



REVISTA
SENTIDOS
DA CULTURA

SENTIDOS DA CULTURA BELÉM-PA ANO 09 N.17 - AGO/DEZ 2022

Universidade do Estado do Pará

Reitor

Clay Anderson Nunes Chagas

Vice-Reitor

Ilma Pastana Ferreira

**Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação
(PROPESP)**

Jofre Jacob da Silva Freitas

Pró-Reitora de Graduação (PROGRAD)

Ednalvo Apostolo Campos

Pró-Reitora de Extensão (PROEX)

Vera Regina da Cunha Menezes Palácios

Pró-Reitor de Gestão e Planejamento (PROGESP)

Carlos José Capela Bispo

**Diretor do Centro de Ciências Sociais e Educação
(CCSE)**

Anderson Madson Oliveira Maia

**Líderes do Núcleo de Pesquisa Culturas e Memórias
Amazônicas (CUMA)**

Josebel Akel Fares

Nazaré Cristina Carvalho

Coordenador da Editora da UEPA (EDUEPA)

Nilson Bezerra Neto

Editores da Revista

Josebel Akel Fares (Gerente)

Dia Ermínia da Paixão Favacho

Mailson de Moraes Soares

Maria Roseli Sousa Santos

Conselho Editorial

Josebel Akel Fares

Marco Antônio da Costa Camelo

Maria do Perpétuo Socorro Cardoso da Silva

Nazaré Cristina Carvalho

Renilda do Rosário Moreira Rodrigues Bastos

Maria Roseli Sousa Santos

Projeto Gráfico: Jamile Freitas Machado

Foto de Capa Adriano C.A. e Sousa.

Equipe de revisão (Português, Inglês, Francês e Espanhol)

Jessiléia Guimarães Eiró (coordenadora da equipe)

André Monteiro Diniz

Delcia Pereira Pombo

Lívia Braga Negrão

Wellingson Valente dos Reis

Secretaria

Dia Ermínia da Paixão Favacho

Comitê Científico

Prof. Dr. Allison Marcos Leão da Silva, UEA, BR

Profª. Drª. Ana Suelly Arruda Câmara Cabral, UNB, BR

Prof. Dr. Antônio Clarindo Barbosa de Souza, UFCG, BR

Profª. Drª. Christiane Stallaert, Universidade de Antuérpia,

Universidade de Leuven, BE

Prof. Dr. Ernani Chaves, UFPA, BR

Prof. Dr. Frederico Garcia Fernandes, UEL, BR

Prof. Dr. José Guilherme dos Santos Fernandes, UFPA, BR

Profª. Drª. Maria Helena Menna Barreto Abrahão, PUCRS, BR

Prof. Dr. Mario César Silva Leite, UFMT, BR

Profª. Drª. Nádia Regina Barbosa da Silva, Universidade Católica

de Petrópolis/ Profª. Da Universidade Estácio de Sá/RJ, BR

Prof. Dr. Roberto Vecchi, Universidade de Bolonha, IT

Política Editorial.

Sentidos da Cultura é um periódico semestral do Núcleo de Pesquisa Culturas e Memórias Amazônicas (CUMA), que publica artigos, relatos de experiência, entrevistas, resenhas, no campo referente às linhas de pesquisa do Núcleo, ligadas às áreas de letras, linguística, artes, ciências humanas e sociais, incluindo educação/ensino, com contribuições de autores brasileiros e estrangeiros. A nomeação da revista Sentidos da Cultura é uma escolha originária de projetos do Núcleo, que objetivam promover espaços de disseminação de estudos, pesquisa e reflexão sobre a cultura, trocas de experiência e estímulo à produção intelectual. Cultura, eixo temático, é entendida como amálgama de elementos materiais ou imaginários construídos ou modificados por homens e mulheres que dão forma às sociedades. No CUMA, tentamos visibilizar essa pluralidade cultural na organização das linhas de pesquisa, composta de Audiovisual, Diversidade Linguística, Estudos em PLE/PLA (Português como Língua Estrangeira/ Língua Adicional); Memória e História, Ludicidade, Poéticas, Contadores de Histórias e ainda aberto para novas possibilidades. Na capa, a cada edição, trará um brinquedo de miriti, que representa a cultura ribeirinha materializada em forma de brinquedo, que tem como matéria prima o braço da palmeira do miritizeiro, cujo nome científico é *Mauritia flexuosa*. São canoas, barcos, pássaros, borboletas, cobras, elementos da fauna e da flora amazônica, cenas do cotidiano ribeirinho, que ganham forma nas mãos dos artesãos.

Revista Sentidos da Cultura

Universidade do Estado do Pará/ Centro de Ciências Sociais e Educação

Trav. Djalma Dutra, s/n, Bloco IV Telégrafo- Belém-PA.

CEP: 66.113-010

Fone: (91) 4009-9561.

Email: sentidosdaculturarevista@gmail.com

<https://periodicos.uepa.br/index.php/sentidos>

Editora da Universidade do Estado do Pará

Tv. Dom Pedro I, 519- Umarizal- CEP: 66.050-100- Belém-PA-Brasil

Fone/Fax: (91) 3222-5624- E-mail: eduepa@gmail.com

www.uepa.br/eduepa

DOI: 10.31792/rsc.v9i17

SUMÁRIO

6. METODOLOGIAS: percursos da escrita acadêmica

Mailson Soares Mailson de Moares Soares

Márcia Daniele dos Santos Lobato

Evellin Natacha Figueiredo da Conceição

Artigos

9. REDES COSMOLÓGICAS E ENSINO: histórias que curam porque se cruzam

Alexander Martins Viana

39. Percurso metodológico projeto de dissertação sobre turismo e exploração sexual: análise sobre essa possível relação em Salvaterra/PA

Meiriane da Trindade Lopes

57. Notas críticas sobre a pesquisa em Terreiros de Umbandas do interior do Ceará

Marcos Andrade Alves dos Santos

73. Vacinas e as tramas das representações sociais: apontamentos metodológicos

Sayda Suely Santos Antonio Rosa

Altem Nascimento Pontes

Cléa Nazaré Carneiro Bichara

86. OS RITOS DE PASSAGENS NA SERIE VIKINKS: leitura de imagens como método de pesquisa.

Luiz Henrique Patrício Xavier

Maria Roseli Sousa Santos

98. JOIAS DO PARÁ: da joalheria europeia e africana às joias com referências na cultura e materiais da biodiversidade Amazônica

Rosângela Gouvêa Pinto

Altem Nascimento Pontes

111. Trajetória de pesquisa sobre redes de relações: notas sobre uma família de

Santo

Andrey Fabio Santos Sales

124. A etnografia na pesquisa em Linguística Aplicada: algumas reflexões teórico-metodológicas

Ana paula Simões pessoa

136. Fundamentos metodológicos em Linguística Aplicada: uma investigação sobre letramentos acadêmicos em línguas adicionais

Fernanda Lopes Silva Ziegler

153. No encanto da água doce: uma lição de preservação das raízes, memórias e cultura de um povo

Shirley Cristina Amador Barbosa

Erica de Sousa Peres

164. Mãos que maceram, plantas que curam: a decolonialidade dosaber dos (as) erveiros(as) do Ver-o-Peso em Belém do Pará

Patrícia Andréa Godinho Baker

Nazaré Cristina Carvalho

Ceci Baker de Melo

182. Crise educacional brasileira: projeto político?

Advaldo Castro Neto

METODOLOGIAS: percursos da escrita acadêmica

Manoel de Barros poetiza “a expressão reta não sonha” (2006, p. 75), assim, é sempre saudável repensar os caminhos. E, se estamos em paragens acadêmicas, escrever, impreterivelmente, implicará um percurso metodológico. Eis, pois a questão chave a inquietar os pesquisadores: “como é que se aprende a fazer enquanto se faz? Como aprender *modos de fazer*?” (HISSA, 2013, p. 124).

Mobilizados por tais indagações, e outras a vir, neste entremeio, o presente volume da Revista Sentidos da Cultura, convida a refletirmos sobre os encontros dos pesquisadores com suas metodologias de trabalho. Nesse percurso, implicações entre forma e conteúdo, perspectivas de estudo, fundamentos epistemológicos e personalidades, desejo e satisfação, normas e insurreições. Cada caminhada é única e, cada homem e/ou mulher pesquisador(a), em meio aquilo que lhe constitui, encontrará a metodologia que lhe cabe.

Assim, a partir dos doze textos que compõe este número da Sentidos da Cultura refletiremos sobre o papel que a metodologia tem desempenhado em nossos trabalhos a partir de cada objeto/fenômeno pesquisado em distintas áreas do conhecimento.

Alexander Martins Viana em instigante processo de *encruzilhada de cabeça* nos apresenta sua proposta metodológica experimental investigativa, que toma em profundo questões pessoais, sensíveis e ancestrais a calcular trajetos de indivíduos em suas potencialidades e singularidades.

Meiriane da Trindade Lopes traz em seu artigo parte do percurso metodológico de sua dissertação de mestrado que investiga a relação entre turismo e exploração sexual infanto-juvenil em município do arquipélago marajoara no estado do Pará; relacionando pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo, o trajeto de estudo adotado pela pesquisadora corrobora com o combate a situações gravíssimas vividas na Amazônia paraense, relacionadas a violências sofridas por crianças e adolescentes.

Marcos Andrade Alves dos Santos a partir de situação vivenciada junto a sua avó, Maria Toinha, figura de referência nas religiosidades de matriz afro-ameríndias no Ceará, propõe algumas reflexões sobre a necessidade de cuidados éticos que guiem a conduta do/a pesquisador/a na pesquisa de campo em Terreiros de Umbandas naquele estado, problematizando a relação entre pesquisador/pesquisado no campo das religiosidades brasileiras.

Sayda Suely Santos, Altem Nascimento e Cléa Nazaré Carneiro analisam as representações sociais das famílias sobre vacinas e as possíveis correlações entre as representações sociais sobre vacinas e o comprometimento da cobertura vacinal de crianças em idade escolar. A investigação interdisciplinar adotou como enfoque teórico metodológico uma abordagem quanti-qualitativa, aliando ciências ambientais, educação e saúde visando alcançar a taxa de cobertura vacinal dos últimos cinco anos de crianças do grupo prioritário, de uma unidade educacional em Belém-Pará.

Luiz Henrique Patrício Xavier e Maria Roseli Sousa através das representações imagéticas religiosas presentes na série Vikings analisam os ritos funerários, de maturação e casamento relacionados a vivências de pessoas que professam crenças pagãs na atualidade em Belém do Pará. Teórico-metodologicamente centrou-se na sociedade nórdica antiga e medieval, e, na leitura de imagem que permite analisar o simbolismo religioso no contexto da religião dos povos vikings representada na série de plataforma *streaming*, resultando em uma análise de símbolos e linguagem audiovisual.

Rosângela Pinto Gouvea, Altem Nascimento Pontes a partir de sua experiência no Programa de Verticalização Mineral de Gemas e Joias (PVMGJ) discorre sobre a criação, planejamento e execução de joias no Pará; peças que trazem em sua feitura elementos da cultura material e imaterial, com fortes características locais, principalmente, pela introdução de técnicas, tecnologias e materiais do artesanato da região Norte, configurando-se em um design que retrata a Amazônia.

Andrey Fábio Santos Sales em sua vivência de pesquisador afroreligioso, nos leva para dentro do Terreiro de Tambor de Mina Nagô Yemanjá, em Belém do Pará, e nos conduz em uma viagem pela história do espaço afro descrevendo como desenvolveu metodologicamente, parte de sua pesquisa de mestrado, tendo como referencial provocativo, a ideia de não enxergar o terreiro apenas como um espaço, geograficamente, construído e inerte, mas como um mediador do diálogo e ensinamentos dos sistemas de relações entre seus sujeitos.

Ana Paula Simões Pessoa apresenta uma trama investigativa muito interessante, a etnografia como escolha teórico-metodológica para a pesquisa em Linguística Aplicada no Brasil, tece, assim, algumas considerações sobre a etnografia como método de pesquisa, considerando situações interacionais em sala de aula de uma escola bilíngue português-inglês, ressaltando como a natureza etnográfica da pesquisa alinhada a outros elementos potencializa o entendimento adequado das ações vivenciadas por professor e alunos, em seus atos de falas, dentro do contexto estudado.

Fernanda Lopes Silva Ziegler em seu artigo apresenta fundamentos metodológicos para o desenvolvimento de uma pesquisa crítica em Linguística Aplicada que versa sobre o

papel dos letramentos acadêmicos em línguas adicionais para a internacionalização da educação superior; adota um enquadramento teórico e metodológico interdisciplinar ao combinar perspectivas da Linguística Aplicada e de áreas afins.

Na sessão de temas livres, temos três artigos que compartilham em suas similaridades abordagens decoloniais a partir de cada situação estudada. **Shirley Cristina Amador Barbosa e Erica de Sousa Peres** relatam vivências na comunidade quilombola do Pacoval, localizada à margem direita do rio Curuá, no Município de Alenquer-PA, destacam a encantaria, crença no sobrenatural, vinculado à natureza amazônica, como poética quilombola a compor a cosmovisão do povo negro da Amazônia Tapajônica, que resiste a colonialidade e aponta “outra” maneira de ver, de ser e de pensar o mundo.

Patrícia Andréa Godinho Baker, Nazaré Cristina Carvalho e Ceci Baker de Melo discutem questões epistemológicas, possibilidades outras de compreensão que reconhecem e validam as práticas culturais de Erveiros(as) do Ver-o-Peso (Belém-PA) como um modo de educar que se concretiza através da existência de homens e mulheres amazônicos em sua sabedoria ancestral, que se dá na “contramão” do monopólio do conhecimento, configurado na lógica hegemônica eurocentrada.

Advaldo Castro Neto aborda a contínua crise do sistema educacional brasileiro a partir do que considera ser um projeto político de dominação/manipulação/alienação dos indivíduos que compõe a sociedade, fruto da formação/educação do ser social. Desenvolvendo, dessa maneira, uma análise crítica filosófica que aponta como a lógica capitalista transforma o ser e a educação em negócios através de ferramentas ideológico-políticas.

Acolhemos assim textos inspiradores, um caleidoscópio científico fruto do trabalho de pesquisadores de distintas áreas do conhecimento, que tomados pelo “desassossego do trabalho do pensamento” (ROLNIK, 2011, p. 286), elaboram estudos pródigos em “desassossegos metodológicos” e temáticas que muito vem a somar com reflexões/feitos necessários a mover o mundo em direções tão plurais quanto a natureza humana.

Editores
Mailson de Moares Soares
Márcia Daniele dos Santos Lobato
Evellin Natacha Figueiredo da Conceição

Referências

BARROS, Manuel. *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Record; 1996.

HISSA, Cássio Eduardo Vianna. *Entrenotas: compreensão de pesquisa*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

ROLNIK, Suely. Geopolítica da Cafetinagem. In: Ana Lúcia Pardo (Org). *A teatralidade do humano*. São Paulo: Edições SESC SP, 2011.

Redes cosmológicas e ensino: histórias que curam porque se cruzam

Cosmological networks and teaching: stories that heal because they intersect

Alexander Martins Vianna

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ
Rio de Janeiro - Brasil

Resumo: Neste artigo, apresento e circunstancio um caso-exemplo de estudo experimental da *encruzilhada de cabeça* como método investigativo centrado nas noções de *evidência encantada e sujeito investigado interferente no sujeito que pesquisa* (como alternativas epistemológicas às noções desencantadas e objetificantes de evidência e/ou prova científica). O campo de experiência foram as práticas de ensino em disciplinas optativas abertas e intergraduais de história, intituladas “*Pombo-Gira: Redes Cosmológicas*”, que foram ministradas desde 2021 no âmbito do curso de História da UFRRJ, campus de Seropédica. A *encruzilhada de cabeça* é calculada a partir da data de nascimento discente, a partir da qual se correlaciona com enredos de “orixás” ou equivalentes cosmológicos para provocar percepções sobre potencialidades e singularidades pessoais e/ou familiares discentes que foram desenvolvidas ou obliteradas em seus contextos sociais. Neste artigo, compartilho a reflexão desenvolvida a partir de um caso de 2022 de discente oriunda da graduação de Educação do Campo, cuja família guarda a herança das benzedeiras, mas que sofreu uma ruptura com tais potenciais ancestrais por conta de a mãe da discente ter se tornado evangélica, desenvolvendo enredos de aflição em sua trajetória.

Palavras-chave: Ensino; Encantamento; Encruzilhada; Cosmologia

Abstract: In this article, I present and provide an experimental case study of head’s crossing cosmogram as an enchanted investigative method of teaching in the practice of an intergraduate lesson of History. Namely, the institutional field of experience was my teaching practices in the open elective and intergraduate history lesson entitled “*Pombo-Gira: Cosmological Networks*”, which have been taught since 2021 within the scope of the History lessons at UFRRJ, Seropédica campus, in Rio de Janeiro state. The head’s crossing cosmogram is calculated from the student’s date of birth, from which it is correlated with plots of orishas (or cosmological equivalents) to provoke perceptions about potentialities and singularities of students, and/or of their family members, which were developed or obliterated in their social contexts. Here, I share some reflections developed from a case study: a thirty year old girl from the Rural Education graduate, whose original family keeps the legacy of Iberian-afro-indigenous faith healers, but such a heritage was obliterated because her mother became gospel, and so, her nuclear family has suffered a variety of social scripts of affliction, according to student’s reports.

Keywords: Teaching; Enchantment; Epistemological Crossings; Cosmology

Introdução: O reencantamento do mundo e da ciência

O presente estudo ocorreu no âmbito da disciplina optativa e investigativa *Pombo-Gira: Redes Cosmológicas*, desenvolvida no curso de história da UFRRJ, Seropédica/RJ, em 2022. Disciplina de regime misto e intergradual (universitário e aberto para a comunidade), no esquema presencial remoto, por meio do G-Meet-UFRRJ, para garantir diversidade de presenças na turma para além da zona espacial do Rio de Janeiro, com a única restrição de o idioma ser em português, como meio de comunicação e acesso digital à bibliografia do curso.

A *leitura numinosa da vida* – e, portanto, o reconhecimento da existência de sujeitos numinosos interferentes no mundo “natural” e “cultural”¹, e também portadores de narrativas próprias de si e de visões de mundo – é característica do campo das religiões de matrizes ibero-afro-indígenas no Brasil que pressupõem o transe mediúnico, parcerias e convivências entre pessoas humanas e não-humanas, materiais e não-materiais. *Númen*, por vezes, é equivalente à noção iorubana de axé como força vital ciente e/ou interferente que existe em “pessoas”, “coisas” e “topografias”. Contudo, a mobilização dessas categorias tripartites (“pessoas”, “coisas” e “topografias”, por exemplo) já traz em si limitações na tradução das postulações da minha pesquisa para o idioma acadêmico hegemônico.

Quando penso em *númen* e/ou *sujeitos numinosos*, prefiro a noção de *pessoa amplificada e simetrizadora de plenificação*, presente no estudo de Márcio Goldman (2009) sobre candomblé angola na Bahia, no qual reconhece que há uma dimensão (divina, preternatural ou sobrenatural) que coparticipa da matéria do mundo, ou seja, é algo simultâneo e impregnado/impregnante no/do mundo, de modo que categorias como *representação cultural*, *arquétipo psicológico*, as *dualidades categóricas* (corpo/espírito, matéria/energia, material/imaterial, consciência/inconsciente, corpo/mente, natureza/cultura, etc) e a *tácita visão liberal-ocidental de corpo monádico e individualismo psicológico nas formas de conceber evidência científica* não dão conta das experiências transcorporais, transpessoais e transmateriais observadas em terreiros de sagrado mediúnico no Brasil, nos quais a própria noção de saúde não cabe na noção liberal-burguesa individualista, materialista e alopática de corpo físico.

¹ Digo “natural” e “cultural” entre aspas (“”) porque, a rigor, se pratico analiticamente o olhar encantado sobre a vida, a dualidade categórica “natureza/cultura” já estaria, em si, impregnada de uma epistemologia objetificante e antropocêntrica que não comporta a bioética da proposta de ensino e pesquisa centrada na noção de *redes cosmológicas*.

Tal experiência numinosa comparativa de terreiros de sagrado mediúnicos no Brasil é, na minha pesquisa e prática de ensino de história, transformada em agência epistemológica na forma de conceber recursos de (auto)observação das trajetórias discentes. No entanto, a *leitura numinosa da vida* esbarra em modelos narrativos de ciência centrados na objetificação da vida ou existência, ou na própria noção do que seja vida, pessoa e consciência para a ciência moderna europeia (i.e., iluminista e pós-iluminista), geralmente significadas a partir de uma noção de *continuum* temporal material e mecânico e, portanto, feito de uma visão estritamente materialista e desencantada de mundo.

A *leitura numinosa da vida* descentra a mente humana ocidental iluminista e pós-iluminista (fechada numa noção monádica de corpo material) como único agente/lugar significativo e interferente do/no mundo e também como único lugar em que caberia a noção de *pessoa* (AGOSTINI: 166-168). Disso decorre, portanto, uma *experiência encantada de ciência social e uma bioética do encantamento* como postulações de resistência ao hábito acadêmico de conceber ciência baseada no *materialismo antropocêntrico objetificante do mundo*, marcado pelo *desencantamento do mundo*. A *leitura numinosa da vida* não deve ser confundida, aqui, com a *teologização da percepção de mundo* na forma de monoteísmo etnicamente exclusivista (judaísmo) ou de monoteísmos universalistas (cristianismo e islamismo).

Nas aulas, a noção de *redes cosmológicas* está centrada numa franca assunção de *leitura numinosa de vida conectada com acervos comparativos de mitologias antigas, sem postular exclusivismos nos enredos de divindades e/ou de antepassados divinizados*, ponderando a sua interconexão com caracteres astronômicos, topográficos, animais, vegetais, minerais, humanos, pós-humanos, não-humanos e supra-humanos de *expressão de vida, consciência, conhecimento, desafios, trajetórias e curas*.

Tal agência epistemológica encantada de leitura de mundo também se inspira nas reflexões de Ailton Krenak (2020a; 2020b) e em minha vivência no terreiro cultural de culto doméstico *Casa Luz da Manhã*, desde seu processo gradual de configuração iniciado, em 2018, como *linha de umbanda de Pai Joaquim de Angola*, quando revisei meu ceticismo ateu, epistemologicamente cômodo, que me deixava numa zona cultural objetificante da vida e com uma visão estritamente antropocêntrica, materialista, burguesa e individualista de pessoa e corpo de pertencimento. Atualmente, tenho 48 anos. Sou homem cisgênero branco e homoafetivo.

