimestre de 2023. Quase metade da população residente na região. A grande maioria são de brancos, seguido de pardos, pretos, indígenas e amarelos. Os adultos concentram a maior parte ocupada seguido dos jovens e idosos. Os homens aglutinam a maior parte das ocupações.

A tabela 2 mostra a proporção de pessoas ocupadas por raça/cor, faixa etária e sexo na Região Metropolitana de Porto Alegre no segundo trimestre do ano de 2023. A intensão aqui é verificar como as pessoas ocupadas estão divididas quanto as categorias aqui estudadas.

Tabela 2 – Proporção de pessoas ocupadas por raça/cor, faixa etária e sexo na Região Metropolitana de Porto Alegre nos anos de 2018 e 2023

	Jovem		Adulto		Idoso		
	Homem	Mulher	Homem	Mulher	Homem	Mulher	
2018	Amarela	32	68	44	56	100	0
	Branca	53	47	55	45	56	44
	Indígena	36	64	39	61	100	0
	Parda	58	42	57	43	58	42
	Preta	66	34	50	50	63	37
	Total Geral	54	46	55	45	57	43
2023	Amarela	71	29	33	67	100	0
	Branca	55	45	54	46	62	38
	Indígena	56	44	81	19	100	0
	Parda	63	37	61	39	74	26
	Preta	47	53	52	48	43	57
	Total Geral	55	45	55	45	63	37

Fonte: Elaborado pelo autor a partir dos dados da PNADc Trimestral disponível em <www.ibge.gov.br>

Pode-se observar na tabela que no segundo trimestre do ano de 2018 a faixa etária dos jovens as mulheres são maioria na raça/cor amarela e indígena. Os homens são maioria entre os brancos, pardos e pretos. Nos adultos ocorre quase a mesma coisa, difere que os pretos se dividem entre homens e mulheres de forma igual. Nos idosos a maioria é sempre de homens. Quando se observa o segundo trimestre do ano de 2023 que com exceção das mulheres adultas da raça/cor amarela todos os outros a maioria é de homens. Pode-se perceber que neste período ocorreu uma migração massiva para as pessoas ocupadas do sexo masculino.

A tabela 3 evidencia a variação na quantidade de pessoas ocupadas por raça/cor, faixa etária e sexo na Região Metropolitana de Porto Alegre no primeiro trimestre dos anos de 2023/2018. Quer-se aqui observar a variação (crescimento/decrescimento) das pessoas ocupadas sob o olhar das categorias aqui estudadas.

Tabela 3 – Variação na quantidade de pessoas ocupadas por raça/cor, faixa etária e sexo na Região Metropolitana de Porto Alegre no primeiro trimestre dos anos de 2023/2018

		Amarela	Branca	Indígena	Parda	Preta	Total Geral
	Total	-22	-3	23	65	84	10
Jovem	Homem	71	0	94	79	30	13
	Mulher	-66	-7	-16	44	188	8
	Total	103	3	45	49	30	10
Adulto	Homem	52	-0	201	60	35	9
	Mulher	143	7	-55	34	25	11
	Total	-21	24	41	50	27	26
Idoso	Homem	-21	39	41	94	-12	39
	Mulher		5		-10	94	8
Total Geral		44	2	41	54	44	10

Fonte: Elaborado pelo autor a partir dos dados da PNADc Trimestral disponível em <www.ibge.gov.br>

Nota-se na tabela que a variação do segundo trimestre do período 2023/2018, o total geral apresenta crescimento total de 10%. Os que mais cresceram foram os homens idosos em 39% assim como as que menos cresceram foram as mulheres jovens e idosas. Quando se observa por raça/cor nota-se que os brancos foram os que menos cresceram e os pardos os que mais cresceram. Nos jovens as mulheres amarelas, brancas e indígenas tiveram a sua participação reduzida. Nos adultos isso ficou a cargo dos indígenas e nos idosos homens os negros e nas mulheres os pardos, já nos idosos os homens amarelos e pretos assim como as mulheres pardas perderam participação.

Considerações finais

Esta comunicação teve como objetivo verificar o comportamento da trajetória das pessoas ocupadas na Região Metropolitana de Porto Alegre, sob a perspectiva da raça/cor, faixa etária e sexo, no período pandêmico (2018-2023). Para isso buscou-se o auxílio da pesquisa aplicada, documental, exploratória (PRODANOV, 2013). Como fonte os micros dados da Pesquisa Nacional de Amostra Domiciliar Continua (PNADc) trimestral, do segundo trimestre, para a Região Metropolitana de Porto Alegre. que foi analisada com recursos da estatística descritiva. Verificou-se que no segundo semestre de 2023 existiam 2.2 milhões de pessoas ocupadas. A grande maioria são de brancos, seguido de pardos, pretos, indígenas e amarelos. Os adultos concentram a maior parte ocupada seguido dos jovens e idosos. Os homens aglutinam a maior parte das ocupações. No segundo trimestre do ano de 2018 a faixa etária dos jovens as mulheres são maioria na raça/cor amarela e indígena. Os homens são maioria entre os brancos, pardos e pretos. Nos idosos a maioria é sempre de homens. Quando se observa o segundo trimestre do ano de 2023 que com exceção das mulheres adultas da raça/cor amarela todos os outros a maioria é de homens. Desta forma pode-se perceber que ocorreu uma migração massiva para as pessoas ocupadas do sexo masculino.

Referências

PRODANOV, C. C. **Metodologia do trabalho científico** [recurso eletrônico]: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico / Cleber Cristiano Prodanov, Ernani Cesar de Freitas. ? 2. ed.? Novo Hamburgo: Feevale, 2013. Disponível em: <<https://www.feevale.br/Comum/midias/0163c988-1f5d-496f-b118-a6e009a7a2f9/E-book%20Metodologia%20do%20Trabalho%20Cientifico.pdf>>.

IBGE: Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) 2018. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 30 set. 2023.

IBGE: Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) 2023. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 30 set. 2023.

GESTÃO CULTURAL: A IMPORTÂNCIA DOS TERREIROS NA PRESERVAÇÃO E MANUTENÇÃO DAS TRADIÇÕES DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Marcelo Luis Henriques Silveira

Introdução

Este artigo está inserido no campo de pesquisa sobre religião afro-brasileira e gestão cultural, contribuindo para a compreensão de como os terreiros desempenham um papel crucial na preservação da cultura religiosa afro-diaspórica, que sofreu uma ressignificação ao chegar ao Brasil para se adaptar à nova realidade. O objeto empírico da pesquisa são os terreiros localizados no Rio Grande do Sul e as modalidades de culto ali praticadas.

A questão da pesquisa é como os terreiros, por meio de uma gestão própria, conseguem divulgar, preservar e transmitir a cultura e as tradições presentes nas religiões de origem africana. O processo metodológico adotado nesta pesquisa é de natureza qualitativa, iniciando com uma revisão bibliográfica que incorpora a percepção de diversos autores que exploram o tema central deste trabalho. Tal abordagem possibilita uma reflexão aprofundada sobre o problema de pesquisa em questão.

Como suporte teórico, utilizamos os trabalhos sobre religião afro-brasileira de Bastide (1974), Corrêa (1992), Prandi (2005), Oro (1999; 2002; 2010); sobre as noções de cultura e gestão cultural citamos Geertz (2003), Laraia (2009), Rubim (2019), entre outros autores necessários para ampliar a discussão.

O texto está dividido em quatro partes: introdução, um breve histórico das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul; o terreiro como um local de preservação cultural; memória e transmissão x tecnologias e considerações finais.

As religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul

Ao analisar a diáspora negra durante o período colonial, é importante notar que o Brasil recebeu povos africanos de diversas etnias. Historicamente, esses povos não foram classificados por seu local de origem, mas identificados pelos portos nos quais embarcavam nos navios negreiros (MATTOS, 2009). Vários autores discutiram como a religião teria atravessado o Oceano Atlântico nos porões dos navios negreiros. No entanto, o antropólogo Roger Bastide contribuiu de forma clara ao afirmar que “os navios negreiros transportavam a bordo não somente homens, mulheres e crianças, mas também seus deuses e seu folclore” (BASTIDE, 1974, p.26). Ao chegarem ao seu exílio forçado, para evitar a comunicação entre os escravizados, seus algozes misturavam propositalmente diversos povos. Assim sendo,

havia poucas possibilidades tanto do exercício da religião, quanto de transmiti-la adiante. Ao final do período de escravidão começou a acontecer uma reconstrução religiosa a partir de tradições religiosas africanas. E esta reconstrução se deu de forma diferente nos diversos lugares, juntando elementos “sobreviventes da grande tribulação” (BERKENBROCK, 2009, p.22).

No século XIX, em grandes cidades brasileiras, vários grupos de etnia africana (Queto, Angola, Jêje, Nagô,

Oyó) começaram a se organizar com o objetivo de reafirmar seus aspectos culturais por meio da religião. Na Bahia, a religião que florescia cultuando os Orixás era chamada de Candomblé, enquanto no Rio Grande do Sul era o Batuque. Este último estava organizado em grupos de nações, como Oyó e Ijexá (PRANDI, 2005).

Pesquisadores como Corrêa (1992), Mello (1995) e Oro (1999) já afirmaram sobre o surgimento dos primeiros terreiros de Batuque nas cidades de Pelotas e Rio Grande entre 1833 e 1859. Posteriormente, espalhou-se pelo estado até chegar a Porto Alegre, às cidades litorâneas e centrais, expandindo-se também pela fronteira com Uruguai e Argentina. Nas décadas de 50 e 60, chegou às capitais platinas (ORO, 1999). Vale ressaltar as duas versões sobre o mito fundador do Batuque: uma que atribui a uma escrava vinda de Pernambuco para o Rio Grande do Sul e outra que não atribui a uma figura específica, mas sim a diversos grupos étnicos que se estruturaram como forma de resistência simbólica à escravidão.

No Rio Grande do Sul, os terreiros além do Batuque, cultuam ao mesmo tempo a Umbanda e a Quimbanda, formando assim uma modalidade de culto cruzado. Pesquisas indicam que o primeiro terreiro de Umbanda foi aberto em 1926 na cidade de Rio Grande e posteriormente em 1932, fundou-se em Porto Alegre a Congregação Espírita dos Franciscanos da Umbanda (ORO, 2002). Na Umbanda são cultuadas entidades espirituais como caboclos, pretos velhos, crianças assim como o povo do oriente. Trata-se de um culto aberto à comunidade, onde no interior do terreiro o cacique (líder espiritual) forma uma corrente mediúnica e através da entoada dos tambores, são invocadas as entidades espirituais que durante a sessão manifestam-se nos corpos dos médiuns, com o objetivo de fazer a caridade aos presentes.

Sobre a Quimbanda, pesquisadores afirmam seu início na década de 1960, tendo um expressivo crescimento no estado visto que o custo dos rituais seria mais barato que no Batuque assim como todo o processo de aprendizado seria de mais fácil compreensão (CORRÊA, 1992). Essa modalidade de culto emerge numa década de consolidação do capitalismo e seus efeitos colaterais como o desemprego e as doenças. Nesse contexto, a gira atuaria de forma prática. As entidades oferecem seus serviços mágicos que se aproximam mais dos problemas cotidianos das pessoas atingidas pelas mazelas do capitalismo.

Na Quimbanda são cultuados os espíritos mundanos como Exus (figura masculina) e Pombagiras (figura feminina). O grande sucesso dessa religião afro-brasileira é que tais entidades espirituais já viveram no plano terreno (boêmios, prostitutas, ladrões etc.) e ao se manifestarem durante a gira conseguem se misturar e dialogar com a audiência com mais facilidade.

Durante a gira, o tamboreiro entoa os pontos e a iluminação do terreiro é reduzida, criando uma atmosfera de mistério e sensualidade. A curimba pode se estender até a madrugada, acompanhada de muita bebida, cigarro e charuto. É importante ressaltar que, apesar dessas características peculiares da gira que na prática se assemelham a uma festa, o objetivo principal é permitir que as entidades manifestadas nos corpos dos médiuns possam evoluir espiritualmente por meio de seus trabalhos.

Terreiros: desafios sobre gestão e preservação cultural

Para entender que um terreiro é um local de preservação cultural, é necessário reconsiderar o fato de que, em seu interior, estão presentes aspectos culturais trazidos pelos povos vítimas da diáspora, que durante séculos tentaram ser apagados ou embranquecidos pela sociedade dominante. Aqui, é importante destacar um conceito de cultura, partindo da afirmação de Clifford Geertz (2003, p.4) sobre o pensamento de Max Weber, em que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo que a cultura é essas teias” e,

portanto, define cultura como “essas teias e sua análise”. A definição do conceito de cultura não é algo facilmente acordado, visto que diversos campos de estudo das ciências humanas (filosofia, história, sociologia e antropologia) tentam elaborá-la a partir de suas perspectivas. Roque Laraia fornece alguns exemplos que reafirmam que a cultura não segue determinismos geográficos ou biológicos quando afirma que,

muita gente ainda acredita que os nórdicos são mais inteligentes do que os negros; que alemães têm mais habilidade para a mecânica; que judeus são avarentos e negociantes; que os norte-americanos são empreendedores e interesseiros; que os portugueses são muito trabalhadores e pouco inteligentes; que os japoneses são trabalhadores e cruéis; que os ciganos são nômades por instinto, e, finalmente que os brasileiros herdaram a preguiça dos negros, a imprevidência dos índios e a luxúria dos portugueses (LARAIA, 2009, p.17).

Portanto, não devemos pensar em uma hierarquização das culturas, como se uma fosse melhor ou mais evoluída que a outra. Para analisar a cultura de um povo, deve-se despir de seus próprios costumes, de modo que estes não sirvam de modelo de análise, evitando assim comparações, já que a cultura é produzida pelo homem e este se alimenta da cultura.

Nesse conceito inacabado de cultura, chegamos ao papel que os terreiros desempenham, não apenas como um local sagrado onde se desenvolvem as práticas ritualísticas, mas como uma instituição privada que preserva a cultura afro-diaspórica. No Brasil, o tema da gestão cultural ainda é pouco estudado por pesquisadores e carece de políticas públicas voltadas para a diversidade social e a preservação de espaços públicos (BOTREL; ARAUJO; PEREIRA, 2011). Observamos especialmente um descaso especial do último governo (2018-2021) em relação aos investimentos no âmbito da cultura no país.

Sobre o dilema da gestão cultural, especialmente no que diz respeito às religiões de origem africana, os gestores públicos enfrentam inúmeros desafios, talvez porque a sociedade e os governos tendem a encarar as dinâmicas que a compreendem como de fácil resolução. A gestão cultural¹⁸ no que tange às religiões afro-brasileiras possui um sistema complexo, pois apresenta questões administrativas, financeiras, de pessoas, espaços, infraestrutura e recursos materiais, como em qualquer outra atividade (RUBIM, 2019). Se olharmos para o quão complexo é o sistema cultural em um país de dimensões continentais como o Brasil, certamente conseguir implantar políticas públicas que contemplem a sociedade como um todo torna-se uma tarefa difícil.

No entanto, a Prefeitura Municipal de Canoas¹⁹ criou em 2020, na gestão do então prefeito Jairo Jorge, a Diretoria das Políticas das Diversidades e Comunidades Tradicionais. Em 2021, reativou o conselho que fomenta políticas públicas para as comunidades tradicionais, tema da 1ª reunião do “Encontro do Axé”. No encontro foram discutidos temas como:

a instrumentalização para a busca de recursos públicos para as casas de terreiro; criação de um banco de alimentos; reativação do Conselho Municipal; ofertas de aulas gratuitas de reforço; criação de um local para oferendas; fomento das políticas públicas para a garantia de direitos; e marcos legais para apoio às lutas religiosas por respeito, igualdade, justiça e tolerância social foram alguns dos encaminhamentos sugeridos por todos os líderes presentes (PREFEITURA DE CANOAS, 2021).

É perceptível pela pauta uma preocupação do município na criação de políticas públicas que contribuam tanto para a manutenção das casas de terreiros e locais públicos, como por exemplo, o “Santuário Sincrético”

18 Rubim não se referia especificamente à gestão cultural das religiões, mas os aspectos destacados pelo autor são tão complexos quanto a realidade dos terreiros e os possíveis eventos públicos que podem ser oferecidos à comunidade local.

19 Neste artigo, menciono a Prefeitura de Canoas-RS, uma vez que sou residente desta cidade e realizei minha pesquisa de mestrado focada na religião afro-brasileira. A dissertação aborda a construção da identidade de um líder religioso que desempenha suas funções em seu terreiro localizado na mesma região.

localizado na praia de Paquetá na cidade de Canoas. Essas ações afirmativas e investimentos evidenciam a importância dos bens culturais que a religião de origem africana carrega consigo dentro e fora dos terreiros. Sobre bens culturais, Guedes e Maio (2016) citam em seu verbete o conceito de outro autor, afirmando que:

na verdade qualquer bem produzido pela cultura é, tecnicamente, um bem cultural, mas o termo, pela prática, acabou se aplicando mais àqueles bens culturais escolhidos para preservação – já que não se pode e nem se deve preservar todos os bens culturais –, fazendo com que, no jargão patrimonial – e por força de convenções internacionais –, a locução bem cultural queira se referir ao bem cultural protegido (CARSALADE, 2016, p. 14).

Os bens culturais presentes nos terreiros se dividem em materiais, que são aqueles que “possuem o valor que é atribuído a eles por sua condição de diferente, por remeter à memória de algum fato ou experiência”, e os imateriais, que “são manifestações embasadas na transmissão oral. Têm como propagadora a tradição, a prática e a fé” (COLOMBO, 2017, p.31 e 32).

Em outras palavras, Lody (1987, p. 18) entende o terreiro como “o santuário e o espaço destinado à guarda, à fixação, à atribuição e à perpetuação do axé, estando situado num conjunto de elementos materiais e mágicos”, que seriam responsáveis pela manutenção da fé entre os envolvidos. Entendo que tais elementos materiais seriam todos os artefatos que encontramos no terreiro, as imagens das entidades espirituais da Umbanda e Quimbanda, os assentamentos dos Orixás cultuados no Batuque, os elementos decorativos que os pais e mães de santo escolhem como forma de expressar as características do Orixá dono de sua cabeça. E sobre os imateriais, como todo o conjunto de práticas presentes nas diversas modalidades de culto, que envolvem os rituais, desde o preparo das comidas até a execução das giras, assim como os fundamentos transmitidos oralmente através de gerações.

Considerações finais

Neste estudo, busquei explorar o papel dos terreiros como pioneiros, preservadores e transmissores de uma cultura que chegou ao Brasil no interior dos navios negreiros, em um processo brutal de diáspora. Esses seres humanos vieram sem absolutamente nada, muitos nem mesmo chegaram ao novo mundo, ficando pelo caminho. No entanto, em seus corpos, havia algo que não poderia ser apagado: a memória. E podemos dizer mais, com eles vieram seus Orixás.

Combinando esses dois elementos, memória e Orixás, o resultado está nos milhares de terreiros espalhados pelo Brasil. Cada um com suas peculiaridades, mas todos de uma única raiz: a africana. E em seu interior, diversos elementos que compõem a cultura afro-diaspórica resistem há séculos a todos os esforços da sociedade dominante para apagá-la ou embranquecê-la.

Muitos terreiros conseguem se articular politicamente, pois em todas as esferas públicas existem lideranças que buscam colocá-los na mira de ações afirmativas das cidades, estados e etc. No entanto, muitos estão esquecidos nos subúrbios, poderíamos até arriscar dizer marginalizados quando relacionamos tais espaços à visão capitalista, que vem fortemente tomando conta dos terreiros com a narrativa: “se o pai (ou mãe) de santo não tem axé para sua própria casa o que pode entregar para os outros?”. Tal afirmação colabora para criar um desnível ainda maior entre os terreiros, pois vem sendo utilizada nas redes sociais pelos poderosos chefes de terreiro.

Mesmo com diferenças econômicas, alguns com mais acesso e outros com menos a políticas públicas, todos contribuem para a divulgação e manutenção da cultura e suas tradições. Posso chamar isso de resistência. Um povo tão sofrido não deixaria essa cultura se apagar no decorrer do tempo, ainda mais sob a proteção de todas as suas entidades e divindades. Afirmo sim, tanto como iniciado na religião afro-brasileira quanto pesquisador que

enquanto houver um terreiro de portas abertas para a comunidade a cultura africana será preservada.

Em conclusão, este estudo destaca o papel crucial dos terreiros na preservação e transmissão da cultura africana no Brasil. Apesar das adversidades enfrentadas por essas comunidades, sua resiliência e determinação garantem que essa rica tradição cultural continue viva.

Referências

- BASTIDE, R. **As Américas negras**: as civilizações africanas no novo mundo. São Paulo: DIFEL/USP, 1974.
- BERKENBROCK, V. J. **Candomblé**. A unidade entre dois níveis de existência. Entrevista concedida a Patricia Fachin. IHU on-line. São Leopoldo, Ed. 309, p.22-25. Set. 2009.
- BOTREL, Manuela. de O.; ARAÚJO, Priscila. G. de; PEREIRA, José. R. Gestão social de bens culturais no Brasil: desafios e perspectivas. *Pasos, España*, v. 9, n. 4, 2011.
- COLOMBO, N. C. T. de J. Bens Culturais Imateriais. In: BERND, Z.; MANGAN, P. K. V. (Orgs.). **Dicionário de expressões da memória social, dos bens culturais e da cibercultura**. Canoas, RS: Ed. Unilasalle, 2017.
- CORREA, N. F. **O batuque no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1992.
- GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. São Paulo: LTC, 1989.
- GUEDES, M. T. F.; MAIO, L. M. **Bem cultural**. In: GRIECO, B.; TEIXEIRA, L.; THOMPSON, A. (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016.
- LARAIA, R. B. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- LODY, R. **Candomblé**: religião e resistência cultural. São Paulo: Ática, 1987.
- MATTOS, R. A. de. De cassange, mina, benguela a gentio da Guiné: grupos étnicos e formação de identidades africanas da cidade de São Paulo (1800-1850). São Paulo: Universidade de São Paulo. **Tese**. Doutorado em História Social. 2009.
- MELLO, M. A. L. de. **Reviras, batuques e carnavais**: cultura de resistência dos escravos em Pelotas. Pelotas: Ed. da UFPEL, 1995.
- ORO, A. P. **Axé Mercosul**: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- ORO, A. P. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. **Estudos Afro-asiáticos**. Rio de Janeiro, ano 24. n.2, 2002.
- ORO, A. P. As religiões afro-gaúchas. IN: SILVA, G. F. da.; SANTOS, J. A. dos.; CARNEIRO, L. C. da C. (Orgs.). **RS negro**: cartografias sobre a produção do conhecimento. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- PRANDI, R. **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- REATIVAÇÃO de conselho e fomento de políticas públicas para as comunidades tradicionais foram temas da 1ª reunião do “Encontros do Axé”. Prefeitura de Canoas, Canoas, 21 de julho de 2021. Disponível em: <<https://www.canoas.rs.gov.br/noticias/reativacao-de-conselho-e-fomento-de-politicas-publicas-para-as-comunidades-tradicionais-foram-temas-da-1a-reuniao-do-encontro-do-axe/>>. Acesso em: 08 jan. 2023.
- RUBIM, A. C. **Gestão Cultural** (Org.). Salvador: EDUFBA, 2019.

CHÁCARA DAS ROSAS: QUILOMBO URBANO, ESPAÇO DE REIVINDICAÇÃO E DE PRÁTICAS CULTURAIS

Jairo Alberto Vieira Schutz

Cleusa Maria Gomes Graebin

Quilombos

Historicamente, os quilombos eram espaços de liberdade e resistência onde viviam comunidades de pessoas escravizadas fugitivas entre os séculos XVI e XIX. Cem anos depois da abolição da escravidão, a Constituição Federal de 1988 criou a nomenclatura “remanescentes de comunidades de quilombos” - expressão que foi sendo substituída pelo termo “quilombola” ao longo dos anos e estabelece no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, que ela seja reconhecida propriedade definitiva, devendo o Estado emitir os títulos respectivos.”

No entanto, a implementação desse direito demorou a acontecer, e as comunidades quilombolas tiveram que enfrentar vários desafios no processo de regularização de suas terras. O governo brasileiro estabeleceu critérios e procedimentos para a identificação e delimitação das terras quilombolas, o que envolveu estudos antropológicos e históricos para comprovar a existência das comunidades e suas relações históricas com os territórios.

Em 2003, foi promulgado o Decreto 4.887, que regulamentou o procedimento para a titulação destas terras, estabelecendo as diretrizes para a atuação dos órgãos governamentais nesse processo.

Segundo o censo do IBGE (2022), o Brasil tem 1,3 milhão de quilombolas. Os dados referentes à população quilombola no país foram divulgados no dia 27 de julho de 2023, pelo portal G1. É a primeira vez que o censo incluiu em seus questionários perguntas para identificar pessoas que se autodenominam quilombolas - pessoas que têm laços históricos e ancestrais de resistência com a comunidade e com a terra em que vivem. Isso corresponde a 0,65% da população total do país.

Comenta ainda o portal G1 que são quase 474 mil domicílios com pelo menos um morador quilombola. A região Nordeste concentra quase 70% dos quilombolas, com grande destaque para os estados da Bahia e do Maranhão, pois juntos têm 50% dos quilombolas do país. Mesmo com essa concentração, há quilombolas em todas as regiões do país e em quase todos os estados, com exceção de Roraima e Acre. Abaixo alguns dados sobre as cidades com quilombolas:

- Quase 1/3 dos quilombolas do Brasil estão na Amazônia Legal;
- Das 5.570 cidades do país, 1.696 têm moradores quilombolas (30,5%). Apesar disso, a maioria das cidades com quilombolas têm pouquíssimas pessoas com essa autodeclaração;
- Pouco mais da metade destas cidades, por exemplo, tem menos de 200 quilombolas (888 cidades);
- 87,41% dessa população vive fora de territórios oficialmente delimitados para quilombolas.

Na prática, isso quer dizer que 110 cidades concentram 50% da população quilombola do Brasil. A maioria dessas cidades está na Bahia (40), no Maranhão (32) e no Pará (14). Somente em cinco cidades brasileiras a maioria da população (mais de 50%) é quilombola, sendo duas delas no estado do Maranhão, a saber:

- Alcântara (MA): 84,57%
- Berilo (MG): 58,37%
- Cavalcante (GO): 57,08%
- Serrano do Maranhão (MA): 55,74%
- Bonito (BA): 50,28%.