Redes cosmológicas como método bioético de ensino

Num primeiro nível motivacional do percurso investigativo da disciplina, o foco de estudo é a cosmologia comparativa dos enredos e horizontes míticos de *pombo-gira* (entidade mediúnica). Não confundir com *inquice*² Bombojira da diáspora bantu no Brasil. Em seguida, proponho a leitura dos fatores numéricos *numinosos* de cabeça de discentes para formar a sua *encruzilhada de cabeça* a partir de suas datas de nascimento, para que haja uma compreensão prévia sobre tipologias possíveis, atributos, comportamentos, linguagens, formas, funções ou caracteres potenciais de pombo-gira na trajetória de cada discente, seja iniciado ou não em alguma tradição ibero-afro-indígena de sagrado mediúnico.

Estabelecidos os caminhos de pombo-gira possíveis em cada discente, o processo de aprendizado passa a percorrer o mapeamento de alguns atributos, características, pontos de força e pontos de debilidades recorrentes na trajetória de cada discente, tendo como parâmetro os enredos de “orixás”³ da tradição do *merindilongum* dos terreiros do Brasil (cf. BENISTE, 2017; MOURA, 2004), ou outros modelos de enredos/atributos de divindades, antepassados, santos ou entidades que surjam da herança e/ou memória familiar discente.

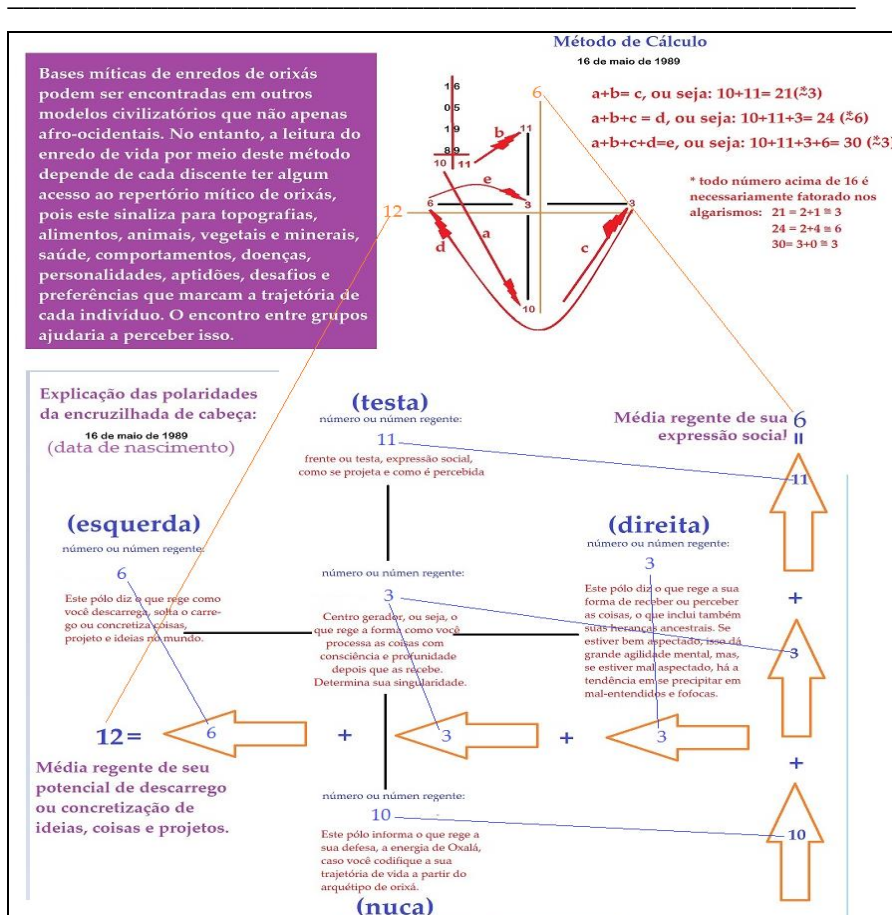
Abaixo está o diagrama da *leitura numinosa* do caso-exemplo da discente de 30 anos de idade, que é aluna matriculada na graduação de Educação do Campo na UFRRJ, a qual se

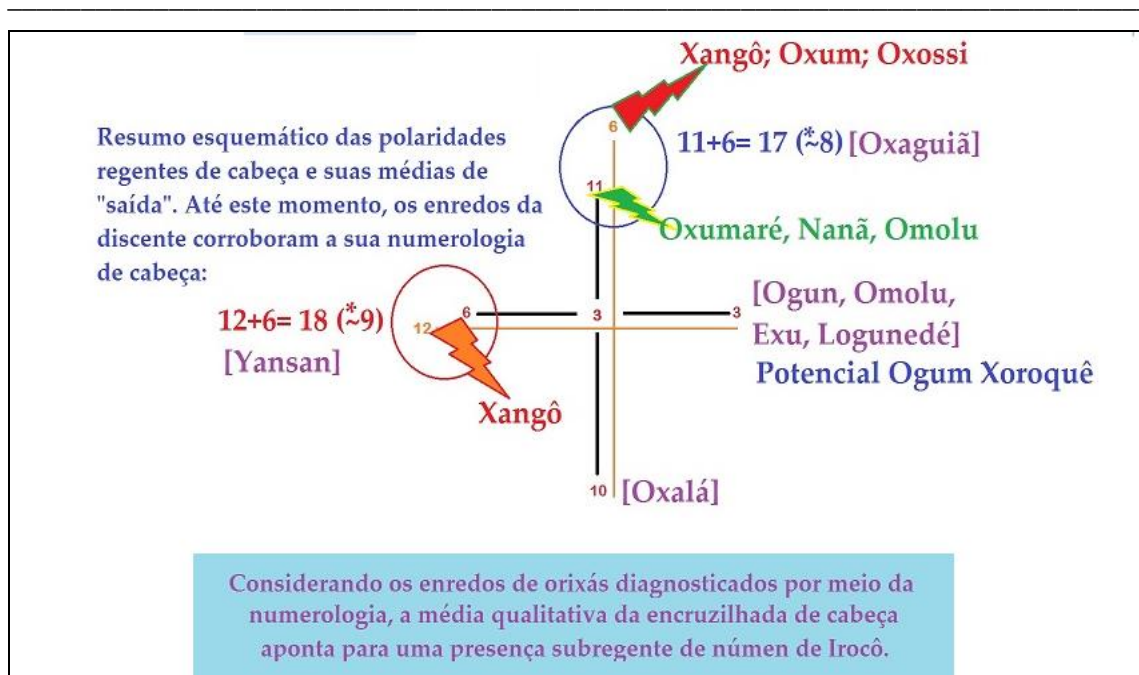
² Nkisi (singular) e minkisi (plural) são gênios naturais ou divindades protetoras locais de etnias do antigo Reino do Congo. A rigor, não se aplica às divindades locais de etnias ao sul de Luanda e de Moçambique. No entanto, ao optar pela forma aportuguesada “inquice”(singular) e “inquices” (plural), ou adjetivações e substantivações a partir desses termos, pretendo demarcar a singularidade das agregações étnicas entre bantus que ocorreram no Brasil e também expandir o seu potencial epistemológico em nossos estudos. Os *inquices* no Brasil também sofreram agregações de atributos de divindades ameríndias, santos católicos (já acontecia no Congo desde começos do século XVI), voduns e orixás.

³ Uso “orixá” ou “orixás” entre aspas (“”) para deixar claro que não assumo a versão normativa de nenhuma matriz de candomblé sobre santos, entidades e divindades, mas levo em consideração o seu uso social como vocábulo para se referir a formas, funções e atributos recorrentes de divindades constatados em cosmologias de diferentes casas religiosas e suas formas locais de sagrado mediúnico no Brasil. No vocabulário analítico do artigo, pode haver *correspondência numinosa* entre orixás, santos, voduns e inquices. Disso decorre que uso “orixá” para distinguir, em plano cosmológico, tal categoria de divindade das entidades organizadas em linhas ou famílias cosmológicas (caboclos, caboclas, encantados, mestres, pretos-velhos, erês, exus e pombo-giras, ou outras variantes locais codificadas como *cosmologicamente distintas de divindades, anjos e santos*), como ocorre em umbandas e encantarias. Deve-se levar em consideração que em casas que cultuam voduns, tais divindades também são cosmologicamente organizadas em famílias – neste caso, as famílias de voduns não são cosmologicamente equivalentes àquilo que se entende por linhas e falanges de entidades na umbanda, as quais podem ter um modelo de divindade, geralmente categorizada como “orixá”, como *guia irradiador das funções cosmológicas da linha*. Com a tendência atual de umbandização das encantarias do Norte e Nordeste do Brasil, a antiga noção de família de encantados/entidades vem sendo contaminada pelas noções de linha e falange das umbandas do Sudeste. Orixá, vodum e inquice se distinguem da noção de “Deus Supremo”, embora possa haver uma relação metonímica entre tais categorias em algumas condutas litúrgicas de evocação de *númen*, como ocorre com o paralelismo sincrético “Oxalá”/“Jesus”, “Oxalá”/“Deus(supremo)”, “Lemba”/“Jesus”, etc, em alguns terreiros. Na narrativa bíblica onírica *Apocalipse*, o modelo de divindade mais semelhante em atributos ao *deus supremo judaico-cristão que se manifesta aos homens decaídos* (não confundir com o deus supremo da criação no começo do livro *Gênesis*) está ligado ao *númen* do trovão, o mesmo, portanto, de “Xangô”, “Tupã”, “Zaze”, “Quetzalcóatl”, Sogbo, etc.

identifica como mulher preta não binária que também reconhece a sua origem indígena. Antes de iniciar o curso na UFRRJ/Seropédica, ainda morava em Japeri. A família do bisavô paterno (indígena e afro-indígena) formou um dos principais núcleos populacionais de ocupação territorial do atual município de Japeri (RJ) no começo do século XX: a Comunidade da Lagoa do Sapo, atual bairro São Jorge, que bordeia o Rio Guandu, o principal rio de fornecimento de água potável para a Baixada Fluminense e a cidade do Rio de Janeiro.

A Comunidade da Lagoa do Sapo cresceu num morro cercado por várzea fluvial, tipo de território pouco valorizado no começo do século XX, aos quais populações periféricas afrodescendentes da Baixada Fluminense conseguiam ter acesso por compra e/ou ocupação informal perante o Estado. A presença da linha férrea em Japeri, projeto iniciado em 1858 (SILVA, 2021: p.49), possibilitou que os homens da família da aluna conseguissem se alfabetizar e trabalhar fora de Japeri. O pai da aluna, identificado por ela como homem preto, tornou-se funcionário da antiga companhia ferroviária, sendo atualmente aposentado. Do mesmo manguê que vinham doenças também vinham curas: as bisavós tiravam rãs e demais remédios para tratar, em meados do século XX, casos de pneumonia e tuberculose na família e na comunidade, alcançando êxitos de cura. Vide, agora, o diagrama da *leitura numinosa*:





Os estudos e processos investigativos coletivos no curso evoluem da especialidade histórica, tendencialmente objetificante, para uma leitura polímata *numinosa* da vida discente, tanto mais possível se na turma houver pessoas de diferentes tradições de terreiros de sagrado mediúnico típicas dos cruzos formativos e localizados das religiosidades diaspóricas do Brasil.

As cinco polaridades de cabeça (nuca, testa, direita, esquerda e centro⁴) são traduzidas e referidas às bases de enredos de “orixás”, mas o arquétipo cosmológico de base na concepção da *encruzilhada de cabeça* é o cosmograma bacongo (SANTANA, 2019), o qual entendo que dialoga com cosmologias recorrentes de povos originários da América, do Egito Antigo, da Mesopotâmia e Mediterrâneo Antigos, e com os horizontes míticos pré-cristãos subjacentes às narrativas bíblicas cristãs e às santidades católicas medievais e modernas (cf. PEREIRA, 2011; NAVARRO, 2009; PAIVA, 2002).

Os discentes que não são necessariamente iniciados em algum campo sagrado mediúnico, se forem predominantemente do Nordeste e do Sudeste, acessam *enredos de “orixás”* por meio do livro *Mitologia de Orixás* (2001), de Reginaldo Prandi, importante porque traduz e localiza tais enredos nos cruzos das diásporas africanas dessas regiões do Brasil e suas interlocuções, empréstimos, interferências e apropriações de acervos indígenas e do catolicismo popular ibérico (cf. PAIVA, 2002; SOUZA, 1994).

⁴ Nuca = *númen* de defesa; testa = *númen* da projeção social, máscara social, como se é percebido(a) na vida social; direita = *númen* que rege a forma de receber e filtrar demandas do mundo, assim como, regência de herança familiar e materialização corporal; esquerda = *númen* que rege a concretização de intenções e materialização de projetos, mas também a regência de descarrego de demandas; centro = *númen* de regência da força motriz geradora, da proteção de *orí*, dos parâmetros de consciência e da energia vital – também pode ser entendido como *númen* regente do “*anjo da guarda*” ou *eledá*.

Como a coleta dos enredos foi feita pela equipe de pesquisa de Prandi até finais da década de 1990, há uma chance maior de acessarmos enredos construídos pelas miscigenações cosmológicas interafricanas características da diáspora africana no Brasil, algo do qual não há equivalente na Nigéria e sua tradição pós-colonial de Ifá dos Grandes Lagos. Além disso, não se pode ignorar os possíveis efeitos culturais no Ifá da Nigéria decorrentes do contexto político atual ainda sequelado pelo revivalismo do fundamentalismo islâmico de começos da década de 1990 (cf. CIERCO; BELO, 2016).

Por isso, interessa-me os enredos de “orixás” de terreiros menos interferidos pelo movimento ifaísta no Brasil dos últimos 30 anos e pelos movimentos recentes de invenção de reafricanização. O que se enredou na diáspora como concepção de “orixá” manifesta uma ancestralidade de diáspora (ibérica, indígena e africana) que é formativa da população brasileira. Negar isso é provocar novos colonialismos sobre as memórias dos sagrados mediúnicos característicos da formação social e religiosa do Brasil. É na diáspora, por exemplo, que Iemanjá foi associada ao metal prata da Nossa Senhora dos Navegantes, mas também ressignificou como seus “erês” (agentes cosmológicos infantis ligados ao “povo do mar” nas umbandas do Sudeste – não confundir com o *estado de erê*, ou seja, a *voz/face* infante do orixá nos candomblés nagôs) aquilo que eram os voduns *torroçus* sacrificados ao mar no culto público a Mawu (Iemanjá) pela realeza do Daomé no século XVIII. Outro exemplo: É na diáspora que a calcólica Oxum se veste do ouro de Dandalunda.

Ao descobrir a combinatória numerológica de *númens* regentes de cada discente (i.e., sua *encruzilhada de cabeça*), mais do que explorar repisados arquétipos de “orixás” de uma cultura já lítero-oral de terreiros urbanos no Brasil do século XXI, o objetivo é que, no acesso à informação dos enredos de fundamentos de “orixás” e entidades, sejam focalizados *nos discentes* suas formas, funções, cruzos e atributos, assim como, os seus vínculos *numinosos* com: mineralogia, botânica e zoologia votivas dos “orixás”; topografias, tradições de narrativas parentais ou genealógicas dos “orixás”; e recorrências de problemas, desafios, conflitos, dilemas e enfrentamentos sub-repticiamente análogos àqueles das sagas de “orixás”.

Com isso, visa-se a estimular em cada discente a leitura de si por meio de *pessoas* e *númens* “naturais” e “culturais”, trans-humanos, não-humanos e supra-humanos, um exercício de observação que pressupõe sujeitos que se percebam *plenificados* nos devires atuais de suas capacidades e heranças (cf. GOLDMAN, 2009), devendo ser problematizado social e historicamente o que oblitera tal *plenificação*. A noção de *rede cosmológica* como método investigativo e abordagem do sujeito no ambiente da cultura do ensino escolar joga, portanto, com a possibilidade de modelos de divindades (ou outros modelos culturais de *pessoas cosmológicas*) constituírem pedras preciosas à espera da mútua descoberta de sua porta de conexão com a consciência-corpo ou mente-corpo da pessoa humana.

Logo, na noção de *rede cosmológica* como método investigativo e abordagem de sujeitos, não há lugar para categorias como onisciência ou onipotência, mas de *presença* que envolve mútua lapidação entre *pessoa humana, pessoa não-humana e pessoa cosmológica*, o que se sintetiza paradigmaticamente, a meu ver, nas formas de mobilizar *númens* nas “*feituras de santo*”, em boris e/ou nas “obrigações com o santo” em terreiros de sagrado mediúnico, as quais são *devires*: periódicas e mútuas lapidações entre *pessoa humana, pessoa não-humana e pessoa cosmológica* (cf. GOLDMAN, 2009), algo que fica também caracterizado por Mailson Soares (2020: p.81) quando fala em *feituras de mundo* ao estender para as práticas pedagógicas suas vivências e cosmovisões de seu terreiro em Belém.

Uma cosmovisão centrada em *feitura* pressupõe que pessoas humanas, pessoas não-humanas e pessoas cosmológicas *não estão acabadas*, mas *são plenificadas* até que a vida social provoque alguma dilapidação de seus potenciais e singularidades. Os terreiros de sagrado mediúnico geralmente atuam como um dos dispositivos sociais de periódicas replenificações de *pessoas humanas* socialmente dilapidadas. Muitas procuram terreiros de sagrado mediúnico no Brasil quando chegam a momentos extremos de *enredos de aflição*. Por este viés cosmológico, a vida social, o Estado ou demais instituições sociais, como escolas, deveriam ter um horizonte bioético centrado na *lapidação da plenificação* de capacidades e singularidades de pessoas humanas, pessoas não-humanas e pessoas cosmológicas.

Portanto, há *feituras de mundo* que podem lapidar ou dilapidar potenciais, mas *feitura* nenhuma é um processo anacoreta individualista, como bem nos lembram as rotinas litúrgicas de terreiros de sagrado mediúnico. O horizonte bioético dessa cosmovisão pode ser mobilizado para além desses terreiros, por exemplo: sem água pura não há “*feitura de santo*”; o rio e o lençol freático não são apenas um acidente topográfico, mas um sujeito cosmológico; daí um rio que morre pode ter sido mãe, pai, avó ou avô de *pessoas humanas* (cf. KRENAK, 2020a). Não se trata apenas de uma metáfora para mobilizar consciência ecológica – esta funcionaliza o saneamento do mundo físico a partir de uma visão objetual centrada na sobrevivência humana –, mas de reparar o *potencial bioético plenificador de pessoa* contido nas cosmovisões de *feitura* em terreiros.

A necessidade da “*feitura de santo*”, em alguns casos particulares de casas de candomblés, seria o exemplo extremo da necessidade de *recuperar a plenificação* que foi dilapidada pela vida presente ou pela conduta de antepassados que romperam ou foram forçados a romper/esquecer as condutas coletivas que mantinham fortalecido e equilibrado o *númen* ancestral nos descendentes. Atualmente, algumas lideranças de terreiros de matriz angola fazem uma associação categórica bem pertinente entre acolhimento, saúde física/mental e aquilombamento para traduzir a coletiva bioética numinosa de seus terreiros,

mas isso se choca com os modelos hegemônicos de concepção de corpo, êxito social, direito e de ocupação de território (cf. ODARA; NASCIMENTO, 2022).

Os potenciais críticos epistemológicos da noção de *rede cosmológica* como método investigativo e abordagem processual não-evolutiva do *sujeito social localizado em culturas* apontam para a possibilidade de suas capacidades e singularidades preexistirem à tomada de consciência pelo sujeito social na *forma de sua cultura*, caso contrário não haveria, nos processos de “*feituras de santo*”, o mútuo atravessamento ou reconhecimento das expressões *numinosas* entre pessoas humanas, pessoas não-humanas e pessoas cosmológicas. Portanto, perceber-se em *rede cosmológica* já está implicado com um tipo de bioética *não-antropocêntrica* e com a crítica social e política a qualquer concepção de corpo, subjetividade, sociedade, paisagem e território que provoque a ruptura com a plenificação de pessoas humanas e não-humanas, corpóreas ou incorpóreas.

Por este viés, as potências intercomplementares das pessoas humanas corpóreas seriam determinadas pela configuração física, social e cosmológica de cada nascimento, em si mesmo uma encruzilhada de heranças. O nascimento (i.e., transição dimensional para *aiyê*) seria a atualização de *númens* de heranças, sobre os quais poderia haver acréscimo ou subtração de *potenciais* em decorrência do meio social de nascimento. Desse modo, a correlação categórica crítica entre *devir* e *feitura* nos possibilitaria refletir sobre *axé de nascimento* como algo eticamente implicado com *processualismos sociais não-evolutivos e não-fatalistas* quando pensamos por *redes cosmológicas* em contextos de pesquisa e ensino, com um horizonte bioético no qual se entende que aquilo que fere a mútua *plenificação* de pessoas humanas, pessoas não-humanas e pessoas cosmológicas se inscreve numa responsabilidade política e social coletiva que precede cada nascimento. Disso se desdobra a noção política de *dívida coletiva geracional* quando as instituições sociais obliteram a *plenificação*, o que implicaria em pensar em diferentes modalidades críticas de reparação na forma de políticas públicas, preferencialmente não centradas em modelos capitalistas de relevância, prosperidade, pessoa e território.

No caso da pessoa humana corpórea, quando o meio social não codifica mais, ou oblitera, as suas singularidades de *númens* formativos de herança, isso pode minorar e distorcer suas capacidades e atributos, redundando, por vezes, em depressão drástica dos potenciais e até níveis severos de doenças físicas, emocionais e mentais. Chamo isso de *enredos de aflição*, os quais podem provocar, hoje, a busca de algum *sistema-cura* que não cabe na medicina alopática ou naquela codificada como válida num meio sociocultural urbano-industrial burguês (cf. FERREIRA, 2016; POSSIDÔNIO, 2018; SANTOS, 2020).

Enfim, tal abordagem corrobora a tese crítica antimanicomial de que “doença mental” é, antes de tudo, uma doença social da cultura (cf. MAGALDI, 2020).

A revisão crítica em torno do caso de Arthur Bispo do Rosário (c.1909-1989), por exemplo, levou a cultura médica manicomial atual a rever seus paradigmas antigos de diagnóstico e tirar da simples pecha de histerias e/ou esquizofrenia casos antigos de pessoas pretas e pardas pobres que vinham de um meio sociocultural perseguido e subalternizado de sagrado mediúnic, e que perderam contato estruturado com sua herança ancestral de medicina sagrada centrada no transe mediúnic. É evidente que subjaz na arte de Arthur Bispo do Rosário o *sistema material agregativo de númen* (i.e., o sistema *mooyo*) da *cultura do inquite*⁵ da diáspora centro-africana no Brasil (cf. HIDALGO, 2011; SOUZA, 2002). Muitas pessoas no Brasil tinham como herança algumas habilidades mediúnicas de cura, mas foram socialmente estigmatizadas e/ou internadas como doentes mentais em ambientes urbanos que alimentavam um violento e racista complexo civilizador manicomial até a década de 1980.

Durante o curso proposto por mim, o exercício diagnóstico e comparativo de *redes cosmológicas* nas trajetórias discentes por meio de enredos de “orixás” e/ou de outras pessoas cosmológicas nos possibilitam observar e focalizar: (1) silêncios na trajetória discente, nas suas memórias de família, para construir para si e seu meio perguntas investigativas que abram outras portas de memória familiar, de percepção de si, de ressignificação de experiências do passado, de reinserção social e de redescoberta de capacidades e memórias individuais e familiares; (2) presenças recorrentes de determinados agentes vegetais, animais e minerais na sua trajetória; (3) empatias/antipatias topográficas e alimentares; (4) características físicas e de saúde; (5) processos físicos, sociais e/ou psíquicos de “aflição”; (6) capacidades, gostos, acessos ou bloqueios em suas trajetórias e planos de vida pessoal e/ou familiar; (7) regime parental e padrões recorrentes de comportamentos, dilemas e enfrentamentos, particularmente naquilo que socialmente poderia ser lido como *ritos de passagem* e histórias de abandono; (8) condições de nascimento e da primeira infância, doenças congênitas ou adquiridas, curas inesperadas, etc.

⁵ Enquanto categoria analítica do *método investigativo-diagnóstico rede cosmológica*, a *cultura do inquite* está referida à observação de *processos-inquite*, ou seja, caminhos metonímicos *tradutores/transmissores* de presenças *numinosas* singularizadoras de *potências ancestrais* nas trajetórias de vida de sujeitos sociais. Portanto, discordo da leitura restrita (na prática, apenas no sentido de *amuleto*, *fetich* ou *ferramenta litúrgica*) dada ao tema *inquite* por Thompson (1984, p. 101-159) quando observamos nossos *processos-inquite* com enfoque autóctone *encantado e não-antropocêntrico*, ao modo da epistemologia crítica de Ailton Krenak.

Portanto, tais procedimentos analíticos polímatas vão além das leituras centradas na vida individual humana imediata ou da estereotípica tradução dedutiva da pessoa em *arquétipos psicológicos de orixás* (tendência que, basicamente, repete trabalhos que seguem as trilhas deixadas por Pierre Verger). As ancestralidades humanas e não-humanas reveladas pelo método proposto envolvem a percepção indígena e centro-africana diaspórica da conexão com *númens* de pessoas vegetais, animais e minerais, humanas, não-humanas e supra-humanas, que participam da estruturação e equilíbrio da vida de cada *pessoa humana* (cf. GOLDMAN, 2009). Entendo todo esse processo de descoberta de *si nos outros dentro e fora de si* como um tipo de desdobramento da *cultura do inquite*, amplificando o seu uso categórico como *experimento bioético, educativo e epistemológico* para além de seu quadro religioso-litúrgico numa única cultura de terreiro.

Embora a noção de *inquite* esteja localizada culturalmente nas matrizes étnicas bantus do antigo Reino do Congo, os *processos-inquite* podem ser observados arquetipicamente para além dessa cultura. No caso do experimento na disciplina optativa, entendo por *processo-inquite* a forma como a percepção sensível, cognitiva, psíquica, poética, narrativa, categórica, plástica, material, performática e/ou iconográfica de *númens* e *enredos* de divindades, gênios naturais, antepassados, espíritos territoriais e entidades (i.e., *enredos de pessoas cosmológicas*) se traduzem em trajetórias individuais e/ou familiares dos discentes.

Encruzilhada de cabeça e enredos de “orixás”

Como disse anteriormente, a interpretação da *encruzilhada de cabeça* faz parte de um experimento investigativo de método de ensino a partir da noção de *redes cosmológicas*. A interpretação depende muito do estudo de trajetória discente, para aferir o quanto, partindo de modelos de enredos de “orixás” e/ou outros modelos de pessoas cosmológicas, observamos os sentidos de sua *atualização subjacente* nas suas jornadas de vida. O caso-exemplo acima, de 2022, possibilitou-me descobrir mais um nível de leitura: o *círculo de somatórias de “testa”* (fator “8”, no caso-exemplo) e *círculo de somatórias de “esquerda”* (fator “9”, no caso-exemplo). Como já disse, trata-se de uma discente da UFRRJ, oriunda do curso Educação do Campo, que vem de uma família de benzedeiros e ela participou do evento litúrgico que envolveu o plantio ritual de uma morácea nativa (gameleira branca) para vetorizar a divindade Irocô na UFRRJ em 2022. Não confundir com a morácea africana *Milicia excelsa*, com a qual Irocô está identificado na Nigéria⁶.

⁶ Também é comum vetorizar o vodun *Loco* (equivalente daometano de *Irocô*) e o inquite *Ntembo* ou *Tempo* por meio de árvores moráceas nativas, como *Ficus doliaria* ou *Ficus gomelleira*, popularmente conhecidas como *gameleira branca*, mas, em função dos enredos específicos da divindade em cada tradição local (onde pode agregar enredos ou atributos de “Oxalá”, “Ogun/Oxossi/Ossain”, “Xangô” e “Jagum”), não é estranho que as

O que parece, por vezes, menos relevante, um detalhe periférico na narrativa discente, pode dar uma pista sobre ancestralidades ainda não codificadas por conta do meio sociocultural em que se vive, o qual pode apagar ou subalternizar capacidades de sentir, ler, comunicar ou perceber os *númens* ancestrais no cotidiano e na trajetória, particularmente se os discentes vêm de meios sociais fundamentalistas cristãos que avassalaram a Baixada Fluminense desde a década de 1980. Por isso, ao longo do curso, são importantes as conversas setoriais discentes sobre trajetórias, comportamentos, desafios, barreiras, habilidades, preferências topográficas, alimentos, saúde, doenças, “aflições familiares” e o acervo referencial das conexões recorrentes com os mundos minerais, vegetais e animais. É um tipo de anamnese cosmológica coletiva por meio das localizações históricas e materiais de suas trajetórias.

Quando percebo na turma semelhanças entre numerologias de *númens* das *encruzilhadas de cabeça*, reúno discentes em grupos para que possam conversar, sem tutela docente, ou a partir de algum roteiro temático como entrada de contato, caso eu perceba que o grupo esteja muito “frio” para criar conexões de assuntos. O ideal neste experimento é que parta sempre do próprio grupo o interesse de acessar as experiências das outras vidas que se encontram nele. A consciência das conexões e implicações cosmológicas de cada vida em sociedade ajuda a curar feridas ou “aflições” profundas, relevar ou revelar potenciais que estavam amornados, emperrados ou minorados por conta de contextos de vidas que privavam as várias singularidades das vidas humanas de seus potenciais éticos, propositivos e criativos de expressão social.

Como disse, durante as aulas, aciono acervos de enredos de “orixás” e/ou outras pessoas cosmológicas, o que pode incluir “santidades” católicas, a depender do que cada pessoa acessa ou conhece, ou do que traz de suas experiências pessoais, familiares ou grupais, para testar o método de estudo e diagnóstico de trajetória. Isso também pode incluir enredos de divindades, entidades e santidades não previstas na bibliografia inicial do curso, por conta dos múltiplos visagismos oníricos de processos mediúnicos vividos e relatados por discentes em contextos culturais diversos, como ocorreu nas narrativas sobre a *serpente plumada* (cf. NAVARRO, 2009) colhidas da discente do caso-exemplo.

espécies vegetais de vetorização também sejam mangueiras, goiabeiras brancas, cajueiros centenários, jambeiros e pau-ferro. Na região Norte, a tendência é usar moráceas nativas, como *Ficus Insipida*, *Ficus nymphaefolium* ou *Ficus anthelmintica*. As moráceas *Ficus glabra*, *Ficus cyclophylla*, *Ficus gomelleira* e *Ficus adhatodifolia* também substituem a morácea africana (*Milicia excelsa*) nos ritos dos candomblés iorubanos no Nordeste (cf. SOUZA, 2020: p.91).

Cada número da *encruzilhada de cabeça* guarda, geralmente, mais de uma possibilidade de conexão com enredos de “orixás”. Assim, mesmo que numa turma haja discentes que tenham a mesma posição de número, é a sua narrativa que ajudará o método a diagnosticar a polaridade de “orixás” regentes de sua vida, ou de uma fase específica de vida. Por isso, no diagrama disponibilizado no começo deste artigo, assinalo as potências de “orixás” da discente, mas, como já colhi algumas informações fornecida por ela, consigo direcionar algumas hipóteses mais precisas de vínculos cosmológicos, que também foram testadas por meio das suas afinidades animais, vegetais, minerais e topográficas, condições de nascimento, etc.

Devo assinalar, no entanto, que não é contabilizado no método o fator “0” (zero). O fator “1” (um) expressa necessariamente enredos de Exu, mas é raro acontecer no método proposto, onde Exu pode se expressar com mais frequência nos fatores “3” (três) e “7” (sete); o fator “8” (oito) expressa necessariamente enredos de Oxaguiã, assim como, o fator “10”(dez) expressa enredos de Oxalá. Contudo, “10” (dez) também pode expressar Iemanjá em função da combinatória com outros números do mapa, como “9” (nove), “8” (oito) e “3” (três). Isso não deve ser confundido com o sistema de contagem de Ifá, embora guarde com ele o vínculo comparativo com os acervos de enredos dos “orixás” cujo culto sobreviveu no Brasil, mas a contagem é de 1 a 16 – e, quando a contagem ultrapassa 16, somam-se os algarismos para caberem na contagem de 1 a 16, considerando as 16 matrizes mais conhecidas que preservaram enredos e/ou fundamentos de *feitura de “orixá”* no Brasil.

Desde meados da década de 1970, houve interferências na memória recente dos candomblés do Rio de Janeiro por conta: dos movimentos ifaísta⁷ e de reafricanização anti-sincrética (cf. CAPONE, 2018; BRUMANA, 2017); da interferência do mercado editorial e das pesquisas antropológicas e psicológicas nos terreiros (cf. MOURA, 2004); da iniciação de pessoas brancas da classe média em terreiros urbanos (cf. AMARAL, 1993); do aumento do nível de escolarização formal dos crentes e do seu acesso a pesquisas de africanistas (cf. AMARAL, 1993; BRUMANA, 2017).

Assim, podemos dizer que se configurou nos últimos 50 anos, em contextos centro-urbanos, uma forma *litéro-oral* específica de acesso a enredos narrativos de “orixás”, mas as coletas de enredos feitas por Reginaldo Prandi, até finais da década de 1990, têm mais as

⁷ Inicialmente “nigeriano” (tradição recente, da década de 1930, dos Grandes Lagos), mas atualmente há forte presença da tradição cubana Lucumí. Tal como os babalaôs entrevistados por João do Rio, em 1904, no centro da antiga capital federal, os babalaôs da atualidade, infelizmente, tendem a desqualificar a leitura do *merindilogun* (16 búzios) no Brasil, que mescla *contagem de cáida* (proporção entre búzios abertos e fechados) com *inspiração mediúnica*. Aliás, outra tradição oracular que perdeu força foi o sistema de Bamboxê Obitikô (de finais do século XIX). A “tradição recente dos Grandes Lagos” de Ifá não deve ser confundida com a tradição oitocentista nigeriana do opelê-ifá dos remanescentes de africanos encontrados por João do Rio em 1904, dos quais não se têm registros depois de 1910.

agregativas marcas de memória das diásporas africanas no Brasil, servindo o seu livro “*Mitologia dos Orixás*” como um canal de acesso aos enredos para quem, entre os discentes do curso, não participa dos processos iniciáticos, dos letramentos litúrgicos e das cosmovisões de terreiros que cultuam ou significam “orixás” em sua matriz cosmológica.

Sistemas-cura, inquices e rezas: Materialidades transculturais da *macumba carioca*

Localizar na cultura as experiências mediúnicas é muito importante para evitar criar um centro normativo único de interpretação do sagrado mediúnico no Brasil. Em contextos sociológicos de pouca desruralização de hábitos e costumes, há uma margem sociocultural maior de sobrevivência dos códigos de diagnóstico, doença (física e social, *enredo de aflição*) e cura por meio da mediação *numinosa* de benzedeadas, oráculos e transe mediúnicos (cf. FERREIRA, 2016).

Quando houve a hegemônica desarticulação sociocultural e legal desses códigos de diagnóstico, doença e cura, entre 1890 e 1942 (GIUMBELLI, 2003), pela medicina dita científica e marcada pela frenologia no Rio de Janeiro, é sintomático que os casos de internamentos em sanatórios públicos por conta de histeria e esquizofrenia – a estigmatizada “loucura” – tenham aumentado na mesma época. A própria imprensa liberal do Rio de Janeiro do começo do século XX, seguindo postulações da medicina alopática da época, tendia a ratificar o vínculo implicativo entre transe mediúnico, mediunidade, ignorância e doença mental, quando não exotizavam e criminalizavam os terreiros de sagrado mediúnico de pessoas periféricas (pretas, em sua maioria) que não seguiam as condutas litúrgicas e cosmovisões kardecistas (VIANNA, 2022: p. 431-435).

Nas Encantarias do Nordeste, superar a “aflição” (social, física e/ou psíquica), ou seja, a *cura*, é necessariamente um processo iniciático em que a pessoa curada se torna um (a) potencial sacerdote/sacerdotisa desse campo sagrado mediúnico (ASSUNÇÃO, 2010). Modos e hábitos de vida ruralizados de pessoas periféricas davam lastro social, referencial e cultural para um tipo de medicina antiga que ocorria por meio de reza, transe de possessão, oráculos, defumação, toques de maracás alimentados, toques de tambores alimentados, libações com água e ervas e, no limite, com iniciação sacerdotal no próprio campo sagrado de cura e culto. Tal *sistema-cura* nos remete à tradição dos calundus, catimbós e pajelanças coloniais, e seus modos de diagnosticar “aflição” (cf. SOUZA, 1994; FERREIRA, 2016; COSTA, 2016; ASSUNÇÃO, 2010; SANTOS, 2020; SANTOS, 2021).

A hegemonização mercadológica e nos costumes de um tipo de medicina centrada no modelo do médico alopata ocorreu, na cidade do Rio de Janeiro, por exemplo, com a desruralização de hábitos e costumes, expressa em leis criminais e posturas municipais entre

1890 e 1942 (cf. POSSIDONIO, 2018; GIUMBELLI, 2003), quando benzedeadas, erveiros, babalorixás, yalorixás e demais expressões locais de lideranças zeladoras de terreiros de sagrado mediúnicos poderiam ser enquadradas nos crimes de *exercício ilegal da medicina*, *mistificação*, *curandeirismo*, *magia negra* e/ou *estelionato* caso cobrassem pelo trabalho, mas nada disso impediu a sua sobrevivência nas periferias da antiga capital federal e na Baixada Fluminense até final do século XX.

Eu ainda vivi suas curas de “espinhela caída” em Nossa Senhora do Pilar (Duque de Caxias/RJ) em começos da década de 1980. Enquanto *mistificação*, *magia negra*, *exercício ilegal da medicina* e *curandeirismo* fizeram parte das categorias de acusação do *Código de Processamento Penal* de 1890 e 1940-41, benzedeadas e zeladores de terreiros poderiam ser perseguidos pela polícia, em bases legais (acusação de *mistificação*), mesmo que não cobrassem pelo serviço de cura – a cobrança agravava o caso, porque poderia ser configurado como estelionato. Então, podemos entender o quanto se investe de significado da força da tradição e enfrentamento por tal *sistema-cura* quando vemos que uma casa de subúrbio do Rio de Janeiro anunciava em cartaz emoldurado, possivelmente na década de 1930⁸, que as suas consultas eram *pagas*, contra tudo o que era previsto como crime ou contravenção por lei:



Fotografia: Oscar Liberal.
Nosso Sagrado, Museu da República

Em nossas culturas religiosas coloniais e pós-coloniais, é importante cogitar os enredos pré-cristãos de divindades e/ou personagens mitificados que aparecem subjacentes em tramas, topografias, elementos e situações litúrgicas que operem *númen* de cura por meio do acervo referencial bíblico e/ou de santidades católicas, como é o caso da tradição de benzedeadas.

⁸Cf. *A Noite* (RJ), 20 de outubro de 1936, terça-feira, p.1. Nesta reportagem, que fala da organização do *Museu da Magia Negra* pelo comissário Alfredo Lyrio, temos uma pista material de como o cartaz foi apresentado como “peça de conjunto” no museu, antes do tombamento de 1938: <<CHOUPANA DE TUPINAMBÁ. É um pequeno cartaz convidativo, emoldurado por um leque de penas. Encimando o letreiro, vêem-se arcos, flechas e tacapes. Esses instrumentos pertenceram a um Babalorixá, cujo “terreiro” tinha como entidades e “chefes os caboclos”(sic), os Orixás(sic) “Fura-Pedras”, “Sete Estrelas”, “Sete Encruzilhadas” e “Tupinambá”.>>

Especificamente em contextos urbanos atuais de umbandas do Rio de Janeiro, a conduta *numinosa* de algumas entidades, as informações e ferramentas litúrgicas, os sistemas gráficos de comunicação, os pontos cantados, etc, revelam encruzilhadas de horizontes míticos pré-cristãos por meio do acervo bíblico cristão desses campos religiosos. A informação subjacente pré-cristã no acervo cristão de terreiros fluminenses se revela, por vezes, no bestiário, no acervo de ervas, na mineralogia, na configuração do alimento votivo e, muito particularmente, em atributos e metáforas topográficas, astronômicas ou astrológicas em *pontos cantados* e *pontos riscados*.

Estes últimos, por vezes, são *selos evocatórios* que dialogam com a tradição dos grimórios medievais e modernos, quando não com *monogramas* da tradição do cristianismo greco-bizantino, que, no Brasil, se cruzam com a tradição do *sistema gráfico de evocação de espíritos de mortos e gênios naturais bakongos*, embora haja iguais precedentes na cultura religiosa grega antiga (cf. OGDEN, 2004; MAGGI, 2020) em suas interfaces com Egito e Ásia Menor. Recentemente, vi fortes indícios desses cruzos de tradições nas figas de raízes, galhos e cipós em *Nosso Sagrado*, os quais compõem, desde 2020, o acervo do Museu da República (RJ).

O acervo *Nosso Sagrado* que interessa à minha pesquisa abarca o período de 1911 a 1949 de apreensões de materiais litúrgicos em batidas da polícia (civil) a terreiros do Rio de Janeiro. Tais apreensões eram depositadas no prédio da Polícia Central (Rua da Relação, n. 40, Centro/RJ), inaugurado em 5 de outubro de 1910 e concebido para ser a sede formativa da polícia científica da capital federal. Portanto, quando penso em *Nosso Sagrado*, considero apenas aquilo que fez parte do acervo da repressão policial às macumbas cariocas o qual foi depositado no prédio da Polícia Central entre 1911 e 1949.

A baliza 1911⁹ não é uma data de materialidade do acervo (muitas peças, como as firmezas de Exus, são semelhantes àquelas encontradas em terreiros por Nina Rodrigues em 1896-98), mas uma data burocrática-policial – i.e., o que se juntou e se selecionou no prédio

⁹ 1911 é a cronologia mais provável dos primeiros arquivamentos das peças de macumbas no prédio da Polícia Central, as quais foram a seletiva base material do *Museu da Magia Negra* concebido pelo comissário Alfredo Lyrio em 1936 no próprio prédio da Polícia Central. Alfredo Lyrio usou os próprios presos acusados de “*mistificação/magia negra*” como informantes para criar uma primeira indexação de peças antes do tombamento do acervo em 1938. Estranhamente, tal informação sobre Alfredo Lyrio não consta no SPHAN/IPHAN. Cf. *A Noite*(RJ), 20 de outubro de 1936, terça-feira, p.1. Nesta reportagem, podemos cotejar algumas formas de indexação de peças que aparecem do mesmo jeito mencionadas no tombamento. Cf. PROCESSO Nº 35-T-SPHAN/38. Rio de Janeiro: Coleção *Museu da Magia Negra*, 1938-1992. 19fls. A notificação, n. 70, de tombamento do acervo do *Museu da Magia Negra* no prédio da Polícia Central é de 17 de fevereiro de 1938, sendo certificada pelo SPHAN em 18 de fevereiro de 1938. No entanto, a primeira relação explicativa de objetos que consta no processo de tombamento é de 6 de maio de 1940, fls 8-11, onde constato que algumas das 191 peças são indexadas tal como estavam nomeadas por Alfredo Lyrio, segundo a reportagem de 20 de outubro de 1936 em “*A Noite*”(RJ).

da Polícia Central desde 1911 e foi a primeira base material da lista de tombamento entregue pela 1ª Delegacia Auxiliar ao SPHAN (atual IPHAN) em 1940.

O acervo inicial de 191 peças listadas em 1940 (*posterior* à certificação de tombamento de 18 de fevereiro de 1938 – sic!) foi impactado pela *ofensiva contra as macumbas* de Filinto Müller (1900-1973) iniciada em 29 de março de 1941, mas, no processo de tombamento, não foi acrescentada nenhuma lista nova de materiais, ou seja, parte do acervo continuou não indexado e não materialmente identificado perante o SPHAN/IPHAN. A lista oficial permanece inalterada perante o IPHAN até a última atualização documental do processo de tombamento em 1992.

As peças e a lista entregues pela Polícia Civil ao Museu da República, em 2020, não contêm todas as 191 peças listadas em 1940, além de ter havido um acréscimo de acervo aparentemente não formalizado perante o IPHAN até 1992¹⁰. Um total descontrole do IPHAN sobre aquilo que a Polícia Civil repatriou como acervo de seu museu. Infelizmente, não é um caso isolado. Vários processos de tombamentos de objetos repatriados em prédio de museus no Brasil têm tombamentos *por presunção de acervo*, um buraco administrativo entre o efetivo “acervo de museu” e a “patrimonialização perante o IPHAN”, o que pode abrir margem para muitos desvios de peças para coleções particulares dentro e fora do Brasil.