Já em números absolutos, as duas primeiras cidades estão na Bahia, estado que concentra o maior número de pessoas que se autodeclararam pretas do Brasil. A cidade de Salvador, por exemplo, tem mais de 15 mil pessoas que se autodeclararam quilombolas:

- Senhor do Bonfim (BA): 15.999
- Salvador (BA): 15.897
- Alcântara (MA): 15.616
- Januária (MG): 15.000
- Abaetetuba (PA): 14.526

A cada dez municípios do Brasil, três têm moradores quilombolas. Em Canoas, neste Censo (IBGE, 2022), 104 pessoas se declararam quilombolas, de uma população de 347.657 habitantes.

Em Canoas, há uma comunidade quilombola denominada Chácara das Rosas, no bairro Marechal Rondon, objeto de estudo neste artigo. Este quilombo situa-se em frente ao Parque Getúlio Vargas (Capão do Corvo), a 100 metros do Park Shopping Canoas, em um terreno de 11x120 metros entre a avenida Sezefredo Azambuja Vieira e a rua Duque de Caxias, conforme a Figura 1.

Figura 1 – Localização do Quilombo Chácara das Rosas, Canoas/RS

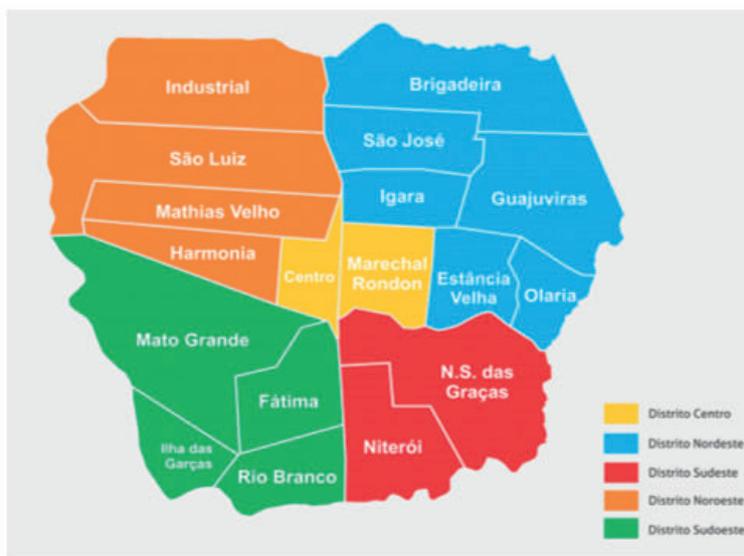


Fonte: Instituto Federal - IFRS (2023). Disponível em: <https://ifrs.edu.br/canoas/moradores-de-quilombo-em-canoas-recebem-cestas-basicas-de-representantes-do-ifrs/>. Acesso em 31 ago. 2023.

O bairro marechal rondon

Tecendo algumas considerações sobre este bairro, segundo o IBGE (2010), contava com uma população de 11.002 habitantes e estimada para o ano de 2021 de 11.871 habitantes. Nasceu assim como os demais bairros do município, em função da urbanização na metade do século XX, durante o processo de loteamento desses espaços. Sua origem está relacionada com o desmembramento das Vilas Rosa e Machadinho, incluindo o Loteamento Longoni em 27 de junho de 1977, por um projeto do vereador Jacy Pereira (MDB), distribuídos em uma área de 6,25 km². O bairro Mal. Rondon, situa-se no Distrito Centro (Figura 02).

Figura 2 – Divisão dos distritos e bairros de Canoas/RS



Fonte: CANOAS (2023). Disponível em <<https://www.canoas.rs.gov.br/sobre-canoas>>. Acesso em: 31 ago. 2023.

Canoas teve sua emancipação política de Gravataí no ano de 1939 e contou, entre outros grupos, com a ação dos militares da FAB pertencentes ao 3º Regimento de Aviação (RAV). O coronel Ivo Borges, que se achava no comando à época, convida o médico canoense Vitor Hugo Ludwig a participar das ações relativas à emancipação, pois como ex prefeito de Gravataí, seria um profundo conhecedor dos problemas administrativos locais, além de usufruir de grande prestígio no meio civil canoense. O processo tramitou celeremente e a emancipação acontece em 27 de junho de 1939 pelo Decreto Estadual Nº 7839. A instalação do município deu-se em 15 de janeiro de 1940, data lembrada no nome da principal rua do centro da cidade.

Percebe-se, que desde os primórdios da história de Canoas, que está nasceu a partir de recortes e desmembramentos de grandes fazendas, onde cada herdeiro do povoador Francisco Pinto Bandeira agiu conforme suas conveniências. Desta forma, a cidade se desenhou como uma soma de diferentes loteamentos, desde a inauguração da estrada de ferro que ligaria São Leopoldo a Porto Alegre, no ano de 1874.

Nos últimos anos, a cidade experimentou um notável crescimento urbano devido a diversos fatores, incluindo a expansão industrial, o desenvolvimento econômico e a migração de pessoas em busca de oportunidades de emprego. Despertado por interesses dos comerciantes, os loteamentos foram sendo instalados de forma acen-tuado (PENNA, CORBELLINI E GAYESKI, 2004, p.23).

Antes da industrialização, a área ocupada em Canoas era de 8,12km² e passou para 14,02km² entre os anos de 1940 e 1950. Essas transformações, decorrentes da urbanização, impactaram de forma significativa o modo de vida da região e, concomitantemente, da chácara das Rosas e seus moradores.

O povoamento que começou em torno da estação Canoas se expandiu formando os bairros Niterói, Fátima e Mathias velho até 1945. A partir daí, com a chegada das indústrias, surge o bairro industrial. Nos anos entre 1960 e 1970, houve mais expansão da urbanização impulsionada pelo crescimento da indústria e os trabalhadores das fábricas começam a se instalar em outros bairros próximos: São Luís, Brigadeira, Igara, Olaria, Rio Branco, Guajuviras, Marechal Rondon, além dos Bairros já ocupados Fátima, Niterói e Mathias Velho.

Para lidar com os desafios decorrentes desse crescimento, os gestores municipais têm implementado vários projetos de infraestrutura, visando melhorar o planejamento urbano, a mobilidade, os serviços públicos e a qualidade de vida dos cidadãos. Por outro lado, a urbanização pode ter consequências significativas para comunidades

loais, especialmente aquelas com um contexto histórico e cultural único, como os quilombos.

O quilombo Chácara das Rosas, localizado no bairro Marechal Rondon, que desde 1926 abriga esta comunidade, vem enfrentando pressões de urbanização, e pode estar lidando com alguns desafios relacionados à preservação de sua identidade cultural e territorial.

A urbanização acarretou duas consequências para os moradores do quilombo: o encolhimento de seu território pelas novas construções e a transformação sequencial do território, até então periférico, em zona urbana (ARISTIMUNHO, 2021 p.71).

Atualmente o bairro Marechal Rondon, abriga o parque Getúlio Vargas e o ParkShopping Canoas, entre outros empreendimentos residenciais e comerciais. Tornou-se um bairro de moradia, lazer e trabalho.

O ParkShopping Canoas (Figura 03), inaugurado no ano de 2017, desempenha um papel importante no desenvolvimento urbano da região, pois atua como um centro comercial. O desenvolvimento urbano e a estruturação do trabalho em questão foram influenciados por diversos fatores, incluindo a abertura de vias urbanas, obras de tráfego e mobilidade urbana e a ampliação do Parque Municipal Getúlio Vargas, que passou a oferecer espaços de lazer e recreação para a comunidade local. Isso não apenas melhora a qualidade de vida dos moradores, mas também torna a região mais atraente para os residentes e visitantes.

No geral, desempenha um papel significativo na transformação e desenvolvimento da região, contribuindo para a criação de novas configurações urbanas que beneficiam o bairro Marechal Rondon e seus arredores, ao mesmo tempo que cercam.

As 24 famílias descendentes de Manoel Barbosa, negro que lutou na Guerra do Paraguai, e que residem neste quilombo, receberam no ano de 2009 a titularidade oficial da área de 3.619 metros quadrados. A comunidade foi contemplada com 24 unidades habitacionais pelo programa Minha Casa, Minha Vida. Os moradores foram previamente inscritos e estão automaticamente contemplados, conforme portal Geledés em 2009.

Figura 3 - Ampliação do Parque Getúlio Vargas (Capão do Corvo) e ao fundo o ParkShopping Canoas



Fonte: Parkshopping Canoas (2023)

Este bairro já tinha destaque nos mandatos dos prefeitos, Edgar Braga da Fontoura (1940-1941) e Aluizio Palmeiro Escobar (1941-1945), primeiro e segundo prefeito, que tinham a preferência por este local para abrigar o centro cívico municipal, por estar longe das áreas alagadiças. As enchentes no início da urbanização de Canoas, foram desafios com as quais os gestores tiveram que trabalhar fortemente.

Estas discussões sobre o local do centro cívico ficaram muito acirradas, pois Canoas, recém fundada não tinha prédios próprios, a exemplo, a sede da prefeitura era junto a um prédio onde funcionava um comércio local já bem estabelecido.

Foi muito contestada esta ideia de um centro cívico longe dos trilhos e da estação ferroviária, levando o prefeito Edgar Braga da Fontoura a pedir exoneração do cargo.

Esta polêmica se estendeu também no governo de Aluísio Palmeiro Escobar. Sua administração foi marcada pela maior enchente da época, nos meses de abril e maio de 1941. Os bairros Niterói, Industrial, Rio Branco, entre outros, foram os mais afetados, com água chegando na altura dos telhados. Na época, o Arcebispo Metropolitano, Dom João Becker, publicou artigo na imprensa lamentando que banhados de plantação de arroz fossem transformados em bairros residenciais.

Diante dos problemas urbanísticos, o prefeito sustou o povoamento de todas as vilas com probabilidades de sofrerem com enchentes. Passou a elaborar um plano de construções - código de obras - com vistas, não apenas a enfrentar o problema das cheias, mas ao futuro crescimento da cidade. Planejou, assim como seu antecessor Edgar, mudar o centro cívico para o alto da Rua Santos Ferreira. Novamente, os comerciantes reagiram, primeiramente na defesa de seus interesses pessoais, opondo-se à transferência do centro cívico para local melhor indicado e, em segundo lugar, porque na administração de seu sucessor, Nelson Paim Terra, o governo estadual resolveu permitir que prosseguisse o povoamento das zonas sujeitas às cheias (SCHUTZ, 2019).

O bairro Marechal Rondon, localizado próximo ao Centro de Canoas, é uma região muito atrativa para empreendimentos imobiliários e comerciais de grande porte. A presença de vazios urbanos na área tem incentivado a atuação de agentes imobiliários e contribuído para a proliferação de condomínios e conjuntos comerciais de alto padrão ao longo desta década.

O primeiro quilombo urbano do Brasil

O casal João Maria de Jesus e Rosa Correa de Jesus, que se mudaram para o bairro quase um século atrás, em 1926, contribuíram significativamente para a formação do bairro Marechal Rondon. Eles vieram do município de Gravataí e trouxeram consigo seus cinco filhos. Eles se estabeleceram próximo ao atual Capão do Corvo, onde criaram uma chácara que ficou conhecida como “das rosas” devido ao corredor de flores na entrada da propriedade.

Nessa chácara, construíram sua casa, cultivaram frutas e criaram pequenos animais. Além disso, eles continuaram a crescer sua família, gerando mais sete filhos e, assim, perpetuando o nome de sua linhagem ao longo do tempo.

A contribuição desse casal e sua descendência para a comunidade local é um exemplo marcante de como algumas famílias ajudaram a moldar a história e a cultura do bairro ao longo dos anos.

Os quilombolas da Chácara das Rosas foram reconhecidos como o primeiro quilombo urbano no Brasil em 20 de novembro de 2009, e em dezembro de 2013, o governo federal entregou o empreendimento habitacional para as 24 famílias da região. Esse fato representa um importante legado deixado por Zumbi dos Palmares e outros heróis quilombolas que lutaram pela libertação dos escravos no país, também o reconhecimento é significativo porque destaca a preservação da cultura e da história afro-brasileira, além de promover a garantia dos direitos dessas comunidades.

O reconhecimento oficial de quilombos, como no caso deste em estudo, é importante para a proteção das terras dessas comunidades e para o acesso a políticas públicas que visam melhorar as condições de vida e promover a igualdade racial. No entanto, é essencial lembrar que a luta pela igualdade e justiça continua, e é fundamental apoiar e reconhecer o legado desses heróis quilombolas na construção de uma sociedade mais justa e inclusiva no Brasil.

A área no entorno da chácara sofreu mudanças significativas devido à crescente urbanização de Canoas. Antigamente, era uma chácara com gado, cavalos, muitas frutas, flores, criação de porcos e galinhas. Essa transformação

ilustra como o desenvolvimento urbano pode alterar as características de áreas anteriormente rurais.

A Lei nº 3875, de 10 de agosto de 1994, organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico municipal, mas não elenca as edificações. Ela foi o primeiro registro legal a abordar questões relacionadas ao patrimônio, mas não especifica quais edifícios ou locais estão incluídos.

O Plano Diretor de 2008, Lei nº 5.341, que foi posteriormente revogado pela Lei 5961 de 2015, foi o primeiro a abordar essas questões de forma mais abrangente. Isso fica evidente em seu artigo 5º, que estabelece a diretriz XIII - proteção, preservação e recuperação do meio ambiente natural e construído, do patrimônio cultural, histórico, artístico, paisagístico e arqueológico.

Além disso, a lei introduziu a criação das Zonas Especiais de Interesse Cultural - ZEIC, que são áreas onde existe patrimônio cultural representativo da história e cultura da cidade. Essas áreas devem ser preservadas para evitar a perda ou o desaparecimento da memória coletiva e das características que as tornam peculiares. O local onde está situado a Chácara das Rosas é uma ZEIC, e consta no mapa de zoneamento no anexo 8.30 (CANOAS, 2023).

No contexto contemporâneo, a cultura é definida como “significados compartilhados” e pode se referir a tudo o que é característico do modo de vida de um povo, comunidade, nação ou grupo social. Essa definição é conhecida como a definição antropológica de cultura. A cultura inclui conhecimentos, valores, símbolos, tradições, ideias, costumes e práticas que se tornam características de um grupo social, seja ele familiar, social, étnico, religioso, ou de qualquer outro tipo. É um conjunto de valores compartilhados por um grupo ou sociedade e também tem uma ênfase sociológica importante (HALL, 2016, p.19).

Desde a chegada do casal fundador em 1926, quando Canoas ainda era o 4º Distrito de Gravataí, o local passou por uma valorização imobiliária significativa, devido à inauguração do ParkShopping e à urbanização da região. No entanto, esta chácara é um quilombo urbano, onde os quilombolas trabalham nos comércios locais próximos.

A expansão da urbanização impulsionada pelo crescimento da indústria é um fenômeno que tem consequências significativas, especialmente no contexto da pressão imobiliária em áreas urbanas nobres. Nesses locais, a segregação étnico-espacial muitas vezes emerge como um desafio complexo, especialmente quando certos grupos são vistos como obstáculos aos projetos de revitalização e embelezamento. O processo de urbanização não modificou apenas a paisagem local, forçou a modificação dos meios de produção desenvolvidos no quilombo. O plantio e a comercialização de hortaliças foram trocados pelos serviços subalternos em casa de família e na área da construção civil (ARISTIMUNHO, 2021 p.76).

Essas iniciativas de revitalização, muitas vezes, refletem e reforçam a hierarquia de valores da estrutura social brasileira, que historicamente marginalizou negros e pessoas de baixa renda, relegando-as às periferias urbanas. Isso perpetua um padrão de exclusão e desigualdade, dificultando o acesso a recursos e oportunidades para essas comunidades.

Desde o reconhecimento deste local como um quilombo urbano, o governo Federal garantiu os direitos das práticas culturais da comunidade quilombola. Além disso, a área está inserida em uma Zona Especial de Interesse Cultural, conforme o Anexo 8-30 do Plano Diretor de Urbanismo de Canoas (PDUA). Isso significa que medidas foram tomadas para preservar a cultura e o ambiente cultural da comunidade quilombola, garantindo sua proteção e conservação.

O Bairro Marechal Rondon é realmente um reflexo da diversidade cultural que enriquece a cidade. A presença de africanos, crioulos, guaranis, kaingangs, pampeanos, açorianos, italianos, alemães, ucranianos e poloneses mostra como a cidade de fato é uma fusão de diferentes origens e culturas. Essa diversidade é o que torna o Bairro Marechal Rondon e a cidade como um todo um lugar único, onde diferentes tradições e histórias se encontram e se entrelaçam.

É importante valorizar e celebrar essa riqueza cultural que contribui para a identidade da cidade.

Referências

ARISTIMUNHO, L. G. **Quilombo urbano Chácara das Rosas**: Conformação de identidades. Lilian Ghisso Aristimunho. São Paulo: Pimenta Cultural, 2021. 203p.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 05 set. 2023.

CANOAS: Incra dá título oficial ao quilombo Chácara das Rosas. Portal Geledés, 2009. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/canoas-incra-da-titulo-oficial-ao-quilombo-chacara-das-rosas/>>. Acesso em: 13 out. 2023

CANOAS. **Lei nº 3875**, de 10 de agosto de 1994. Organiza A Proteção do Patrimônio Histórico e Artístico Municipal. Canoas, RS. Disponível em: <<https://leismunicipais.com.br/a1/rs/c/canoas/lei-ordinaria/1994/388/3875/lei-ordinaria-n-3875-1994-organiza-a-protecao-do-patrimonio-historico-e-artistico-municipal?q=3875>>. Acesso em: 04 set. 2023.

CANOAS. **Lei nº 5341**, de 22 de outubro de 2008. Institui o Plano Diretor Urbano ambiental de Canoas, dispõe sobre o desenvolvimento urbano no município de Canoas e dá outras providências. Canoas, RS. Disponível em: <<https://leismunicipais.com.br/a/rs/c/canoas/lei-ordinaria/2008/535/5341/lei-ordinaria-n-5341-2008-institui-o-plano-diretor-urbano-ambiental-de-canoas-dispoe-sobre-o-desenvolvimento-urbano-no-municipio-de-canoas-e-da-outras-providencias>>. Acesso em: 04 set. 2023.

CANOAS. **Lei nº 5961**, de 11 de dezembro de 2015. Institui o Plano Diretor Urbano Ambiental de Canoas, dispõe sobre o Desenvolvimento Urbano no município e dá outras providências. Canoas, RS. Disponível em: <<https://leismunicipais.com.br/a/rs/c/canoas/lei-ordinaria/2015/596/5961/lei-ordinaria-n-5961-2015-institui-o-plano-diretor-urbano-ambiental-de-canoas-dispoe-sobre-o-desenvolvimento-urbano-no-municipio-e-da-outras-providencias>>. Acesso em: 04 set. 2023.

CANOAS. Prefeitura Municipal. Canoas, 2019. Disponível em: <<https://www.canoas.rs.gov.br/sobre-canoas>>. Acesso em: 31 ago. 2023.

CROQUER G.; PINHONI M.; VELASCO, C. Censo do IBGE: Brasil tem 1,3 milhão de quilombolas. **O Globo-G1**, 27 jul. 2023. Caderno de economia. Disponível em: <<https://g1.globo.com/economia/centro/noticia/2023/07/27/centro-do-ibge-brasil-tem-13-milhao-de-quilombolas.ghtml>>. Acesso em 02 set. 2023

DIÁRIO DE CANOAS: Série nossas raízes: O primeiro quilombo urbano do Brasil. Canoas, 18 nov. 2015. Disponível em: <https://www.diariodecanoas.com.br/_conteudo/2015/11/noticias/regiao/242125-serie-nossas-raizes-o-primeiro-quilombo-urbano-do-brasil.html>. Acesso em: 04 set. 2023.

FLORES, A. M. Bairro Marechal Rondon: Transformações no Espaço Urbano a partir da implementação do Parkshopping Canoas. 2019. 102 f. **Dissertação** (Mestrado) - Curso de Geografia, Instituto de Geociência, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019. Disponível em: <<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/193547>>. Acesso em: 03 set. 2023.

HALL, S. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: PUC-Rio: Apicuri, 2016. 260 p. Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira.

MORADORES de quilombo em Canoas recebem cestas básicas de representantes do IFRS. Instituto Federal do Rio Grande do Sul-IFRS, 2020. Disponível em: <<https://ifrs.edu.br/canoas/moradores-de-quilombo-em-canoas-recebem-cestas-basicas-de-representantes-do-ifrs/>>. Acesso em 31 ago. 2023.

MULTIPLAN. Park Shopping. 2023. 01 fotografia, color. Disponível em: <<https://www.parkshoppingcanoas.com.br/o-shopping>>. Acesso em: 03 set. 2023.

NASCIMENTO, J. L. da S. Alternativas de etnodesenvolvimento na comunidade Chácara das Rosas em Canoas-RS: um estudo de memória social. 2018. 46f. **Dissertação** (mestrado em Memória Social e Bens Culturais) – Universidade La Salle, Canoas, 2018. Disponível em: <<http://dspace.unilasalle.edu.br/handle/11690/798>>. Acesso em: 01 set. 2023

NASCIMENTO, J. L. da S.; GRAEFF, L. Chácara das Rosas: legado cultural e etnodesenvolvimento. Seminário Nilo Feijó: da escravização à reparação no Rio Grande do Sul, 2016, Porto Alegre. **Anais do Seminário Nilo Feijó: da escravização à reparação no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: OAB/RS, 2016. v. 1. p. 1-10.

PENNA, R.; CORBELLINI, D.; GAYESKI, M. **Canoas – Para lembrar quem somos**: Centro. Canoas: Gráfica La Salle, 2004.

É POSSÍVEL APRENDER ATRAVÉS DE MITOS E LENDAS INDÍGENAS?

Marilene Lenz Correa

Introdução

Vivemos em um país cuja as origens da população são indígenas, por mais que tenhamos tecnologias avançadas pouco sabemos sobre suas histórias e sobre suas culturas. Sim suas histórias e suas culturas pois eram e são dezenas e dezenas de povos indígenas cada povo com sua história e com sua cultura. Então olhem que fascinante quanto conhecimento a ser aprendido e tantas maneiras diferentes, mas infelizmente isso não nos é ensinado, pouco sabemos sobre os povos originários e o que sabemos na grande maioria das vezes é de forma estereotipada. Temos a Lei 11.645/2008, que determina a inclusão nos currículos escolares do conteúdo de história e culturas dos povos indígenas em todas as escolas. Como ensinar sobre a temática indígena nas escolas? Daniel Munduruku disse em uma entrevista que “As escolas deveriam ensinar a viver a vida em harmonia com as pessoas e a natureza. Esse é o grande presente que recebemos se não acontecer isso estaríamos fadados ao desaparecimento” (MUNDURUKU, 2003, p. 14).

Este artigo tem por objetivo apresentar a riqueza de conhecimentos que uma lenda e um mito podem transmitir trazendo a reflexões que não são apenas histórias, que elas estão interligadas com tudo que acontece ao nosso redor. Desta forma podemos relacionar com os conhecimentos científicos de forma interdisciplinar.

Metodologia

Para realização deste trabalho, buscou-se fazer uma revisão bibliográfica atrás de diversos escritores entre indígenas e não indígenas para que fosse possível ter uma visão clara do que pensam os autores sobre os mitos e as lendas e a sua relação com a interdisciplinaridade.

Como tudo começou

No começo tudo era transmitido oralmente, para tudo se tinha uma história, uma lenda e um mito. Não apenas na sociedade brasileira, basta lembrarmos-nos da mitologia Grega, da Romana, (que sempre estudamos na escola). Toda história era contada passada de geração a geração pelos mais velhos geralmente em volta de uma fogueira ou embaixo de uma bela árvore.

“Durante muito tempo, presenciei minha avó, tios, tias, lideranças e até mesmo jovens e crianças contando e recontando histórias do nosso povo, em especial, em volta de fogueira. Essas histórias me prendiam a atenção, eu vivia aquele momento me sentindo dentro da história contada, até mesmo nas histórias de terror” (SANTOS, 2016 p. 24).

Construindo assim memórias individuais, coletivas e conseqüentemente lugares de memória como nos explica Halbwachs. Para Halbwachs é “o primeiro plano da memória de um grupo”, onde os lugares de memória

“destacam as lembranças dos eventos e das experiências que dizem respeito à maioria de seus membros e que resultam de sua própria vida ou de suas relações com os grupos mais próximos, os que estiveram em contato mais próximo com ele” (HALBWACHS, 2006, p. 51). Desta forma as memórias vão se constituindo e se transformando em histórias que só foram registradas após a invenção da escrita.

Acredito que Daniel Munduruku complementa Halbwachs quando diz que “A memória é, ao mesmo tempo, passado e presente, que se encontram para atualizar os repertórios e possibilitar novos sentidos, perpetuados em novos rituais, que, por sua vez, abrigarão elementos novos num circular movimento repetido à exaustão ao longo da história” (MUNDURUKU, 2018, p. 81).

Para os nossos povos indígenas não foi diferente, eles tinham que ensinar sobre como surgiu o mundo, as pessoas, a natureza, os vários povos, os animais, os deuses, as plantas, como resolver os mais variados problemas do dia a dia, conflitos, as doenças, como plantar, a existência do sol, da lua, chuvas, e tudo que os cercava... e descobriram muito cedo que a melhor forma de transmitir todos esses conhecimentos era através das lendas e mitos.

“As sociedades indígenas são movidas pela poesia dos - mitos palavras que encantam e dão direção, provocam evocam os acontecimentos dos primeiros tempos quando somente ela a palavra existia.

E foi por causa dela, de uma ação sobre o que não existia, que tudo passou a existir. Foi como um encantamento, um vento que passa ou o sopro sonoro de uma flauta, e... pronto... tudo se fez.

Assim é a palavra, que flui em todas as direções e sentidos e que influenciou e influencia todas as sociedades ao longo da sua história. Ela cria, enfeitiça, embriaga, gera monstros, faz heróis, remete-nos para nossa própria memória ancestral e dá sentido ao nosso estar no mundo” (MUNDURUKU, 2005, p. 3).

Segundo o dicionário Online de Português, DÍCIO, Mito é:

“1. Etimologia (origem da palavra *mito*). A palavra mito deriva do latim “*mythos, mythus.1*”, que significa fábula, história. 2. Forma representativa de fatos ou ícones históricos, idealizados pela literatura oral e escrita. 3. Crença construída sobre algo ou alguém; mitologia. 4. História fantástica, de teor simbólico, normalmente com personagens ou seres que incorporam as forças da natureza e as características humanas...”