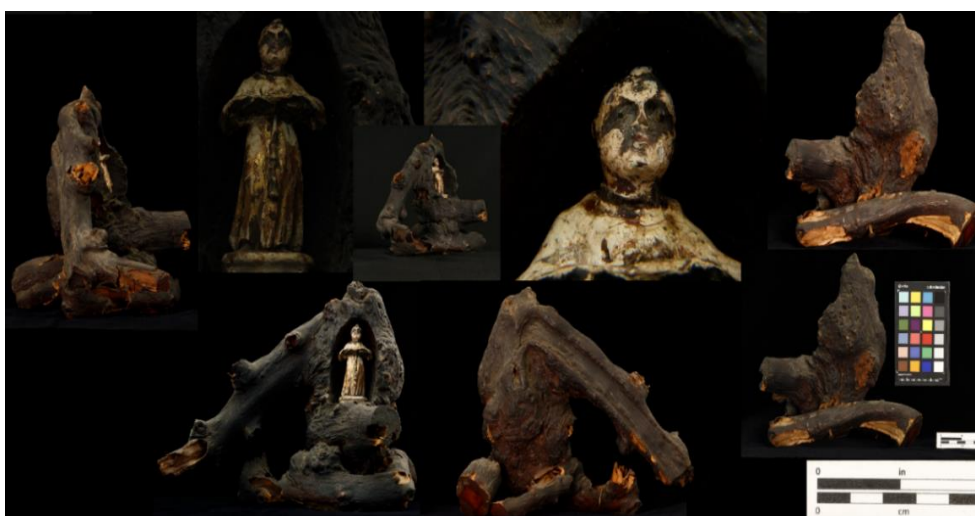
A baliza 1949 é uma data aproximativa, baseada na materialidade do acervo. Utilizo a poliamida como aferidor cronológico de materiais para diferenciar a parte do acervo que me interessa em relação àquelas apreensões policiais, inserções e/ou doações posteriores a 1949. O interesse por esta demarcação cronológica se fia na tentativa de encontrar pistas materiais na narrativa da imprensa do Rio de Janeiro e em *Nosso Sagrado* menos interferidas pelo mercado editorial carioca da macumba que se configura entre as décadas de 1950 e 1970, no qual vai emergir uma memória urbana lítero-oral de terreiros de “*umbanda branca*” (a forma de nomear já diz muita coisa) que afeta condutas e compreensões cosmológicas e litúrgicas

¹⁰ PROCESSO Nº 35-T-SPHAN/38. Rio de Janeiro: Coleção *Museu da Magia Negra*, 1938-1992. 19fls. Na fl. 14, de 16 de dezembro de 1952, fala-se que é “*muito variável*” cada coleção de peças e que “*o total de peças ascende a mais de 4 mil objetos*” em relação a todas as coleções museificadas relacionadas à Polícia Civil no prédio da Rua da Relação, n.40, Centro/RJ, o que incluía as peças específicas apreendidas das macumbas cariocas e arquivadas no prédio desde 1911. Isso demonstra também o descontrole material prático do SPHAN/IPHAN sobre o acervo afro-brasileiro das macumbas sob a guarda da Polícia Civil. As apreensões materiais da polícia sobre terreiros aumentaram exponencialmente com a grande ofensiva de Filinto Müller (1900-1973) contra as macumbas cariocas, iniciada em 29 de março de 1941, ação que se replicou em outras capitais até 1945. A partir de 1945, o entendimento sobre o acervo muda e deixa de ter uma função estritamente escolar para a polícia. Em parte, isso tem relação com a redemocratização da vida pública e a valorização pela UNESCO das expressões artísticas das culturas populares. Sintomático disso, na mesma fl. 14, é possível perceber que a polícia pretende selecionar pessoas das áreas de Belas Artes, História, Folclore e Ciências Naturais (avaliação de materiais) para haver um quadro de novos especialistas com uma abordagem não estritamente policial sobre o acervo do museu. Agradeço ao professor-doutor Eduardo Possidonio pelo acesso digital a tal documento.

dos umbandistas cariocas de hoje, criando um fosso entre eles e os candomblecistas afetados pelo movimento da reafrikanização “anti-sincrética” desde a década de 1970 (BRUMANA, 2007). Portanto, o recorte da pesquisa sobre o acervo tem interesse pela macumba carioca que não se relaciona com as identidades religiosas de umbandas e candomblés do Rio de Janeiro dos últimos 70 anos.

Vários cruzos de heranças de tradições de ativação de *númens* de cura estão traduzidos na materialidade sobrevivente no acervo *Nosso Sagrado*, mesmo que os praticantes atuais não os percebam ou não os reconheçam mais, ou que os praticantes do passado os utilizassem por saber *para que serviam, mesmo que tenham perdido os “porquês” da liturgia de ativação de númens de cura*. Em contextos de diásporas (africana, indígena e nordestina) no Rio de Janeiro, nos enfrentamentos diários num ambiente hegemônico hostil e racista, há a tendência de o “*para quê*” sobreviver sem os “*porquês*” nos gestos, liturgias e ferramentas sagradas de terreiros e benzedeiças, ou seja, os diversos contextos repressivos podem interferir na forma, memória, método e manutenção das liturgias e cosmologias de terreiros (cf. GIUMBELLI, 2003).

Hoje, pelo avançar de minhas pesquisas de campos (dentro e fora da sala de aula), parece-me que categorias como *sincretismo*, *hibridismo*, *reafrikanização anti-sincrética da umbanda/candomblé*, *africanização do catolicismo* ou outros centrismos pseudo-decoloniais apenas criam mais miopia burguesa sobre algo complexo e trans-histórico. Divindades antigas – indo-europeias, africanas e ameríndias – foram apropriadas em culturais locais bíblicas e nas santidades locais do passado e do presente (Cf. MAGGI, 2020; PAIVA, 2002; GIMBUTAS, 1992; DEXTER, 2010; OGDEN, 2004; SOUZA, 1994; SOUZA, 2002). Daí, pergunto: Seria apenas centro-africana a tendência de enfiar “santos” em raízes aéreas ou cipós, como vejo no acervo *Nosso Sagrado*? Vide a peça abaixo:



Fotografia: Oscar Liberal.
Nosso Sagrado, Museu da República

Além de o “ambiente de gruta” na raiz aérea sugerir a condição ascética e anacoreta do santo, o qual ainda não consegui identificar, o fato de estar numa madeira natural de cerne alaranjado, com alta concentração de tanino, sendo mantida a casca sobre o lenho, aponta para a função de proteção e cura conferida a todo conjunto¹¹. Não é uma *representação de função*, mas a *configuração de presença* por meio da agregação de materiais “naturais” e “culturais” que conectam *númens* segundo uma chave de intenção que ativa uma ou mais potências contidas nos materiais, retirando-os do uso ordinário, ou seja, tornando-os sagrados.

O mesmo preceito vale para as figas – uma tradição originalmente etrusca. Os terreiros do Rio de Janeiro da primeira metade do século XX preservavam a casca no lenho, sobre as quais eram feitas escarificações com preceitos cruciformes, estrelas de sete pontas, pentagramas, hexagramas, ou outros recursos de fechamento para proteção de corpo, portas, entradas ou jacutás, ou que são usadas como ferramentas litúrgicas para afastamento de obsessores de consulentes, como as figas-forquilha em forma de trívio (“*pé de galinha*”). O que, num primeiro nível, poderiam parecer amuletos rústicos por conta da presença da “madeira crua” (i.e., com casca), tratam-se de expressões cruzadas sofisticadas de visões cosmológicas indígenas e africanas se agregando ao repertório magístico meridional europeu.



Fotografia: Oscar Liberal.
Nosso Sagrado, Museu da República

Além disso, gostaria de destacar um indício singular de *bonequinha* transformada em *inquire* que podia ser discretamente ativada em portas e como “enfeites de paredes” para vigiar terreiros, sendo os olhos e os ouvidos das lideranças religiosas:

¹¹ Agradeço a Allan Jorge Ribeiro dos Santos, biólogo e sacerdote de Omolokô (RJ), pelas informações importantes que ajudaram na interpretação dos elementos materiais da composição deste *inquire* configurado com imagem de santo católico. A nossa interlocução ocorreu em 18 e 21 de agosto de 2022.



Fotografia: Oscar Liberal.
Nosso Sagrado, Museu da República

Alguns bonecos poderiam ser consagrados, por meio de banhos com ervas, inserção de favas específicas, folhas, fibras vegetais e outros elementos minerais e animais para se tornarem vetores de “espíritos” para ações de cura. Com todo racismo religioso que possa haver nas páginas do jornal “*A Noite*” (RJ, domingo, 25 de abril de 1937, p.1), temos pistas materiais da dinâmica *inquícica* com bonecos modernos (de pano e alabastro, “batizados” em “ritual solene”, segundo o jornal), sendo convertidos em instrumentos de cura porque se tornavam vetores de “espíritos” com quem “*Pae Congo*” (Alfredo Ferreira da Silva) se comunicava. Vendo a fotografia na reportagem e percorrendo o acervo *Nosso Sagrado*, constatei que tais bonecos não chegaram a ser catalogados para fazerem parte do *Museu da Magia Negra* da antiga Polícia Central, possivelmente porque não cumpriam o seu roteiro visual de *exotização folclórica* das macumbas cariocas:



No entanto, temos o exemplo contrastante de um brinquedo alemão mecânico feito de madeira (brinquedo de “corda”, ou seja, de “dar corda”, que tinha molas internas – portanto, *espirais* de ferro) que foi parar no seu acervo justamente porque cumpria um roteiro visual de *exotização folclórica*. Trata-se de uma imagem estereotípica de pigmeu que conseguiria caminhar de forma bípede quando acionado em sua “corda”. Tal como no caso dos bonecos de pano e gesso de Alfredo Ferreira da Silva (“*Pae Congo*”), a apreensão policial aponta para algo semelhante: o deslocamento de algo europeu de seu uso ordinário para haver a sacralização *iniquística*. No brinquedo de madeira, há traços de inserções de fibras vegetais e o mesmo já tinha internamente estruturas de ferro úteis para montar um *inquire* de proteção estruturalmente semelhante, por exemplo, ao Mangaaka congolês:



Figura de poder Mangaaka (a força primordial da jurisprudência), séc. XIX, região do rio Chiloango, República Democrática do Congo. 118 cm de altura. Em: Metropolitan Museum of Art, Nova York, EUA. Coleção: “The Michael C. Rockefeller Wing”.



Fotografia: Oscar Liberal. *Nosso Sagrado*, Museu da República

Muitas dessas formas de *santificar*, *amuletar* e/ou *iniquizar* cipós, raízes, santos e bonecos não deixaram muitos vestígios arqueológicos materiais nos rincões rurais da Europa dos séculos XIX e XX, mas temos o paradoxal privilégio histórico de ter preservada a tradição de algumas materialidades litúrgicas *iniquísticas* nesse encontro de tradições cosmológicas mediterrâneas, centro-africanas e ameríndias no acervo *Nosso Sagrado* das macumbas cariocas.

Tal acervo material exige que sejamos polímatas, assim como, é necessário sermos polímatas na construção de leituras das ancestralidades na trajetória dos discentes que experimentaram a proposta da disciplina optativa. Muitas formas atuais de *institucionalizar especializações e disciplinar formações com recortes restritos e senhas epistemológicas para respostas de curto prazo ou escala curta de observação identitária* não nos levam a leituras *mosaicas amplificadoras* que tal acervo exigiria. Ainda muito menos a atual conduta institucional de formação escolar e acadêmica acolhe, de fato, interfaces de história e educação que explorem *métodos plenificadores de sujeitos sociais* centrados em vínculos implicativos entre *redes cosmológicas e trajetórias de vida*.

Conclusão: “Então, eu não estou louca?”

Não assumo postura normativa sobre nenhum acervo de terreiros do Brasil. Meu lugar de observação é da encruza, a “beira” dos mundos possíveis. Então, não posso ignorar as *evidências numinosas e histórico-sociais* de uma discente de família paterna afro-indígena e com tradição de benzedeadas, todos moradores num morro de área de várzea do Rio Guandu em Japeri, que faz graduação de Educação do Campo na UFRRJ, participa do plantio ritual de um “Irocô” na UFRRJ, em 2022, e tem justamente visagismo mediúnico com uma figura análoga à matriz mítica de Quetzalcóatl (maia/asteca), sem nunca ter ouvido ou lido sobre tal divindade-serpente-plumada, mas que se coaduna com o fator “11” (potencial “Oxumaré”/“Ewá”/“Naná”, se pensarmos a partir do referencial “orixá/vodun”) da sua *encruzilhada de cabeça*.

Nela há também os fatores “6”(Xangô, trovão) e “9”(Yansan, raio) que, se combinados ao fator “11”, configuram enredos, atributos e agregações míticas semelhantes a Quetzalcóatl, senhor do vento, da conexão entre a *dissolução-morte-regeneração* da terra/milho e a *inseminação celeste da chuva da primavera*, a qual faz o grão de milho lançar ao ar seus primeiros penachos de *brotos (serpentes?)* de folhas verdes tenras, depois de oito dias de plantio que coincidem com a segunda revolução sinódica do planeta Vênus (NAVARRO, 2019).

Semelhante às deusas vermelhas Qadesh (sírio-egípcia) e à Innana (suméria), Quetzalcóatl refaz (e transgride) as fronteiras entre céu e terra, ou entre alto (começo) e baixo (fim), vida e dissolução, algo que arquetipicamente também aparece nos enredos de Jesus e Exu quando dividem o fator “3”(três) em seus enredos cosmológicos. No livro *Apocalipse*, o trono celeste que é atribuído a Jesus é feito de jaspes e cornalinas vermelhas (pedras anteriormente atribuídas à Innana no vale do Ur), e seu *númen* de expressão principal é o trovão, segundo a narrativa onírico-oracular-profética de João apóstolo, o qual foi epitetado

por Jesus como “filho do trovão” no *Evangelho de Marco*. Na umbanda do Rio de Janeiro, todos os pretos-velhos que carregam o nome “Pai João” trazem para o terreiro o *númen* de “Xangô” (modelo iorubano de divindade do trovão) associado a um sentido de “Ogun” como agente de justiça, ou seja, “Pai João” é uma espécie de *expressão inquélica* de força primordial da justiça/jurisprudência, tal como o Mangaaka congolês. Os médiuns o percebem como um homem preto, idoso, forte, corpulento e com voz grave.

Em sua somatória de atributos, na transição do seu culto da cultura maia para a asteca, Quetzalcóatl agrega atributos que o aproximam, em forma e função, ao vodun Sogboadan, advindo do Daomé e preservado no Brasil em algumas casas que mantêm fundamentos de culto a voduns. Sogboadan pode ser representado como um dragão vermelho alado da justiça que solta raios/fogos pela boca – não há raio sem trovão, portanto, é como se reunisse atributos de Xangô, Yansan e voduns Dans. Em alguns pontos cantados de umbandas do Rio de Janeiro e São Paulo das décadas de 1970 e 1980, expressos em língua portuguesa, o arquétipo mítico do vodun Sogboadan poderia aparecer subjacente à forma como se concebiam vínculos agregativos de enredos entre Xangô, Santa Bárbara, Oxumaré e Jesus. Os pontos são geralmente passados por entidades. Então, a ordem dos nomes conta na formação do *númen* de evocação:

*Dizem que Xangô
mora na pedreira,
mas não é lá
sua morada verdadeira.*

*Xangô mora numa cidade de luz,
onde mora Santa Bárbara,
Oxumaré e Jesus.*

(domínio público)

O regime de cores da *cobra plumada* no visagismo mediúnico relatado pela discente é correspondente à iconografia recorrente do Quetzalcóatl asteca: vermelho, verde e amarelo. Para o enredo ficar mais completo, só faltaria saber se a discente em questão descende de pessoas do interior do Piauí, Maranhão ou Ceará – o seu bisavô paterno era de origem indígena, mas ela não sabia informar se era de outra região do Brasil que não o Sudeste. No mais, é só ser criativo ao ponderar a mobilidade de povos americanos pré-colombianos na parte do “Brasil” que se volta para a Mesoamérica (cf. NAVARRO, 2009), muitos dos quais representavam o raio, a germinação do grão, a regeneração da terra e o vento como serpentes, da mesma forma que algumas etnias indígenas do semiárido montanhosos da América do Norte, no início do século XX, ainda tinham seu culto ao “raio-serpente” (anunciador da chuva regeneradora) no mesmo cerimonial de culto à árvore, representada por um *broto* de árvore

plantada num vaso (WARBURG, 2015: p.199-287), a expressão da conexão regeneradora entre céu e terra.

No Daomé, até finais da década de 1950, era costume as sacerdotisas de Nanã (geralmente assentada com Omolu e Oxumaré, mas ocasionalmente com Ossain e Ewà em algumas localidades próximas a Ketu) fincarem anualmente um galho de árvore específica num monte de terra que recebia alimentos regados por dendê e água na floresta próxima às áreas cultivadas pelas comunidades que a tinham como sua divindade agrária propiciadora da fertilidade vegetal (SANTOS, 2014: p.67-81).

No Brasil, filhos cosmológicos de Nanã e Oxalá, os gêmeos Omolu e Oxumaré são a própria expressão da relação material *céu(com água)/terra(com água)*, sendo novamente a água (garoa fina, lago, represas, lençóis freáticos, poços de restingas, rios de mangues e várzeas) um elemento topográfico-cosmológico de regeneração dos ciclos agrários de morte e ressurreição de grãos e raízes. Mas a cosmologia topográfica que perfeitamente traduz a *geminção* Omolu/Oxumaré é a gruta ou caverna com estalactites formadas pelo gotejamento calcário do teto, criando espelhos d'água ou até lagos profundos em seu interior, onde podem habitar vários anfíbios de baixa visão e crustáceos de baixa pigmentação (geralmente expressões de Nanã), moluscos de baixa pigmentação (geralmente expressões de Oxalá), cobras e répteis em geral (expressões de Oxumaré) e mamíferos de baixa visão com alta audição e olfato (geralmente, expressões de Omolu/Obaluaê).

E olhando a encruzilhada de cabeça da discente (fatores “11”, “6”, “9” e “12”), *como ignorar a mítica do “raio-serpente” quando ela mesma me fala de visões com raios nada oníricos quando está na UFRRJ e das suas escutas de ventos que falam?* É possível fazermos paralelo com os casos que estudamos no curso de relatos sobre calundus coloniais na documentação repressiva do Santo Ofício da segunda metade do século XVIII (cf. FERREIRA, 2016). Mas os seus “ventos” (*dos mortos?*) conectam duas matrizes cosmológicas quando pensamos nas suas visões com *raios(-serpentes?)* na UFRRJ, particularmente quando também relata um visagismo com “caboclo” que usava *cajado xamânico (cobra?)*, mas que depois se transformava numa imagem preta. Tratam-se de possíveis enredos e agregações de *númen* que remetem ao acervo mítico de Quetzalcóatl e seu irmão gêmeo Xolotl. Este tem os mesmos caracteres votivos, bestiário, atributos, genealogia e funções do “orixá” Omolu.

Quetzalcóatl e Xolotl são expressões astecas do mesmo enredo cosmológico que, na região fongbê da África Ocidental, narra o nascimento dos gêmeos Oxumaré e Omolu de uma

mãe ctônica (Nanã) fecundada por uma divindade celeste urânica (Oxalá/Obatalá/Lisa). Tais enredos são portas para compreendermos as matrizes cosmológicas de heranças íbero-afro-indígenas que se atualizam na trajetória da discente. Entre seus relatos e a *encruzilhada de cabeça*, há ainda a coerência mítica com o epíteto “boanerges”(“filhos do trovão”) que Jesus confere aos irmãos João e Tiago, geralmente cifrados na narrativa bíblica pelo fator “6” – aliás, outro João, o Batista, também é cifrado com o fator “6” na bíblia¹², tais como “6” e “12” podem expressar Xangô, deus do trovão, no sistema de contagem do *merindilogun* no Brasil (cf. BENISTE, 2017).

Então, sejamos criativos nas encruzilhadas e menos míopes com discursos instituídos de *exclusivismo de origem e autenticidade* (cf. CAPONE, 2018; BRUMANA, 2007), ou com saberes médicos que apenas diagnosticariam *doença mental* onde há manifestação de conexão com *númens* ancestrais, para que minha aluna não tenha de passar pelo filtro de um sistema médico alopata que apenas veria superstição, charlatanismo, ignorância e/ou doença mental no seu caso, ou seja, faria uma *leitura desplenificadora* da minha aluna, a qual poderia ser psiquiatricamente dilapidada de suas potências e singularidades ancestrais, como tantas outras mulheres curadoras e parteiras que sofreram racismos epistemológico e religioso no passado.

Tudo isso serve para superarmos clichês sobre passados e presentes, generalismos, binarismos e simplificações essencialistas sobre as implicações coletivas cruzadas de *númens* que nos formam enquanto vida planetária, assim como, convida-nos a superar o binarismo categórico sobre “dado/fato” e “feito” quando se estudam os processos de *feituas de pessoas* (humanas, não-humanas e cosmológicas) e de *feituas de mundo*, a exemplo das diversas cosmovisões iniciáticas de terreiros de sagrado mediúnico no Brasil (cf. GOLDMAN, 2012; SOARES, 2020).

Histórias que curam porque compreensivamente se cruzam numa turma são a minha utopia de educação com este método trans-histórico de *curso-estudo-investigação-aplicada* com/sobre *redes cosmológicas* por meio de trajetórias discentes. Então, tomando para outro contexto um argumento crítico lapidar de Marcio Goldman (2012: p.285), eu diria que é importante que nossas teorias de cientistas e professores não fossem simplesmente os nossos “feitos”, e que os “fatos” não fossem apenas os nossos “dados” colhidos ou dissecados, porque “teorias” (cosmovisões) e “fatos” (mundo vivido das experiências) são, de algum modo,

¹² Tal interpretação numerológica se baseia na versão crítica em português da “*Bíblia de Jerusalém*”, da editora Paulus. Embora esta edição esteja comprometida com a exegética católica paulina, é resultado de um rigoroso trabalho crítico de tradução, filologia comparada e estudo histórico das tradições antigas que formaram os enredos bíblicos cristãos da Europa Ocidental, contendo também preciosas notas comparativas de versículos e explicações históricas e filológicas.

iminentes uns aos outros, podendo ser lapidados num sentido periódico de *(re)plenificação* de pessoas humanas, não-humanas e cosmológicas.