Já Lenda no dicionário Online de Português, DÍCIO é:

“1. Etimologia (origem da palavra *lenda*). A palavra lenda deriva do latim medieval *legenda*, com o sentido de “vida de santo”. 2. História maravilhosa, fantástica ou mirabolante cujos personagens são seres sobrenaturais, geralmente contam tradições populares, folclóricas. 3. História sobre alguém famoso, sobre sua vida ou personalidade, normalmente inventada pela imaginação popular ou pela imprensa. 4. Personagem digno de louvor pelos seus feitos e características...”

Histórias fantásticas, mirabolantes?... Talvez no nosso olhar de colonizador, mas para os povos originários, mitos e lendas não são “coisas” elas fazem parte da sociedade desde sempre. Não são isolados, estão presentes na história e no dia a dia dos povos.

“Em universos socioculturais específicos, como aqueles constituídos por cada sociedade indígena no Brasil, os mitos se articulam à vida social, aos rituais, à história, à filosofia própria do grupo, com categorias de pensamento localmente elaboradas que resultam em maneiras peculiares de conceber a pessoa humana, o tempo, o espaço, o cosmos. Neste plano, definem-se os atributos da identidade pessoal e do grupo, distintiva e exclusiva, construída pelo contraste com aquilo que é definido como o “outro”: a natureza, os mortos, os inimigos, os espíritos...” (SILVA, 1992, p. 75).

“O mito acompanha o aparecimento e a criação de novos seres, coisas, relações, obrigações, e narra como a floresta foi criada, como os animais e todos os outros seres foram criados, como surgiram determinados vegetais ou instituições. O caráter exemplar dos mitos, por sua vez, incide sobre modos de conduta alimentar, sexual, laboral e educacional, entre outras” (CORREIA, 2018, p. 361).

E engana-se muito quem acha que todas as lendas e mitos são iguais e que são as mesmas para todos os povos indígenas. Nosso país é imenso, considerado um país continental, maior que o continente Europeu e segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2023), o Censo 2022 revelou que o Brasil tem 1,7 milhão de indígenas divididos em 305 etnias e 274 línguas indígenas. Consequentemente de uma diversidade cultural e linguística enorme.

“São povos que representam culturas, línguas, conhecimentos e crenças únicas, e sua contribuição ao patrimônio mundial – na arte, na música, nas tecnologias, nas medicina e em outras riquezas culturais – é incalculável. Eles configuram uma enorme diversidade cultural, uma vez que vivem em espaços geográficos, sociais e políticos sumamente diferentes. A sua diversidade, a história de cada um e o contexto em que vivem criam dificuldades para enquadrá-los em uma definição única” (BANIWA, 2006, p. 47).

Por isso não devemos nos referir a História e Cultura Indígena e sim, Histórias e Culturas Indígenas. Pois quando falamos história e cultura, estamos fazendo o que fizeram os colonizadores, estamos menosprezando e igualando todos os povos indígenas como sendo um só povo, com uma única cultura, em outras palavras, todos iguais.

Quanto conhecimentos e quantas formas de aprender nos foram negadas, quanto conhecimento desperdiçado pela necessidade de poder, de dominar e tomar posse. Todos fomos enganados quanto ao conhecimento indígena existente, pois não nos permitiram essa troca, não nos permitiram conhecê-los.

Então em 2008 criaram a lei 11.645 que determina a inclusão da História e culturas dos povos originários no ensino brasileiro, uma reivindicação antiga dos movimentos sociais a fim de dar visibilidade aos povos indígenas e qualificar a educação.

Considerações finais

A Lei 11.645/2008, está em vigor a 15 anos e pouco foram os avanços na prática, continuamos com livros desatualizados, falta de formação de qualidade para professores sobre a temática e falta de interesse em querer trabalhar, para algumas pessoas é mais fácil colocar a culpa no outro do que ir atrás de informação.

Este artigo traz um convite a todos a ensinar sobre a temática indígena através de mitos e lendas, não é uma receita de bolo, mas mostra o quão amplo são os conhecimentos que podem ser ensinados através de mitos e lendas. Todos gostam de escutar uma boa história. As lendas e os mitos nos proporcionam trabalhar de forma interdisciplinar, que a meu ver é como os povos indígenas veem e tratam o mundo. Os colonizadores tiveram a brilhante ideia de colocar todos os conhecimentos em caixas isoladas, só que a natureza, o meio ambiente, as pessoas, vivem numa natureza cíclica, onde tudo acontece ao mesmo tempo. Vamos “ensinar a viver a vida em harmonia com as pessoas e a natureza” como disse Daniel Munduruku em sua entrevista em 2003.

As lendas e mitos podem nos ajudar a conseguir isso, torne-se um investigador, leia, releia, pesquise sobre as lendas e mitos, veja além, tudo que pode ser ensinado, qual a origem, de qual povo, se tem versões diferentes,... E como disse Correia sobre os mitos: “Então, por que não investigar se são possuidores de saberes significativos também para homens de fora da comunidade de origem da narrativa?” (CORREIA, 2018, pág. 361).

Referências

- BANIWA, G. dos S. L. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje / Gersem dos Santos Luciano – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 234 páginas, p. 47.
- CORREIA, H. H. S. Saberes não humanos nas mitologias ameríndias: o que ensinam e para quem? In: DORRICO, J.; DANNER, L. F.; CORREIA, H. H. S.; DANNER, F. (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico] - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. 424 páginas, p. 361.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006. p. 51
- IBGE. <<https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/dados-do-censo-2022-revelam-que-o-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas>>. Publicado em 07/08/2023 16h47. Acesso: 14/10/2023, 23h30min.
- MUNDURUKU, D. **Contos indígenas brasileiros**. 2. ed. São Paulo: Global, 2005, 65 páginas, p. 3.
- MUNDURUKU, D. Histórias de índio para o povo ler. **Boletim Salesiano** - Entrevista - FO CX.50 3201/2003. p. 14.
- MUNDURUKU, D. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura o reencontro da memória. In: DORRICO, J.; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico] - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. 424 páginas, p. 81.
- SANTOS, A. J. dos. **A contação de histórias tradicionais do povo Pataxó na reserva da Jaqueira**: a oralidade através dos tempos. Belo Horizonte, UFMG - MG Maio, 2016. 57 páginas, p. 24.
- SILVA, A. L. da. Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução. In: GRUPIONI, L. D. B. (org.). **Índios no Brasil**: São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 1992. 281 páginas, p.75.

MEMÓRIA DE UM INTELLECTUAL NEGRO NO ARQUIVO PESSOAL DE THIAGO WÜRTH

Mireile Steiner de Sousa

Miriane Steiner de Sousa

Cleusa Maria Gomes Graebin

A partir de 2016, uma das autoras deste trabalho teve contato com o arquivo pessoal de Thiago Matheus Würth²⁰ (1893-1979), professor, intelectual, memorialista, que, junto com sua esposa Johanna Würth, foram pioneiros na inclusão de crianças e jovens com deficiências²¹, no Rio Grande do Sul. O acervo é custodiado pela família na antiga moradia de Thiago e Johanna, tombada como patrimônio cultural de Canoas.

O acervo abrange, entre outros documentos, teses, artigos, traduções, conferências, imagens fotográficas e diversos escritos não publicados, intitulados por “Memórias”. Estes têm como ponto de partida, experiências vividas pelo professor, indicando lugares, fatos históricos e considerações sobre o grupo social ao qual pertencia. Thiago Würth destacou-se como: membro regional da Liga de Defesa Nacional; membro do Serviço de Comunicação do Governo de Getúlio Vargas; criador da Federação de Escoteiros do Rio Grande do Sul; fundador da União dos Professores e do Sindicato dos Professores Particulares do Rio Grande do Sul; representante do Brasil como Adido Cultural da Embaixada Brasileira em Bohn e Munique; membro da Comissão Nacional do Código de Menores (1949); membro da Comissão de elaboração do Estatuto e Regulamento do Serviço Social de Menores do Rio Grande do Sul; membro da Academia de Letras do Rio Grande do Sul, entre outros.

Após a higienização, organização do Fundo Documental e catalogação dos documentos do Arquivo Pessoal, encontrou-se o exemplar número 46 do livro “*Curriculum Vitae*” - *Documentário - (1901-1957)* de DARIO DE BITTENCOURT (1901-1974), intelectual negro, líder integralista, advogado, poeta e escritor, filho de Aurélio Viríssimo de Bittencourt Jr. e de Maria da Glória Quilião de Bittencourt, neto de Aurélio Viríssimo de Bittencourt, bacharel em Direito pela Faculdade de Direito de Porto Alegre em 1921. Foi professor de Direito Social na mesma Faculdade, chegando à Livre Docência, na década de 1920 - 1930 dirigiu o jornal “O Exemplo”, que representava a comunidade negra. No referido livro, continha uma dedicatória à Thiago Würth, abaixo colacionada:

Ao velho e querido amigo Thiago M Würth – com os reiterados agradecimentos de Dario de Bittencourt, Porto Alegre, 1/10/1958 (vide pág. 340/341).

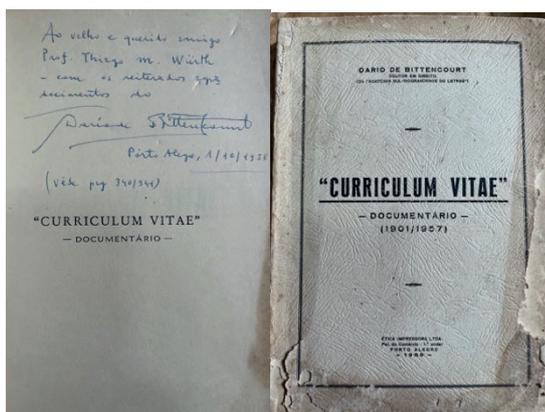
20 Thiago Würth nasceu em Kaiserslautern, Alemanha, em 28 de fevereiro de 1893. Passou os primeiros anos de sua vida em Lyon, Genebra, Paris frequentando a Escola Comunal das Battignolles e College Chaptal. Em 1909, concluiu seu curso de magistério, com os irmãos maristas. Casou-se com Johanna Thoma Würth em 1917, vindo para o Brasil em 1919. Em 1926, fundou o Instituto Pestalozzi, instituição pioneira no Brasil, em educação especial, na cidade de Porto Alegre, transferindo-se para Canoas no ano seguinte.

21 Em 03 de fevereiro de 1927. Thiago e Johanna iniciaram o primeiro Internato de Canoas, Escola-lar, com oito alunos. A sessão de instalação da **Sociedade Pedagógica Pestalozzi** deu-se em 28 de junho de 1928 com a finalidade de intermediar as negociações com os poderes públicos e financiar o empreendimento escolar. SOUSA, Mireile Steiner de. Thiago Matheus Würth e o Instituto Pestalozzi (1926 – 1979): o personagem e seu ideário social a partir de seu arquivo pessoal e nas memórias de família [manuscrito]. Dissertação (mestrado em Memória social e bens culturais)

Verifica-se através da dedicatória acima, que *Dario de Bittencourt*, direciona Thiago Würth aos passos da leitura, pág. 340/341, abaixo descrita:

GRATIDÃO QUE TARDAVA – Comovida e muito merecida homenagem seja prestada, aqui, à coragem e ao desassombro de um prof. Thiago M. Würth e de um Dr. Leopoldo Bettiol – ambos confrades da Academia Riograndense de Letras; de um prof. O Dr. Euclides Henriques de Castro, secretário da Faculdade de Direito, colega de magistério na ex-Escola Superior de Comércio, e, sobretudo, amigo fraterno dos bons e maus momentos, que, como no período anterior à onda de salsugem e de paixão política que se desencadeara contra mim, não deixaram de freqüentarme a residência. (...) Aos seis, acima nomeados, expressamente, a minha incomensurável, inexaurível imorredoura Gratidão pelo conforto moral que me emprestaram e pela cristianíssima compreensão que tiveram, naquele verdadeiramente doloroso, dramático, quase dir-se-ia, - trágico transe

Figura 1 – Imagem da capa e página com a dedicatória do livro “Curriculum Vitae”



Fonte: Arquivo Pessoal Thiago Würth

Através da leitura do *Curriculum Vitae* de Dario de Bittencourt pode-se inferir que a amizade que este tinha com Thiago Würth era de longa data, tendo este dedicado um capítulo de seu livro ao amigo, confrade da Academia Rio-grandense de Letras, que mesmo em momentos difíceis esteve ao seu lado.

O livro, impresso por ele em Porto Alegre em 1958, faz parte da tiragem de 200 exemplares distribuídos entre seus familiares, amigos, colegas da Faculdade de Direito da Universidade do Rio Grande do Sul e confrades da Academia Rio-grandense de Letras. Bittencourt organizou a obra, com estrutura de autobiografia documentada, deixando, assim registrado o seu nome e o de sua família, tornando pública sua trajetória intelectual e política. De acordo com SANTOS (2008):

Ele monta um arrazoado cronológico sobre si que comprove não apenas os lacões profissionais, mas principalmente, a sua origem familiar privilegiada e as relações intelectuais, étnicas, religiosas, políticas e afetivas que o ligaram a uma rede de pessoas. Algumas são pessoas humildes e desconhecidas e outras, na maioria das vezes, personagens importantes na vida intelectual e política do Estado e do país que dão relevância ao curriculum e perenidade ao nome do biografado.

Dario imprime sua digital em cada exemplar do *Curriculum Vitae* reafirmando a autoria do documento, e inclui uma fotografia de 1953, com toga da magistratura judicial. Definiu-se como pardo, prestigiando sempre as organizações dos autodeclarados pardos, seguindo os passos de seu pai Aurélio Virissimo de Bittencourt Júnior e tio Sergio Aurélio de Bittencourt, fundadores do *O Exemplo* (1892-1930), jornal ícone contra o preconceito étnico-racial, que defendeu as lutas contra as injustiças sociais e preconizou por políticas de inclusão social, destacando a importância da educação para as comunidades afrodescendente. Conforme ZUBARAN (2008), o *Exemplo* foi o primeiro impresso da história da comunidade negra porto-alegrense, e trata-se de um testemunho de inestimável valor histórico e cultural para a interpretação da memória das populações afro-descendentes no pós-abolição.

ZUBARAN (2015) salienta ainda, o papel pedagógico do jornal O Exemplo na construção de um panteão de ilustres afro-brasileiros, produzindo modelos de negros com os quais a comunidade negra do sul do Brasil poderia se identificar e construir sua auto-estima, além de inspirar-se na luta pela reivindicação de seus direitos no período do Pós-Abolição.

No mesmo sentido, no entender de SANTOS (2008):

A classe dos *homens de cor* ou *pardos*, já inseridos na sociedade, pois sabiam ler e escrever, o que era domínio de poucos, vinha à público com muita humildade, para serem vistos e copiados como modelos e exemplos de que era possível a ascensão social dos negros.

O jornal O Exemplo era um dos veículos que fazia circular saberes e fazeres das comunidades afrodescendentes. ZUBARAN (2015) informa que o acervo documental do jornal O Exemplo foi dividido em três coleções. A primeira coleção, 49 exemplares, (11/12/1892 -10/11/1895) pertenceu a Dario de Bittencourt, que foi o último diretor do jornal; a segunda coleção (1902 a 1905) e alguns exemplares da década de 1920 constam no acervo da hemeroteca do Museu de Comunicação Social Hipólito da Costa; e, a terceira coleção, relativa à década de 1920, também pertenceu a Dario de Bittencourt e seu acervo encontra-se do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (IHGRGS).

Arquivo Thiago Würth compêndio de documentação fotográfica – histórica – reportagens e evocações – rastros de amizade – notas de pesquisa

Em 1 de julho de 1934 reuniram-se no Instituto Pestalozzi, em Canoas, antigos alunos e respectivas famílias para prestarem homenagem de gratidão e de amizade ao ilustre mestre pela passagem do vigésimo quinto aniversário da sua formação profissional, no livro de visitas ficou registrado o nome com as assinaturas das pessoas presente no evento, entre elas, o Dr. Dario de Bittencourt.

Thiago e Dario tinham amizade que perdurou décadas, isto é analisado através da correlação de eventos que compartilharam documentos e fotografias. Como é o caso da foto do Jubileu de Prata abaixo do Prof. Thiago Würth (24.06.1909 - 24.06.1934):

Figura 2 – Jubileu de Prata abaixo do Prof. Thiago Würth - 1934

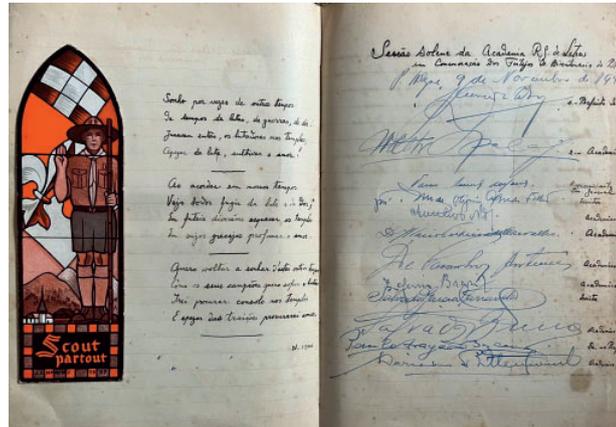


Fonte: Arquivo Pessoal Thiago Würth

A Tropa Osório, grupo escoteiro com sede no Instituto Pestalozzi, em Canoas, Rio Grande do Sul, sendo

o chefe escoteiro, Thiago Würth, através da leitura de alguns dos documentos é possível extrair relatos de Würth, sobre o início modesto da Tropa em 1927 e as suas diferentes atividades: o excursionismo, medições de plantas, execução de mapas, as excursões realizadas a pé, as atividades de natação nos acampamentos e o desenvolvimento do espírito exploratório. Destaca-se a sessão solene da Academia Riograndense de Letras em comemoração ao bicentenário de fundação da cidade de Porto Alegre consta a presença do acadêmico Dario de Bittencourt como segue abaixo cópia das páginas do Diário da Tropa Osório.

Figura 3 – Sessão solene da Academia Riograndense de Letras - 1940



Fonte: Arquivo Pessoal Thiago Würth

Conforme relato do professor Würth:

Os nossos escoteiros engalanaram a cerimônia, segurando por cima das 40 poltronas acadêmicas, as 40 bandeiras históricas da Liga de Defesa Nacional e que surgiram aliás de uma iniciativa da nossa Tropa Osório. Ouviram a crônica viva e brilhante de Zeferino Brasil referindo a evolução das letras riograndense e episódios da vida de Rio Branco relatado por um contemporâneo e colaborador d'este estadista, o comandante uruguaio Aguiar, chefe da expedição histórica da demarcação do condomínio Jaguarão-Mirim.

Menciona WOLOSKI (2013) que o professor Thiago Würth integrou a Academia Rio-Grandense de Letras, em 1935 e, nesta época, Dario de Bittencourt ocupava a cadeira número 17, tendo como patrono Francisco Ricardo. Após a unificação da Academia de Letras do Rio Grande do Sul com a Academia Rio-Grandense de Letras em 1944, Bittencourt ocupou a cadeira número 39, com o mesmo patrono, Francisco Ricardo. Já Würth ocupou a cadeira número 11 tendo como patrono, Carlos Teschauer. Na Figura 04, na Sessão da Academia em almoço no Palácio do Comércio em 1943, pode-se verificar a presença dos acadêmicos Thiago Würth e Dario Bittencourt.

Figura 4 – Sessão da Academia em 1943 - Almoço no Palácio do Comércio



Fonte: Arquivo Pessoal Thiago Würth

Localizou-se os vestígios do intelectual Dario de Bittencourt, no fundo documental de Thiago Würth, que remontam a participação de ambos como membros da Academia Riograndense de Letras, pois compartilharam diversos eventos, seminários, reuniões, sessões solenes; além disto, Dario Bittencourt tornou-se sócio fundador do Instituto Pestalozzi estando presente em diversos momentos importantes para a Instituição, sendo membro do conselho administrativo, em 1944.

No quadro 01, relacionamos as revistas da área que continham artigos com o título e assunto/palavra-chave: **Dario de Bittencourt, Imprensa Negra, O Exemplo, intelectuais negros**. Aqui optamos por delimitar o período de 1998 a 2018, foram encontrados 14 artigos, abaixo:

Quadro 01 – Artigos e resumos acadêmicos sobre Dr. Dario de Bittencourt

AUTOR	TÍTULO	PALAVRAS CHAVES	ANO
José Antônio dos Santos	Dario de Bittencourt (1901-1974) uma eminência duplamente parda	http://eeh2008.anpuh-rs.org.br/resources/content/anais/1212439744_ARQUIVO_DARIDEBITTENCOURT.pdf	2008
José Antônio dos Santos	<i>Inventário de si</i> . O Arquivo Dario de Bittencourt (1901-1974), local onde se cruzam biógrafos e biografias de intelectuais negros	https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548772189_815a426d7e844b82ec-f9c24c69a2b795.pdf ANPUH – XXV SIMPÓSIO Nacional de História – Fortaleza	2009
Maria José Lanzotti Barreras	Dario De Bittencourt, 1901-1974: Uma Incursão Pela Cultura Política Autoritária Gaúcha	História: Rio Grande do Sul. Política. Igreja Católica. Ação Integralista Brasileira. Biografia: Dario Bittencourt. 1920-1950. Itinerário político e profissional. Porto Alegre: EDIPUCRS,	1998
Petrônio Domingues	Fios de Ariadne: o protagonismo negro no pós-abolição	https://doi.org/10.22456/1983-201X.18932 Protagonismo negro, Historiografia, Pós-abolição, Afro-brasileiro	2009

ZUBARAN, Maria Angélica.	Comemorações da liberdade: lugares de memórias negras dias-póricas”. Anos 90	Porto Alegre, v. 15, n. 27, julho, pp. 161-187. https://doi.org/10.22456/1983-201X.6743 Comemorações da Liberdade. Lei Áurea. Lei do Ventre Livre. Lugares de Memórias Negras. Pós-Abolição	2008
José Antônio dos Santos	<i>Inventário de si</i> . O Arquivo Dario de Bittencourt (1901-1974), local onde se cruzam biógrafos e biografias de intelectuais negros	https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548772189_815a426d7e844b82e-cf9c24c69a2b795.pdf ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História – Fortaleza	2009
Ângela Pereira Oliveira	A Imprensa Negra do Rio Grande do Sul e alguns de seus homens	https://cchla.ufrn.br/espacialidades/v12/dossie_8.pdf Espacialidades Revista Eletrônica dos Discentes do Mestrado em história UFRN	2017
Melina Kleinert Perussatto	O Exemplo, a imprensa e os homens “de cor” em Porto Alegre no pós-abolição	https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intellectus/article/view/36014 Imprensa Negra. homens de cor Porto Alegre. 17 n. 1 (2018): “A imprensa negra e sua intelectualidade” - Jan/Jun Revista Intellëtus	2018
ZUBARAN, Maria Angélica (2015) In: SILVA, Fernanda Oliveira da; PERUSSATTO, Melina Kleinert; WEIMER, Rodrigo de Azevedo & SILVA, Sarah Calvi Amaral (Orgs.).	História, acervo e protagonismo negro no jornal O Exemplo (1892-1930).	https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intellectus/article/view/36014 Ciclo de debates sobre o jornal O Exemplo: temas, problemas e perspectivas. Porto Alegre: IHGRGS, pp. 07-18. Imprensa negra, homens de cor, Porto Alegre http://www.anpedsul2016.ufpr.br/portal/wp-content/uploads/2015/11/eixo16_JULIANA-RIBEIRO-DE-VARGAS-MARIA-ANGÉLICA-ZUBARAN.pdf	2015
Juliana Ribeiro de Vargas Maria Angélica Zubaran	Imprensa Negra: Memórias, Patrimônios Documentais e Educação Antirracista	http://www.anpedsul2016.ufpr.br/portal/wp-content/uploads/2015/11/eixo16_JULIANA-RIBEIRO-DE-VARGAS-MARIA-ANG%3%89LICA-ZUBARAN.pdf Reunião Científica Regional da ANPED Curitiba PR	2016
ZUBARAN, Maria Angélica	Um Arquivo de Fragmentos Biográficos: Imprensa Negra, Pedagogias Culturais e Identidades Negras	http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1459374952_ARQUIVO_Um_arquivo.pdf XXVIII Simpósio Nacional de História Florianópolis SC	2015
ZUBARAN, Maria Angélica	Pedagogias da Imprensa Negra: entre fragmentos biográficos e fotografuras	Educar em Revista, Curitiba, Brasil, n. 60, p. 215-229, abr./jun. 2016 Imprensa Negra. fragmentos biográficos. fotografuras. Pedagogias https://www.scielo.br/j/er/a/vx35zwtVptrQc5BdKcTslTm/	2016
ZUBARAN, Maria Angélica	O Acervo do Jornal O EXEMPLO (1892-1930): Patrimônio Cultural Afro-brasileiro	Revista Memória em Rede, Pelotas, v.5, n.12, Jan./Jun.2015 – ISSN- 2177-4129 http://www2.ufpel.edu.br/ich/memoriaemrede/beta-02-01/index.php/memoriaemrede/article/view/286 Acervo. Imprensa Negra. Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro.	2015
ZUBARAN, Maria Angélica	Pedagogia da Imprensa Negra: entre fragmentos biográficos e fotografuras	https://www.redalyc.org/pdf/1550/155046191012.pdf Educar em Revista, número 60, p.p 215-229	2016

Fonte: Elaborados pelas pesquisadoras

Acervos pessoais: considerações

Bourdieu análise, a história de vida como “sucessão longitudinal de eventos constitutivos da vida considerados como história em relação ao espaço social em que ocorre” que conduz a construção da “noção de trajetória como série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço em devir e sujeito a incessantes transformações”

De acordo com COSTA (2015):

O que Bourdieu alcunhou como ilusão biográfica é uma espécie de ficção de si, apoiada em instituições de totalização e de unificação de si que direcionam a atribuição de sentidos e a busca de coerência aos acontecimentos considerados, pelo narrador, como mais significativos na história de sua vida. Em outras palavras, é a ilusão retrospectiva finalista de concatenação de fatos e acontecimentos cuja causalidade e implicação são construídos a posteriori, de acordo com o contexto de narração da história.