Trata-se de nos desafiar – tal como faz Ailton Krenak – a ser e praticar conexões *numinosas* entre vida humana, não-humana, pós-humana, supra-humana, orgânica e não-orgânica. Por este viés, ser ou não ser moderno não tem a menor importância como problema-regente da vida, ou ser *científico* em oposição a *mágico-encantado-poético*, quando estamos na encruzilhada ventada por espirais do tempo que consideram possível que um rio seja meu avô que esqueci de cuidar na velhice; que horizontes míticos do sul-americano deus tupi do trovão, Tupã, possam provocar novos níveis de leituras plenificadoras das figuras oníricas de Jesus no livro *Apocalipse*, desafiando, assim, o *literalismo desplenificador e exclusivista* dos fundamentalismos cristãos; e que a mesoamericana deusa ctônica Coatlicue (que engravidou do Céu, mas permaneceu virgem, sendo mãe dos gêmeos Quetzalcóatl e Xolotl) possa revelar um antigo horizonte mítico pré-cristão esquecido, mas subjacente, na Maria bíblica, mãe de Jesus – afinal, o seu enredo cosmológico nos diz que dela nasceu o Ungido que carrega o alfa (início, vida, regeneração, oriente, dia, ascensão para o céu) e o ômega (fim, morte, dissolução, ocidente, noite, inserção na tumba), ou seja, os pólos horizontais do cosmograma bacongo, ambos encimados pelo planeta Vênus (Maria) no nascer e morrer do sol (Jesus) nos horizontes oriental e ocidental. Com isso, digo que algumas senhas categóricas, como *africanização do catolicismo*, apenas criam mais limitações, visando à legitimação acadêmica, de experiências cosmológicas que, nas formações sociais e religiosas diaspóricas do Brasil, seriam melhor percebidas se contextualizadas em *redes* não normatizadas por exclusivismos de origem.

As benzedeadas da família da minha discente tinham lá seus segredos inspirados por “*ventos*” trans-históricos e transcontinentais quando acordavam o *númen* de cura nas ervas com suas rezas “*católicas*” em português para superar febres reumáticas. A benzedeadas “*acorda a folha*” para um vetor específico de cura *numinosa* porque tem tal potencial dentro de si, por herança e aprendizado: “*aprender a aprender o que já se sabe antes de nascer*”, se eu trouxe para aqui uma fala colhida de Exu do Lodo, em 2018, na *Casa Luz da Manhã*, para traduzir com outras palavras as *feituras de pessoa e de mundo enquanto devires*, ou seja, *individuação processual não-linear e não-evolutiva* de potenciais singulares que crescem por mútuo reconhecimento e mútua lapidação. Justamente porque o ponto de partida em tal cosmovisão de *pessoa* não é a *falta* ou o *pecado*, mas a *plenificação*, o *dever* se torna mútuo reconhecimento e mútua lapidação por meio do contato, o que significa que privar qualquer *pessoa humana, não-humana ou cosmológica* de experiência, respeito, acesso e/ou mobilidade (i.e., diversidade de contatos) é o mesmo que dilapidá-la.

Daí, “*acordar a folha*” é o mesmo que criar um *contexto de ação plenificadora* de seus potenciais. Tal ação é *feitura* de pessoas (a *humana* e a *folha*, por exemplo) numa direção de mútua lapidação, individuação, presentificação e reconhecimento de potenciais, como fica bem caracterizado por Goldman sobre uma cosmovisão observada, em 2002, no terreiro Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, sul da Bahia): “(...) *as árvores que são plantadas na área de um terreiro de candomblé vão se tornando especiais à medida que absorvem a força das oferendas e das pessoas que por ali passam*” (GOLDMAN, 2012: p.278), ou seja, repletificam-se periodicamente como *pessoas* por mútuo contato, mas há de se considerar que existem formas de contatos que são dilapidações.

Em certa medida, o comportamento social (*sic*) das árvores na área do terreiro Matamba Tombenci Neto é também um atestador das presentificações de seus *númens*: perdas, ganhos e ataques. Tal cosmovisão tem afetado minha prática de ensino, visão de pessoa, percepção de paisagem, compreensão de agências causais e concepções de território, saúde e práticas sociais. É por este percurso que afirmo a minha *ciência bioética encantada da macumba* na universidade: *histórias que curam porque se cruzam*, histórias de *feituras e devires*, de contatos encruzilhados entre *pessoas humanas, não-humanas e cosmológicas*.

Referências

- AGOSTINI, Camila. **A vida social das coisas e o encantamento do mundo na África Central e diáspora**. Metis, v. 10, n.19, p.165-185, 2012.
- AMARAL, Rita de Cássia; SILVA, Vagner Gonçalves da. **A cor do axé: Brancos e negros no candomblé de São Paulo**. Estudos Afro-Asiáticos, n. 25, p.99-124, 1993.
- ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- BASCOM, William. **Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World**. Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- BENISTE, José. **Jogo de búzios**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins (ed.). **Ao Kurnugu, Terra sem Retorno: Descida de Ishtar ao mundo dos mortos**. Curitiba: Kotter, 2019.
- BRUMANA, Fernando. **Reflexos negros em olhos brancos: A academia na africanização dos candomblés**. Afro-Ásia, n. 36, p.153-197, 2007.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: Tradição e Poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.
- CIERCO, Teresa; BELO, António. **Será a Nigéria um Estado Falhado? O grupo Boko Haram**. Revista Brasileira de Ciência Política, n. 21, p. 121-146, 2016.
- COSTA, Valéria; GOMES, Flávio. **Religiões Negras no Brasil da Escravidão à Pós-Abolição**. São Paulo: Selo Negro, 2016.

- DAIBERT, Robert. **A religião dos Bantos: Novas Leituras sobre o calundu no Brasil Colonial.** Estudos Históricos, vol. 28, n. 55, p. 7-25, 2015.
- DALLEY, Stephanie. **Myths from Mesopotamia.** Oxford: Oxford University Press, 2008.
- DEXTER, Miriam R.; MAIR; Victor H. **Sacred Display: Divine and Magical Female Figures of Eurasia.** New York: Cambria Press, 2010.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- FERREIRA, Elisângela Oliveira. **O santo de sua terra na terra de todos os santos: Rituais de Calundu na Bahia Colonial.** Afro-Ásia, n. 54, p. 103-150, 2016.
- GIMBUTAS, Marija. **The goddesses and gods of old Europe, 6500-3500 BC: Miths and Cult Images.** Los Angeles: University of California Press, 1992 [1974].
- GIUMBELLI, Emerson. **O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos.** Horizontes Antropológicos, vol. 9, n. 19, p. 247-281, 2003.
- GOLDMAN, Marcio. **Histórias, Devires e Fetiches das religiões afro-brasileiras: Ensaio de simetriação antropológica.** Análise Social, vol. 44, n. 190, p.126-134, 2009.
- GOLDMAN, Marcio. **O dom e a iniciação revisitados: O dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil.** Mana, v. 18, n. 2, p.269-288, 2012.
- GRIMAL, Pierre. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- HESÍODO. **Teogonia.** São Paulo: Iluminuras, 2015.
- HEYWOOD, Linda (org.). **Diáspora Negra no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2017.
- HIDALGO, Luciana. **Arthur Bispo do Rosário: O senhor do labirinto.** Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.
- MAGGI, Humberto. **Goetia: História e Prática.** Joinville: Clube de Autores, 2020.
- MAGALDI, Felipe. **“Não sou curandeiro, sou cientista!”: Teatro, psiquiatria, neurociências e epigenética na psicopatologia de um médico-ator.** Áltera, v. 1, n. 10, p. 28-57, 2020.
- MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAUPOIL, Bernard (1906-1944). **Adivinhação na Antiga Costa dos Escravos.** São Paulo: EdUSP, 2017.p.591-596
- MEYER, Marlyse. **Caminhos do imaginário no Brasil: Maria Padilha e Toda a sua Quadrilha.** Revista Brasileira de Literatura Comparada, vol.1, n. 1, p.127-166, 1991.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org.). **Candomblé: Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras.** Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- NAVARRO, Alexandre Guida. **Quetzalcóatl: Divindade Mesoamericana.** Numen, v. 12, ns. 1 e 2, p. 117-135, 2009.
- ODARA, Thiffany; NASCIMENTO, Wanderson. **Gênero da Encruzilhada: Um olhar em torno do debate sobre vivências trans no candomblé.** Periódicus, n. 14, v.1, p.50-72, 2022.
- OGDEN, Daniel et alii. **Bruxaria e Magia na Europa: Grécia Antiga e Roma.** São Paulo: Madras, 2004.

- PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas”, 1600-1774**. Lisboa: Notícias Editorial, 2002.
- PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: História e Ritual da Nação Jeje na Bahia**. Campinas: Unicamp, 2007.
- PEREIRA, Sandro. **O Mito de Quetzalcóatl e sua identidade com os mitos da Mesopotâmia e do Mediterrâneo**. *Paper*. GT013 – Culturas, Religiões e Identidades em Movimento: XII Simpósio da ABHR, Juiz de Fora, de 31/05 a 03/06, 2011. 21p.
- PINCH, Geraldine. **Egyptian Mithology**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- POSSIDONIO, Eduardo. **Entre Ngangas e Manipansos**. Salvador: Sagga, 2018.
- PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria Brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RIO, João do. **As Religiões do Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015 [1905].
- SANTANA, Tinganá. **A cosmologia africana dos banto-kongo por Bunseki Fu-Kiau: Tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. Tese (Programa de Pós-Graduação em Estudos de Tradução) – Universidade de São Paulo. 2019. 234 f.
- SANTOS, Juana; SANTOS, Deoscoredes. **Arte sacra e rituais da África Ocidental no Brasil**. Salvador: Currupio, 2014.
- SANTOS, Maria Moura dos; SANTOS, Marcos Andrade Alves dos. **A Mística dos Encantados**. Trairi: Edições e Publicações, 2020.
- SANTOS, Maria Moura dos; SANTOS, Marcos Andrade Alves dos. **Caminhos Encantados**. Trairi: Edições e Publicações, 2021.
- SILVA, Raphael Castelo Branco da. **O dilema do trem das águas: A Estrada de Ferro Rio d’Ouro entre o abastecimento de água e o transporte de passageiros e mercadorias no Rio de Janeiro**. Dissertação (Programa de Pós-Graduação de História) – Universidade Federal Fluminense. 2021. 233 f.
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato: A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- SLENES, Robert. **‘Malungu, Ngoma vem!’: África coberta e descoberta do Brasil**. *Revista USP*, n. 12 (Dossiê 500 anos de América), p.48-67, 1992.
- SOARES, Mailson de Moraes. **Entre o barulho e o silêncio se faz a sabedoria... Salve, D. Maria Padilha: Na barra de sua saia, o saber girante de uma educação que canta**. Dissertação (Pós-Graduação em Educação) – Universidade do Estado do Pará. 2020. 100 f.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- SOUZA, Marina de Mello. **Catolicismo negro do Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural**. *Afro-Ásia*, n. 28, p. 125-146, 2002.
- SOUZA, Rita de Cássia Santos de. **Diagnóstico Ambiental Participativo como subsídio para avaliação da Segurança Alimentar, Hídrica e Energética em Áreas Urbanas: Estudo de Caso em Angra dos Reis (RJ)**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Territorial e Políticas Públicas) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. 2020. 186 f.
- SYMANSKI, Luís Claudio. **A arqueologia da diáspora africana nos EUA e no Brasil: Problemáticas e Modelos**. *Afro-Ásia*, v. 49, n.1, p.159-198, 2014.
- THOMPSON, Robert Farris. **Flash of Spirit**. New York: Vintage Book Editions, 1984.

VANHEE, Hein. **O cristianismo popular da África Central e a formação da religião do Vodou no Haiti**. Revista de Ciências Humanas, v. 14, n. 2, p. 423-445, 2014.

VIANNA, Alexander Martins. **“Santa é quem vem na frente”**: Iconografia Sagrada da Pombo-gira. In: SANT’ANNA, Cristiano; SILVA, Isadora Souza da; CAPUTO, Stela Guedes (orgs). Pensando os Cotidianos com Imagens. Rio de Janeiro: Autografia, 2021. p.165-206

VIANNA, Alexander Martins. **Os sagrados femininos da pombagira nas encruzilhadas morfológicas de Maria Padilha**. Afro-Ásia, n. 66, p. 391-450, 2022.

WARBURG, Aby. **Histórias de fantasmas para gente grande**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SOBRE O AUTOR:

Alexander Martins Viana

Poeta, artista plástico e neomacumbeiro. Mestre e doutor em História Social pelo PPGHIS-UFRJ. Professor-doutor, Associado III de História Moderna do Departamento de História da UFRJ, Campus de Seropédica/RJ. Desenvolve a pesquisa “Pombo-Giras: Redes Cosmológicas – materialidades sagradas, lítero-oralidade, exegéticas e enredos cosmológicos”. Autor de: “Antigo Regime no Brasil: Soberania, Justiça, Defesa, Graça e Fisco, 1643-1713” [Curitiba: Prismas, 2015], “Santa é quem vem na frente: Iconografia Sagrada da Pombagira” [in Cristiano Sant’Anna; Isadora Souza da Silva; Stela Guedes Caputo (org.), Pensando os cotidianos com Imagens, Rio de Janeiro: Autografia, 2021, p. 165-206], e “Unfashionable Hamlet: Melancolia, demonologia e filosofia natural” [in Celso Azar et alii (org.), Arte, Ciência e Filosofia no Renascimento, vol.2, Rio de Janeiro: Sete Letras, 2019, p.170-199]

ORCID: <http://r1.ufrj.br/wp/ichs/>

E-MAIL: alexvianna1974@hotmail.com

Recebido: 20/08/2022

Aprovado: 28/10/2022

**Percurso metodológico projeto de dissertação sobre turismo e exploração sexual:
análise sobre essa possível relação em Salvaterra/PA.**

**Methodological path dissertation project about tourism and sexual exploration:
analysis of this possible relation in Salvaterra/PA.**

Meiriane da Trindade Lopes
Universidade Federal do Pará-UFPA
Belém/PA-Brasil

Resumo: Este artigo é parte integrante do projeto de dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido/PPGDSTU - Universidade Federal do Pará - UFPA, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA, que foi realizada no Município de Salvaterra-Marajó/PA. Neste trabalho, apresenta-se o percurso metodológico para a construção do projeto de dissertação, bem como menciona-se recortes importantíssimos que fundamentam a pesquisa. Assim sendo, para que se alcance este objetivo, os desdobramentos específicos inerentes ao projeto de dissertação incluíram a busca por literaturas acerca do fenômeno da violência sexual contra crianças e adolescentes, identificar os marcos legais de combate à exploração sexual infanto-juvenil, realizar entrevistas com órgãos da gestão pública, da iniciativa privada (*trade* turístico), comunidade local, para então analisar se existe relação entre turismo e exploração sexual infanto-juvenil no Município de Salvaterra. Conhecendo a área de estudo, as técnicas metodológicas empregadas para obtenção de resultados foram pesquisa bibliográfica, pesquisas qualitativa/descritiva/campo, registro fotográfico e gravador.

Palavras chave: Turismo; Exploração sexual; Criança e adolescentes.

Abstract: This article is an integral part of the master's thesis project in Sustainable Development of the Humid Tropics / PPGDSTU - Federal University of Pará - UFPA, Nucleus of High Amazonian Studies - NAEA, which was held in the municipality of Salvaterra - Marajó / PA. In this work, the methodological course for the construction of the dissertation project is presented, as well as very important excerpts that underlie the research are mentioned. Therefore, in order to achieve this objective, the specific developments inherent in the dissertation project, included a search for literature on the phenomenon of sexual violence against children and adolescents, identifying the legal frameworks for combating child - youth sexual exploitation, conducting interviews with public management bodies, private initiative (tourist trade), local community, to then analyze whether there is a relationship between tourism and child and youth sexual exploitation in the Municipality of Salvaterra. Knowing the study area, the methodological techniques employed to obtain results were bibliographical research, qualitative/descriptive/field record research, photographic research and the use of a recorder.

Keywords: Tourism; Sexual exploitation; Child and adolescent.

Introdução

Nesse introito, a autora relata sobre sua caminhada até chegar ao mestrado e durante o processo. Certamente que uma jornada acadêmica não é fácil, o sonho de entrar no mestrado nem sempre é esclarecido para quem dele não tem aproximação. Muitas vezes a falta de esclarecimentos pode levar o aluno/pesquisador a nunca adentrar à academia em seu modo *stricto sensu*. Seguramente, afirmo isto tomando como base a minha própria trajetória, pois, conquistar a minha vaga no mestrado depois de anos após minha primeira graduação foi para mim algo antes inimaginável.

Todo o processo de elaboração, o processo de desenvolvimento, a caminhada até a definição do objeto de pesquisa é com certeza carregada de muitas incertezas, mas também de inúmeras possibilidades que podem existir em um estudo acadêmico. O caminho em alguns momentos seguiu cheio de hesitações, inseguranças, mudanças de rotas, desconstruções e reconstruções.

Durantes os anos dessa jornada acadêmica, este projeto seguiu a linha de origem, desde a sua submissão ainda no pré-projeto, com o objetivo investigar a problemática de possíveis atos de exploração sexual infanto-juvenil em Salvaterra-PA e sua interface com a atividade turística, mais especificamente com objetivos de entender o funcionamento das instâncias de governança, assim como compreender sobre a dinâmica da ação efetiva das políticas públicas de prevenção e combate à exploração sexual infanto-juvenil executada conjuntamente nas esferas de governos federal, estadual e municipal, além de provocar diálogos nesse sentido a fim de fazer com que mais pessoas viessem ter esclarecimento sobre essa violação de direitos.

A ideia de fazer uma busca através de investigação sobre esta temática não era algo novo em minha mente, formada como Bacharel em Turismo pela UFPA desde 2009, depois já atuante em minha caminhada profissional, trabalhando na Secretaria Municipal de Turismo (SETUR) do Município de Soure-Marajó. Nascida e criada em Salvaterra, já graduada, atuou como docente na Escola de Ensino Tecnológico do Pará (EETEP) Salvaterra no eixo tecnológico de Turismo, Hospitalidade e Lazer. No ano de 2021 conquistou mais um diploma como Técnica em Guia de Turismo pelo Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial - SENAC.

Acreditando que o conhecimento liberta e proporciona conquistas, percebendo a necessidade em qualificar-se sempre mais, objetivando proporcionar aprendizagem e conhecimento de qualidade, a pesquisadora decidiu estudar mais uma graduação em pedagogia, especializou-se em Educação Especial com Ênfase Inclusão e também em Psicopedagogia com Ênfase em Neuropsicopedagogia.

Atualmente é professora efetiva na rede municipal de ensino de Salvaterra. Esta pesquisadora sempre esteve atuante em atividades voltadas para a educação, sejam elas na área da Inclusão como também na área de Turismo. Sobretudo, sempre manteve um olhar especial, direcionado ao desenvolvimento da cadeia produtiva do turismo local, em especial ao que se relaciona a políticas públicas ou falta delas em ações que trabalhassem o combate a possíveis atos de exploração sexual de crianças e adolescentes, bem como uma possível relação de atos como esse de cunho libidinoso com o turismo.

Então, no ano de 2014, a partir de dois momentos com pessoas distintas, pertencentes à sociedade civil organizada, surgiu o interesse desta pesquisadora em escrever um projeto que dialogasse sobre esta temática. O primeiro diálogo foi com uma coordenadora de grupo parafolclórico local. Naquela ocasião foram relatadas situações em que em determinadas apresentações parafolclóricas, os dançarinos por vezes teriam sofrido situações de constrangimento e assédio. O segundo momento, foi a partir da participação de uma palestra com o até então Bispo do Marajó Dom José Azcona, este que de forma combativa é atuante fervoroso quando se trata desta problemática. Foi a partir destes dois momentos que a pesquisadora cruzou seu caminho com suas ideias e emergiu então o desejo de mergulhar ainda mais nesse universo.

Paralelo às disciplinas de mestrado, a pesquisadora sempre se manteve em observação individual, objetivando estudar o comportamento das pessoas em seu ambiente natural em seu campo de vivências, tal análise corroborou ao processo de pesquisa descritiva, como diz Oliveira (2008) “a pesquisa descritiva caracteriza-se basicamente por observar, registrar, classificar e analisar dados, fatos ou fenômenos sem manipulá-los”.

Para melhor compreensão, faz-se a seguir explicações sobre o contexto de Salvaterra, *locus* desta pesquisa. Falar sobre o Marajó certamente não é um assunto novo, já não é algo surpreendente para muitos leitores, porém, abordar a temática sobre turismo e exploração sexual, fazendo uma pesquisa sobre essa possível relação, ainda é um desafio.

Segundo dados do IBGE (2010), Salvaterra possuía uma população de 20.183 pessoas. No entanto, de acordo com estimativas censitárias do órgão, para o ano de 2021, a população estimada alcançou um quantitativo de 24.392 pessoas, levando em consideração também a densidade demográfica de 19.42 hab./km² (IBGE, 2010). O município de Salvaterra possui uma área de 1.043,50 km² (2022) e configura-se como o de menor extensão territorial do Marajó, representando 0,08 % do estado do Pará, 0,03 % da região e 0,01 % de todo o território brasileiro, segundo a Associação dos Municípios do Arquipélago do Marajó (AMAM, 2022).

De acordo com o Censo Demográfico do IBGE (2010), seu IDH para o ano de 2010 foi de 0,608, segundo o Atlas de Desenvolvimento Humano (2000)¹³.

Considerando o desenvolvimento da atividade turística pautada no planejamento sustentável, compreendendo que esta atividade deve contribuir para o crescimento dos destinos, sem prejuízo para sua geração atual e também sem prejudicar gerações futuras, ressalta-se que a falta de planejamento no setor de turismo pode ocasionar prejuízos incalculáveis para o sistema turístico, bem como para a comunidade receptora.

Contudo, é importante enfatizar que, apesar de ser popularmente chamado de “turismo sexual”, na verdade, essa prática, não deve ser considerada como um segmento turístico, a exemplo dos vários tipos de segmentos que o turismo dispõe atualmente no mercado. Conforme enfatizado pela Organização Mundial de Turismo (OMT), organismo das Nações Unidas, cujo objetivo é promover o turismo responsável, em prol de um desenvolvimento sustentável e acessível, tal conduta caracteriza-se como violação de direitos.

Em busca de combater o crime de exploração sexual de crianças e adolescentes, o Brasil vem se estruturando fortemente contra essa violência. A exploração sexual infanto-juvenil é crime, cabendo pena não somente para quem pratica, mas também para quem facilita ou age como intermediário. A prática indiscriminada desta violação é uma tragédia para a humanidade, envolve seres vulneráveis, inocentes e indefesos.

O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), lei n. 8.069, sancionado em 13 de julho de 1990, em diversos pontos, trata direta ou indiretamente sobre esse assunto, sendo o principal documento normativo do Brasil sobre os direitos da criança e do adolescente, atribuindo deveres e responsabilidades ao governo e à sociedade na missão de protegê-los contra a exploração sexual.

Para efetivo esclarecimento, de acordo com o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), em suas disposições preliminares, artigo 2: “Considera-se criança, para os efeitos desta Lei, a pessoa até doze anos de idade incompletos e adolescentes aquela entre doze e dezoito anos de idade” (BRASIL, 1990).

A violência sexual é a causadora de inúmeros danos, em diversos aspectos para um ser humano, podendo afetar os aspectos físico, o psicológico e o social, ocasionando danos mentais e de comportamento, muitas vezes, difíceis de reparar.