Nessa dimensão, Mckemmish (1996, p. 239) assegura que, “o ato de arquivar é um tipo de testemunho” e, no âmbito pessoal, é uma forma de comprovar e rememorar a existência, as atividades, as experiências, os relacionamentos, a identidade, ou seja, o lugar do indivíduo no mundo. Dessa forma, os registros pessoais que se acumulam no decorrer do tempo estão envolvidos no processo de constituição do arquivo pessoal e a sua capacidade de testemunhar uma vida, fornecendo evidências do acumulador e funcionando como memória de atividades importantes e relacionamentos.

Entende-se que todos nós, indivíduos, com notoriedade ou não, constituímos arquivos ao longo de nossas vidas, assim como Thiago e Dario, com diversidade de documentação, entre eles, os de caráter memorial, aqueles vestígios que podem desvelar nossas construções identitárias, afetividades, as redes de relações. Artière diz que “Passamos assim o tempo a arquivar nossas vidas [...] construimos uma imagem, para nós mesmos e às vezes para os outros” (1998, p.10).

Referências

- ARTIÈRES, P. Arquivar a própria vida. **Estudos Históricos**, 1998, 21. Disponível em <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2061>>. Acesso em 04 out. 2023.
- BITTENCOURT, D. de. **Curriculum Vitae – Documentário**, 1901-1957. Porto Alegre: Ética Impressora Ltda., 1958.
- BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. Disponível em <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5644125/mod_resource/content/1/BOURDIEU%2C%20Pierre.%20A%20ilusa%CC%83o%20biogra%CC%81fica.pdf>. Acesso em 06.out.2023
- COSTA, P. C. “Ilusão biográfica: a polêmica sobre o valor das histórias de vida na sociologia de Pierre Bourdieu”. *Revista Linhas*, v. 16, n. 32, 2015.
- ARQUIVO_DARIDEBITTENCOURT.pdf> O Arquivo de Dario de Bittencourt, doado pelo próprio titular, encontra-se no Núcleo de Pesquisa e Documentação da Política Rio-Grandense (NUPERGS) – IFCH da UFRGS.
- MCKEMMISH, S. Provas de mim... *In*: HEYMANN, L.; NEDEL, L. (org.). **Pensar os arquivos: uma antologia**. Tradução: Luiz Alberto Monjardim de Calazans Barradas. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2018.

SANTOS, J. A. dos. O Currículum Vitae como vestígio do passado. Dario de Bittencourt (1901-1974), uma eminência duplamente parda. **IX ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA** – Associação Nacional de História, Seção Rio Grande do Sul, 2008, Porto Alegre. Vestígios do Passado: A História e suas fontes. Anais eletrônicos. Porto Alegre: ANPUH, 2008. 1 v. Disponível em: <<http://www.eeh2008.anpuh-rs.org.br/site/anais eletronicos>>. Acesso em: 04 out. 2023.

SANTOS, J. A. dos. “Inventário de Si”. O Arquivo Dario de Bittencourt (1901-1974), local onde se cruzam biografos e biografias de intelectuais negros. **XXV Simpósio Nacional de História** – ANPUH, Fortaleza, 2009. Disponível em: <http://eeh2008.anpuh-rs.org.br/resources/content/anais/1212439744_ZUBARAN>. “O Acervo do Jornal O Exemplo (1892-1930): Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro”, Revista Memória em Rede, v. 5, p. 1-16, 2015b.

ZUBARÁN, M. A. História, acervo e protagonismo negro no jornal O Exemplo (1892-1930). In: SILVA, F. O. da.; PERUSSATTO, M. K.; WEIMER, R. de A.; SILVA, S. C. A. (Orgs.). **Ciclo de debates sobre o jornal O Exemplo: temas, problemas e perspectivas**. Porto Alegre: IHGRGS, 2015a.

SILVA, F. O. da.; PERUSSATTO, M. K.; WEIMER, R. de A.; SILVA, S. C. A. “**Projeto O Direito às Memórias Negras: Preservando o patrimônio afro-brasileiro nas coleções do jornal O Exemplo/RS (1892-1930)**”. Canoas: NEABI-ULBRA, 2015c.

ZUBARAN M. A. Comemorações da liberdade de memórias negras diaspóricas. Anos 90 / **Revista do Programa de Pós-Graduação em História**. Porto Alegre, v.15, n. 27, Ed. UFRGS, 2008.

WOLOSKI, A. R. G. A Academia Rio-Grandense de Letras: gênese e trajetória de um sistema literário / Aline Rullian Germann Woloski; orientadora Maria Eunice Moreira. – Porto Alegre: PUCRS, 2013. 276 f.

DE DESCENDENTE DE ESCRAVOS A PATRIMÔNIO IMATERIAL PEDREIRENSE: O PAPEL DO MEMORIAL PARA A DIFUSÃO DA HISTÓRIA E LEGADO DE JOÃO DO VALE, O POETA DO POVO

Francisco Eric Vale de Sousa

Introdução

Os avós paternos de João do Vale são oriundos da Angola e pertenciam ao Coronel Raymundo Ferreira Vale e o Alferes Ricardo Ferreira Vale, que eram produtores de algodão nas suas fazendas em Lago da Onça (atualmente zona rural de Pedreiras - Ma). É desses donos de escravos que advém o sobrenome Vale. O tempo vai passando e mesmo com o fim da escravidão, esses povos continuam a residir nas proximidades das fazendas dos coronéis, passando a desenvolver atividades latifundiárias no povoado, local que possibilita o crescimento populacional local (LIMA, 2015).

Desse modo, Cirilo Vale e Leovegilda juntos constituem a sua própria família tendo oito filhos no qual o quinto foi João Batista o menino que residiu na zona rural, em Lago da Onça até os seus cinco anos de idade e tão logo a sua família mudou-se para a sede da cidade, zona urbana de Pedreiras, onde desempenhou atividades para o sustento de sua família, local onde se inspirou para as suas produções musicais e ainda lugar ao qual morreu e foi sepultado.

João Batista do Vale, que mais tarde será conhecido artisticamente por João do Vale, além de ser um artista da música popular brasileira e escolher tal ícone cultural é ao mesmo tempo uma forma de contribuir para a difusão de sua obra e ao mesmo tempo reconhecê-lo como um grande agente de difusão da cultura nordestina.

Além disso, anunciar o Memorial localizado em Pedreiras, terra natal do saudoso poeta do povo é uma forma também de exaltar este lugar como espaço público e capaz de possibilitar a comunidade a ter acesso de forma gratuita a história e as obras do grande personagem cultural local. Assim, o objetivo geral deste estudo foi evidenciar o memorial de Pedreiras como um espaço de difusão de cultura, conhecimento e mantenedor do patrimônio local e um dos principais responsáveis por disseminar a história e as obras de um descendente de escravos que tornou-se o poeta do povo, João do Vale. Para tanto se utilizou da pesquisa qualitativa do tipo descritiva e documental, no qual concluiu-se que o Memorial João do Vale é um local na qual pode servir como um instrumento da educação não formal na qual pode contribuir para o conhecimento da cultura local.

Fundamentação teórica

Sobre João do Vale

João do Vale foi o nome artístico do homem negro nascido na Comunidade Lago da Onça, no Município de Pedreiras – Maranhão no dia 11 de outubro de 1933 seu nome de batismo era João Batista Vale e este nasce no seio de uma família pobre, muito semelhante às tantas ali existentes. Ajudava no sustento de casa vendendo doces, as rotinas

de trabalhos eram acompanhadas de muitas cantorias criadas a partir de suas experiências (MORAIS, 2011).

Paschoal (2000) ainda salienta que estas criações traduziam e ao mesmo tempo expõem as memórias de um homem pobre que viveu tantas situações que a pobreza possa oportunizar, descreve às tristezas e alegrias do seu grupo social, o povo nordestino.

As suas obras autorais foram de maioria criadas sozinhas e alguns sob a colaboração de tantos amigos que foi conquistando ao longo da sua vida como Luiz Vieira, José Cândido, Ary Monteiro, e outros (MORAIS, 2017).

Lima (2015) afirma que no nome o “do” antes de Vale não está descrito na certidão de nascimento de João Batista. Esse acréscimo veio após as suas produções artísticas. Uma forma de reforçar o lugar de origem, das suas raízes.

Já o sobrenome Vale é uma herança, já que os seus avós paternos, ex – escravos, agricultores, estes por sua vez, como propriedade dos donos da fazenda localizada no Lago da Onça, pertencente ao Coronel Raymundo Ferreira Vale e Alferes Ricardo Ferreira Vale, como propriedades que eram, carregavam consigo o sobrenome dos seus senhores, como forma de demonstração de poder desses fazendeiros para com os seus escravos (LIMA, 2015).

João nasce e fica em Lago da Onça até a idade de 5 anos. Após esse tempo, a família se muda para Pedreiras, quando sua mãe passa a trabalhar em casa de família, casa da senhora Maria da Conceição Pereira. Todavia, após a sua morte, a mãe de João volta a realizar atividades domésticas, o pai continua a trabalhar em atividades avulsas e João passa a vender pelas ruas da cidade, bolos e doces, afim de contribuir para o sustento da família.

Anos depois, após o irmão mais velho de João foi promovido a terceiro sargento, a família muda-se para a capital do Maranhão. Ainda na capital o menino João continuava a realizar suas atividades como vendedor.

E aos 15 anos de idade com as atrações de emprego que surgiam no sudeste do país, João sai de casa rumo ao Rio de Janeiro. E nesse percurso João passa por diversas capitais realizando todo tipo de atividades, afim de conseguir juntar fundos para finalmente chegar na capital da República. A sua chegada no Rio de Janeiro se dá nos anos de 1950. “Dentre seus anseios primordiais na cidade grande, estava sua realização material, mas igualmente o desejo de mostrar suas primeiras composições a quem tivesse interesse em ouvi-las por um minuto, como declarou em várias entrevistas concedidas” (LIMA, 2015, p.208).

E João consegue que as pessoas influentes na cultura indústria fonográfica brasileira conheçam suas composições, suas obras passaram a ser cantadas de diversos estilos e por artistas variados. E em 1963 há o reconhecimento de João como o Poeta do Povo já que suas composições tratavam verdadeiramente da cultura do popular e nacional. E é nesse momento que a sua música carcará foi apresentada no show opinião e tempos depois gravada em LP (BARRETO, 2012).

Mas é de grande valia salientar, que mesmo as músicas de João já serem ouvidas em programas de rádio ao vivo e interpretadas por tantos artistas, o compositor maranhense estava ainda afastado das atividades exclusivas da música, suas composições eram compostas de forma espontânea e em ambientes diversos, a improvisação era a sua companheira.

Barreto (2012, p.50) ainda aponta que:

A consagração de sua música acontece em duas esferas distintas: aquela que guarda as canções de “temas regionais do Nordeste” e aquela da qual fazem parte as “canções de protesto”. O que há em comum nestas duas esferas, e termina por estabelecer um vínculo entre ambas, é o reconhecimento de João do Vale como “poeta do povo”, embora este título deva ser interpretado de duas maneiras distintas, conforme as ocasiões em que foi utilizado. É importante aqui salientar ainda que a mãe de João gostava muito de atividades culturais como tambor de crioula e bumba meu boi.

João trata em suas canções o sofrimento do sertanejo maranhense e estas por sua vez impressionaram Chico Buarque, Nara Leão, Tom Jobim e outros grandes músicos brasileiros (OLIVEIRA JÚNIOR, 2017).

João ainda se apresentava em tantos show's que apareciam como em sindicatos e em universidades. E por essas trilhas que João acaba chegando no restaurante Zicartola, local na qual ganha prestígio e respeito por aqueles que ali frequentavam, tudo isso até meados de 1963. O ano depois há manifestações se utilizando da cultura como meio de protesto, na qual surge o show de opinião em 1964. Maria Bethânia é aquela que apresenta ao povo a música carcará. É ela que divulga a música que passa a ser uma das maiores canções cantadas por todos aqueles ali, que estavam iniciando o movimento da cultura popular brasileira. E João do Vale tem o seu primeiro disco gravado em 1965 intitulado como O poeta do povo João do Vale, pela gravadora Philips, o seu disco trazia nas canções o perfil regional nordestino, uma proximidade com as realidades de muitos que o ouvia (DAMAZO, 2001).

Metodologia

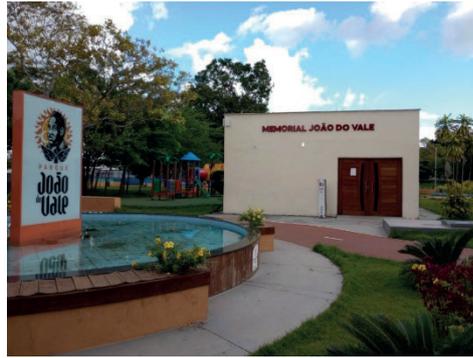
O presente estudo tem como respaldo metodológico a abordagem qualitativa, que além de permitir que haja uma abertura maior de interpretação “é um meio para explorar e para entender o significado que o indivíduo ou grupos atribuem a um problema social ou humano” (CRESWELL 2010, p.43). O estudo tratou-se também de uma pesquisa descritiva, esse tipo de pesquisa tem como objetivo esclarecer de maneiras abrangentes o assunto pesquisado por alguém. Nesse tipo de pesquisa segundo Barros; Lehfel (2007), não há interferência do pesquisador isso pelo fato deste descrever o objeto de pesquisa, procura descobrir a frequência com que um fenômeno ocorre, sua natureza, características, causas, relações e conexões com outro fenômeno. É importante ainda salientar que o estudo se utilizou da pesquisa documental que segundo Sá-Silva; Almeida; Guindani (2009) esta se caracteriza como a exploração de fontes de pesquisa secundária.

O Memorial João do Vale localizado dentro do parque ecológico da cidade de Pedreiras – Ma, foi o espaço utilizado por este estudo para a realização da coleta de dados e esta por sua vez foi realizada a partir de uma vista e *locus*. O pesquisador, empunhado com uma máquina fotográfica semi-profissional registrou nesse formato o registro do acervo de itens deste espaço, como uma forma de discutir esses objetos como recursos para a difusão da história de João do Vale.

Resultados

No parque ecológico na cidade de Pedreiras – Ma foi inaugurado no segundo semestre de 2021 na qual traz como nome Parque João do Vale, uma homenagem ao maranhense do século. Além dos espaços ecológicos o espaço também possui lugares para as práticas esportivas e um memorial na qual conta a história do homenageado como pode ser observado na imagem abaixo.

Imagem 1 – Faixada do Memorial João do Vale



Fonte: próprio autor

No memorial, na primeira sala há estandes que traz recortes da vida de João do Vale, assim como a sua participação no Show Opinião, evento que reuniu vários artistas que usaram esse espaço para denunciar os acontecimentos advindos da ditadura.

No memorial há um acervo de discos musicais lançados pelo maranhense do século, denominado de discografia, onde expõe tais produções artísticas e organizadas de forma cronológica como pode ser observado na imagem x.

Imagem 2 – Discografia de João do Vale



Fonte: próprio autor

As músicas dos discos podem ser ouvidas já que há um dispositivo tecnológico, o tablet e fones de ouvidos possibilitando, os visitantes desse espaço a não só apreciar a história de João do Vale, mas ouvi-lo também, como pode ser observado na imagem 03 abaixo:

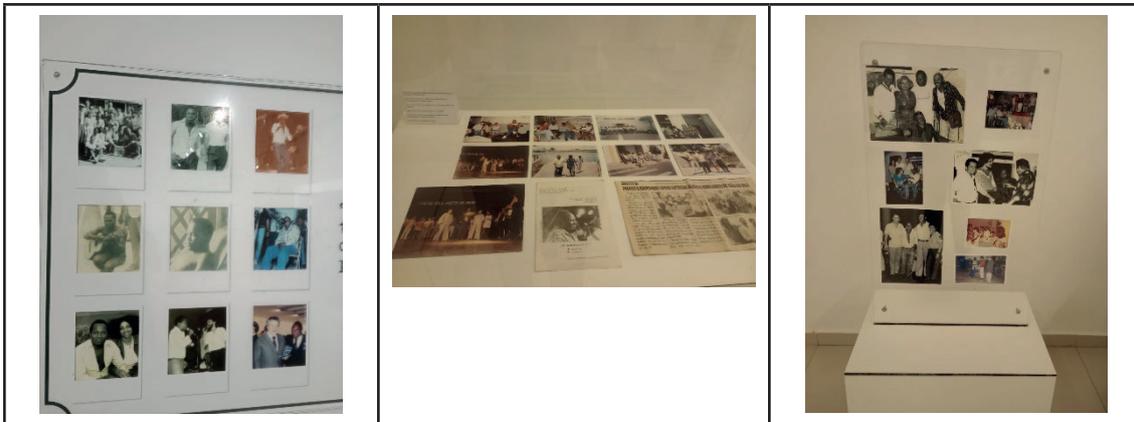
Imagem 3 – Discos do João do Vale com suporte tecnológico



Fonte: próprio autor

Têm também exposição de fotografias que foram reunidas nas quais demonstram a vida pública de João do Vale em diferentes momentos de sua vida, assim como registros de vários artistas que conheceu ao longo de sua jornada, como pode ser observado nas imagens abaixo:

Imagem 4 – Fotografias de João do Vale



Fonte: próprio autor

Os recortes de jornais que noticiaram recortes da vida de João do Vale, também é destacado no memorial. Eles estão dispostos de forma que o público consegue ler de forma nítida as informações, como podem ser observadas nas imagens abaixo.

Imagem 5 – Recortes de jornais sobre João do Vale



Fonte: próprio autor

Todos esses itens dispostos no memorial foram reunidos e organizados pelo Governo do Estado do Maranhão.

Conclusão

O Memorial João do Vale, localizado no parque ecológico inaugurado no segundo semestre de 2021 em Pedreiras – MA, o referido memorial encontra-se acervos acerca da vida e obras de João do Vale. O presente estudo buscou, por meio da pesquisa qualitativa do tipo descritivo e documental evidenciar o quão o memorial é uma ferramenta necessária para que tanto as obras quanto a pessoa de João do Vale seja conhecida pela comunidade local. Este é ainda um local na qual pode servir como um instrumento da educação não formal na qual pode contribuir para o conhecimento da cultural local.

Referências

- BARROS, A. J. da S.; LEHFELD, N. A. de S. **Fundamentos de Metodologia científica**. 3. ed. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2007.
- BARRETO, M. A trajetória de João do Vale e os lugares de sua produção musical no mercado fonográfico brasileiro. **ArtCultura**, v. 14, n. 24, 2012.
- CRESWELL, J. W. Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto; tradução Magda Lopes. 3. ed. Porto Alegre: ARTMED, 296 páginas, **Cadernos De Linguagem E Sociedade**, v. 13, n. 1, p. 205–208, 2010.
- DAMAZO, F. A. F. T. A música como meio do iletrado João do Vale ascender ao mundo de letrados (ou seja, o modo como certo iletrado penetrou no universo do “ilustrados”) I Encontro de Ensino, Pesquisa e Extensão – ENPEX, 2001.
- LIMA, M. M. A. B. João do Vale e a formação de um artista popular no Brasil, nos anos de 1950. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 46, n. 2, jul/dez, 2015, p. 201-224.
- MORAIS, S. S. G. Índícios da eroticidade nordestina em Peba na pimenta do poeta João do Vale (1933-1996). **Revista Garrafa 24**, maio-agosto, 2011.
- MORAIS, S. S. G. Música, literatura e história: Interfaces da liberdade em João do Vale e Nicanor Parra. **Revista de letras - JUÇARA**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 162–181, 2017.
- OLIVEIRA JÚNIOR, J. A. C. de. Bandeira de Aço: música, identidade e cultura popular no Maranhão. Jornada de Pesquisa e Extensão em Comunicação - **JOPECOM**, 2017, São Luís - MA. GT Experiências e Práticas Comunicacionais, 2017.
- SÁ-SILVA, J. R.; ALMEIDA, C. D. de.; GUINDANI, J. F. Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, Ano I - Número I - Julho de 2009.

LITERATURA NEGRA E DESDOBRAMENTOS NA EDUCAÇÃO BÁSICA EM ESTEIO/RS “UMA MULHER QUE NÃO SE ESCONDE PROVOCA MEDO”

Monique Valgas Ferreira

Lúcia Regina Lucas da Rosa

Contexto educacional

A Lei 10.639/03 foi a primeira lei sancionada pelo presidente Luís Inácio da Silva, e alterou a LDB 9.394/96 e torna obrigatório o ensino da história e cultura Africana e Afro-brasileira nas instituições de ensino, com o objetivo de corroborar contra as desigualdades e racismo. (CAETANO; SILVA, 2017). No artigo *Implementação da Lei 10.639/2003 - competências, habilidades e pesquisas para a transformação social* (2017), o autor traz as dificuldades para a implementação, a proposta é a análise dos primeiros dez anos de implementação da legislação e traz indicativos de que ainda há muita dificuldade na adesão por diversos fatores.

Identificamos, na análise desses levantamentos, diversas dificuldades no processo de implantação da Lei 10.639/2003, relacionadas à formação de profissionais de ensino, à disponibilidade e à divulgação de recursos para o ensino, à intolerância religiosa, entre outros. Esses fatores indicam pouca preocupação em estabelecer vínculos entre políticas públicas relacionadas a essa lei (incluídas a própria lei e suas regulamentações posteriores) e entre elas e as demais políticas educacionais, o que garantiria certo grau de coesão entre as políticas, favorecendo a implementação de todas elas. Consideramos, ainda, que o cerne dos problemas enfrentados na execução da Lei 10.639/03 encontra-se na sua inserção em um sistema educacional com bases ideológicas racistas (ALMEIDA, 2017).

Na presente proposta, o objeto de estudo é o Plano Político Pedagógico vigente da Escola Municipal Ensino Básico Oswaldo Aranha, que é uma escola da rede pública municipal do município de Esteio/RS, localizada na região central da cidade. A instituição atualmente atende quase mil alunos, sendo 19 turmas de anos iniciais e 16 turmas de anos finais do Ensino Fundamental. O que se relaciona a diversidade étnica, a Lei 10.639/2003 aparece citada somente uma vez no subtítulo *Projeto*. No subtítulo *Finalidades e objetivos* aparece o termo “respeitando a individualidade de cada um”. No subtítulo *Visão* é feita uma referência de que a educação é embasada nos Direitos Humanos. Porém, em um país onde os índices de racismo e preconceito são altos, os resquícios do processo de tentativa de embranquecimento populacional estão muito presentes ainda, as abordagens deveriam ser mais explícitas.

Na obra *Que história pública queremos?* (2018), no capítulo, É possível uma história pública dos temas sensíveis no Brasil? Samantha Viz Quadrat é possível contextualizar a história brasileira com medidas públicas, como a lei 10.639/2003, citada nessa proposta. Inicia contextualizando a expressão referente aos temas sensíveis da História, problemática recente, que retrata estudos relacionados a temas traumáticos, no caso do Brasil isso se refere a questionamentos sobre a escravidão

O tráfico atlântico de africanos escravizados para as américas é considerado pela organização das nações unidas (ONU) um crime contra a humanidade desde 2001, e tem provocado intensos debates sobre políticas de reparação individuais e coletivas. estima-se que cerca de 10 milhões de africanos escravizados chegaram vivos aos portos das Américas. O Brasil recebeu cerca de 4 milhões desse total, sendo o Rio de Janeiro o maior porto de chegada dos africanos escravizados, em todo o mundo. A escravidão perdurou no País cerca de 350 anos e deixou uma marca indelével

em nossa sociedade, o que faz com que seja considerada um tema sensível da nossa história. as suas consequências são visíveis no País, materializadas no racismo que tem sido combatido por políticas de ações afirmativas e através da condenação judicial de sua prática, estabelecida desde 1988, quando a abolição completava 100 anos (QUADRAT, 2018, p. 215-216).

A história do Brasil é marcada por diversos momentos traumáticos e que refletem atualmente, assim como o período da Ditadura civil-militar brasileira que infere nos desafios de ter ambientes públicos com a devida democracia. Segundo o artigo *O projeto político-pedagógico no contexto da gestão escolar* (2007) algumas mudanças começam a aparecer, com a inserção de meios de participação da comunidade escolar, tais como: Conselhos, Grêmios Estudantis, fortalecimento de Associação de Pais, entre outros.

Saímos de uma tradição histórica de centralização das decisões, para nos defrontarmos hoje com uma outra realidade, manifesta na valorização do local como espaço de decisão. Os canais acima citados e a valorização do local podem ampliar a própria valorização da escola no sentido de sua pertença a uma determinada comunidade, (espaço das suas crianças, adolescentes e jovens na condição de alunos) e aos grupos dos demais atores que a compõem, podendo se forjar uma configuração das decisões que nasce “de baixo para cima” (p. 3).

A introdução de outros discursos dentro de documentos oficiais, a fim de garantir a democracia, ainda é um desafio para a educação brasileira. Esse processo envolve a compreensão da comunidade escolar acerca de sua importância e seu papel. É necessário avaliar o papel das equipes gestoras serem receptivas e oportunizar esses espaços de troca de ideias. Apesar de a influência social e econômica afetar os espaços escolares, o comprometimento dos gestores tem um impacto significativo, com intuito de atingir uma educação democrática e atenta às especificidades da comunidade escolar.

Literatura e protagonismo

A arte em um geral serve para sensibilizar, transmitir uma ideia, criticar, servir como fonte transformadora, entre outras diversas simbologias que podem ser atreladas. Em especial a literatura escrita por mulheres negras tem um papel histórico e social para a sociedade brasileira. Há lacunas nas histórias oficiais quanto ao protagonismo da mulher e quando se trata de mulheres negras os silenciamentos são maiores.

As lacunas causadas pelos silenciamentos trazem problemas quanto à construção das identidades, visto que, se não há pessoas que te representem em outros âmbitos sociais dos quais está inserido. Conforme consta no capítulo *Entendendo o valor da arte e da cultura: o indivíduo reflexivo da obra Economia da Cultura e Indústrias Criativas* (2022) há relatos do uso da arte, encenações e literatura como base de projetos que auxiliem os presos a não reincidir. Apesar de ser um assunto novo e ainda não há dados específicos e com total comprovação da eficácia, os indícios mostram que a arte serve como forma de desenvolver a empatia e também de os prisioneiros se verem em outras posições na sociedade.