É um problema de múltiplas dimensões, que passa pela condição de vulnerabilidade das crianças que por vezes são submetidas a várias formas de exploração de seu corpo, desde a prostituição autônoma, passando pela tradicional, realizada em bordéis, pela exploração nas

¹³ <https://cidades.ibge.gov.br/>

ruas e por redes criminosas (BRASIL, 2004). A violência de cunho sexual fere os direitos defendidos pela Constituição brasileira para crianças e adolescentes.

Analisar essa questão se faz importante para compreender a trajetória de todo o contexto envolvendo o turismo e os possíveis atos de abuso e exploração sexual infanto-juvenil. Nessa direção, a opção pelo campo de estudo em Salvaterra justificou-se por alguns fatores: seu protagonismo na cadeia produtiva do turismo em âmbito regional e local, pois o município está inserido no Mapa do Turismo Brasileiro¹⁴, bem como por ter sido escolhido para implementação de estratégias de desenvolvimento do turismo local no estado do Pará, juntamente com o município de Soure, pelo Programa de Regionalização do Turismo-Roteiros do Brasil (PRTRB). Além disso, levou-se em consideração a importância do município como um dos principais portões de entrada de turistas e visitantes ao Marajó dos Campos¹⁵.

Procedimentos metodológicos

Iniciamos os desdobramentos do percurso metodológico do presente artigo, oriundo do Projeto de Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido/PPGDSTU da UFPA-Belém. Refletimos sobre as contribuições de Lakatos; Marconi (2003), de modo que estas autoras colaboram para entendimentos sobre os conceitos científicos, a partir de sua obra “Fundamentos de metodologia científica”, em que afirmam:

Metodologia Científica, mais do que uma disciplina, significa introduzir o discente no mundo dos procedimentos sistemáticos e racionais, base da formação tanto do estudioso quanto do profissional, pois ambos atuam, além da prática, no mundo das ideias. Podemos afirmar até: a prática nasce da concepção sobre o que deve ser realizando e qualquer tomada de decisão fundamenta-se naquilo que se afigura como o mais lógico, racional, eficiente e eficaz (LAKATOS; MARCONI, 2003, p. 17).

Neste sentido, independente da busca ou não por uma carreira científica, a ciência é parte integrante de nosso cotidiano, contudo, entender em conformidade ao pensamento científico não é algo fácil.

¹⁴ O Mapa do Turismo, do Ministério do Turismo, é o instrumento para acompanhamento do desempenho da economia do turismo nos municípios e serve também como balizador de políticas do setor e direcionamento de verbas federais. De acordo com a nova categorização, esses municípios do Pará tiveram crescimento econômico motivado pelo setor turístico, seja por terem aumentado o número de empregos na área, ampliado os estabelecimentos formais de hospedagem ou pelo fluxo de turistas domésticos e internacionais. (PARÁ, 2003).

¹⁵ O Arquipélago do Marajó é composto de forma muito singular na Amazônia, pois existe a predominância em sua topografia de campos naturais, áreas que permanecem alagadas o ano todo, e onde estão localizados os municípios de Cachoeira do Arari, Chaves, Muaná, Salvaterra, Soure, Ponta de Pedras e Santa Cruz do Arari e onde “[...] campos que permanecem alagados de fevereiro a junho” (SCHAAN; MARTINS; PORTAL, 2010, p. 73).

Vivemos em constate mudança. O que era novidade a uma década, hoje está ultrapassado. A evolução tecnológica, caminha a passos largos, obrigando-nos a sair da rotina escolar passiva. Hoje, para atuarmos no mercado de trabalho, precisamos estar constantemente nos atualizando e temos de assumir uma atitude proativa diante de um problema, não temendo o novo (OLIVEIRA, 2008, p. 23).

Assim, o caminho para a elaboração de uma pesquisa científica torna-se sempre um caminho com várias opções, exigindo escolhas, caminhos, bem como assumir riscos mediante o caminho escolhido. Ainda de acordo com Andrade (2010):

A compreensão da construção da metodologia científica, à luz do materialismo dialético histórico e da perspectiva histórico cultural, pode ser caracterizada pelos seguintes aspectos: 1 o conhecimento é relativo, nunca acabado; existe uma unidade inseparável entre o empírico e o racional, entre o teórico e o prático, entre o quantitativo e o qualitativo, fazendo romper as dicotomias e estabelecendo as inter-relações e as contradições; a seleção dos métodos está aliada à definição do objeto de estudo, e o valor ético da produção científica consiste no respeito à diversidade de conhecimentos (ANDRADE, 2010, p. 30).

Nesta direção, Lakatos; Marconi (2001) contribuem de modo a afirmar que; o projeto é uma das etapas do processo de elaboração, execução e apresentação da pesquisa. Essa deve ser planejada com extremo rigor, caso contrário o investigador encontrar-se-á perdido num emaranhado de dados colhidos.

No intuito de se fazer compreender a problemática da pesquisa, foi proposto como objetivo geral identificar a possível relação entre o turismo e a exploração sexual infanto-juvenil em Salvaterra/PA. Assim sendo, para que ocorresse o alcance desse objetivo, os desdobramentos específicos inerentes da pesquisa incluíram a busca por literaturas acerca do fenômeno da violência sexual contra crianças e adolescentes, bem como identificar os marcos legais de combate à exploração sexual infanto-juvenil em âmbito nacional, estadual e municipal, realizar entrevistas com órgãos da instância pública, iniciativa privada (*trade turístico*), comunidade local e, por fim, analisou-se a existência de uma relação entre turismo e exploração sexual infanto-juvenil no município de Salvaterra-Marajó/PA.

Para possíveis contribuições, foram feitas análises por meio de pesquisa online nos sites da Secretaria Estadual de Turismo (SETUR); na página oficial do MTur que incluem, entre outros, documentos do programa do Governo Federal Turismo Sustentável e Infância (TSI). Desse modo, foram analisadas as campanhas de enfrentamento ao abuso e exploração sexual infanto-juvenil no Brasil, bem como os resultados obtidos no estado do Pará, mais precisamente aos direcionados ao município de Salvaterra-Marajó/PA.

Assim, conhecendo a área de estudo, as técnicas metodológicas empregadas para obtenção de resultados nesta pesquisa consistiram no desenvolvimento de pesquisa bibliográfica, cujo principal objetivo é o levantamento de referências relevantes da área

estudada (livros, teses, dissertações, artigos, anais de seminários/congressos, sites da internet, entre outros), etapa que foi realizada nas Bibliotecas do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA), do Laboratório de Análise Espacial (LAENA), da Biblioteca Central da Universidade Federal do Pará (UFPA), na biblioteca eletrônica *Scientific Eletronic Library Online* (SCIELO), que abrange coleções de periódicos científicos brasileiros e em outros locais, onde foi possível o acesso aos dados bibliográficos necessários, bem como no banco de teses e dissertações no Portal de Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Além do levantamento de manuais, cartilhas e relatórios ou outras informações disponibilizadas pelo Ministério do Turismo (MTur) em sua base de dados e que foram filtradas para o desenvolvimento desta pesquisa. Nessa direção, o levantamento bibliográfico considerou temas relevantes para a pesquisa, como turismo no Brasil, o contexto da violência e exploração sexual infanto-juvenil, políticas públicas de turismo, Marajó dos campos, Turismo Sustentável e Infância, políticas públicas de combate à violência e exploração sexual de crianças e adolescentes.

Este estudo utilizou-se da pesquisa qualitativa, pois, conforme Oliveira (2008, p. 100) [...] “na pesquisa qualitativa, o pesquisador vivencia a pesquisa, ou seja, interpreta e, por vezes, participa da pesquisa, não é um pesquisador isento como o da pesquisa quantitativa”.

Dentre os métodos que foram utilizados na pesquisa qualitativa, destaca-se a entrevista, segundo Oliveira (2008) deve observar alguns itens, tais como: simplicidade, precisão, linguagem adequada, interferência (condução) na resposta e empatia com o entrevistador. Para esta pesquisa, os questionários estavam organizados de forma semiestruturada.

No entanto, Marconi; Lakatos (2017) “alertam para os cuidados que o pesquisador deve ter ao entrevistar, pois o entrevistado pode ser influenciado por terceiros, interesse e/ou disposição de limitar as informações, incompreensão das perguntas de pesquisa etc.”, sendo esse um item relevante para a pesquisa qualitativa a ser realizada neste trabalho, já que ela será realizada *in loco* em órgãos da gestão pública (órgãos da instância governamental que atuam no sistema de justiça do município de Salvaterra, como a Conselho Tutelar, a Defensoria Pública, o Ministério Público, o Fórum de Justiça, a Polícia Militar e a Polícia Civil), além de representantes da iniciativa privada (*trade* turístico, representantes de meios de hospedagem, condutores e guias de turismo local, representantes dos meios de transportes), comunidade local (representantes da sociedade civil).

Outro item da pesquisa aqui descrita é o método de pesquisa descritiva, que é “quando o pesquisador registra e descreve os fatos observados sem inferir neles. Visa a descrever as

características de determinada população ou fenômeno ou o estabelecimento de relações entre variáveis” (PRODANOV; FREITAS, 2013, p. 52). Essa técnica permite analisar, de forma criteriosa, as situações e o comportamento durante possíveis situações pela busca de alvos mais vulneráveis, como também analisar a participação dos diferentes agentes sociais, neste caso, nas políticas públicas de Salvaterra, Pará, e em sua efetiva busca de combater possíveis práticas criminosas, além de trabalhar a prevenção do problema social aqui investigado.

Como forma de subsidiar o trabalho, faz-se pertinente o registro das observações em diário de campo, pois a pesquisa de campo é uma técnica que busca a informação diretamente com a comunidade pesquisada, e exige do pesquisador um encontro direto.

Para isso, o pesquisador deve ir ao local onde o fenômeno ocorre, acumulando e documentando um conjunto de informações e fatos, tendo como inspiração metodológica certa influência de Malinowski (1984, p. 9), quando o autor afirma que: “o desenvolvimento do trabalho sistêmico produziu uma enorme quantidade de novos conhecimentos e colocou em cheque o modo tradicional de manipular os dados empíricos”, a grande inovação desse autor para o trabalho de campo consistiu na prática do que é chamado hoje em dia de observação participante, para Ele, através destas técnicas de observação seria possível acumular grandes números de informações e, inclusive testar a veracidade dos informes, utilizando informantes diferentes.

Para que o trabalho de campo tivesse consistência e maior relevância, nesse sentido, fez-se necessário a utilização de gravador portátil. Este instrumento foi de uso constante, especialmente pelo próprio dinamismo que ele oferece na coleta de informações.

Outro recurso utilizado, para auxílio da pesquisadora, na construção e organização dos detalhes mais subjetivos dos diferentes momentos da pesquisa foi o registro fotográfico, pois o pesquisador deve ter liberdade para ir além das perguntas, como enfatiza Simonian (2007, p. 15), “A presença de imagens no contexto da produção científica remonta a tempos prístinos”.

Acredita-se que o uso de imagens ultrapassa a simples ilustração, podendo construir uma simbiose com o texto apresentado, nesse contexto, “o uso de imagens no registro do conhecimento contribui significativamente para identificar, analisar e entender o imaginário, as sensações e mesmo as realidades materiais” (SIMONIAN, 2007, p. 16).

Nesse sentido, o referido projeto de dissertação estruturou-se em quatro seções, contendo discussões teóricas e análise inicial da pesquisa pretendida. Após esta seção introdutória, na segunda seção estão apresentadas as abordagens metodológicas utilizadas para a estruturação da pesquisa.

A terceira seção apresenta uma caracterização histórica, territorial, socioeconômica do Marajó, além de aspectos gerais de Salvaterra, com recortes sobre sua história, suas características físicas e territoriais, o problema da violência e exploração sexual infanto-juvenil no estado do Pará com um recorte sobre os municípios marajoaras, além da discussão sobre o programa Turismo Sustentável e Infância (TSI), do governo federal.

A quarta seção, é dedica à análise sobre a pesquisa de campo, entrevistas com *trade* turístico, sociedade civil organizada, secretaria municipal de turismo, com órgãos não governamental, pesquisa realizada com o Bispo Emérito do Marajó, além de entrevistas no Sistema de Garantia de Direitos da Criança e doo adolescente em Salvaterra (SGDCA).

São apresentadas nas Considerações Finais as reflexões sobre a pesquisa como todo, levando em conta os dados levantados pelas entrevistas e a discussão teórica empreendida.

Apesar dos muitos desafios impostos durante a realização desta pesquisa, ainda assim a pesquisadora acredita que, para que o trabalho ganhe consistência e relevância, esta é uma opção inescapável, certamente porque perpassa pelo modo de como o pesquisador se relaciona com o mundo, bem como ele se enxerga e vê a sua função.

Nesse sentido, é importante realizar esta reflexão em relação à adoção de uma postura autocrítica e sensível aos contextos em que gerei dados, especialmente ao considerarmos o contexto da própria dificuldade dessa empreitada, asseguro que não é fácil nem simples tentar interpretar o mundo social (ou parte dele) tal como ele se apresenta, sem cair num total subjetivismo ou sem ficar apenas no senso comum.

Exploração sexual ou “turismo sexual”: esclarecimentos necessários

Por fim, este item apresenta quais são as políticas públicas de enfrentamento à violência sexual infanto-juvenil, tomando como base a legislação nacional direcionada para crianças e adolescentes, ou seja, o que a Constituição brasileira de 1988, o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), a Lei Federal nº 8.069, de 13 de julho de 1990 e outros documentos legais relacionados ao enfrentamento da violência sexual contra crianças e adolescentes falam sobre o tema.

O aprofundamento legal presente na quarta seção busca compreender o papel do sistema de garantia de direitos e a importância da rede de proteção social a crianças e adolescentes no enfrentamento da violência e abuso sexual infanto-juvenil.

Nesse cenário, o estudo aqui apresentado teve como percurso metodológico estruturado a nível *stricto sensu*, de uma estudante de mestrado, da Universidade Federal do

Estado do Pará (UFPA), em sua trajetória de construção de seu projeto de dissertação de mestrado. O acesso a área de estudo, ocorreu de maneira bem tranquila já que a pesquisadora mora no município objeto de estudo da pesquisa. Contudo, o processo aconteceu de maneira distinta. No primeiro momento, a autora, contemplou uma etapa de pesquisa de caráter bibliográfico e documental. Esta estratégia permitiu a construção do referencial teórico. Fontes primárias e secundárias foram consultadas.

Complementarmente, realizou-se o trabalho de campo com o entendimento de que, como acentua Espirito Santo (2007) *apud* Minayo (1994), esta etapa:

Consiste no recorte empírico da construção teórica elaborada no momento. Essa etapa combina entrevistas, observações, levantamento material documental, bibliográfico, institucional, etc. ela realiza um momento relacional e prático de fundamental importância exploratória, de confirmação ou refutação de hipóteses e construções teóricas.

Neste segundo momento, a pesquisadora, realizou entrevistas com o *trade* turístico (responsáveis por meios de hospedagens, responsáveis por bares e restaurantes), pessoas da sociedade civil organizada (aqui destaco Associação de Moto Taxi, Associação de Taxi, Grupo Parafolclóricos), Conselheiros Tutelar, visita a secretaria Municipal de Assistência Social de Salvaterra (SEMAS), entrevista com a assistente social responsável pela escuta especializada que atende casos de violação contra públicos em vulnerabilidade social entre eles crianças e adolescentes.

Ocorreram também, visitas à Secretaria Municipal de Turismo (SECTUR) e os entrevistados foram o Secretário Municipal e uma técnica em turismo, além de entrevistar o Bispo Emérito do Marajó que, neste contexto da pesquisa, apresenta-se como peça chave de fortalecimento deste combate. Ele que foi peça principal da denúncia no ano de 2008, sobre casos de abuso e exploração sexual de crianças e adolescentes no Marajó, fato que naquela situação deu início a uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), que iniciou no ano de 2008 e foram finalizadas as apurações no ano de 2010.

O resultado deste processo foi sistematizado, a partir da interpretação das informações obtidas na pesquisa bibliográfica, documental e de campo. Consolidadas estas informações, as mesmas foram organizadas em forma de texto analítico, com suporte de mapas, fotos, quadros e gráficos, que foram estruturadas com base nas normas do Manual para Normatização de Publicações Técnico-científicas da UFPA (2019).

Os sujeitos da pesquisa

Para esta parte do trabalho de pesquisa foram escolhidos sujeitos determinados, considerando o contexto ao qual estes se encontram inseridos. Para tanto, a realização das

entrevistas foi organizada de forma semiestruturada, de maneira a direcionar o diálogo que por permissão dos entrevistados, ocorreram de forma gravada. Para ordenar o processo, foram preparados modelos distintos, mas similares: para Secretaria Municipal de Turismo – SECTUR, outro para membros da sociedade civil organizada (grupos parafolclóricos, Associação de taxi e moto taxi), outro para o *trade* turístico (bares e restaurantes), Assistente Social na SEMAS, Concelho Tutelar, por fim o Bispo Emérito do Marajó, Dom José Ascona (Denunciante no ano de 2008 da primeira CPI de inquerito sobre exploração de crianças e adolescentes no Marajó).

- **Entrevista na secretaria municipal de turismo e com organizações não governamentais**

A entrevista direcionada a Secretaria Municipal de Turismo, foi respondida por uma técnica concursada (entrevistada¹) que também é turismóloga e pelo Secretário Municipal de Turismo (entrevistado²).

Uma das perguntas direcionadas para a Secretaria Municipal de Turismo Salvaterra, pretendia entender qual o papel da SECTUR no combate ao crime de violência e exploração sexual infanto-juvenil no município. A resposta dada pelo secretário municipal foi que pelo fato de ele estar a pouco tempo (dois anos à frente desta secretaria) ocupando o cargo de secretário e por falta de dados documentais (segundo relatos do atual secretário), não efetivamente para promover ações no sentido desta problemática na direção de combate à temática da exploração sexual infanto-juvenil, e que muito esporadicamente aconteceram ações desta natureza em parcerias entre SETUR Belém/SECTUR Salvaterra com o propósito de sensibilizar agentes integrantes da cadeia produtiva de turismo, no sentido de contribuir para a efetiva prevenção e proteção de crianças e adolescentes contra a exploração sexual no contexto do turismo no município de Salvaterra.

- **Entrevista com Grupos Parafolclóricos**

A escolha pelos grupos parafolclóricos não se deu por acaso. O fato é que a escolha aconteceu em especial porque eles foram um dos principais motivos para que esta pesquisadora manifestasse seu interesse em examinar mais a fundo sobre esta temática. Os grupos parafolclóricos possuem papéis fundamentais para este estudo. Foi a partir de relatos dos dançarinos que surgiu a ideia de pesquisar sobre essa possível relação envolvendo a estrutura do setor de turismo e a ocorrência de abuso e exploração sexual de crianças e adolescentes no contexto do turismo no município de Salvaterra-Marajó, terra natal da pesquisadora e município considerado um dos portões de entrada de turistas ao Marajó.

Para o desenvolvimento da pesquisa foram aplicados sessenta questionários, foram entrevistados dançarinos de três Grupos Parafolclóricos distintos, os questionamentos foram os mesmo para todos. Desta maneira, o caminho percorrido foi apresentação do problema de pesquisa, em seguida foram lançadas algumas perguntas como: se já haviam escutado falar sobre violência sexual no turismo ou “turismo sexual” e qual o entendimento deles sobre isso.

Em seguida, se em algum momento já haviam presenciado alguma situação que se pareça com violência ou exploração sexual infanto-juvenil ou “turismo sexual” ou se já teriam percebido que foram alvo deste tipo de ação; foi perguntado se já teriam escutado falar sobre o TSI, se já haviam participado de alguma formação que dialogasse sobre este assunto, foi mostrado o símbolo do TSI e questionados se teriam conhecimento sobre o que se tratava.

- **Pesquisa realizada a sociedade civil organizada e com o Bispo Emérito do Marajó: Dom José Luiz Azcona**

Não restam dúvidas de que o fenômeno da exploração sexual infanto-juvenil relacionado ao turismo não seja apenas uma realidade de Salvaterra ou uma ficção na Amazônia marajoara, até mesmo um problema que esteja em uma realidade distante ou mesmo que seja um desconhecido total. Vez ou outra conteúdos nessa direção são postos e debatidos entre os veículos de comunicação e relatos sobre essa situação infelizmente fazem parte de noticiários, notadamente muitas vezes em tom de tragédia.

Dessa forma, este trabalho se propôs a fazer investigações em várias frentes que dialogassem ou estivessem envolvidas em denunciar, combater, esclarecer mais sobre esta temática, provocando a quebra do silêncio, colaborando para neutralizar este fenômeno, provocando ações de denúncias sobre a exploração sexual no âmbito do turismo na região da Ilha do Marajó. Neste navegar investigativo, carregado da ideia instigadora, buscou-se em outras fontes colaborações para a pesquisa.

Desta maneira, sentiu-se a necessidade em fazer entrevista com o Bispo Emérito da Diocese da Ilha do Marajó (PA), Monsenhor Dom José Luiz Azcona³, muito atuante em falas que defendem e lutam pela integridade e proteção de crianças e adolescentes. Juntamente com a irmã Henriqueta, ela que teve atuação decisiva nas Comissões Parlamentares de Inquérito (CPI) da Assembleia Legislativa do Pará (ALEPA) que investigou crimes de abuso e exploração de crianças adolescentes no Marajó e o tráfico de pessoas no Estado do Pará, assim como a Comissão Mista Parlamentar de Inquérito-CMPI do Senado que também apurou o tráfico humano no país e assim contribuir para combater esses crimes, protegendo os que vivem essa violência cotidiana sem qualquer chance de defesa.

Os trabalhos da CPI foram desenvolvidos graças ao apoio de órgãos e entidades das instâncias federal, estadual e municipal, bem como de pessoas jurídicas e físicas representantes da sociedade civil organizada, notadamente das que estão efetivamente comprometidas com o combate à violência e exploração sexual de crianças e adolescentes.

Segundo reportagem da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB na reportagem: Tráfico de pessoas é “um tumor mundial”, diz Dom José Luiz Azcona, Bispo Emérito do Marajó (2017):

Creio que é bom destacar que não é somente no Pará, não é somente na Amazônia que essa situação e esse fenômeno se evidenciam com mais clareza, mas também em outros lugares. Se fizermos uma análise panorâmica rápida, não há uma diferença grande entre São Luís do Maranhão e o Pará. Da cidade de Fortaleza, por exemplo, saem expedições constantes de mulheres para a Itália, para a Eslovênia, com intuito de tráfico humano para serviços sexuais. Lá também se verifica a prostituição infantil como oferta, não como tráfico para o exterior, mas presente no turismo sexual. Se descermos, vamos ver que em Recife não deve ser muito diferente. Na Bahia e o Rio de Janeiro, do mesmo modo. E não se trata de uma situação apenas do litoral brasileiro, porque também no interior, nas estradas acontece o tráfico humano (CNBB, 2017, s/p).