No cerne da desistência está a capacidade de pensar sobre si mesmo e sobre os outros, de fazer escolhas e ter opções genuínas, de imaginar outras circunstâncias de vida e outros futuros possíveis. O engajamento com a arte oferece uma contribuição séria para esse processo (p. 63).

Isso remete ao que Chimamanda Ngozi Adichie fala na obra *O perigo de uma história única* (2019), que é a adaptação de uma palestra proferida ao TED realizada em 2009, relata inicialmente a problemática de não conhecer obras literárias que pessoas mais parecidas com ela e sua realidade fossem protagonistas, isso reflete em diversas áreas, tanto aos estereótipos construídos sobre povos, nesse caso referido ao continente africano, assim Chimamanda diz: “É assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna (p. 22). Além da problemática em falar sobre apenas uma ótica há um

desafio maior quando não há a inserção dessas pessoas em nenhum local dito como parte da história oficial que seja reconhecida além de seus pares, visto que, os espaços de poder possuem suas intencionalidades “O poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva” (p. 23).

Proposta didática

A escritora Ryane fala sobre diversos temas, tais como: violência, gênero, racismo, papel da mulher na sociedade, entre outros. O poema escolhido traz o viés da força e superação através da arte, o que corrobora com a problemática trazida por Chimamanda.

Todas essas histórias me fazem quem eu sou. Mas insistir só nas histórias negativas é simplificar minha experiência e não olhar para as muitas outras histórias que me formaram. A história única cria estereótipos, e o problema com estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história. (p.26)

Poema da obra *Tudo nela brilha e queima* (2017, p. 111)

perdi a conta de quantas vezes
fui desencorajada
a prosseguir com meus poemas
eu me lembro dos telefonemas
e das risadas do outro lado da linha
é tão covarde quem tenta roubar
nossas possibilidades
e uma mulher que não se esconde
provoca medo
eu avisei que a escrita em mim
não se esgota
eu avisei que duvidava de tudo
menos do meu jogo com as palavras
eu avisei

A proposta é que os alunos da EMEB Oswaldo Aranha tenham produções próprias que sirvam como fonte e referência na reformulação do próximo Projeto Político Pedagógico (PPP), assim será proposta uma atividade de escrita:

- Escreva as 3 primeiras palavras que lhe veio à mente após o término da leitura do poema:
- Alguma vez você se sentiu desencorajado? Comente.
- Qual é o seu sonho? Na intensidade de 1 a 5, qual o número que melhor representa seu ânimo para seguir seus sonhos?
- Escreva um poema sobre seu sonho e sua coragem, seu ânimo para realizá-lo.

Após essa proposta de atividade, será conversado com os alunos sobre o sonho de cada um e o que os anima a segui-lo ou os fazem desistir. Após essa conversa, cada um vai declamar seu poema e quem quiser, poderá comentar sobre sua escrita e a dos colegas.

A proposta didática entra em conformidade com o objetivo da Lei 10.639/03. É importante que os espaços

escolares tenham representatividade e protagonismo, a escritora Ryane Leão, que é uma mulher negra, é um exemplo de que por intermédio de sua escrita mostra e denuncia aspectos da sociedade brasileira. O poema serve como inspiração para os alunos que podem e devem ocupar espaços públicos e se expressarem.

Referências

ADICHIE, C. N. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALMEIDA, M. A. B. DE.; SANCHEZ, L. P. Implementação da Lei 10.639/2003 - competências, habilidades e pesquisas para a transformação social. **Pro-Posições**, v. 28, n. 1, p. 55–80, jan. 2017.

AZEVEDO, J. M. L. de. **O projeto político-pedagógico no contexto da gestão escolar**, 2007.

LEÃO, R. **Tudo nela brilha e queima**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2017.

SILVA, P. S. M.; CAETANO, É. C. As relações étnico-raciais: lei 10 639/2003 e sua obrigatoriedade para as instituições de ensino do país. **@rquivo Brasileiro de Educação**, v. 5, n. 12, p. 20-37, 9 nov. 2018.

PIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

INTERFACES ENTRE LITERATURA, MEMÓRIA E RELIGIÃO EM CONTOS DA LITERATURA AFRO-BRASILEIRA

Denise Bock de Andrade

Lúcia Regina Lucas da Rosa

Introdução

Lançamos um olhar para a literatura afro-brasileira e constatamos um aumento significativo da participação feminina nas produções literárias. Esse cenário é apontado por (BERND, 2013), em sua obra *Por uma estética de vestígios memoriais: releitura da literatura contemporânea nas Américas a partir dos rastros*, onde indicou que essas obras “vêm consolidar a literatura afro como uma vertente fértil da literatura brasileira”. Conseqüentemente, discorre-se sobre a crescente produção da crítica literária.

Ao dar início, introduzimos nesse cenário, a escritora afro-brasileira Ana Maria Gonçalves, autora do romance *Um defeito de cor*, publicado em 2006, tornando-se o vencedor do Prêmio Casa de las Américas em 2007. A narrativa é conduzida em primeira pessoa pela personagem denominada Kehinde. É possível destacar sua singularidade, pois, de acordo com Massaud Moisés, a obra inaugura o gênero *roman-fleuve*²² no panorama da Literatura afro-brasileira e apresenta algumas particularidades significativas, à medida que a personagem busca uma reparação pelos traumas sofridos. Outra particularidade é que, embora os fatos sejam narrados no presente, a história remonta ao tempo pretérito. Trata-se, portanto, de uma produção literária em que a urdidura é tecida pela memória de Kehinde.

Com o objetivo de analisar as interfaces entre literatura afro-brasileira, memória e religiões afro-brasileiras, analisaremos os contos *Olhos d'água* (2014), de Conceição Evaristo; *Das águas* (2017), de Cristiane Sobral; e *Arlinda* (2017), de Fátima Trinchão. Os contos de Cristiane Sobral e Fátima Trinchão integram a antologia intitulada *Olhos de azeviche: dez escritoras negras que estão renovando a literatura brasileira*, organizada por Vagner Amaro e publicada pela Editora Malê, em 2017. Já o conto *Olhos d'água*, da escritora Conceição Evaristo, integra a antologia homônima, publicada em 2014, pela Editora Pallas.

Literatura afro-brasileira, um lugar de memórias

Há tempos, o conceito de literatura afro-brasileira difundiu críticas controversas para garantir que uma definição pudesse englobar as características da literatura produzida por escritores não brancos. Luiza Lobo identificou que a literatura negra no Brasil constituiu-se de maneira independente, não sendo incluída nos estudos sobre a produção marginal que marcou a década de 70.

Desde o início ficou bem nítido, através de uma entrevista com autores negros no CEEA [Centro de Estudos Afro-Asiáticos] que: ou você está a favor da autonomia da cultura negra, mas se

22 “Romance que flui como um rio, caracterizado pelo grande número de personagens e de suas ações que se imbricam” Massaud Moisés (1974, p. 461).

coloca de fora das suas discussões intrínsecas, ou você adota uma atitude pseudo-acadêmica, científica, objetiva e finge que está por dentro: mas aí cai na armadilha do paternalismo. Não tem meio-termo. É preciso ser convidado para romper o cerco que os negros se criaram para pensarem sua identidade (LOBO, 1993, p. 161-162).

Lobo identifica o surgimento de uma literatura produzida à margem das lentes hegemônicas, mas que percorreu outros caminhos. A proposta da autora em definir um conceito para a literatura afro-brasileira parte “de um profundo traço de logocentrismo, com ênfase na palavra oral”. Na contramão das ideias que difundiram a cultura europeia, autores como Joel Rufino e Esmeralda Ribeiro adotam uma produção literária explorando a oralidade.

Cabe destacar que a literatura afro-brasileira é uma particularidade da literatura brasileira, por abordar aspectos específicos da população negra. Pensando além do surgimento da literatura afro-brasileira e para a questão nominal do termo, Eduardo de Assis Duarte (2008) destaca características que parecem definir uma literatura diferenciada da literatura brasileira.

Em primeiro lugar, a temática: “o negro é o tema principal da literatura negra”, afirma Octavio Ianni, que vê o sujeito afro-descendente não apenas no plano do indivíduo, mas como “universo humano, social, cultural e artístico de que se nutre essa literatura”. Em segundo lugar, a autoria. Ou seja, uma escrita proveniente de autor afro-brasileiro, e, neste caso, há que se atentar para a abertura implícita ao sentido da expressão, a fim de abarcar as individualidades muitas vezes fraturadas oriundas do processo miscigenador. Complementando esse segundo elemento, logo se impõe um terceiro, qual seja, o ponto de vista. Com efeito, não basta ser afro-descendente ou simplesmente utilizar-se do tema. É necessária a assunção de uma perspectiva e, mesmo, de uma visão de mundo identificada à história, à cultura, logo a toda problemática inerente à vida desse importante segmento da população. [...]. Um quarto componente situa-se no âmbito da linguagem, fundado na constituição de uma discursividade específica, marcada pela expressão de ritmos e significados novos e, mesmo, de um vocabulário pertencente às práticas linguísticas oriundas de África e inseridas no processo transculturador em curso no Brasil. E um quinto componente aponta para a formação de um público leitor afrodescendente como fator de intencionalidade próprio a essa literatura e, portanto, ausente do projeto que nortearia a literatura brasileira em geral. Impõe-se destacar, todavia, que nenhum desses elementos isolados propicia o pertencimento à Literatura Afrobrasileira, mas sim a sua interação. Isoladamente, tanto o tema, como a linguagem e, mesmo, a autoria, o ponto de vista, e até o direcionamento recepional são insuficientes (DUARTE, 2008, p. 12)

Duarte se detém às cinco características que podem denominar ou definir a literatura afro-brasileira: a temática, que integra o sujeito negro em um plano humano, social, cultural e artístico, e não como um indivíduo apartado de seu coletivo.

Em segundo lugar, é conveniente ressaltar a individualidade oriunda do processo miscigenador, e, que, a escrita de autoria afro-brasileira, não corresponde uma via de mão única. Há de se atentar para a reformulação das identidades devido à diáspora, e, por isso, a escrita desses autores é marcada pela subjetividade. É por esse viés que o terceiro elemento se conecta, trazendo a ideia de uma escrita permeada por características que se identificam com a história e a cultura e toda a problemática inerente da população. É, pois, nessa articulação que a linguagem alcança novos significados e, portanto, novas representações.

Cabe ressaltar a ideia dos novos arranjos que apontam para um processo de escrita que traz elementos e símbolos reinventados após a diáspora. No que se refere ao quinto elemento da literatura afro-brasileira, Duarte de Assis destaca a interação com o leitor. Essa combinação de componentes levantados não opera de maneira isolada.

As considerações fundamentadas por Duarte propiciam o debate a respeito da temática da memória como elemento principal dos contos analisados.

Encadeamentos da memória e da religião

Os componentes estruturados por Duarte direcionam para uma análise dos contos à medida que a temática da memória é central nas três narrativas. Sobre a memória coletiva, Maurice Halbwachs (2006) enfatiza que o depoimento não basta para que as memórias sejam compartilhadas. No entender do autor, é necessário que essas lembranças sejam aventadas pelo indivíduo que não cessa em lembrá-las.

Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memória e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum [...]. É necessário que esta reconstrução opere a partir de dados ou noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade. Somente assim podemos compreender que uma lembrança possa ser ao mesmo tempo reconhecida e reconstruída (HALBWACHS, 2006, p. 34).

Nas palavras de Halbwachs, a reconstituição de uma lembrança é dada a partir de dados compartilhados. Entretanto, o depoimento e os processos de transmissão não são suficientes. De acordo com o autor, é preciso que o indivíduo esteja interagindo com essas lembranças, mantendo uma afeição pelo que está sendo lembrado. Essa relação recíproca é que mantém viva uma lembrança. Assim, as lembranças de uma determinada comunidade são compartilhadas, reconhecidas e reconstruídas por aqueles que ainda a estimam.

É interessante elucidar a respeito desta questão apresentada por Halbwachs, pois, pensando a questão dos povos diaspóricos, a memória é um valioso instrumento, uma vez que, é por meio dela, que se reconstrói as lembranças, compartilhando informações em comum.

Pensando sobre o tempo, Pierre Nora (1993) aborda a “aceleração da história” como sendo um processo de ruptura, de desequilíbrio que atingiu e rompeu tradições. Nora enfatiza que a aceleração da história é:

uma oscilação cada vez mais rápida de um passado definitivamente morto, a percepção global de qualquer coisa como desaparecida – uma ruptura do equilíbrio. O arrancar do que ainda sobrou de vivido no calor da tradição, no mutismo do costume, na repetição do ancestral, sob o impulso de um sentimento histórico profundo. A ascensão à consciência de si mesmo sob o signo do terminado, o fim de alguma coisa desde sempre começada. Fala-se tanto em memória porque ela não existe mais (NORA, 1993, p. 7).

Entende-se que a memória, no atual contexto histórico, encontra-se “esfacelada” pelos processos de ruptura das tradições, sendo assim, o autor ressalta que a memória tradicional e os meios de memória sofreram um processo de esfacelamento por distanciar-se das tradições ancestrais. Tal esfacelamento está diretamente ligado aos processos da “mundialização, da democratização, da massificação e da mediatização” (NORA, 1993, p. 8).

Pensamos o papel da literatura enquanto um componente conciliador para recuperar fragmentos de memórias esfaceladas. Ressaltamos a escrita de Conceição Evaristo, no conto *Olhos d'água*. Podemos dizer que o fato gerador do conflito é a protagonista não lembrar da cor dos olhos da mãe. É por meio desse questionamento que a personagem vai narrando acontecimentos que remontam à tenra infância e ao convívio com a mãe e irmãs. Interessante observar que a indagação é reiterada diversas vezes pela própria narradora que não consegue recordar a cor dos olhos da mãe. A cada resposta para a pergunta, a personagem desdobra-se em relatar através de um fio condutor, momentos que a levam a um deslocamento temporal que percorre a infância até reportar-se às origens, na África.

Curiosamente, a narradora relembra cenas que revelam a miséria e a fome; canções de louvores aos ancestrais e menciona não esquecer “essas Senhoras, nossas Yabás, donas de tantas sabedorias” (EVARISTO, 2016, p. 12), sem contudo, recordar a cor dos olhos da mãe. Há uma relação direta entre a religiosidade da protagonista que busca

através da memória, *olhar para trás* para descobrir sua própria identidade fragmentada pelo distanciamento de suas raízes. Mais uma vez, vê-se diante de questões voltadas à ancestralidade ao estabelecer um diálogo entre o tempo presente e o pretérito, envolvendo as gerações que atravessam sua filha e seus ancestrais.

Diante da aflição por não lembrar qual era a cor dos olhos da mãe, a protagonista recorre às divindades, especificamente a Oxum. No trecho, “vivia a sensação de estar cumprindo um ritual, em que a oferenda aos Orixás deveria ser descoberta da cor dos de minha mãe” (EVARISTO, 2016, p. 13), a narradora encontra resposta para o questionamento ao se deparar diante de sua mãe e de conseguir lembrar-se da cor de seus olhos [...] “era cor de olhos d’água. Água de Mamãe Oxum” (EVARISTO, 2016, p. 13). Oxum é um orixá que representa a feminilidade e a maternidade. Logo, Oxum é um elo entre mãe e filha.

Já o conto *Das águas*, de Cristiane Sobral, apresenta um painel múltiplo de análises, suscitando interpretações desde aspectos identitários a temas relacionados à memória e à ancestralidade. Também é possível sublinhar as intenções da escritora ao denunciar o racismo e o preconceito.

Das águas é um conto narrado em terceira pessoa, que revela a realidade da personagem Omi - protagonista. No início da narrativa, o leitor depara-se com aspectos ligados às questões do corpo, em que o emprego de palavras como “hiperbólica”, “opulenta”, “macaca”, “nega maluca”, “filha da senzala”, são recorrentes na vida de Omi. Sobre esse aspecto, pode-se verificar de antemão, a complexidade do cotidiano da personagem.

Tratando sobre essas questões, aponta-se a presença do espelho como forma de reprodução do racismo vivenciado, na medida que Omi “vivia o conflito com os seus espelhos” (SOBRAL, 2017, p. 50). Em *Das águas*, é possível observar a intersecção de opressões que entrelaçam uma identidade forjada por diferentes formas de violência. O conto é estruturado a partir de uma perspectiva negativa, tecida a partir de uma linguagem carregada de estigmas.

Entretanto, ressalta-se a presença de elementos que remetem à memória e à ancestralidade sendo lembrados pela protagonista. Sendo assim, salienta-se a genealogia da personagem sendo reconstruída por intermédio das lembranças. O narrador tece um painel das memórias que vão se manifestando a partir de sentenças como: “a resistência de um povo mantenedor de tradições culturais” (SOBRAL, 2017, p. 49); “sentia que a força dos seus estava a inspirar os seus passos” (SOBRAL, 2017, p. 50); “o axé dos novos e dos velhos de sua comunidade” (SOBRAL, 2017, p. 51); “ao enxergar sua imagem nos espelhos de Oxum viu seus antepassados em uma terra distante em um pedaço de solo africano” (SOBRAL, 2017, p. 51).

Omi - que na língua iorubá, significa Mãe D’água - conecta-se com seu passado ancestral através de lembranças compartilhadas, entre elas, destacamos a questão da religiosidade presente na narrativa, pois é através do espelho que a personagem Omi enxerga em seu próprio reflexo, o racismo. Mas é também através do espelho *das águas* que a protagonista reconcilia-se consigo mesma, reconectando-se com o seu passado. Assim, os apontamentos de Halbwachs sobre a memória afetiva são evidenciados enquanto é condescendente com as memórias de sua comunidade.

Cabe mencionar as análises de Chagas e Rosa (2021, p. 219) sobre os rastros memoriais da diáspora afro-atlântica diaspórica presente no conto *Das águas*, de Cristiane Sobral. Os autores ressaltam que os rastros ancestrais podem ser identificados por meio de “elementos linguísticos, culturais e da religiosidade dos povos iorubás e bantu”²³.

23 Iorubás: povos procedentes das regiões da África ocidental - Daomé, Nigéria e Togo. No Brasil, de acordo com René Depestre (1980) “a cultura iorubá foi introduzida no Brasil pelos negros da Costa dos Escravos, sendo comum, em nosso país, chamar-se “nagô” aos iorubás e a sua língua”. De acordo com Robert Daibert (2015, p. 10), “os bantos são um conjunto de povos que habitavam a África Central nas regiões que hoje compreendem Angola, Congo, Gabão e Cabinda. Apesar das

Através de uma leitura com base na epistemologia pluriversal, os autores ressaltam a ideia pautada na coletividade, ou seja, abordam as múltiplas formas de leitura de mundo. Nesse sentido, os autores Chagas e Rosa focam na perspectiva de que “a unidade não pode ser separada da coletividade, da mesma forma que a coletividade só tem força a partir das suas muitas particularidades” (2021, p. 222- 223).

Já na leitura do conto *Arlinda*, da antologia *Olhos de Azeviche*, é possível observar a alternância entre dois narradores. De início, o conto apresenta características reveladas por um narrador que observa as vivências de Arlinda entre um fazer e outro. A voz observadora relata que “[...] Arlinda relembra tudo isso enquanto subia lentamente as escadas que davam acesso à sua casa, lá no alto do morro”, “[...] penava e relembra os momentos em que vivera com seus pais ali” (TRINCHÃO, 2017, p. 86).

Nota-se que o relato observador é interrompido pela voz de Arlinda, sendo possível compará-lo a um monólogo. A percepção dessa mudança de narrador é revelada a partir de falas e reflexões que anunciam ensinamentos como “[...] gente como a gente, se o moço, não pode se deixar abater não, senão não vive” (TRINCHÃO, 2017, p. 86). Há momentos em que a voz de Arlinda revela também fatos sobre seus antepassados, formulando assim um emaranhado de histórias a partir de suas próprias memórias.

Interessante mencionar que o conto está estruturado a partir de um único parágrafo, em que, na voz predominante de Arlinda, constata-se o uso de uma linguagem coloquial, o que lembra muito a questão da oralidade. Sobre esses dois aspectos, confere-se à narrativa, uma licença poética, sendo possível compará-la à obra *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa.

O conto é ambientado em um lugar em que a personagem mantém uma relação próxima, à medida que suas lembranças revelam momentos relacionados à infância de Arlinda. Isso quer dizer que o lugar é um espaço que auxilia a reconstruir suas memórias. Em idade avançada, a protagonista relembra episódios individuais e coletivos, mesclando valores culturais e religiosos.

As divindades presentes no cotidiano da protagonista podem simbolizar sua luta diária, pois segundo a concepção da protagonista, Ogum, Iansã, Oxum, Oxalá, Xangô e Oxalufã representam “guerreiros nesta vida e na outra” (TRINCHÃO, 2017, p. 92). Assim, nas veredas de suas memórias, Arlinda relembra fatos que remontam o passado ancestral ancorado em referências locais e também espirituais.

Considerações finais

O intuito do artigo foi explorar aspectos que, elencados por Luiza Lobo e Eduardo de Assis Duarte, conceituam a Literatura Afro-brasileira através de elementos que representam a luta do povo negro. Vale destacar que os contos aqui analisados partem de uma perspectiva em que a escrita das autoras é marcada pela memória e que apontam para um redirecionamento para os saberes africanos desvinculados pela Literatura Brasileira.

De modo geral, tanto as mulheres quanto os homens negros, foram representados na literatura brasileira como sujeitos inferiores. Pensando o papel da literatura nessa construção e na disseminação de ideias racistas, mas é também por meio dela, (da escrita), que autores e autoras negras desconstróem ideias fixadas pelo poder hegemônico.

Vale lembrar que as tradições africanas foram reconstruídas pelas memórias e transmitidas às gerações seguintes. Essas tradições foram reinventadas e permanecem vivas no imaginário das personagens. Sendo assim,

diferenças étnicas, esses povos compartilhavam o mesmo tronco linguístico: eram falantes das línguas bantos”.

nos contos analisados, a religião é um valioso instrumento capaz de conectar gerações e transmitir saberes.

Referências

AMARO, V. (org.). **Olhos de azeviche**: dez escritoras negras que estão renovando a literatura brasileira - contos e crônicas. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

BERND, Z. **Por uma estética dos vestígios memoriais**: releitura da literatura contemporânea das Américas a partir dos rastros. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

CHAGAS, W. S.; ROSA, L. R. L. Rastros memoriais da diáspora afro-atlântica no conto “das águas” de Cristiane Sobral. Congresso Internacional Sociology of Law, 6., 2021, Canoas, Rio Grande do Sul. **Anais [...]**. Canoas, Rio Grande do Sul: Editora Unilasalle, 2021. p. 219-236. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11690/2993>>. Acesso em: 13 jun. 2023.

DUARTE, E. de A. “Literatura afro-brasileira: um conceito em construção”. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 31. Brasília, janeiro-junho de 2008, pp. 11-23.

EVARISTO, C. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP, São Paulo, n. 10, p. 7-28, 1993.

SOBRAL, C. Das águas. In: AMARO, V. (Org). **Olhos de Azeviche**: dez escritoras negras que estão renovando a literatura brasileira. RJ: Malê, 2017.

TRINCHÃO, F. A. In: AMARO, V. (Org). **Olhos de Azeviche**: dez escritoras negras que estão renovando a literatura brasileira. RJ: Malê, 2017.

AQUILOMBAMENTO UNIVERSITÁRIO: IMPORTÂNCIAS DO MOVIMENTO NEGRO NAS IES DO RIO GRANDE DO SUL

Alessandra de Souza Pacheco

João Marcelo de Souza Melo Rodrigues

Coletivo sankofa

Em 2022 após reflexões e inquietudes de estudantes universitários, surge o Coletivo Sankofa na Universidade Lasalle/RS. O recente projeto com o objetivo de acolher e integrar os estudantes negros da instituição citada, tornou-se sinônimo de resistência e pertencimento na região, alcançando resultados exitosos.

O grupo que atualmente tem mais de 60 integrantes dos cursos de graduação e pós-graduação da Universidade Lasalle/RS organiza trocas, experiências e conhecimentos sobre a cultura afro-brasileira, proporcionando um debate interseccional ampliado sobre os marcadores de raça, gênero e classe.

Durante um ano de projeto, o Coletivo Sankofa propôs (1) Rodas de conversa entre os membros do grupo (2) Participação em eventos externos que versam sobre o tema antirracismo (3) Criação de conteúdo nas mídias sociais acerca das vivências da população negra (4) Eventos dentro da Universidade La Salle/RS sobre a temática com referências nacionais, como políticos, artistas, escritores, ativistas e professores.

Nessa senda, o projeto apresenta resultados qualitativos aos seus integrantes, fazendo com que o espaço acadêmico se torne menos hostil e os integrantes passam a se sentir pertencentes ao universo acadêmico.

Movimento negro nas universidades gaúchas

Na perspectiva mencionada, é sabido que as universidades brasileiras não são espaços racialmente equânimes. No Brasil 18% dos negros de 18 a 24 anos estão presentes na universidade. Tratando-se de jovens brancos, a porcentagem aumenta para 36% (IPEA, 2020). Portanto:

O acesso ao ensino superior chegou tardiamente à realidade de pessoas negras e, as que têm esse acesso, ele fica restrito a uma matriz curricular com base no pensamento de homens brancos. Dentro da academia ocorreu um grande epistemicídio com a produção de conhecimento realizada pelos intelectuais negros, seguindo uma lógica colonial sobre a detenção de conhecimento, visto que o estudo focaliza perspectivas de pessoas brancas. O aquilombamento dentro da universidade mostra-se essencial para a uma construção afrodiaspórica de conhecimento e para resistência grupal de graduandos negros dentro do ambiente universitário (PACHECO; RODRIGUES, 2023, p. 1).

É necessário e urgente desconstruir a lógica colonial perpetuante nas instituições, ideias retrocedentes que estigmatizam a população negra e somente reforçam o racismo institucional.

Com esse objetivo, são criados projetos - como o Coletivo Sankofa - dentro das instituições de ensino que resistem ao epistemicídio da população negra. São eles: *Neabis, Núcleos, Associações, Coletivos, Grupos de Estudo e de Pesquisa*, etc. Esses grupos criam comunidades e uma rede de acolhimento social, cultural, convertendo-se

em Quilombos. Nessa compreensão, surge o título da pesquisa: *Aquilombamento universitário: importâncias do movimento negro nas IES do Rio Grande do Sul.*

Objetivos

Objetivo central

Responder o questionamento: qual a importância de projetos acadêmicos que visam a pauta racial para os (as) estudantes negros (as) das universidades gaúchas?