Em entrevista para este trabalho de pesquisa, Dom José sinaliza que ainda hoje, 12 anos após apurações da CPI que denunciou a ocorrência de abuso e exploração sexual infanto-juvenil no Marajó, mais precisamente nos municípios dos furos de Breves, Muaná e Melgaço, este último que apresenta o menor IDH do Brasil, muito possivelmente crimes desta natureza continuam acontecendo de forma corriqueira sem maiores fiscalizações.

• **Pesquisa realizada no Sistema de Garantias dos Direitos da Criança e do Adolescente – (SGDCA) Salvaterra**

○ Assitência Social

O método de pesquisa utilizado, foi o mesmo que foi aplicado anteriormente, foram realizadas modelos similares de entrevistas, ambos semi-estruturado, sendo que, uma das entrevistas aconteceram na Secretaria Municipal de Assistência Social (SEMAS) e outra no Conselho Tutelar de Salvaterra. A entrevista na SEMAS Salvaterra foi respondida por uma assistente social (entrevistada⁴), que atualmente trabalha no setor de alta complexidade junto à crianças e adolescentes que tiveram os direitos violados, em trabalho de escuta especializado), este setor é novo no município de Salvaterra e tem apenas quatro meses. A outra entrevistada⁵ foi uma funcionária que já possui uma longa caminhada atuando nesse combate dentro do município de Salvaterra, representante do Conselho Municipal de Direitos da Criança e do Adolescente (CMDCA).

O CMDCA é que da base para o Conselho Tutelar, não pode existir um Conselho Tutelar sem parceria com o CMDCA, segundo destacado pela funcionária do (CMDCA), entrevistada⁵, uma dos maiores desafios enfrentado pelo município de Salvaterra, seja a grande dificuldade ser um município que ainda necessita muito da capital Belém, pois, muitos serviços infelizmente ainda não ocorrem neste município, à exemplo deste, os exames toxicológico que devem ser realizados nas vítimas.

A assistência social se divide na proteção social básica e na proteção social especial. A básica está junto ao Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) e a especial está no Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS), que estaria junto a alta complexidade, contudo, segundo relatos da assistente social, existem algumas discussões acerca desta questão, pois, o município de Salvaterra não tem efetivamente implantado o Sistema de Alta Complexidade, este que demanda o cadastro da família acolhedora, deveria ter uma casa de apoio para mulheres. Tudo isso deveria estar implantado pois, consta no Plano Nacional.

- Conselho Tutelar

A perspectiva do trabalho direcionado para a proteção integral dos direitos de crianças e do adolescente necessita de uma dimensão integradora, multidisciplinar entre variados setores, tanto ao que diz respeito a aspectos macroestruturais, como no campo das políticas.

Todavia, para que aconteça o adequado crescimento, desenvolvimento e integração social de crianças e adolescentes, faz-se necessário a interação interinstitucional e interpessoal, potencializada pelo trabalho ordenado, pois a multiplicidade de mecanismos pode interferir tanto de forma positiva quanto de maneira negativa no que diz respeito à proteção.

As entrevistas no Conselho Tutelar de Salvaterra foram respondidas por dois conselheiros que trabalham com o programa (aqui chamaremos de entrevistado⁶ e entrevistado⁷). O Conselho Tutelar de Salvaterra está em funcionalidade desde o ano 2002, sendo que um dos entrevistados estão atuantes desde o ano de 2013 e o outro desde 2020, ao total são 05 (cinco) e 05 (cinco) suplentes.

Por meio da verbalização dos conselheiros entrevistados, foi possível perceber que fica difícil manter uma constância na composição da oferta dos serviços em Salvaterra, de maneira que aconteça o atendimento adequado dos casos sobre os crimes contra crianças e adolescentes, entre eles o abuso e exploração sexual, demonstrando precarização e insuficiência, dificultando a eficácia dos atendimentos e medidas realizados.

Considerações finais

Neste artigo, apresento um pouco sobre o estudo e mais ainda sobre alguns momentos e fases que vivenciei durante o caminhar do mestrado, assim, em cada momento aqui descrito percebeu-se o quanto este assunto é pertinente, o quanto precisa-se dialogar sobre esta temática e assim possibilitar o combate de forma bem mais eficaz sobre esta problemática.

Diante de tudo o que foi abordado no transcórre deste trabalho, tornou-se possível esclarecer que o abuso e exploração sexual envolvendo crianças e adolescentes, configura-se como uma prática criminosa e, infelizmente, a partir dos dados ficou claro que esta triste realidade ainda ocorre em nosso país em números bastantes assustadores. Nos grupos de que tive a honra de participar e na convivência com diversos atores, obtive grandes aprendizados, grandes reflexões e um desejo enorme de ser cada vez mais atuante nesse combate.

Sabemos que muito já foi conquistado, como a criação e efetivação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) no ano de 1990, além da elaboração de Códigos de Ética do Turismo e da Constituição de 1988, que abominam a prática da exploração sexual de crianças e adolescentes no turismo e são instrumentos muito importantes, para assegurar direitos e determinam punições a todos aqueles que praticam contra a vida, a liberdade e o pleno desenvolvimento de crianças e adolescentes.

Infelizmente, Salvaterra não ficou isenta dos malefícios que chegam com a vinda do desenvolvimento e do desenrolar da atividade turística. A utilização da estrutura oferecida através da oferta de serviços de turismo para a prática do crime de abuso e exploração sexual infelizmente possibilita que ocorra esse grave problema.

As pesquisas comprovaram, que tal prática felizmente não acontece em grande escala no município de Salvaterra. No entanto, infelizmente, comprovou-se que existem sim, situações nessa direção, em que estão atrelados turismo e exploração sexual infanto-juvenil, apesar dos contínuos esforços da sociedade civil e também do governo federal e governo estadual.

Sendo assim, o tema da exploração sexual no contexto do turismo deve ser objeto de constatações tanto no âmbito acadêmico, quanto no âmbito social. As políticas serão importantes, porém, a sociedade deve estar conscientizada dos riscos inerentes a má gestão do desempenho do turismo, numa perspectiva crítica de enfrentamento ao problema.

Referências

AMAM. **Associação dos Municípios do Arquipélago do Marajó-Salaterra**. 2022. Disponível em: <https://www.amam-marajo.org/municipios/salaterra/salaterra.asp>. Acesso em: 10 dez. 2021.

ANDRADE, Lucimary Bernabé Pedrosa. **Educação infantil: discurso, legislação e práticas institucionais** [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. 193 p. ISBN 978-85-7983-085-3. Available from SciELO Books. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/h8pyf/pdf/andrade-9788579830853-05.pdf>. Acesso em: 01 fevereiro 2023.

BRASIL. **Estatuto da Criança e do Adolescente - Lei nº 8.069, de 13 de 1990**. Brasília, 1990.

BRASIL. Lei Geral do Turismo – 11.771 de 17 de setembro de 2008. Dispõe sobre a Política Nacional de Turismo, define as atribuições do governo federal no planejamento, desenvolvimento e estímulo ao setor turístico, revigora a Lei nº 6.505, de dezembro de 1977, o Decreto-Lei nº 2.294, de 21 de novembro de 1986, e dispositivos da Lei nº 8.181, de 28 de março de 1991; e dá outras providências. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111771.htm. Acesso em: 20 abr. 2020.

BRASIL. **Ministério do Turismo. Projeto de Prevenção à Exploração Sexual de Crianças e Adolescentes no Turismo**. Brasília, 2010.

DI PAOLO, Darcy Flexa. **Orientações para elaborações e apresentação de trabalho de conclusão de curso, dissertação e tese**. Belém: UFPA, 2009.

ESPIRITO SANTO, Álvaro Negrão do. **Regionalização e gestão no espaço turístico: o processo de roteirização e de gestão participativa do Polo Marajó, Pará** [digitado] /Álvaro Negrão do espírito Santo _2007. Dissertação (mestrado) – universidade federal do Pará, centro de Filosofia e Ciências Humanas – Programa de Pós-Graduação em Geografia.

IBGE. **Censo Demográfico 2010 - Base de Dados**. 2020. Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=19&i=P&c=3881>. Acesso em: 16 mar. 2022.

_____. **Estimativas da População**. 2019. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/>. Acesso em: 16 mar. 2022.

_____. **Mortalidade Infantil 2017-Base de Dados**. 2020b. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/>. Acesso em: 16 mar. 2022.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2001.

_____. **Fundamentos da metodologia científica**. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2017.

_____. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 5º ed. São Paulo: Atlas, 2003.

_____. **Metodologia do trabalho científico**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2001.

MALINOWSKI, B. K. **Argonautas do Pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné e Melanésia. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural. 1984. (Col. Os pensadores).

MPPR. **Criança e Adolescente**. Disponível em: <https://crianca.mppr.mp.br/2020/03/231/ESTATISTICAS-Tres-criancas-ou-adolescentes-sao-abusadas-sexualmente-no-Brasil-a-cada-hora.html>. Acesso em: 1 fev. 2022.

OLIVEIRA, Valéria Rodrigues de. **Desmitificando a pesquisa científica**. Belém: EDUFPA, 2008.

OMT. **Panorama OMT del turismo internacional, edición 2015**. Disponível em: <https://www.e-unwto.org/doi/pdf/10.18111/9789284416875>. Acesso em: 10 out. 2020.

PARÁ (Estado). **Constituição do Estado do Pará**. Belém, 1989.

PARÁ (Estado). Secretaria de Estado de Turismo. **Pará realiza campanha do Programa Turismo Sustentável e Infância do Mtur**. 2016. Disponível em: <http://www.setur.pa.gov.br/noticia/para-realiza-campanha-do-programa-turismo-sustentavel-e-infancia-do-mtur>. Acesso em: 15 out. 2022.

PINTO, P. M.; SIMONIAN, L. T. L. Turismo e gestão local em áreas protegidas da tríplice fronteira pan-amazônica. In: CRUZ, S.H.R. MENDES, F. L. S. (Org.). **Turismo: gestão e desenvolvimento na Pan-Amazônia**. 1. ed. Belém: Paka-Tatu, 2021. p. 186-204.

PUBLICA. Investigamos a violência sexual no Marajó – e não é nada do que a ministra Damares diz. 2019. Disponível em: <https://apublica.org/2019/09/investigamos-a-violencia-sexual-no-marajo-e-nao-e-nada-do-que-a-ministra-damares-diz/>. Acesso em: 26 mai. 2022.

RODRIGUES, Amyr A. B. **Turismo e Geografia**: reflexões teóricas e reflexos regionais. 2 ed. São Paulo: Oscite, 1999.

SCHAAN, D. P. MARTINS; C. P; PORTAL, V. L. M (Org.). **Muito além dos campos**: Arqueologia e história na Amazônia marajoara. 1. ed. Belém: GKNORONHA, 2010.

SILVA, Patrícia Melo da. Turismo Sustentável e Infância: uma análise das campanhas de enfrentamento à exploração sexual infanto-juvenil no Turismo em São Luís, MA. In: 63ª REUNIÃO ANUAL DA SBPC, Goiânia, 2013. **Anais [...]**. Goiânia: SBPC, 2013.

SIMONIAN, Ligia T. L.; PINTO, Paulo M.; CAMPOS, Raul I. R. de. **Unidades de Conservação em Martírios/Andorinhas**: perspectivas ambientais, socioeconômicas, culturais e turísticas. Belém: CSE/UFPA, 2007.

SIMONIAN, Ligia Terezinha Lopes. Políticas públicas e participação social nas Reservas Extrativistas amazônicas: entre avanços, limitações e possibilidades. **Desenvolvimento e meio ambiente**, v. 48, 2018. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/58920>. Acesso em: 2 out. 2020.

SOBRE A AUTORA:

Meiriane da Trindade Lopes. Mestre pelo programa Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido PPGDSTU/NAEA/UFPA; Especialista em Educação Especial e Inclusiva/Psicopedagoga. Professora de Atendimento Educacional Especializado (AEE) na Secretaria Municipal de Educação (SEMED) Salvaterra-Marajó.

EMAIL: meirianelopes2@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7824-5874>

Recebido: 22/08/2022

Aprovado: 27/09/2022

Notas críticas sobre a pesquisa em Terreiros de Umbandas do interior do Ceará

Critical notes on research in Umbanda terreiros in rural Ceará

Marcos Andrade Alves dos Santos
Universidade Federal do Ceará-UFC
Itapioca-Brasil

Resumo: Este artigo propõe algumas reflexões sobre a necessidade de cuidados éticos que guiem a conduta do/a pesquisador/a na pesquisa de campo em Terreiros de Umbandas no interior do Ceará. Proponho algumas observações críticas que podem orientar o trabalho de campo de um/a pesquisador/a não local que deseja se enveredar no terreno das pesquisas sobre religiosidades de matriz afro-ameríndias, a partir de experiências de imersão em terreiros localizados no interior cearense. Utilizo a experiência recente com Mãe Maria Toinha como cenário para refletir sobre terreiros, sobre gira e sobre a relação entre pesquisador/pesquisado no campo.

Palavras-chave: Terreiro; Pesquisa; Campo; Ética.

Abstract: This article proposes some reflections on the need for ethical care that guides the conduct of the researcher in field research in Terreiros de Umbandas in the interior of Ceará. I propose some critical observations that can guide the fieldwork of a non-local researcher who wishes to embark on the field of research on Afro-Amerindian religiosities, based on experiences of immersion in terreiros located in the interior of Ceará. I use the recent experience with Mãe Maria Toinha as a scenario to reflect on terreiros, on gira and on the relationship between researcher/researched in the field.

Keywords: Terreiro; Search; Research field; ethic.

Palavras introdutórias ou como recebemos em nosso Terreiro um pesquisador disfarçado de amigo

Recentemente recebi com Mãe¹⁶ Maria Toinha a visita de um homem branco em nossa casa e no Terreiro de Umbanda que frequentamos há mais de 20 anos no interior do Ceará.

Desde que se tornou amplamente conhecida no Brasil como Mãe de Santo das Umbandas cearenses a partir da publicação de seu livro *A Mística dos Encantados*¹⁷ (2020), Mestra Maria Toinha tem recebido solicitações de contatos que partem de diferentes estados do país. Esses contatos muitas vezes procedem de pessoas interessadas em dialogar com seu trabalho narrativo ou que desejam conhecer mais profundamente a Mãe de Santo cearense. Repetidas vezes, tais interações resultaram em encontros em sua casa no município de Trairi, Ceará, ou em chamadas de vídeo nas quais Mãe Maria Toinha costura memórias e alarga o espaço para contar suas narrativas de Terreiro.

Portanto, recepcionamos esse sujeito que partiu da região Sudeste nos fazendo acreditar que realizava uma viagem desinteressada de propósitos acadêmicos e que sua única intenção consistia em constituir uma amizade conosco, em especial com Mãe Maria Toinha com quem ele parecia querer adentrar nos mundos encantados das Umbandas do interior cearense. Mãe Maria Toinha o aceitou em sua casa e abriu o seu terreiro de histórias sobre aquilo que vivenciou ao longo de mais de 70 anos nas Umbandas cearenses.

Porém, nos sentimos enganados por esse sujeito ao perceber que este dissimulou suas intenções de realizar uma pesquisa acadêmica sem pedir autorização quando no contato iniciado conosco no território cearense. Após a visita a nosso Terreiro, o indivíduo retornou à pousada e assumiu outra postura, afirmando que estava em uma viagem de pesquisa, encerrando imediatamente a comunicação conosco. Sua atitude posterior consistiu em publicar textos em suas redes sociais, Instagram e Facebook, censurando Mãe Maria Toinha, a mim e todos os que o receberam em nossa casa.

Em seus textos, o sujeito alegou aborrecimento com a inadequação de nossos comportamentos, atitudes e a fruição de nossas experiências religiosas no Terreiro de

¹⁶ Neste texto utilizarei simultaneamente as palavras Mãe de Santo e Mestra para me referir a Maria Toinha. Mestra/e é uma categoria nativa acessada por Mãe Maria Toinha para se referir aos sacerdotes com posição de autoridade no Terreiro, geralmente os que possuem ampla experiência/saber e assumem a posição de formação de outros/as médiuns no Terreiro, sendo por eles chamados de Pai/Mãe de Santo ou Mestre. A categoria Mestre também é utilizada por Mestra Maria Toinha ser utilizada para se remeter aos Encantados, a depender da circunstância de interação com as entidades, como explica em seu livro *A Mística dos Encantados* (2020).

¹⁷ No livro *A Mística dos Encantados*, Mãe Maria Toinha narra suas experiências iniciáticas nos terreiros de Umbanda do interior cearense, apresentando com uma riqueza de detalhes os processos de “aflição” (GONDIN, 2010, p. 24) que marcaram sua trajetória como mãe de santo e como retirante da seca de 1958 no Ceará. Essa narrativa foi construída a partir do encontro com o neto, Marcos Andrade, que organizou as narrativas da mãe de santo e as reuniu na publicação impressa do livro através do Projeto Literário *A Mística dos Encantados*.

Umbanda que frequentamos há mais de 20 anos. O pesquisador, mesmo tendo passado apenas alguns dias conosco e ido somente uma única vez ao nosso Terreiro, formulou proposições a respeito do trabalho narrativo empreendido por Mãe Maria Toinha, sugerindo que este falsifica, “passados, indivíduos e territórios”. Os textos nos surpreenderam, afetando de modo particular a Mãe Maria Toinha, que se perguntou o que havia feito para merecer tais reprovações de um amigo que recebeu com esmero em sua casa.

Causou perturbação o fato de a Mãe de Santo ter aberto a intimidade do Terreiro ao qual frequenta e contado histórias que não são escritas nem mesmo nos livros publicados pelo Projeto Literário A Mística dos Encantados¹⁸. A Mestra de 86 anos, no entanto, não foi procurada por este homem após a publicação dos textos, de modo que não se pôde esclarecer as razões por trás dos escritos divulgados por ele, agora posicionado por si mesmo como pesquisador.

Cabe esclarecer que durante os dias anteriores a visita ao Terreiro, o pesquisador se recusava tirar fotos conosco e chegou a nos pedir para não publicar nas redes sociais registros de imagens em que aparecesse. Ele argumentou que estava em uma viagem clandestina para seus colegas de trabalho e que não gostaria de ser identificado por quaisquer imagens no Ceará.

Todos esses cuidados daquele que recebíamos como amigo – mas que se apresentou em seus textos posteriores a visita como pesquisador/professor universitário – nos levaram a acreditar que ele parecia não ter o menor interesse em publicar textos a respeito de sua estadia em nossa casa e Terreiro. Portanto, causou perplexidade quando o pesquisador afirmou está realizando uma viagem de pesquisa em nossas terras, utilizando as vivências conosco para construir reflexões acadêmicas sobre as Umbandas cearenses, nossos passados, nossa gente, nossas histórias e nosso território.

Nos surpreendemos ainda mais com os ataques a postura de Mãe Maria Toinha no Terreiro, sendo descrita pejorativamente como “vaidosa” em texto publicado pelo pesquisador. De fato, outros textos ainda mais incômodos foram publicados sem nossa autorização prévia nas redes sociais do pesquisador. Em todos eles, o professor universitário

¹⁸ O Projeto Literário A Mística dos Encantados consiste em uma iniciativa coordenada por Mãe Maria Toinha e Marcos Andrade, em parceria a Editora Edições e Publicações, no município de Trairi/CE. Através do referido projeto foram publicados os livros A Mística dos Encantados (2020), Caminhos Encantados (2021) e Lavagem Encantada (2022). Outros três livros estão em vias de publicação. O projeto literário registra as memórias e experiências de Mãe Maria Toinha nas Umbandas Cearenses, publicando relatos orais em livros, revistas, antologias literárias, sites e blogs. Maiores informações a respeito do projeto podem ser encontradas no site www.amisticadosencantados.com.br

fazia referências depreciativas implícitas ou explícitas a Mãe Maria Toinha ou ao trabalho narrativo realizado no Projeto Literário A Mística dos Encantados.

Esses textos desprezaram o pedido de Mãe Maria Toinha e meu para que o pesquisador não mais publicasse textos a nosso respeito ou de nosso trabalho, uma vez que não havia esclarecido previamente suas intenções de pesquisa no início da viagem. Outro fator importante em nossa recusa aos textos foi a insistência do professor universitário em depreciar em suas reflexões, supostamente acadêmicas, o teor das narrativas construídas por Mãe Maria Toinha e por mim nos livros *A Mística dos Encantados* (2020), *Caminhos Encantados* (2021) e *Lavagem Encantada* (2021).

Cabe ressaltar que esse mesmo sujeito teve acesso a horas de gravação realizadas por mim com Mãe Maria Toinha. Essas gravações são meu material de pesquisa e deram origem aos livros publicados. Além disso, o pesquisador teve acesso aos manuscritos dos livros *Lavagem Encantada* e *Caminhos Encantados*, antes da publicação final pela Editora.

Todavia, os textos que o professor universitário publicou desprezam que nossas narrativas e nosso pensamento são “enterreirados” (NASCIMENTO, 2021) nas experiências de Terreiro que vivenciamos no interior do Ceará, especialmente a partir das caminhadas de Mãe Maria Toinha nas Umbandas do Litoral Oeste do estado e nos Vales do Curu e Aracatiaçu desde os anos de 1952.

Isto implica que nossas conversas, caminhadas, histórias, trabalhos de Umbandas, místicas, sonhos são construídas a partir desses lugares, temporalidades, corpos, encantamentos e ancestralidades. Essas propostas estão fundamentadas nas experiências de Terreiro narradas por Mãe Maria Toinha nos livros que publicamos, as quais jamais assumiram o compromisso de estabelecer o critério único sobre o que deveriam ser as Umbandas no Brasil. Isso significa que as narrativas de Mãe Maria Toinha jamais se propuseram como narrativa única sobre as Umbandas Cearenses ou sobre quaisquer outras. Na verdade, o relato da Mestra é um entre tantos outros possíveis sobre as Umbandas.

Qualquer pesquisador que não possui uma vivência aprofundada nas Umbandas Cearenses do interior do estado, que não reconhece os fundamentos narrativos de Mãe Maria Toinha, que não procura lhe ouvir com respeito, e que possui uma vivência religiosa diferente, deve ter muito cuidado ao construir reflexões acadêmicas, sob o risco de cometer violências com uma Mãe de Santo com mais de 70 anos de vivência nas Umbandas do interior do Ceará.