Objetivos específicos

- A. Identificar o perfil dos universitários(as) negros(as);
- B. Analisar contexto que estão inseridos dentro da instituição;
- C. Investigar se há (ou não) episódios de violência e opressão com esses estudantes dentro das universidades;

Metodologia

A metodologia empregada na pesquisa será aplicada da seguinte forma:

- A. Embasamento em referenciais teóricos por meio de consulta de livros, artigos científicos, jornais, revistas que versam sobre a temática abordada;
- B. Método quantitativo, por meio de entrevista a partir de um formulário eletrônico composto por 20 perguntas com tempo médio de resposta de 10 minutos. A finalidade do questionário é responder as indagações e objetivos propostos pela pesquisa.

Considerações finais

O projeto de pesquisa ressalta a urgência da continuidade e promoção de iniciativas como o Coletivo Sankofa, bem como o aprofundamento sobre o impacto desses projetos nas universidades gaúchas.

Para termos a disrupção do pensamento colonial presente na estrutura institucional do Brasil é imperioso o fomento de projetos de caráter social e cultural dentro das instituições de ensino superior. Em consequência, o pertencimento acadêmico e a equidade racial na educação superior brasileira serão alcançada.

Referências

- ALMEIDA, S. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019. 264 p.
- BENTO, C. **Pacto da Branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

PACHECO, A. S.; RODRIGUES, J. M. Coletivo Sankofa. Congresso brasileiro de pesquisadores (as) negros (as), 4., 2023: Ponta Grossa. **Anais eletrônicos**. Ponta Grossa: UEPG. Disponível em: <<https://www.copenesul2023.abpn.org.br/anais/divisao/lista>>. Acesso em: 20 out. 2023.

SILVA, T. D. Ação afirmativa e população negra na educação superior: acesso e perfil discente. **Texto para Discussão**, n. 2569. Brasília, DF/Rio de Janeiro: IPEA, 2020. 47 p.

LENDAS, RELIGIOSIDADES E CULTURA AFRO EM PRÁTICAS DE LEITURA MEDIADAS PELA PLATAFORMA ÁRVORE DE LIVROS

Aline Duarte

Gisele Massola

Introdução – plataformização da educação

A plataformização da educação representa uma transformação significativa no cenário educacional contemporâneo. Com o avanço tecnológico, plataformas digitais e ferramentas *on-line* têm sido amplamente adotadas nas práticas pedagógicas, proporcionando novas formas de aprendizado e interação entre alunos e docentes. Essa abordagem busca potencializar a personalização do ensino, o acesso a recursos educacionais diversificados e o desenvolvimento de habilidades digitais, mas, também, suscita questões sobre igualdade de acesso, privacidade dos dados e a efetividade do aprendizado nesse contexto.

Cobo e Rivas (2023), no livro *The new digital education policy landscape: from education systems to platforms*²⁴, explicam que a Inteligência Artificial (IA) está se tornando um novo motor de estratégias educacionais e ninguém parece saber do que são feitos os algoritmos ou quais são os caminhos ocultos para as trajetórias de aprendizagem. Segundo os autores, o surgimento abrupto de processadores de linguagem com inteligência artificial, como o Chat GPT, é sinal de um cenário cultural e educacional que pode mudar radicalmente em pouco tempo. Nesse cenário, seguem elucidando que a natureza das plataformas é de grande escala, pois seu sucesso depende de grandes redes de interações. Nesse sentido, elas são como sistemas educacionais. A lógica dos sistemas também é envolvente. É cada vez menos regulado por regras, hábitos e instituições e cada vez mais pelo fluxo constante de algoritmos. Com isso, o avanço das novas tecnologias digitais está mudando a forma, o significado e o controle da educação. As plataformas mediam cada vez mais todas as formas de produção e distribuição de bens econômicos e culturais. Nesse contexto em modificação, o processo de plataformização educacional está em andamento e o mercado das EdTechs está impulsionando esses processos de mudança, pois a educação digital é um grande negócio global que cresce exponencialmente (COBO, RIVAS, 2023).

Ainda para os autores, os últimos anos da pandemia global serão inesquecíveis para a maioria da população mundial. Este período será lembrado como o mais sombrio momento da história recente. No entanto, durante o mesmo período, um número significativo de escolas em todo o mundo interrompeu suas aulas para implantar o aprendizado remoto emergencial. Essa situação, segundo os autores, se traduziu em uma demanda sem precedentes para acelerar a aquisição de tecnologias digitais para apoiar a continuidade do aprendizado. Uma demanda esmagadora por mais tecnologia de países, ministros da educação, diretores de escolas, pais e instituições educacionais em todos os níveis resultou em negócios extremamente lucrativos para o Vale do Silício e outras regiões de alta tecnologia do norte global (COBO, RIVAS, 2023).

No entanto, os autores alertam, como mostram as crescentes evidências, que muitos sistemas educacionais

24 Na tradução para português significa “O novo cenário de políticas de educação digital: dos sistemas educacionais às plataformas”.

estavam mal preparados para fazer a transição rápida do ensino presencial para o ensino remoto ou misto. Apesar das promessas anteriores de que a tecnologia iria revolucionar a educação, o que muitos pais, professores e alunos testemunharam durante a COVID foi uma imagem muito diferente. Na melhor das hipóteses, os domicílios e as famílias tinham meios para fornecer acesso à conectividade, dispositivos, plataformas e outras ferramentas digitais para facilitar o aprendizado. Em outros casos, especialmente no sul global, a realidade foi bem diferente. O acesso à educação digital era apenas um privilégio que uma parcela da população podia pagar, gerando sérias consequências para a continuidade do aprendizado. Essa desconexão (digital) da escola, colegas e professores ainda está sendo estudada, mas, provavelmente, terá implicações de longo prazo, especialmente para os mais vulneráveis (COBO, RIVAS, 2023).

Neste cenário de crescentes transformações, Cobo e Rivas (2023) explicam que não faltam oportunidades, não há escassez de negócios em potencial e não há limitação para as novas plataformas de aprendizado que podem surgir das promessas da EdTech. Ao mesmo tempo, surgem desafios que precisam ser enfrentados, como a concentração da educação em um pequeno número de plataformas, que monopolizam as interações entre professores e alunos, a comercialização de seus dados pessoais ou a falta de transparência. Ademais, novos motores, como inteligência artificial, aprendizagem personalizada, aprendizagem adaptativa, *blockchain* e avaliações automáticas, parecem estar acelerando as mudanças (e oferecendo soluções) prometidas na educação.

Neste texto, recorte de investigação de mestrado em Educação, em andamento, instiga-nos reflexões sobre a plataformação da leitura, atentando para algumas das principais facetas que a educação enfrenta atualmente. Mais do que isso, a partir da perspectiva teórica pós-estruturalista dos Estudos Culturais em Educação, um campo que busca matizar discussões acerca de temáticas tais como a do currículo, por exemplo, demarcando mudanças importantes sobre suas concepções e formas de entendimento. Ou seja, neste campo surgem movimentações sobre os estudos de currículo referindo-se à produtividade educativa de certo “currículo cultural”, noção que alude ao que se entende por currículo, considerando, por exemplo, as obras da literatura infantil “entendidas agora como artefatos culturais produtivos e constitutivos das formas como somos, vivemos, compreendemos e explicamos o mundo” (COSTA, WORTMANN, BONIN, 2016, p. 521). Nessa direção, nos mobiliza pensar, no contexto atual, os “solucionismos” oferecidos à Educação por meio dos negócios gestados através das plataformas digitais.

Plataformas de leitura: transformando o acesso e a experiência literária

A plataformação da leitura é uma tendência crescente no mundo digital, que vem, cada vez mais, alterando a forma como as pessoas têm acesso aos conteúdos literários. Por meio de plataformas de leitura digital, a experiência de ler livros, revistas e outros materiais impressos têm sido transformada, abrindo novas possibilidades para leitores e autores. Uma das principais vantagens da plataformação da leitura é a ampliação do acesso à literatura. As plataformas digitais facilitam a disponibilidade de livros e conteúdos em diferentes idiomas, gêneros e temáticas, incluindo obras clássicas e contemporâneas. Isso possibilita que leitores de todas as regiões tenham acesso a um acervo diversificado, que antes poderia ser limitado pela disponibilidade física das livrarias.

Outra vantagem celebrada pelas plataformas de leitura é a personalização da experiência de leitura, que utiliza algoritmos de recomendação²⁵ para oferecer sugestões de leitura personalizadas com base nas preferências

25 O algoritmo de recomendação foi criado por vários autores, ao longo do tempo. Os primeiros algoritmos de recomendação foram desenvolvidos na década de 1970, por pesquisadores da área de inteligência artificial. Um dos primeiros algoritmos de recomendação foi o algoritmo de *collaborative filtering*, desenvolvido por Goldberg, R., R. M. Kantrowitz, and D. W. Nichols. O algoritmo de *collaborative filtering* é baseado na ideia de que usuários que gostam de itens semelhantes também podem gostar de

dos leitores. Isso aumenta a chance de os leitores descobrirem novos autores, gêneros e obras que se alinham aos seus interesses, incentivando a exploração de conteúdos diversos.

Porém, a análise quantitativa da aprendizagem, fundamentada em um grande número de dados comportamentais *on-line* dos alunos, envolve rastreamento de dados em tempo real, bem como análise preditiva (TEMPELAAR, RIENTIES, GIESBERS, 2015 *apud* VAN DIJCK, POELL, DE WAAL, 2018), em que o rastreamento de dados pode ser usado para rastrear a interação do aluno na plataforma e sugerir opções de leitura, criando bolhas virtuais²⁶ (KOEDINGER, MCLAUGHLIN E STAMPER, 2014 *apud* VAN DIJCK, POELL, DE WAAL, 2018).

A privacidade e a segurança dos dados dos estudantes despertam preocupação, pois o uso das plataformas de leitura envolve a coleta e o armazenamento de seus dados, levantando questões sobre privacidade e segurança das informações pessoais. Outro ponto que merece atenção é quanto à desigualdade digital, pois o acesso limitado a dispositivos e à conexão de internet pode criar desigualdades no acesso à leitura digital, prejudicando aqueles que não têm recursos tecnológicos adequados. Ainda, em relação ao equilíbrio com a leitura impressa, é importante garantir que a leitura digital não substitua completamente a leitura impressa, pois está ainda oferece benefícios únicos, como a experiência tátil e a desconexão das telas. Por fim, em relação à formação de professores, um dos principais desafios é o domínio das plataformas de leitura digital. Desta forma, torna-se essencial que eles conheçam as principais plataformas disponíveis, suas funcionalidades e potencialidades pedagógicas. A capacidade de usar as plataformas de forma eficaz e integrá-las ao planejamento das aulas é fundamental para promover uma educação literária mais rica e diversificada.

Neste panorama, os efeitos da educação personalizada e orientada por dados ainda são pouco pesquisados. Em suma, embora reconheçam os usos positivos da datificação e da personalização no ensino, Van Dijck, Poell e De Waal (2018) chamam a atenção para o fato de que nenhum dos supostos benefícios citados pelas plataformas foi comprovado empiricamente. A mudança do papel dos professores – de diretores de sala de aula para controladores de painel –, mediados por números e instrumentos analíticos, é uma questão importante; os profissionais podem sentir que o núcleo das atividades educacionais – avaliação e atenção personalizada – é terceirizado para algoritmos e engenheiros (VAN DIJCK, POELL, DE WAAL, 2018).

Apesar disso, entendemos que a plataformização da leitura oferece um cenário promissor para a educação literária, abrindo novas possibilidades de aprendizado e desenvolvimento para os alunos. No entanto, o letramento digital dos professores desempenha um papel crucial para garantir que essa transformação seja realizada de forma efetiva e responsável, pois se tornarão agentes capacitados – responsáveis e éticos –, a explorar todo o potencial que a plataformização da leitura oferece na formação de leitores críticos, criativos e conectados com o mundo literário contemporâneo.

outros itens semelhantes. Outro algoritmo de recomendação importante é o algoritmo de *content-based filtering*, desenvolvido por Breese, J. S., D. Heckerman, and C. Kadie. O algoritmo de *content-based filtering* é baseado na ideia de que itens que são semelhantes em conteúdo também são semelhantes em termos de interesse do usuário. Nos últimos anos, os algoritmos de recomendação têm sido aprimorados por meio do uso de técnicas de *machine learning* e *deep learning*. Essas técnicas permitem aos algoritmos aprender padrões a partir dos dados dos usuários, de forma a gerar recomendações mais precisas.

26 Eli Pariser, no livro “O Filtro Invisível: O que a Internet Está Escondendo de Você”, de 2012, define bolha virtual como um “espaço virtual em que as pessoas são expostas apenas a informações que confirmam suas crenças existentes” (p.15). Ele argumenta que as bolhas virtuais são um produto da personalização da Internet, que se baseia nos algoritmos de recomendação para exibir aos usuários conteúdos prováveis que eles gostem. O autor afirma, ainda, que as bolhas virtuais podem ter um impacto negativo na sociedade, pois podem levar à polarização política, à intolerância e ao extremismo. Ele alerta que, no campo educacional, as bolhas virtuais podem dificultar o aprendizado e o crescimento pessoal, pois podem impedir as pessoas de serem expostas a novas ideias e perspectivas.

Plataforma de leitura árvore e a coleção lendas e deuses da África

A Árvore se apresenta como uma plataforma brasileira de leitura digital, criada em 2014, que tem ganhado destaque no cenário educacional e literário. Com o objetivo de incentivar o hábito de leitura e promover o acesso a um vasto acervo de obras, a plataforma busca atender tanto alunos quanto educadores das redes públicas e privadas. Através do domínio <<https://www.arvore.com.br/>> e sob o *slogan* “Leitura transforma” é oferecido um catálogo²⁷ diversificado de mais de 50 mil livros digitais e audiolivros, que abrange diferentes gêneros, estilos e faixas etárias. Seus direcionamentos são voltados através das parcerias, tanto para escolas quanto para o público escolar, permitindo que alunos, professores, gestores e leitores, desde que vinculados às instituições educacionais parceiras²⁸, tenham acesso ao seu acervo literário. Cabe referir ainda que há duas modalidades distintas de acesso ao *site*: uma mais limitada, direcionada ao público em geral, de acesso às informações e materiais promocionais, e outra com domínio privado ilimitado, voltada aos associados das instituições parceiras, que aderiram aos “pacotes de acervo”.

De acordo com a co-fundadora, Danielle Brants, por meio de vídeo institucional no *site*, “a plataforma funciona como uma grande biblioteca digital, com títulos disponíveis para leitura nos formatos *on-line* ou *off-line*”. Para tanto, os livros estão organizados por categorias, faixas etárias e níveis de dificuldade, com mecanismos de buscas por obras adequadas para cada leitor. Nos direcionamentos ao ambiente escolar, a plataforma informa ser outra de suas funções a oferta de recursos pedagógicos, como atividades, questionários e relatórios de leitura, que auxiliam os professores no acompanhamento do desempenho dos alunos. Destaca-se como um impacto positivo na educação, a possibilidade de a plataforma poder contribuir para a melhoria dos índices de leitura no Brasil, incentivando uma relação mais próxima e significativa com os livros. Por outro lado, impõe-se como um desafio de implementação, a efetiva integração da plataforma nas escolas, que requer apoio pedagógico, formação de professores e infraestrutura tecnológica adequada.

A Árvore também é uma plataforma baseada em “recompensas e gamificação”. Nessa dinâmica interativa, cada leitura concluída resulta em pontos, que alimentam contabilizações de ranqueamento mensal dos usuários dentro da plataforma, função denominada Liga dos Leitores, que os classifica em elos de Bronze, Prata, Ouro, Platina e Diamante. Além disso, a leitura realizada também gera “gotas d’água”, que alimentam as árvores do jogo presente na floresta da plataforma. O perfil do professor na Árvore permite quantificar e mapear livros lidos, horas de leitura, alunos cadastrados e livros indicados.

Sob este prisma, a Árvore intitula-se como uma plataforma promissora nos contextos educacional e literário, possibilitando uma experiência de leitura mais rica e acessível. Seu potencial para incentivar a leitura e auxiliar no desenvolvimento educacional torna-a uma ferramenta relevante na promoção do hábito de leitura entre alunos de diferentes idades e níveis de aprendizado. Contudo, é importante considerar os desafios inerentes à sua implementação e garantir que ela seja complementar ao uso da leitura em suporte impresso, visando uma formação leitora completa e abrangente.

Dentre as inúmeras coleções e obras que compõem o acervo da Árvore de Livros, uma delas, contemplando às premissas contidas na Lei 10639/03²⁹, trata da coleção *Lendas e Deuses da África*, da editora Nova Fronteira, de

27 Informações divulgadas através do site <<https://www.arvore.com.br/solucoes>> Acesso em out. de 2023.

28 Em termos de números, a Árvore divulga que são 2 milhões de alunos, 11 mil escolas e 200 mil educadores contemplados através das parcerias entre as redes públicas e privadas.

29 Sancionada em 09 de janeiro de 2003, e que neste ano completou duas décadas desde sua promulgação, é um marco importante na história da educação brasileira. Essa lei estabelece a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas, visando valorizar a diversidade étnico-racial e combater o racismo. Representou um grande passo para o resgate e reconhecimento dessas contribuições à formação da sociedade brasileira. Ao incluir a

autoria do jornalista e escritor Maurício Pestana. Nessa coleção, composta por um conjunto total de doze obras, sendo seis delas disponibilizadas em formato digital na *Árvore*, são abordadas narrativas sobre lendas e deuses presentes na cultura africana, populares em todas as regiões do país, enraizados na cultura brasileira, endereçada ao público infantil, para narrar e apresentar suas histórias. As narrativas revelam a importância da pluralidade cultural na formação do nosso povo, sem o traço e o estereótipo de alguns deuses descritos em outras publicações. Os prefácios e ilustrações das obras contam com participações especiais de personalidades do meio artístico-cultural.

A inclusão da história e da cultura afrodescendente nos currículos escolares é uma forma de promover a diversidade étnico-racial e combater o racismo estrutural presente na sociedade brasileira. Ao conhecer e valorizar a história dos povos negros, os estudantes podem desenvolver uma consciência crítica sobre as desigualdades sociais e a importância do respeito à diversidade cultural. Desta forma, a coleção *Lendas e Deuses da África* cumpre um papel relevante na aplicação da Lei 10.639/03, contribuindo para a formação de uma educação mais inclusiva, respeitosa e plural, que valoriza a história e a cultura afro-brasileira, bem como a diversidade étnico-racial do país.

A temática étnico-racial sob a ótica da plataformização da leitura: análises e discussões

As seis obras literárias analisadas, disponibilizadas na *Árvore*, foram: 1) *Rainha das águas* – com a história de Iemanjá, a grande mãe, forte e determinada, sendo aquela que busca soluções para os que estão em seu convívio; 2) *Menino travesso* – abordando narrativas sobre Exú, o mensageiro do mundo material e espiritual, por vezes, confundido com o mal, um orixá fundamental para manter o equilíbrio entre esses dois mundos; 3) *Valente guerreiro* – apresentando o orixá Ogum, que tem a função de descobrimento, de estar à frente na solução de problemas de convivência de uma comunidade; 4) *Criador do mundo* – que trata da lenda de Oxalá, transmitindo a ideia da responsabilidade com nossos deveres e a aceitação das regras para uma conduta humilde, aproveitando as oportunidades; 5) *Grande caçador* – com a história de Oxóssi, irmão de Ogum, caçador, homem de bem, que acreditava no amor, na justiça e na fraternidade, com fortes ligações com a fauna e a flora para preservação da natureza; e, por fim, 6) *Adorável menina* – com a lenda da menina Oyá, que reporta a importância de aprendermos com os mais velhos e respeitar a sabedoria dos ancestrais.

Os conteúdos abordados nas obras nos remetem a entendimentos sobre a religiosidade e, de uma certa forma, de “Pedagogias de Terreiro”, não possuindo um autor específico para designá-la, pois emerge a partir das práticas educativas, dos saberes e ensinamentos transmitidos nas religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda. Essas religiões têm uma tradição ancestral de transmissão oral e prática de conhecimentos, incluindo aspectos da cultura, ética, espiritualidade, dentre outros.

Essa pedagogia de terreiro é caracterizada por uma forma de educação holística, experiencial e espiritual, que valoriza a conexão com a natureza, com a ancestralidade e com a cosmovisão afro-brasileira. Os ensinamentos, muitas vezes, demarcados pela oralidade, são transmitidos pelos mais velhos para os mais novos, por meio de rituais, cantos, danças e outras práticas culturais, proporcionando uma educação que vai além do aspecto intelectual.

Dessa forma, a pedagogia de terreiro é o resultado de uma construção coletiva e cultural, sendo difundida ao longo do tempo pelas comunidades religiosas afro-brasileiras, que preservam e perpetuam suas tradições e saberes por meio da educação informal e vivencial. Neste âmbito, as pedagogias de terreiro valorizam a diversidade étnico-racial e promovem a inclusão de todos os indivíduos, independentemente de sua origem ou crença. Essas

história e a cultura africana nas escolas, possibilitou que os estudantes conheçam as raízes históricas desses povos, suas lutas, conquistas e influências na construção da identidade nacional.

práticas educativas contribuem para a construção de uma sociedade mais tolerante e respeitosa com as diferenças, combatendo o preconceito e a discriminação.

No entanto, as pedagogias de terreiro enfrentam desafios relacionados ao preconceito e à falta de reconhecimento institucional. Ainda que sejam fundamentais para a preservação da cultura e da tradição afro-brasileira, essas práticas enfrentam resistência e estigmatização em alguns setores da sociedade. Daí a importância da luta pela valorização e inclusão dessas pedagogias nos espaços educacionais formais. Neste sentido, as pedagogias de terreiro oferecem valiosas contribuições para a educação contemporânea. Seus valores de respeito à diversidade, espiritualidade, preservação cultural e conexão com a natureza podem inspirar práticas educativas mais inclusivas, sustentáveis e significativas, que promovam o desenvolvimento integral dos indivíduos.

Assim, as pedagogias de terreiro são uma manifestação rica e valiosa da cultura afro-brasileira, transmitindo conhecimentos ancestrais e valores que enriquecem a formação dos indivíduos. Ao promoverem uma educação holística, espiritual e inclusiva, essas práticas contribuem para a valorização da diversidade étnico-racial e para a construção de uma sociedade mais respeitosa e justa. Reconhecer e valorizar as pedagogias de terreiro é um passo importante para a promoção da igualdade e preservação da cultura afro-brasileira no contexto educacional contemporâneo.

Sob este prisma, a Educação das Relações Étnico-Raciais (ERER) é um campo de conhecimento que pode auxiliar na compreensão e no respeito entre diferentes grupos étnico-raciais, pois é baseada na premissa de que a educação é um instrumento fundamental para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva. Neste viés, a ERER aborda temas como história, cultura, identidade e relações étnico-raciais de forma crítica, a fim de promover a reflexão sobre as desigualdades e o preconceito racial, podendo ser desenvolvida em diferentes contextos, incluindo a escola, a comunidade e os espaços religiosos. Nos terreiros, a ERER pode ser desenvolvida a partir da cultura afro-brasileira, a fim de promover a valorização da identidade e da cultura negra.

Desta forma, os terreiros se configuram como importantes espaços pedagógicos para o efetivo exercício da ERER, em que a cultura africana e afro-brasileira pode ser não apenas (re)conhecida, mas também e, principalmente, vivenciada, a partir de oficinas de dança, música e culinária, de palestras sobre sua história e cultura, além da participação em eventos culturais ou religiosos.

Além disso, estará atendendo a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), Lei nº 9.394/96, que estabelece que a educação deve ser pautada pela igualdade de condições, pela liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber, e pelo respeito aos direitos humanos, promovendo a compreensão e o respeito às diferenças culturais e religiosas.

Algumas palavras finais

A descolonização do currículo escolar é um processo complexo e desafiador, mas essencial para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva. Na era digital, esse processo pode ser facilitado pelo uso de tecnologias e recursos inovadores, através da incorporação de perspectivas e narrativas afro-diaspóricas, por exemplo, em que o currículo escolar reflita a diversidade de experiências e perspectivas presentes na sociedade brasileira.

Outro fator que pode favorecer a descolonização do currículo escolar na era digital é a promoção de análise crítica dos conteúdos curriculares, ou seja, o currículo escolar deve ser analisado de forma crítica, a fim de identificar e desconstruir os discursos e práticas que reproduzem o colonialismo e o racismo. Para isso, é importante que os

professores e professoras sejam capacitados para promover uma educação antirracista.

Complementarmente, o uso de tecnologias e recursos inovadores podem ser usados para promover a descolonização do currículo escolar de diversas formas, como, por exemplo, o uso das plataformas digitais para disponibilizar materiais e recursos educativos produzidos por autores e autoras negros/as. Ainda, o desenvolvimento de cursos e *workshops* de formação para professores e professoras sobre educação antirracista pode ser bastante útil neste sentido, pois podem capacitar os professores e professoras para promoverem uma educação crítica e inclusiva, que valorize e estimule a criação de projetos e iniciativas que promovam a valorização da cultura afro-diaspórica, a partir de iniciativas que envolvam alunos e alunas, pais e mães e comunidade como um todo.

Por fim, salientamos que a descolonização do currículo é um processo que requer o envolvimento de todos os atores da comunidade escolar. Por meio da educação, podemos construir uma sociedade mais justa e inclusiva, onde todas as pessoas sejam valorizadas, independentemente de sua raça, etnia ou origem.

Referências

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 23 dez. 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9394.htm>. Acesso em: 20 jul. 2023.

BRASIL. Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática 'História e Cultura Afro-Brasileira', e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 10 jan. 2003. Disponível em: <<https://www.gov.br/planalto/pt-br>>. Acesso em: 23 jul. 2023.

COBO, C.; RIVAS, A. *The New Digital Education Policy Landscape: From Education Systems to Platforms*. Nova York: Editora Routledge, 16 junho 2023.

COSTA, M. V.; WORTMANN, M. L.; BONIN, I. T. Contribuições dos Estudos Culturais às pesquisas sobre currículo – uma revisão. **Currículo sem Fronteiras**, v. 16, n. 3, p. 509-541, set./dez. 2016. Disponível em: <<http://www.curriculosemfronteiras.org/vol16iss3articles/costa-wortmann-bonin.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2023.

VAN DIJCK, J.; POELL, T.; DE WAAL, M. **The Platform Society: public values in a connective world**. New York: Oxford, 2018.

ARUANDA É LOGO ALI: MEMÓRIA, RESISTÊNCIA E CRIATIVIDADE DA UMBANDA DE MÃE JOVELINA

Alexandre Machado da Silva

Marcelo Alexandre de Azevedo

Introdução

Mãe Jovelina contribuiu e contribui para a memória, resistência e criatividade da cultura Afro-umbandista da região, durante toda a sua vida religiosa, essa mulher visionária, soube combater o preconceito e a discriminação das religiões de matrizes culturais africanas com a magia do amor e uma “pitadinha” de oralidade nos encontros. As suas narrativas e histórias carregam saberes e práticas ancestrais, afro-indígenas que influenciaram não só a construção do conjunto de preceitos e regras do seu terreiro, mas toda uma maneira de cuidar e zelar pelo bem-estar do próximo.

Hoje, no alto de seus 98 anos de existência e 69 anos dedicados a caridade, Mãe Jovelina segue com força e vigor por essa tradição espiritual brasileira, distribuindo e reinventando memórias que dialoguem com o respeito e a identidade dos Povos Tradicionais. A pretensão do artigo é trazer uma de suas narrativas mais belas. Um verdadeiro convite para conhecermos Aruanda. Uma imersão ao Sagrado coletivo da Umbanda de Mãe Jovelina e a potência da sua oralidade como ferramenta criativa para combater os campos hegemônicos eurocentrados³⁰.

É visível a remontagem da importância dessa personalidade para o universo das religiões de matriz africana e a própria umbanda, e para o campo do pensamento intelectual engajado na superação do paradigma limitante de recorte colonialista. A pesquisa destaca a força criativa dessa mulher decolonial e o seu respeito para com a sua ancestralidade, um forte contraponto a certa tendência contemporânea de achatamento das consciências.

“A eficácia simbólica poderia encontrar seu princípio no poder que da sobre os outros, e especialmente sobre seu corpo e sua crença, a capacidade coletivamente reconhecida de agir por meios bem diversos, sobre as montagens verbo-motores mais profundamente ocultas, seja para neutralizá-las, seja para reativá-las fazendo-as funcionar mimeticamente” (BOURDIEU, 2009, p. 113).

O mimetismo da “eficácia simbólica” incute um determinado *habitus*³¹, cujas disposições são duráveis e legadas de geração em geração. Nessa transferência constituem um ethos permeável a um pensar, sentir e agir, interagir e transformar o mundo, cujos significados e significantes introduzem certa durabilidade nos processos sociais, não excluindo a possibilidade de sofrerem corrosão a partir de fenômenos externos a esses.

Percebe-se que na Umbanda de Mãe Jovelina, seus ensinamentos, relevantes, são constantemente revisitados. É como se fosse comparado a um processo de aprender com frequência diária à escola. A sua forte conexão com as suas raízes pavimenta a estrada dos valores dessa cultura popular brasileira, chamada Umbanda.

30 É uma proposição sobre a qual a Europa coloca-se como referência principal ao mundo, com reflexos culturais a outros povos, tendência no campo do pensamento humano surgida na era moderna.

31 Para Bourdieu trata-se de maneira genérica da de extratificação e regulação de um contexto societário.

Ela tem esse dom. Algo que nos cativa. Que nos convida a sermos protagonistas de histórias que vão além do nosso conhecimento.

Quando nos damos por conta, ela já nos inseriu nesse mundo de afetos e símbolos. E lá, somos todos livres. Ela possui uma maneira diferenciada, dinâmica de transmitir os seus conhecimentos. Incorpora uma variedade multifacetada de um patrimônio cultural vasto e surpreendente que, por sua vez, abre caminhos para o rompimento das forças hegemônicas.

Mãe Jovelina se põe em roda e, nos faz viajar num tempo espaço, onde o manifesto sagrado da Umbanda, rompe com as paredes eurocentradas, e se apresenta, nos apresentando as suas origens, a sua gênese – e os jardins de Aruanda. De cantos a encantos, contos e lendas as pessoas vão descobrindo os caminhos para estarem nesse lugar místico e encantado. Mas real e muito verdadeiro. Tão verdadeiro que ela segue semeando essas histórias. Histórias que vão de caboclos a caboclas, Pretos e Pretas-Velhas, de Exus a Pomba-Giras. Tudo transmitido de forma oral, afetuosa e criativa.

A cada oportunidade de estar ao lado de Mãe Jovelina percebe-se a potência dessa mulher que enfrentou as adversidades da vida, conforme ela mesma conta sempre alicerçada e amparada pelo sagrado. Seu saber ancestral promove aberturas e transformações nas relações para um despertar ainda mais amoroso e fraternal.

Em uma dessas ocasiões, em seus relatos, quando fora convidada entre os anos de 1958 e 1968, ano de construção do Santuário Padre Réus, por padres daquela congregação para falar sobre a Umbanda, sua popularidade já era bem grande, pois o seu terreiro já contava com cinco anos de atividades. Muito antes do início das obras do Santuário. E ela já contava com mais de quinze anos de trabalhos prestados a comunidade Leopoldense.

Pois, por dez anos, fora benzedeira da região. Nesse encontro inter-religioso, ao lhe ser dado à oportunidade de fala, ela então usa toda a sua rede de apoio espiritual e descortina a visão preconceituosa e enraizada em setores da sociedade de que as entidades umbandistas são seres demoníacos, resgatando a importância do sincretismo adotado por nossos ancestrais, para seguirem cultuando o sistema de crenças, das raízes ancestrais para uma expressão cultural legítima de nossas comunidades.

Por ter grande conhecimento de ritos e rituais, e por conhecer muito sobre a cultura afro-umbandista, ela buscou habitar e povoar a vida das pessoas através das características de cada entidade. Criando processos de adaptação narrativa para potencializar a energia interna de cada pessoa que a procura. Suas orientações construíram e constroem caminhos, linhas que se convergem, se cruzam e emergem para uma vida mais digna e liberta. O seu corpo-comunidade é praticamente um quilombo.

Diariamente, ela recebe uma grande quantidade de pessoas que sofrem pelo preconceito e a discriminação étnico-racial. De crianças a idosos todos são acolhidos amorosamente e orientados. A cada encontro, é possível conhecermos um pouco mais sobre a sua memória de quase um século de existência.

A magia da oralidade

Para esta pesquisa é adotado o registro das oralidades para (re)transmitir experiências já vividas com Jovelina Santos através de toda a sua bagagem epistêmica afrocentrada. O convívio com essa lenda viva da Umbanda é ter a oportunidade de registrar na nossa mente, corpo e alma: a sua memória, a sua identidade cultural e o seu corpo-comunidade – que acolhe a todos, com carinho e axé, no seu colo de mãe zelosa. Através das suas

narrativas é possível deleitar-se com padês³² epistemológicos, psicológicos e reflexivos que foram e são arriados³³ pelo percurso da encruzilhada de afetos. Local de encontro entre ela e a quem a procura. Dentre as inúmeras vezes vivenciados pelos mais próximos, há relatos de experiências sobre o alimento ofertado pelo manancial inesgotável de Mãe Jovelina – aprendendo de forma amorosa a ressignificar os enfrentamentos da vida.

[...] a memória pode provocar a inovação, pois o seu conteúdo é sempre atualizado, ressignificado, reelaborado ou inovado de acordo com cada nova demanda” (KARPINSKI; CÂNDIDO, 2019, p. 92).

Nesse sentido Mãe Jovelina participa ativamente na vida da comunidade. Gerando novas perspectivas, impulsionando as pessoas a se reinventarem. Sendo uma escola viva e pulsante do saber/fazer ancestral.

Em todos os encontros vivenciados junto a mãe Jovelina há grandes aprendizagens sobre Aruanda. Entre tantas informações valiosas, ela indica esse lugar – como são e, o que fazem os moradores de lá. E como essa comunidade se acolhe – e nos acolhe. Para as vivências espirituais e no campo da memória, é algo tão profundo e belo que gera maravilhamento com seus relatos. Há impacto em cada frase dita por Mãe Jovelina, gerando um sentimento sobre o qual, reside uma experiência sobre como seria ao sermos novos moradores daquele local. Então avistamos que Aruanda é logo ali.

Significados de aruanda...

Viver em Aruanda, território Sagrado, lugar que podemos chamar de nosso. Sim, nosso! De todes, da Ancestralidade. Da força que vem dos Orixás, às Divindades da natureza. Um cantinho de todes nós. Dessa transitoriedade, que tanto nos faz falta, que vem de Exu, o Senhor dos caminhos. De narrativas, balbuciadas, falas, contadas, “gestualizadas”, sentidas, rasgadas no clamor e no toque do tambor, aos nossos antepassados. Esse lugar que nasce do som, do vento que teima em soprar, do assoviar, do chamado, do canto dos sabiás. Do jardim florido que colore o nosso dia-a-dia e perfuma o nosso pensar. Fazendo morada a todos olhares, dando passagem a sonhos, sendo possível proseamos contos e cantos com os antigos, como numa gostosa conversa com os Vovós e as Vovós, os Pretos e Pretas-Velhas³⁴.

Neste lugar, os rios não têm direita nem esquerda. Não existem guerras cartográficas por territórios, pois as águas se conversam e se convergem, sem discriminação. Uma vai aceitando a outra, formando um novo curso, um novo caminho, delineando o chão. Gerando infinitas possibilidades para as telas dos artistas da vida. Em Aruanda, Frantz Fanon, Grada Kilomba, Jeferson Tenório, Conceição Evaristo, Everson Jaques Vargas e tantos outros são nomes de rua, na periferia de: “Eu só sou porque somos”. Cantinho onde moramos. Na nossa comunidade a construção da igualdade não é um desafio, mas sim uma conduta, uma ideologia de vida, que liberta a todes, sem discriminação.

Por isso, vive-se em uma casa cheia. Cheia de amor, de movimentos de afeto, de experiências potentes, de

32 Dentro da Umbanda o Padê não é uma oferenda, apesar do uso de elementos alimentares, como pimenta, farinha, água, cachaça, mel e dendê, sendo um componente da cerimônia em honra a Exu um mensageiro, sendo ele quem avisa que vai ser feito um ritual.

33 Na cosmogonia das religiões de matriz africana, especialmente a iorubá, ao “arriar” uma oferenda, há uma conexão e perpetuação da troca de força sagrada entre os mundos do divino oculto e profano visível, onde a energia está em tudo, tendo maior afinidade com um ou outro orixá.

34 Linha de trabalho da Umbanda, os Pretos Velhos, são as entidades mais antigas, possuidoras de um vasto conhecimento da vida e dos seus mistérios. São espíritos ancestrais poderosos que trazem consigo a humildade, a sabedoria, a generosidade, o acolhimento e os benzimentos para as mazelas da alma e do corpo.

um saber/fazer, que se cruza em conexões e compartilhamentos através dos cosmo-sentidos, que vão para além dos corpos e corpas já pré-definidos pela sociedade capitalista e selvagem. Lá temos a cor da noite. Somos todes pretos, indígenas, gordos, pobres, gays, trans. Somos a herança da história. A diferença que conversa, se escuta e faz a diferença.

Essa vivência sem o açoite da desigualdade, sem o prejuízo da cristalização dos corações desfrAGMENTADOS pelas políticas não sociais, criadas e gerenciadas pelo patriarcado colonizador. Em Aruanda a(o)s vizinhos usam colares de conchas, flechas, zarabatanas, cocares. Trafegam em arco-íris com a velocidade da luz. Se banham nas águas doces de Oxum³⁵, se pertencendo. E se multiplicam nos mares de Yemanjá³⁶, num coletivo decolonial.

Durante toda sua existência a casa nunca se encontra vazia, uma obra inacabada, um lugar com sofrimento. Nem na hora do silêncio o movimento para por lá. Pois, ao cair da madrugada, no descanso dos justos, o convite faz morada para juntas dançarmos, em roda no toque do tambor, no Xirê³⁷ dos Orixás. Nesse ambiente os sonhos são acalentados e, o desejo que pulsa, de ver um mundo mais cordial, aberto, interseccional. Mundo esse que dialogue com as diferenças, expandindo, assim, os caminhos para um convívio de paz e igualdade. Passos (2020) nos convida a pensarmos, juntas sobre: “Quais são os corpos que podem acessar o direito de existir? Quais são os corpos e subjetividades que podem se expressar, ter acesso à vida e às condições de subsistência?”

Refletindo sobre essas questões, observamos que fora de Aruanda em outros domínios, onde o colonialismo, ainda, impera – potencializando o racismo, a discriminação, o machismo e a invisibilidade do negro, da mulher e das pessoas LGBTQIA+ geram ações constantes de um sofrer doloroso para aquela(e)s considerados irmãos e irmãs da umbanda. Não importando se por via mar, através dos navios negreiros ou no holocausto que desumaniza e objetifica os corpos e corpas lançados no mar dos tormentos. Seja ele físico ou mental.

Podemos pensar nesse lugar como um refúgio criativo contra a hegemonia das forças eurocentradas? Ou de fato a discriminação e o preconceito de raça, gênero e de classe social sempre irá existir como a força maior, que impulsiona e move o mundo?

Ao responder sobre essa condição, podemos em um primeiro momento, reconhecer o paradigma predominante no atual modo de produção da vida humana, e a submissão dos sujeitos a uma “instituição”. Nos ajuda dialogar com Bourdieu e seu conceito de *apparatchick*, que seria “o aparelho feito homem e podem-se-lhe confiar as mais altas responsabilidades, pois ele nada pode fazer em prol de seus interesses” (BOURDIEU, 1998: 95). Nessa consagração de um modo produtivo que descaracteriza as identidades, tornando-as “únicas”, qualquer condição de convivência e inclusive de trabalho é suportada, mesmo as pessoas a percebendo, chegando a ter apreciação por esse modo produtivo, por justificativas históricas e de herança.

Ao responder concretamente sobre a possibilidade contra-hegemônica de Aruanda, ser um lugar aglutinador de forças simbólicas em comunhão com as diversidades e o respeito democrático as diferenças, novamente Bourdieu nos dirá ser essa relação que é de luta com grande investimento no campo simbólico, que supere o “mundo social” das classes dominantes. Assim, “as relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre, relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material e simbólico acumulados pelos agentes” (BOURDIEU, 1998:11).

35 Orixá iorubá sincretizada com Nossa Senhora da Conceição, santa dos católicos. É a Orixá que habita no Sagrado Feminino. Senhora das águas doces, é considerada a Mãe Sagrada da Umbanda.

36 Orixá africana sincretizada com Nossa Senhora dos Navegantes, santa dos católicos. Yemanjá é a dona das águas salgadas. É considerada a Mãe Universal da Umbanda.

37 Roda ritualística realizada em louvação aos Orixás.

Conclusão

É preciso por essas questões em debate, fazer a palavra circular, nos mais diferentes meios de acesso ao saber. Em Aruanda todes somos chamados de doutores. Não há vez para a invisibilidade das diferenças, pois, acessamos as diversas academias da vida, da nossa ancestralidade. Proporcionando aos nossos habitantes as devidas aberturas nos espaços sociais.

“É por meio do compromisso social, político e ético que alcançamos pessoas às quais nunca chegariam na universidade devido à desigualdade estrutural, ao racismo, ao patriarcado, à LGBTfobia o que promove uma restrição a universalização do ensino superior” (PASSOS, 2020, p. 72).

Há um lugar, um caminho a ser percorrido. Onde haja uma grandiosa encruzilhada de encontros, que proporcionem acontecimentos que irão dialogar, de forma pacífica e ordeira para a quebra da hegemonia da branquitude e dos seus campos discriminatórios. Nem que seja preciso convocar através dos atabaques a força de Pai Xangô³⁸, o Senhor da Justiça. Ou de cada um dos Orixás, para que de fato, possamos acabar de vez com o racismo, o sexismo, o machismo, o elitismo, e a cisheteronormatividade.

Vivemos num lugar, onde as casas são cheias, cheias de uma beleza coletiva que rompe com os paradigmas, os dogmas e as regras desse colonizado patriarcal. Vivemos num lugar em constante construção de uma produção do cuidado de si e dos demais. Desde o curumim³⁹ até o morubixaba⁴⁰. Vivemos num lugar habitado por pessoas que criticam o racismo no canto aos Orixás.

De pessoas que repudiam o machismo louvando ao Sagrado Feminino de Gaia, a nossa Mãe Terra, a geradora de todes os seres. Vivemos num lugar que grita por liberdade como o retumbar de um trovão, que vem rasgando o céu de uma ponta a outra. Fazendo poesia em movimento. Vivemos em Aruanda, num lugar acolhedor, todinho nosso, sem dor, sem sofrimento. Um lugar dentro de nós.

O sentido da presente escrita, pode ser percebida na busca de uma inteireza em resgatar uma personalidade forte para um campo teórico e acadêmico associado ao reconhecimento dos fazeres da oralidade, portanto cabe destacar todo o material não se encontra atualmente catalogado, sugere-se uma organização nesse sentido, para posterior aproveitamento do material em outros escritos de vulto acadêmico.

Referências

BOURDIEU, P. Compreender. In: BOURDIEU, P. (org.) **A Miséria do Mundo**. Petrópolis: Vozes, 1997.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico da ed**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOURDIEU, P. **O senso prático**, título original Sentido Prático. Tradução de Maria Ferreira e revisão da tradução, Odaci Luiz Coradini. Petrópolis, RJ: Vozes. 2009.

KARPINSKI, C.; CÂNDIDO, A. C. Memória e inovação: uma aproximação necessária. **Ciência da Informação**, v. 48, n. 2, 2019.

38 Orixá iorubá sincretizada com São Gerônimo, santo dos católicos. É o quarto Rei da dinastia Oyó. Senhor dos rios e trovões. Na Umbanda é a entidade da justiça.

39 Crianças indígenas.

40 Indígena mais velho, o ancião da tribo.

PASSOS, M. C. A. dos.; PINHEIRO, B. C. S. (2021). Do epistemicídio à insurgência: o currículo decolonial da Escola Afro-Brasileira Maria Felipa (2018-2020). **Cadernos De Gênero E Diversidade**, v. 7, n. 1, p. 118–135, 2021. <<https://doi.org/10.9771/cgd.v7i1.43442>>.

AFRODESCENDENTES SURDOS: A DUPLA RESISTÊNCIA SOB O OLHAR DA CULTURA SURDA

Lucirene Franz Ferrari Fernandes

Introdução

No âmbito da interseccionalidade, esta pesquisa se propõe a explorar a complexa experiência vivida pelos Afrodescendentes Surdos, uma comunidade que enfrenta uma dupla resistência em virtude das intrincadas interações entre suas identidades étnicas e surdas. Este estudo visa mergulhar nas nuances dessas experiências, no viés que “investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais da vida cotidiana” (COLLINS; BILGE, 2021). reconhecendo a singularidade de uma jornada que se desdobra no contexto multifacetado da cultura surda. Por meio de uma pesquisa aprofundada, buscamos não apenas compreender as narrativas, desafios e triunfos desses indivíduos, mas também destacar a necessidade premente de abordagens interseccionais para promover a inclusão e equidade. Os resultados revelam não apenas a resiliência diante da estigmatização, mas também as formas inspiradoras pelas quais esta comunidade preserva e enriquece sua cultura e identidade surda, oferecendo contribuições únicas e valiosas. Esta pesquisa, assim, visa não apenas preencher lacunas no entendimento, mas também ampliar o diálogo sobre diversidade e inclusão na comunidade surda, reconhecendo e celebrando a riqueza que os Afrodescendentes Surdos trazem para o contexto da cultura surda.

O movimento afro surdo no brasil

Ao remontarmos à antiguidade, a trajetória da pessoa surda é permeada por desafios significativos. Naquela época, era comum que essas pessoas fossem erroneamente percebidas como inválidas, e, em alguns casos, até mesmo condenadas à morte.

[...] Cegos, surdos, deficientes mentais, deficientes físicos e outros tipos de pessoas nascidos com má formação eram também, de quando em quando, ligados a casas comerciais, tavernas e bordéis; bem como a atividades dos circos romanos, para serviços simples e às vezes humilhantes (SILVA, 1987, p. 130).

A estigmatização era agravada pelo equívoco de associar a surdez a uma suposta incapacidade de realizar leituras sagradas, levando a uma injusta caracterização como pecadoras. Esses eventos históricos evidenciam a necessidade de abordar de maneira mais humana e justa a experiência das pessoas surdas ao longo do tempo.

No cenário da educação para surdos no Brasil, ao longo dos anos, observa-se um progresso notável no reconhecimento e na afirmação da comunidade surda. Em 1857, o Instituto Nacional dos Surdos-Mudos passou a ser denominado Instituto Nacional dos Surdos, marcando um marco histórico nesse percurso. Posteriormente, em 1987, a Federação Nacional de Educação e Integração dos Deficientes Auditivos (FENEIDA), fundada na década de 1980, teve sua denominação alterada para Federação Nacional de Educação e Integração dos Surdos (FENEIS).

Durante esse período, a Feneis passou a advogar pela inclusão do ensino da Língua Brasileira de Sinais (Libras) no currículo para surdos. Em 2002, um marco significativo foi alcançado com o reconhecimento oficial da Libras como a língua da comunidade surda pela Lei n. 10.436 (BRASIL, 2002). Esse reconhecimento desempenhou um papel fundamental na construção da identidade das pessoas surdas, fortalecendo os movimentos surdos em todo o país. A partir desse momento, a comunidade surda passou a ser reconhecida não como sujeitos distintos, mas como indivíduos proficientes e usuários de uma forma de comunicação, uma língua que permanece desconhecida por uma parcela significativa da população ouvinte.

A identidade torna-se uma 'celebração móvel': formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um 'eu' coerente (HALL, 2006, p. 13).

No contexto brasileiro, as conquistas em relação à educação de surdos refletem o resultado de mobilizações significativas da sociedade civil e dos movimentos sociais. Exemplificando, a Federação Nacional de Educação e Integração de Surdos (Feneis) e o Movimento Negro Unificado (MNU) têm desempenhado papéis fundamentais nesse cenário. Essas mobilizações são abordadas por estudiosos como Gomes (2017), cujo livro "Movimento Negro Educador" explora as vivências e ações do movimento social na luta contra discriminações e na busca por políticas inclusivas.

Gomes (2017) destaca que a militância tem sido crucial ao longo do tempo, denunciando e apontando caminhos históricos relacionados às relações de poder e ao racismo estrutural no Brasil. O movimento negro tem desempenhado um papel central na revelação e enfrentamento dessas questões, contribuindo para a conscientização social sobre a existência do racismo. O autor enfatiza que essa compreensão mais ampla é resultado das ações do movimento negro, que não apenas educa, mas também desafia, instigando o Estado a movimentar-se para garantir direitos, mesmo que de maneira gradual e conflituosa.

No âmbito das relações étnico-raciais, é crucial contextualizar a produção, circulação e atualização de discursos racistas no Brasil contemporâneo. O país, que teve o último índice de escravização de africanos traficados no continente, é paradoxalmente marcado pela ideologia da democracia racial. Essa crença em relações raciais democráticas coexiste com a hegemonia e a dominação branca em diversos aspectos, discutida por autores como Fernandes (1989), Munanga (2004) e Gomes (2017).

A negritude, conforme explorado, é um ato presente no mundo, uma prática imanente pela qual o sujeito se transforma (SODRÉ, 2000). Destaca-se que o racismo incide de maneira estruturante nas relações sociais, naturalizando a violência contra as pessoas negras e a ausência de políticas públicas. Nesse contexto, as pessoas negras surdas enfrentam uma dupla diferença, sendo alvo de racismo e preconceito linguístico, sentindo na pele o visual-cultural e a subalternidade da língua. A compreensão da prevalência do racismo no tecido social é crucial, uma vez que estrutura todas as esferas, inclusive as instituições de ensino.

Memória social afro e surda

A memória social afro e surda representa as vastas e ricas experiências compartilhadas por indivíduos que são simultaneamente afrodescendentes e surdos. Essa interseção de identidades étnicas e auditivas influencia profundamente a construção coletiva da memória, incorporando narrativas únicas que refletem as lutas, triunfos e contribuições dessas comunidades. A concepção de memória é fundamentada na construção das relações entre

o presente e o passado pelos indivíduos inseridos em uma comunidade. Segundo Maurice Halbwachs (2003), a memória de grupo não se manifesta de maneira isolada na individualidade, uma vez que, mesmo ao vivenciar um evento de forma solitária, somos impactados pelas lembranças dos outros. Halbwachs enfatiza que, na verdade, nunca estamos verdadeiramente sós, pois carregamos conosco e dentro de nós a presença de outras pessoas, independentemente de sua presença física (HALBWACHS, 2003, p. 30).

Ao explorar essa interseccionalidade, busca-se não apenas preservar e celebrar as heranças culturais e linguísticas, mas também desafiar estigmas, promover a inclusão e garantir que a memória social afro e surda seja reconhecida e valorizada em toda a sua complexidade. Este campo de estudo destaca a importância de ampliar as narrativas históricas para abraçar a diversidade e honrar as experiências singulares desses grupos.

Ferreira (2018) conduz uma investigação centrada na inclusão da História e Cultura Afro-Brasileira nos currículos da educação básica, abordando de maneira específica o ensino e as relações étnico-raciais para estudantes negros surdos.

O ensino das relações étnico-raciais na escola busca desenvolver o conhecimento na área das relações interpessoais entre brancos e negros, além de proporcionar reflexão sobre racismo no ambiente educacional promovendo empatia entre os alunos no desenvolvendo a alteridade. O professor necessita inserir no seu plano de aula o ensino das relações étnico-raciais nos conteúdos das disciplinas (FERREIRA, 2018, p. 51).

Durante sua exposição, o autor expressa sua indignação em relação à maneira como o ensino das relações étnico-raciais é conduzido, especialmente no que diz respeito à experiência dos alunos negros surdos. Ele enfatiza a necessidade de uma abordagem específica e abrangente por parte dos professores, que deve considerar tanto a interseccionalidade quanto o uso da Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS).

Cultura entre pares: afro surdos

A cultura surda é rica em detalhes e nuances que permeiam o cotidiano do sujeito surdo assim como a cultura afro está para a pessoa negra, mas e quando essas duas culturas se encontram? Através da arte, a incorporação da cultura afro surda tem o desafio de redirecionar o desenvolvimento para valorizar e promover a plena participação dessa comunidade que podem ser interpretados como elementos integrantes de um movimento mais amplo que visa repensar as abordagens convencionais de desenvolvimento (CORAZZA; SABBATINI; VALIATI, 2013). Ao adotar práticas inovadoras, exemplificadas pela tradução de músicas para a Língua Brasileira de Sinais (Libras) no trecho citado, o texto ilustra como a criatividade pode ser aplicada para facilitar a participação ativa e significativa de grupos previamente marginalizados, como a comunidade surda, nos domínios culturais e religiosos.

Adicionalmente, a análise das interconexões entre criatividade, cultura e desenvolvimento apresentada no artigo pode esclarecer a importância de estratégias inovadoras e criativas para fomentar a inclusão da cultura surda em diversos cenários, incluindo o contexto religioso. A reorientação do desenvolvimento, no sentido de abraçar a diversidade cultural e as distintas formas de expressão, pode ser compreendida como um reflexo das discussões acerca da interseção entre criatividade, cultura e inovação (CORAZZA; SABBATINI; VALIATI, 2013), em sintonia com a dimensão visual da música adaptada para surdos.



Fonte: Jornal Daki

“A Arte, sem dúvida, desempenha um papel transformador em nossos ambientes e experiências cotidianas”...

“A Arte é ilimitada, ultrapassa fronteiras e dá voz mesmo quando o som é silencioso.” Thiago Cardoso Alves⁴¹

Thiago Cardoso Alves, conhecido como Rap Cardoso, tem 36 anos e nasceu surdo em uma família de ouvintes. Ele estudou no INES – Instituto Nacional de Educação de Surdos, onde adquiriu sua língua materna, a Libras – Língua Brasileira de Sinais, tornando-se fluente tanto em Libras quanto em Português. Atualmente, está cursando Letras/Libras na UFRJ e atua como professor de Libras, dedicando-se a promover sua cultura e defender seus direitos de acessibilidade e inclusão social.

Rap Cardoso é reconhecido como o primeiro artista, músico e compositor surdo de Rap no Brasil. Embora existam vários rappers nos Estados Unidos e em outros países, no Brasil ele enfrenta desafios significativos devido ao preconceito dentro da própria Comunidade Surda, pois é algo inovador. Em suas palavras, “O surdo tem voz, tem sua própria cultura e língua, sendo assim, o Surdo pode tudo!” Essa afirmação, expressa em Libras e traduzida por sua intérprete, destaca a importância de reconhecer a capacidade e a diversidade da comunidade surda.

Conclusão

A interseção das identidades afro descendente e surda representa uma área crucial de exploração, evidenciando a complexidade das experiências vividas por essa comunidade específica. A pesquisa abordou aspectos como a “Resistência Dupla” e a “Cultura Surda Afrocentrada”, destacando a importância de reconhecer as interações entre raça e surdez revelando assim os desafios enfrentados, incluindo estigmatização e discriminação, ressaltando a necessidade de conscientização pública e políticas inclusivas.

A análise histórica trouxe à tona a relevância da reorientação histórica para compreender as lutas e triunfos das comunidades afrodescendentes surdas enfatizando a interseccionalidade e a perspectiva da cultura surda, contribuindo para um diálogo mais amplo sobre interseccionalidade, diversidade e inclusão na comunidade surda.

O papel crucial da educação na história da comunidade surda no Brasil foi destacado, exemplificando

41 <<https://www.jornaldaki.com.br/rap-cardoso-o-1%C2%BA-rapper-surdo-do-brasil-lan%C3%A7a-voc%C3%AA-%C3%A9-a-luz-neste-s%C3%A1bado-15>>.

a resistência e resiliência na preservação da cultura e identidade surdas, enfatizando a importância de políticas inclusivas. A pesquisa busca aprofundar a compreensão da experiência dos Afrodescendentes Surdos, abordando a estigmatização, discriminação e exemplos inspiradores de resistência, contribuindo para um diálogo mais amplo sobre inclusão e diversidade na comunidade surda.

A narrativa de Rap Cardoso como um exemplo poderoso da capacidade transformadora da Arte na comunidade surda, ressaltando sua jornada como pioneiro no Rap, música e composição, apesar da surdez. A mensagem central é a celebração da diversidade, resiliência e potencial criativo que transcende as barreiras auditivas, enfatizando a importância da inclusão e reconhecimento da comunidade surda em diversos contextos. Este artigo visa contribuir para uma compreensão mais profunda dessas experiências e promover um ambiente mais inclusivo e diversificado para a comunidade surda afrodescendente.

Referências

- ALMEIDA, S. **Racismo estrutural**. Coleção Feminismos plurais, 2019.
- COLLINS, P. H.; BILGE, S. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.
- CORAZZA, R. I.; SABBATINI, R. C.; VALIATI, L. Criatividade, cultura e inovação: uma profusão de “modelos” e o desafio da reorientação do desenvolvimento. **ComCiência** [online]. n. 150, p. 0-0. ISSN 1519-7654, 2013.
- FERNANDES, F. **O desafio educacional**. São Paulo: Editora Cortez (autores associados), 1989.
- FERREIRA, F. **Educação Inclusiva**: quais os pilares e o que a escola precisa fazer. PROESC. 2018. Disponível em: <<https://www.proesc.com/blog/educacao-inclusiva-o-que-a-escola-precisa-fazer>>. Acesso em 21 de outubro de 2023.
- GOMES, N. L. **O Movimento Negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. São Paulo: Editora Vozes, 2017.
- HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro Editora, 2003. Cap. I.
- HALL, S. A identidade cultural da pós-modernidade. São Paulo: DP&A, 2006. In: LOPES, M. C. **Surdez & Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. (Temas & Educação; 5).
- PERLIN, G. O ser e o estar sendo surdos: alteridade, diferença e identidade. 2003. 156 f. **Tese** (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.
- ROCHA, C. H.; MACIEL, R. F. Multimodalidade, letramentos e translanguagem: diálogos para a educação linguística contemporânea. In: LEANDRA, I. S. S; MACIEL, R. F. (Orgs.). **Formação e prática docente em língua portuguesa e literatura**. Campinas: Pontes Editores, 2019. p. 117-144.
- MUNANGA, K. **Psicologia e racismo**: uma autocrítica necessária I. Psicologia e direitos humanos: subjetividade e exclusão. Tradução. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004. Disponível em: <https://biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_PsicologiaERacismoUmaAutocriticaNecessariaI.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2023.
- SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. São Paulo: Editora Vozes, 2014. p. 73-102.

SANTOS, R. de L. Negros/as surdos/as no ensino superior: mapeando cursos de graduação de Letras Libras. 2019. 154 f. **Dissertação** (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2019.

SODRÉ, M. **Antropologia do espelho**. Petrópolis: Vozes; 2000.

PASTORAL UNIVERSITÁRIA DA UNILASALLE E A IDENTIDADE LASSALISTA: ESPAÇO PARA MOTIVAR ACOLHIDAS, CONVIVÊNCIAS, DIVERSIDADES E RESISTÊNCIAS

Paulo Felipe Teixeira Almeida

Clóvis Trezzi

Introdução

Para além de um espaço físico, alocada numa sala, a Pastoral Universitária remonta à ideia de pertencimento, de solidariedade e de voluntariado. Nela se assume, também, que o termo pastoral, na tradição cristã pode tender, no âmbito católico - preferencialmente - para a perspectiva da diaconia, enquanto que no âmbito protestante - habitualmente - para a capelania. Seja numa esfera ou noutra, a dimensão do cuidar se faz presente. Este espaço de cuidado, portanto, precisa ser motivado por alguns elementos de ordem relacional, a saber: a acolhida, a convivência, a diversidade, e, por fim, a resistência. Estes elementos precisam ser afirmados e experimentados, como segue:

- **A acolhida** para que a instituição - acadêmica, no caso - tenha, nesta representação, uma referência para o modo de receber a quem se chega para compor a comunidade acadêmica. O corpo docente, o corpo discente, o corpo administrativo e operacional, bem como as relações indiretas, a esses vinculados vivenciam na dinâmica da acolhida uma importante impressão. Cada um destes grupos precisa passar pela experiência de uma boa acolhida, passo essencial para assim reproduzi-la junto às outras pessoas.
- **A convivência** para que a acolhida não se torne um evento isolado, para que não seja fim em si mesma. A rotina de trabalho/estudos pode tomar de um a três turnos do dia de cada pessoa, o que é tempo mais que suficiente para ser desconsiderado. Pode-se imaginar o quão difícil é acordar e lembrar que estará num local por horas sem que haja satisfação de lá estar. A convivência sadia tem efeito direto no bem estar geral de cada pessoa, bem como dos grupos. Não observar esta etapa pode comprometer a saúde do próprio fim institucional.
- **A diversidade** para que o espaço acadêmico busque ser - de fato - uma representação mais próxima possível da sociedade, um estrato da mesma. Aqui há de se considerar a importância de uma convivência que valoriza as diferenças e individualidades de cada pessoa que lá está. Do contrário, criam-se bolhas/grupos que podem se distanciar da realidade social, bem como - não raro - legitimar ou validar injustiças vinculadas a algum tipo de exclusão. Este ponto torna-se crucial, na medida em que incluir se torna imperativo para que um mundo mais justo encontre respaldo, em especial, em instituições educacionais.
- **A resistência** para que a atmosfera do cuidado ultrapasse o limite da proteção, avançando para um nível de reivindicação, ou seja, um espaço que se mostra sensível às dores e aos dramas do seu tempo e não se isente nesta constatação, antes - pelo contrário - seja instrumento e espaço de articulação reflexiva

e crítica, para que injustiças sejam percebidas e denunciadas para que, assim, ações de afirmação e de resolução possam ser vislumbradas e aplicadas, especialmente, a grupos que estejam em algum nível de vulnerabilidade e/ou exclusão de dimensão biopsicossocial.

O documento vinculado à *Fundación Scholas Occurrentes*, denominado - aqui - como “Manifesto da Universidade do Sentido”⁴², ao citar fala do Papa Francisco, reitera e assevera, nesta direção:

Soñemos como una única humanidad, como caminantes de la misma carne humana, como hijos de esta misma tierra que nos cobija a todos, cada uno con la riqueza de su fe o de sus convicciones, cada uno con su propia voz, todos hermanos. [trecho do Manifesto da Universidade do Sentido] (STIGLIANO, 2023, p. 1)⁴³.

Aqui reside uma das mais importantes motivações para este novo momento da Pastoral Universitária da UNILASALLE Canoas. Este espaço do cuidado por excelência precisa se posicionar como referência na dinâmica listada acima. Existe, por óbvio, um preço para este processo. A atualização ou implantação de novas dinâmicas e/ou perspectivas traz consigo a ideia de criação/renovação de cultura. Se o nosso tempo ainda luta por espaços de inclusão, em que a “*cultura de la exclusión se contraponen a la cultura de la inclusión*”⁴⁴, uma pastoral em âmbito universitário (lugar para o livre pensar, refletir e criar) necessita ter “*la conciencia de que todos somos interdependientes*”⁴⁵, compreendendo que “*sólo una sociedad basada en el bien común puede perseguir el ideal de igualdad y armonía*”, além de nutrir uma “*conciencia de que, según la expresión china tianxia weigong 天下為公 “el mundo es de todos”*”⁴⁶.

Abertura para uma escuta, genuinamente, interessada

A escuta torna-se ferramenta de apoio essencial para que um espaço de acolhida seja, de fato, significativo. As pessoas não podem ser apenas recebidas, isso pode soar como algo protocolar, pro forma, frio, portanto. A acolhida vai além, não pode ser unidirecional, necessita caráter interativo, a partir do interesse real e autêntico na relação que se inicia. A escuta, portanto, é “*la condición para abrirse a los acontecimientos que nos llaman, a lo inesperado*.” Existe, então, o interesse de investir neste processo, assumindo os riscos diante do que não se conhece, daquilo que pode ser diverso da própria realidade.

Tal qual afirma o Manifesto da Universidade do Sentido, carecemos de espaços que não limite as próprias (ou mesmo não tenham)

paredes y sin prisa para encontrar el sentido de las cosas. El lugar para estar juntos, en el intercambio entre generaciones, experiencias, culturas. Tiempo para el silencio y la reflexión -otium en contraposición a negotium-, tiempo para el estudio fruto de la pasión por los demás y por el mundo.[trecho do Manifesto da Universidade do Sentido] (STIGLIANO, 2023, p. 5)

Neste ambiente, assim desenhado, a Pastoral Universitária se aproxima com sensibilidade e fomento para “*escuchar las necesidades del mundo, con el corazón (compasión) y la mente (reflexión crítica) y nos educa para salir,*

42 Título original do documento: Versión Final - Manifiesto da UDS.

43 STIGLIANO, Daniel Ernesto. **Bibliografia** [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <paolo.almeida@unilasalle.edu.br> em 03 abr. 2023. Dentre os arquivos anexados ao e-mail, consta o documento intitulado “Versión Final - Manifiesto UDS (2).docx” (Manifesto da Universidade do Sentido [tradução livre]). Estas citações referem-se ao mesmo anexo, e, para fins de melhor identificação, cada ocorrência no texto será seguida de [trecho do Manifesto da Universidade do Sentido].

44 STIGLIANO, 2023, p. 2.

45 STIGLIANO, 2023, p. 2.

46 STIGLIANO, 2023, p. 2.

de nosotros mismos, del recinto académico, para encontrar, compartir, transformar”. É um jornada de diminuição de distâncias entre pessoas e suas realidades, buscando aproximações intencionais.

Abertura para criar cultura, genuinamente, inclusiva

Aquilo que se faz com o que se sabe está diretamente ligado ao próprio entendimento de responsabilidade. Um interessante preceito bíblico, neotestamentário, pode trazer luz à ideia de assumir responsabilidades, quando provoca uma reflexão: *“Portanto, pensem nisto: Quem sabe que deve fazer o bem e não o faz comete pecado.”*⁴⁷ Diante da acolhida intermediada por uma escuta interessada, genuína, visando integração e convivência, pode resultar em uma *“comprensión profunda y empática e insta a la responsabilidad. Responsabilidad viene del latín respondeo (yo respondo); la responsabilidad es la respuesta que estamos llamados a dar a lo que hemos escuchado, sentido y compartido.”*⁴⁸

Eventualmente, a instituição precisará encontrar meios alternativos para viabilizar respostas necessárias aos desafios diante dos quais se encontrará neste processo de criação de uma nova cultura. E a palavra chave talvez seja criatividade. Criatividade para a formação de cidadãos que assumam suas responsabilidades, sua parte no processo de convivência sadia, de modo que solidariedade, compaixão afetam de forma positiva e transformadora o mundo ao seu redor (STIGLIANO, 2023, p. 5-6).

Abertura para celebrar, genuinamente, com todas as pessoas

O que esperar disso? O intuito no Manifesto da Universidade do Sentido é claro, há que se alimentar esperança de que as pessoas envolvidas e comprometidas, neste processo, possam - juntas - celebrar conquistas, visto que,

Estos encuentros nos han proporcionado un conocimiento inesperado, una comprensión más profunda de la realidad, una nueva mirada al mundo, los vínculos interpersonales que se han fortalecido, el sentido de comunidad que ha crecido. Celebrar significa reconocer el don del que hemos sido hechos receptores, que es mucho más de lo que hemos podido dar [trecho do Manifesto da Universidade do Sentido] (STIGLIANO, 2023, p. 6).

Conclusão

É preciso lembrar para incluir, como reforça Joël Candau - na dimensão dos estudos de memória. No pensamento dele, podemos abstrair que a “memória verdadeiramente compartilhada se constrói e reforça deliberadamente por triagens, acréscimos e eliminações feitas sobre as heranças” (CANDAU, 2012, p. 47), bem como observar que uma eventual “perda da memória é [...] perda de identidade” (CANDAU, 2012, p. 59). Neste sentido, o processo proposto no Manifesto da Universidade do Sentido e tomado como base para as vivências intencionais na Pastoral Universitária da UNILASALLE, invariavelmente, passam pela tríade:

- ESCUTAR as dores e os dramas do mundo;
- CRIAR cultura que inclui, agrega pessoas e diminui distâncias;
- CELEBRAR conquistas juntos, em comunidade.

47 Trecho da Epístola de Tiago: capítulo 4, versículo 17.

48 STIGLIANO, 2023, p. 5.

Por fim, importante ressaltar como esta proposta dialoga diretamente com a identidade lassalista, em especial, nos horizontes pastorais: FÉ, FRATERNIDADE e SERVIÇO. Pretende-se desenvolver ampliadas correlações em publicações futuras, bem como no desenvolvimento da tese doutoral. Por ora, importa esta apresentação inicial das potencialidades que o Manifesto da Universidade do Sentido pode representar no e a partir do âmbito acadêmico lassalista.

Referências

- CANDAU, J. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012. 219 p.
- BOFF, L. Virtudes para um novo mundo possível, vol. I. **Hospitalidade: direito e dever de todos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, 200 p.
- BOFF, L. Virtudes para um novo mundo possível, vol. II. **Convivência, respeito, tolerância**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, 128 p.
- BOFF, L. Virtudes para um novo mundo possível, vol. III. **Comer e beber juntos e viver em paz**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, 136 p.
- FRANKL, V. E. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Sulina, 1987, 174 p.
- FRANKL, V. E. **Sede de sentido**. São Paulo: Quadrante, 2003, 69 p.
- FRANKL, V. E. **Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo**. Aparecida: Santuário, 1989.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- IRMÃOS DAS ESCOLAS CRISTÃS. Declaração sobre a Missão Educativa Lassalista. Desafios, Convicções e Esperanças. Disponível em: <<https://somoslasalle.com.br/wp-content/uploads/2021/12/Declaracao-sobre-a-Missa-o-Educativa-Lassalista.pdf>>. Acesso em: 04 dez. 2022.
- NAÇÕES UNIDAS BRASIL. Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável. Disponível em: <<https://brasil.un.org/pt-br/91863-agenda-2030-para-o-desenvolvimento-sustentavel>>. Acesso em: 04 dez. 2022.
- POLLACK, M. Memória e identidade social. Estudos Históricos: **Revista da Associação de Pesquisa e Documentação Histórica**, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewArticle/1941>>. Acesso em: 20 out. 2023.
- POLLACK, M. Memória, esquecimento, silêncio. Estudos Históricos: **Revista da Associação de Pesquisa e Documentação Histórica**, v. 3, n. 2, p. 3-15, 1989. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>>. Acesso em: 20 out. 2023.

SOBRE OS AUTORES

Alessandra de Souza Pacheco - Graduanda em Psicologia na Universidade La Salle/RS, <alessandra.202010335@unilasalle.edu.br>.

Alexandre Machado da Silva - Graduado em Psicologia (Bacharel) – UNISINOS, mestrando em Memória Social e Bens Culturais pela UNILASALLE – Canoas/RS. Diretor Geral da Casa de Cultura Aruanda – São Leopoldo/RS, preside o Centro de Umbanda Cacique da Lua e Oxum das Cachoeiras – São Leopoldo/RS.

Aline Duarte - Mestranda em Educação (PPGEDU/ULBRA). Bolsista Capes/Prosup. Licenciada em Letras-Português (2008) pela UNISINOS/RS. Orcid: <<https://orcid.org/0009-0008-2552-769X>>. <aline.duarte@rede.ulbra.br>.

Amanda Dorneles de Oliveira - Graduada em História e Pedagogia. Pós-graduanda em Psicopedagogia pela Universidade La Salle. <amanda-oliveira10@educar.rs.gov.br>.

Cleusa Maria Gomes Graebin - Doutora e Mestre em História (Unisinos), Licenciada em História (Unilasalle). Coordenadora do Museu Histórico La Salle. Líder do grupo de Pesquisa em Memória, Cultura e Identidade. Professora e Coordenadora dos cursos de História e Teologia; professora permanente do PPG em Memória Social e Bens Culturais da Universidade La Salle. <cleusa.graebin@unilasalle.edu.br>.

Clóvis Trezzi - Doutor em Educação (2018) pela Universidade La Salle de Canoas (RS) e Mestre em Educação (2010) pela Universidade Cidade de São Paulo (SP). <clovis.trezzi@unilasalle.edu.br>.

Daniel Luciano Gevehr – Possui pós-doutorado em história pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). É Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR - FACCAT), onde também atua como Líder do Grupo de Pesquisa (CNPq) Instituições, Ordenamento Territorial e Políticas Públicas para o Desenvolvimento Regional.

Davi Dagostim Minatto - Doutorando em Memória Social e Bens Culturais (Unilasalle), Mestre em Teologia Bíblica (Pontifício Instituto Bíblico de Roma), Bacharel em Teologia (Faculdade Marianum) e Licenciado em Filosofia (PUC-PR). Professor de Teologia da Universidade La Salle. <davi.minatto@unilasalle.edu.br>.

Denise Bock de Andrade - Doutoranda em Memória Social e Bens Culturais. <denise.202112022@unilasalle.edu.br>.

Evelyn de Jesus Jeronimo - Formada em história na Universidade da Região de Joinville (Univille) e mestranda do Programa de Pós-graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade na mesma instituição. <evelyndocumentos@outlook.com>.

Fernando Corteze - Arquivista pela Universidade Federal Fluminense – UFF, graduando em Biblioteconomia e Documentação pela mesma Universidade. Aluno de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – PPGMS/UNIRIO.

Francisco Eric Vale de Sousa - Pós doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais. Doutor em Memória Social e Bens Culturais pela Universidade La Salle – Canoas, RS. Mestre em Educação Física pela Universidade Católica de Brasília – Brasília, DF. <ericvale1@hotmail.com>.

Gabriele Alves Garcia – Possui graduação em Tecnologia em Processos Gerenciais pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS/ Campus Rolante - 2021)).

Gisele Massola - Doutora em Educação (UFRGS). Professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Educação da ULBRA, vinculada à Linha de Pesquisa “Currículo, Ciências e Tecnologias”. Orcid: <<https://orcid.org/0000-0001-9110-1381>>. <gisele.massola@ulbra.br>.

Jairo Alberto Vieira Schutz - Doutorando em Memória Social e Bens Culturais. <jairo.202010090@unilasalle.edu.br>.

João Marcelo de Souza Melo Rodrigues - Graduando em Direito na Universidade La Salle/RS, <joaomarcelorodrigues@gmail.com>

Judite Sanson de Bem - Professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais (PPG-MSBC) – UNILASALLE. <judite.bem@unilasalle.edu.br>.

Lais Garcia Vianna de Albuquerque - Aluna de Graduação do curso de Letras da Unilasalle. <lais.202120190@unilasalle.edu.br>.

Lúcia Regina Lucas da Rosa - Doutora (2012) em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS, área de Literatura Brasileira, graduada (1988) em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-PUC-RS. Atualmente, coordenadora do curso de Letras na Universidade La Salle - Unilasalle, Canoas-RS.

Luciano Franco Machado - Professor em Estágio Pós-Doutoral (sem vínculo com PNPd) do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais (PPG-MSBC) – UNILASALLE. <advenfo@gmail.com>.

Lucirene Franz Ferrari Fernandes - Mestranda em Memória Social e Bens Culturais - Universidade La Salle. <lucirene.202312675@unilasalle.edu.br>.

Marcelo Alexandre de Azevedo - Coordenador da Unidade de Programas Educacionais na Secretaria Municipal de Educação em Esteio/RS, preside o Conselho Municipal de Educação no município, é doutorando do PPG Memória Social e Bens Culturais no La Salle. <marcelo.202312667@unilasalle.edu.br>.

Marcelo Alexandre de Azevedo - Graduado em Filosofia (licenciatura plena) - UNISINOS, mestre em educação pela UFRGS e doutorando pelo PPG em Memória Social e Bens Culturais do UNILASALLE – Canoas/RS.

Marcelo Luis Henriques Silveira - Doutorando no PPG Memória Social e Bens Culturais da Universidade La Salle, Canoas/RS. <marcelo.201120050@unilasalle.edu.br>.

Marilene Lenz Correa - Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais - Unilasalle; <mari1973lenz@gmail.com>.

Masaaki Alves Funakura - Bolsista CAPES na qualidade de mestrado na Pós-Graduação em Educação na Universidade La Salle - Canoas/RS. <masaaki.funakura0342@unilasalle.edu.br>.

Miriane Steiner de Sousa - Doutora em Memória Social e Bens Culturais do Unilasalle. Mestre em Direitos Fundamentais pela Universidade Luterana do Brasil. Professora Estágio Pós-Doutoral em Memória Social e Bens Culturais Unilasalle. Advogada. <mirianesteiner30@gmail.com>.

Moisés Waismann - Professor pesquisador e Coordenador da Linha de Pesquisa em Memória e Gestão Cultural do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais da Universidade La Salle. E-mail: <moises.waismann@unilasalle.edu.br>.

Monique Valgas Ferreira - Doutoranda em Memória Social e Bens Culturais pela Universidade La Salle, Historiadora e Mestra pela Universidade La Salle, estuda sobre o protagonismo feminino na literatura e sociedade. <moniquevalgas@gmail.com>.

Paola Verdun - Doutoranda em Memória Social e Bens Culturais na Universidade La Salle; Mestra em Educação e Licenciada em Dança pela ULBRA; Professora de ensino superior. Revisora de textos acadêmicos. <paola.202210698@unilasalle.edu.br>.

Paulo Felipe Teixeira Almeida - Doutorando no PPG em Memória Social e Bens Culturais (Universidade La Salle de Canoas). Mestre em Teologia: Dimensões do Cuidado e Práticas Sociais (Faculdades EST). Especialista em Teologia: Missão Urbana (Faculdades EST). <prfelipealmeida@gmail.com>.

Roberta Meira Barros - Bacharel e licenciada em História pela Universidade Federal Fluminense, mestrado e doutorado em História Econômica pela Universidade de São Paulo. Docente do Programa em Patrimônio Cultural e Sociedade e do Departamento de História da Universidade da Região de Joinville – (Univille). <rbmeira@gmail.com>.

Rônei Rocha Barreto de Souza - Doutor Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade (Pós-Cultura), da Universidade Federal da Bahia (UFBA). <ronei.souza@ufob.edu.br>.



VIII COLÓQUIO HISTÓRIA, CULTURAS E
RELIGIOSIDADES AFRO-BRASILEIRAS E INDÍGENAS

UNIVERSIDADE
LaSalle

História

Intercâmbio
Intercâmbio Social
e Bem-Estar Cultural

Direito

Educação

VIII Colóquio História, Culturas e Religiosidade Afro-Brasileira e Indígenas

UNIVERSIDADE
LaSalle
Editora