Como pesquisadores de/no terreiro – sobretudo se for um iniciado – devemos ter comprometimento ético com as pessoas com as quais convivemos na pesquisa e com aquilo que escrevemos sobre elas, evitando ao máximo a armadilha de desqualificar a palavra nativa (FAVRET-SAADA, 2005).

Preocupo-me como pesquisador nas ciências sociais com as coisas que escrevo e com as coisas que vivo antes de escrever, principalmente quando fazem parte do trabalho de campo. Meu objetivo quando trabalho como escritor e pesquisador não é ofender as pessoas, mas trazer um certo encantamento para o mundo. Tentei articular essa ideia durante toda a costura do livro *A Mística dos Encantados* (2020), do qual tive a honra de participar ao lado e com o consentimento irrestrito de Mãe Maria Toinha e de seus companheiros Encantados. No posfácio que escrevi para o livro resgatei essa posição crítica em busca do “encantamento ancestral” (MACHADO, 2022) como potência criativa que pudesse orientar nossa experiência humana e, principalmente, nosso cuidado com o Outro nas relações que construímos.

Meu lugar no Terreiro e no coração de Mãe Maria Toinha

Sinto que preciso resgatar um pouco de minha história para permitir que o leitor conheça meus caminhos antes de entender por que decidi escrever esse texto como uma espécie de convite a uma conversa com aquele pesquisador que decidiu deliberadamente ficar longe e nos ofender em seus textos.

Estou vivendo na mística dos Terreiros de Umbandas no interior do Ceará desde o momento que cheguei a este mundo no dia 29 de dezembro de 1996 e fui cuidado pelos braços/encantamentos de Mãe Maria Toinha. Essa Mestra é uma mulher negra e pobre, a quem tive a honra de encontrar nessa existência como minha avó, minha mãe, minha amiga, minha Mãe de Santo e minha companheira de trabalho na escrita literária e autobiográfica. Já faz quase 27 anos que abri os olhos neste mundo e contemplei o novo descomeço de minha existência em condições de pobreza, desrealização, invisibilidade ao lado de minhas irmãs e de Mãe Maria Toinha.

Sobrevivemos aos dias mais difíceis vivendo no Povoado Campo, distrito Canaan, no município de Trairi, interior do Ceará. Sem a pretensão de culpar as pessoas que nos ofenderam, seguimos nossos caminhos nutrindo as forças encantadas que nos amparavam nos momentos mais desalentadores. Vencemos a fome, o desamparo, a impossibilidade de viajar, de estudar, de viver com dignidade. O caminhar não foi fácil, mas cheguei ao doutorado com a missão de estudar os caminhos sagrados de Mãe Maria Toinha e dos outros seres desimportantes que nos chegam através de sua narrativa.

Jamais perdi a doçura, o respeito e a sobriedade para encarar as oportunidades que foram abertas a partir do caminhar de Mãe Maria Toinha, do meu próprio caminhar e da caminhada dos Encantados e Encantadas que cultuamos nas Umbandas cearenses.

Tenho agido com afeição pelas pessoas e pelos acontecimentos e sofrido muito quando alguém se levanta para nos dizer coisas violentas ou para pôr em dúvida nosso caráter e nosso

trabalho narrativo. Esse sofrimento às vezes é compartilhado com outras pessoas que se aproximaram no percurso, outras vezes, é vivido somente no interior das relações mais íntimas em nossa casa.

Quando o sagrado de Mãe Maria Toinha veio a público através dos livros *A Mística dos Encantados* (2021) e *Caminhos Encantados* (2021) procurei confiar nas pessoas que chegavam curiosas sobre essa mulher e sobre o que fazíamos nas Umbandas em Canaan. Abri as portas de nossa casa, pedi que Mãe Maria Toinha participasse das interações virtuais¹⁹ e deixamos que as pessoas curiosas se aproximassem, demonstrando confiança e afeição pelo contato. Mãe Maria Toinha jamais recusou receber um pesquisador, jamais se recusou a falar ao público e sempre agiu com doçura e delicadeza com as pessoas curiosas.

Tudo isso ocorreu e experimentamos dissabores com certas aproximações, como quando fui repreendido em público por nosso trabalho compartilhar as Doutrinas²⁰ dos Encantados, ainda que eu já tivesse explicado em diversas ocasiões que os livros só foram publicados depois de minha visita a um Terreiro de Umbandas nas Dunas de Mundaú.

Naquela ocasião, um Encantado²¹ me disse: “o que você quer fazer, faça. Você vai ver acontecer muito mais do que espera”. A pergunta que me movia era se eu realmente deveria levar adiante o trabalho de publicação do livro *A Mística dos Encantados* (2020). A fala de seu Negro Chico Feiticeiro²² me autorizava a fazer, assim, como antes tinha feito Mãe Maria Toinha que ao compartilhar as narrativas, as doutrinas, os sonhos, as fabulações. Mãe Maria Toinha é minha principal interlocutora para pensar os terreiros de Umbandas no Ceará em minha tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará (PPGS/UFC).

Ela não é uma figura conservadora, apesar de seus 86 anos de idade. Aliás, foi o Professor Rafael Haddock-Lobo quem comentou certa vez, em uma aula pública no curso de

¹⁹ Mãe Maria Toinha participou de diversos eventos virtuais ao longo de 2020, 2021 e 2022, em Universidades Estaduais, Federais e Escolas de ensino básico de diferentes estados do Brasil. Entre esses eventos, destaco a aula ministrada por ela em novembro de 2021 no Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética aplicada e Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGBIOS/UFRJ, a convite do Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo.

²⁰ Mestra Maria Toinha se refere aos pontos de umbanda cantados pelos Encantados como Doutrinas. Ela chama a atenção para o caráter de fundamento que tais pontos possuem nas umbandas que experiencia, de modo que a Doutrina consiste em um fundamento que baliza a compreensão do Terreiro e do trabalho que se realiza.

²¹ Mestra Maria Toinha recorreu à sua própria definição de Encantado no livro *A Mística dos Encantados* (2020). No glossário disponível no livro, ela escreveu o seguinte “Encantados são entidades que se encantaram por alguma razão mística e desconhecida. Por causa desse pertencimento à magia antiga e profunda retornam a terra em sua própria forma ou assumindo o corpo dos médiuns para realizar trabalhos, curas ou encantamentos. Podem ser chamados de Cabocos, Cavaleiros, Curadores, Mensageiros, Mestres (TOINHA; ANDRADE, 2020, p. 193). Ainda assim, lembramos a observação de Martins e Bairrão (2011), o termo “encantado” – comumente utilizado em diferentes circunstâncias e com propósitos muito diferentes no cultos afro-religiosos – possui uma plasticidade, o que implica que o termo “encantado” não se constitui como uma referência única e exclusiva, podendo assim ser utilizado em outras semânticas e experiências religiosas com propósitos distintos.

²² Negro Chico Feiticeiro é uma entidade encantada presente nos cultos de Umbandas nos interiores cearenses.

Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, que lhe impressionava o fato de Mãe Maria Toinha não ser conservadora como poderia supor alguém que não lhe conhecia, principalmente, se essa pessoa também desconhecia as singularidades das Umbandas do interior cearense.

Na ocasião da aula aberta, sob o título A Mística dos Encantados de Maria Toinha, por Marcos Andrade, conversamos sobre alguns aspectos do trabalho da Mãe de Santo e sonhamos com as aberturas filosóficas que esse trabalho pode trazer para nossos pensamentos.

Estas coisas são importantes antes de que o leitor possa adentrar a seção seguinte, pois o que escrevo não é apenas minha posição, mas uma posição crítica que assumo com Mãe Maria Toinha a respeito da pesquisa em Terreiros de Umbandas nos interiores cearenses.

A pesquisa em contextos alheios: o Terreiro que não é o seu

Escrevi esse texto para manifestar minha preocupação com certos comportamentos de pesquisa que emergem de contatos entre pessoas que desejam investigar as dinâmicas e relações nos/dos Terreiros de Umbandas no interior do Ceará e as pessoas que vivem nesse Terreiro, muitas vezes por toda uma vida.

Em primeiro lugar, me causa extrema preocupação que as intenções de alguns pesquisadores não estejam, suficientemente, claras para os sujeitos e as relações que desejam pesquisar no instante em que iniciam o contato da pesquisa. Frequentemente, umbandistas abrem as portas dos Terreiros no interior do Ceará sem que estejam previamente informados que aquela experiência constitui o campo de pesquisa da pessoa que pediu para conhecer o espaço e participar de suas atividades religiosas.

Esse desconhecimento por parte de sacerdotes e iniciados pode expô-los a situações perturbadoras, sobretudo, quando descobrem as verdadeiras intenções dos pesquisadores por vias não convencionais do que seriam em uma pesquisa eticamente conduzida. Nestas circunstâncias, os sujeitos não têm mais como retornar aos acontecimentos para decidir se queriam ou não que uma pessoa estranha participasse de seus rituais com o objetivo de extrair conclusões acadêmicas.

Ocorre que cada vez mais os Povos de Terreiro se preocupam com o que será escrito, o que será publicado, o que será entregue ao escrutínio público sem que antes tivessem tido a chance de decidir abrir sua intimidade para uma pesquisa.

Essa preocupação interessa a Sacerdotes e iniciados nas Umbandas do Ceará, principalmente em função de ser crescente a participação da comunidade religiosa não apenas como “objeto de pesquisa”, mas também como pesquisadoras e pesquisadores dos Terreiros que habitam (BARROS; GOMES, 2014).

A legitimidade dessa preocupação também está ancorada na premissa ética de que a pesquisa em Ciências Sociais no Brasil requer procedimentos anteriores à sua realização, o que regularmente inclui cuidados com o consentimento dos pesquisados (SILVA; LIONÇO, 2018). Não existe pesquisa séria em Ciências Sociais sem consentimento dos participantes. Não é ético realizar uma pesquisa sem que os pesquisados estejam preliminarmente cientes de que o que fazem e o que dizem pode ser tornar material de publicação.

Silva e Lionço (2018) refletem que para além das exigências formais de um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) é indispensável que outros cuidados éticos sejam levados em consideração na negociação que precede a relação entre pesquisadores/pesquisados. Esses cuidados devem ser dimensionados em cada caso, procurando reforçar a preocupação recorrente em proteger os envolvidos na pesquisa.

Desta forma, Silva e Lionço (2018) observam que as variáveis que equacionam as relações no âmbito de uma pesquisa podem se diversificar a depender dos casos, portanto devem ser contextualizadas, partirem de situações concretas, e respeitarem as limitações impostas pelas populações investigadas.

Na situação que resultou em uma pesquisa não autorizada com Mãe Maria Toinha, como foi previamente relatado na introdução deste artigo, soma-se o fato de o pesquisador uma vez recebido ter desaparecido completamente desde a ocasião de seu afastamento e retorno para sua cidade, de modo que passamos a receber informações sobre aquela pessoa apenas por meio das redes sociais. As plataformas digitais se tornaram o meio através da qual o pesquisador veiculou suas impressões sobre a viagem, sobre Mãe Maria Toinha, e onde, finalmente, revelou que estava em uma viagem de pesquisa.

Esse fato ocorrido com Mãe Maria Toinha, comigo e com nossa comunidade, causou mal-estar devido, principalmente, ao fato de não estarmos prevenidos de que esse sujeito realizava uma viagem de pesquisa e que tomaria a experiência em nosso Terreiro como campo de análise.

Após a visita do pesquisador, que inicialmente se comportou como se fosse nosso amigo, passamos a receber notícias de seus textos, com os quais efetivamente nos sentimos ofendidos. Solicitamos imediatamente a remoção dos textos das redes sociais, porém não obtivemos uma resposta.

Essas comunicações realizadas pelo pesquisador sem a nossa percepção prévia como sujeitos pesquisados produziram preocupações diversas. Como sujeitos que inspiraram reflexões acadêmicas nos questionamos a respeito do comportamento do “explorador”: o que nós fizemos para merecermos desprezo dessa pessoa que acolhemos? Estávamos cientes de que sua visita se tratava de uma pesquisa de campo sobre nossas religiosidades? Em que

momento fomos comunicados da pesquisa? O que fizemos enquanto estávamos com ele pode ser publicado sem nosso consentimento? O que fizemos será publicado mesmo diante de nossa recusa? Realmente queremos que o que experienciamos com esse sujeito seja publicado?

Nos sentimos perturbados diante da possibilidade de nossas singularidades serem expostas sob a ótica de um pesquisador que não pediu autorização para realizar entrevistas ou para participar das experiências religiosas que poderiam servir aos seus objetivos de pesquisa. A autorização seria fundamental para evitar essas preocupações, incluindo o receio de sermos expostos de uma forma que não desejamos. A autorização assinada, também, cumpriria o papel de resguardar o investigador de uma eventual discordância posterior com os procedimentos da pesquisa previamente apresentados.

Caro leitor, você consegue se imaginar nessa situação? Você consegue se imaginar inserido em um campo de pesquisa dentro do qual você não aceitou previamente ser incluído por um pesquisador? Você se comportaria da mesma forma se soubesse preliminarmente que está sendo observado nos termos de uma pesquisa de campo?

Esses pensamentos atravessam esse texto, porque antes inquietam os sujeitos que fizeram parte de um experimento sem saberem onde este começou e onde terminou. Fomos informados apenas pelas redes sociais que o pesquisador realizava uma viagem de pesquisas quando na ocasião do encontro em nosso Terreiro.

O segundo ponto que me causa preocupação é justamente o do contato entre modos de vida, condutas religiosas, poéticas e políticas distintas no espaço do Terreiro de Umbandas no interior do Ceará. A preocupação emerge quando em circunstâncias religiosas no Terreiro as pessoas agem, pensam e falam despreocupadamente, tendo em vista que sob elas não pesa o fato de estarem participando de uma pesquisa, um experimento no qual o pesquisador externo ao Terreiro espera extrair diferenças que consolidem suas posições críticas.

Nenhum cearense em nossa casa imaginaria que o encontro arranjado com propósitos amigáveis poderia se constituir em um subterfúgio para entregar informações sobre nossas condutas religiosas a um pesquisador que não apresentou suas reais intenções.

Ninguém poderia supor que no dia seguinte ao encontro, o pesquisador, antes amigo, sumiria das vistas e apenas publicaria textos críticos nas redes sociais, expondo seu desgosto com a viagem de pesquisa e com as pessoas que julgava ter conhecido.

Em tais circunstâncias, a amizade parece já não ter valor diante da possibilidade de conseguir um achado de pesquisa ou de entender coisas ditas há dois anos e que somente no encontro conosco ganharia materialidade. O ego do pesquisador não pôde se submeter a uma relação de alteridade (GONÇALVES; HEAD, 2009) que considere o Outro como parte da pesquisa (suponhamos que aceitamos participar da pesquisa), como parte da revisão crítica a

que se propõe empreender. Nos textos publicados em seu Instagram, os Outros desapareceram, foram engolidos pelo conhecimento supostamente imparcial que o pesquisador pareceu extrair das situações das quais participou.

Em que isto é diferente do que atualmente se discute como extrativismo epistêmico nas críticas dos/as pensadores/as pós-coloniais e decoloniais (BARBOSA, 2019)?

Quando os Outros desaparecem e somente o conhecimento objetivado se torna central, então o extrativismo se opera. O apagamento do Outro ou sua submissão no texto a qualidade de agente indigesto, desprezível, transgressor da moral do pesquisador compromete a análise, de modo que este aquele só possa ser apresentado como um impostor.

Esse modo de escrever, no qual o nativo é dramatizado no texto como um agente equivocado, mesmo que esteja em seu ambiente familiar, acaba por impor a este Outro o lugar sempre precário na relação de poder com o investigador estranho ao Terreiro.

O pesquisador que mede o Outro por sua métrica moral, sem buscar apreender a realidade sob o ponto de vista do nativo com o qual partilha a experiência, busca anulá-lo na relação de alteridade. Esta relação de poder dará sempre a razão ao pesquisador, pois nesta operação discursiva o Outro surgirá apenas para marcar o lugar de poder do investigador, sendo imediatamente apagado no momento seguinte (FAVRET-SAADA, 2005).

Insisto que um único ritual de Umbanda em um Terreiro no interior do Ceará não oferece todas os aspectos necessários para que um pesquisador externo, vindo do sudeste do país, seja capaz de apreender as Umbandas cearenses. As aparências podem ser enganadoras. Desconfio que um pesquisador seja incapaz de captar a dinâmica de um Terreiro do interior do Ceará participando apenas de uma única gira, a ponto de fazer censuras e julgamentos contra aqueles que frequentam o espaço há mais de 20 anos ou contra Mãe Maria Toinha, uma Mãe de Santo negra com mais de 70 anos de prática nas Umbandas cearenses e que há apenas 3 anos começou a registrar suas narrativas como “escrevivências” (EVARISTO, 2017).

Por que Mãe Maria Toinha deveria se justificar diante de um homem branco, pesquisador saído de um Terreiro do sudeste brasileiro, sem ele ter apresentado sua intenção de fazer uma pesquisa na viagem para conhecê-la? Por que essa Mestreira deveria fazer-se humilde diante deste homem branco, que se apresenta como professor universitário, ou diante de qualquer outra pessoa? Essa Mestreira não tem direito ao seu lugar de nobreza e de prestígio como teria qualquer outra mãe no Sudeste ou em qualquer estado do Brasil, ainda mais dentro de seu Terreiro?

Para finalizar esse assunto, considero que uma pesquisa séria em um Terreiro de Umbandas do interior de Ceará não pode ser concluída tendo apenas uma noite como trabalho de campo, sob o risco de cometer injustiças e proferir críticas completamente descoladas da

realidade. Também não acredito que seja razoável empreender uma pesquisa comparativa entre experiências completamente distintas de Terreiros no interior do Ceará e no sudeste brasileiro tomando apenas a experiência de uma noite como o trabalho de campo. Não seria possível jamais confiar nas comparações realizadas em um estudo desta natureza.

Como pesquisador no campo das ciências sociais e praticante das Umbandas, não considero prudente realizar uma comparação da vivência do meu Terreiro no interior do Ceará com outros terreiros no Pará, Rio de Janeiro ou Rio Grande do Sul. Tais comparações e revelam insustentáveis até dentro do Ceará.

Rafael Haddock-Lobo (2020) afirma que cada Terreiro possui sua lógica própria e define seus fundamentos a partir do que diz o caboclo²³ que faz a gira²⁴ ali. Logo não seria coerente usar os fundamentos próprios de um Terreiro para apontar contradição, inconsistências, desvios de comportamento no centro de umbanda alheia no qual entro pela primeira vez como convidado a assistir o ritual.

Desta forma, compreendo o seguinte: os ordenamentos de determinado Terreiro são atribuídos para aquele espaço ritual e devem ser cumpridos dentro dele. Não é razoável tentar impô-los a outros centros de Umbandas, sobretudo, quando estes estão localizados em outro estado, com sua cultura própria e sua perspectiva singular de vivenciar o sagrado das Umbandas. Essa tentativa de transpor ordenamentos morais para realidades completamente diferentes pode ser interpretado como uma postura autoritária, não muito diferente do que ocorre em outros espaços religiosos que se colocam desta maneira, os quais denunciamos como fundamentalistas.

Portanto, se no seu Terreiro é adequado que uma criança molhe sua boca com bebida alcoólica, em outro espaço que se visita isso pode ser absolutamente proibido. E não pode haver discussão a respeito dessa questão, pois se trata de um preceito ou de uma conduta inalienável daquele centro de Umbandas. A discussão poderia revelar o conteúdo autoritário de uma imposição externa e o desrespeito do visitante ao modo de cultuar o sagrado próprio daquele espaço.

Se no seu Terreiro é obrigatório que todos consumam bebidas alcoólicas, em outro há que se respeitar a impossibilidade de alguém no espaço consumir esse tipo de bebida ou mesmo que alguma pessoa presente apenas manifeste uma recusa. A recusa não pode ser concebida necessariamente como uma ofensa ao Encantado que oferece a bebida (se oferecer),

²³ O Caboclo pode ser descrito como uma entidade presente nos cultos de Umbandas cearenses, geralmente associadas a cultura indígena. Pordeus Jr. (2011, p. 29) Reforça que o “caboclo/índio” consiste em uma identidade situacional associada a possibilidade de permanência de uma identidade indígena no jogo das relações culturais que permeiam o imaginário religioso das Umbandas cearenses.

²⁴ A Gira consiste no ritual religioso executado no Terreiro.

mas como uma expressão do livre arbítrio, amplamente respeitado pelos Mestres que giram na coroa de Mãe Maria Toinha²⁵.

As orientações dos Encantados nas Umbandas cearenses que praticamos no interior jamais põem em xeque o livre arbítrio dos sujeitos, pelo contrário, há por parte deles um respeito à vontade e a possibilidade desse Outro aconselhado tomar suas próprias decisões, embora isso signifique recusar completamente o conselho recebido.

Outra coisa é a postura dos participantes da gira dentro do Terreiro. É inaceitável que alguém vindo de fora passe a criticar ou desprezar a conduta dos participantes de determinado centro de Umbandas e da gira que ocorre com base em seus preceitos morais ou em sua própria conduta dentro de seu terreiro no Sudeste. As condutas dos participantes são fruto de experiências anteriores, de consentimos outorgados pelos Chefes do Terreiro e pela Mãe de Santo que preside o ritual.

Logo, as posturas devem ser analisadas no contexto, sendo situadas no interior das relações que possuem uma história e uma duração. Se no seu Terreiro é proibido falar, comentar as situações enquanto elas acontecem, rir de certas palavras ditas pelos presentes, isso não significa que essas atitudes serão proibidas ou censuradas com autoritarismo em outros centros de Umbandas. Ao visitante não cabe impor regras de conduta moral, mas seguir aquilo que faz parte do código de conduta do Terreiro visitado.

É importante que o pesquisador que entra em um Terreiro que não é o seu, entenda que suas regras de conduta moral não se aplicam a todos os espaços, principalmente quando do ponto de vista dos nativos elas parecem limitar a capacidade criativa da Gira. Se estamos discutindo que o Terreiro é vivo, é criativo, não faz sentido que as pessoas se comportem, tão somente, como corpos sem criatividade, impedidos de falar, de rir, em outras palavras, de expressar reações ao que acontece.

Observe que os Encantados podem fazer suas reclamações e ponderações e que se isso ocorrer as pessoas mudam de postura. Entretanto, não é razoável que ao chegar para a sua primeira gira uma pessoa alheia ao Terreiro imponha aos nativos sua posição correta acerca do que deve ser o Terreiro e de como as pessoas devem experienciar a gira.

²⁵ Sobre isso considero importante resgatar os trabalhos de cura relatos por Mestre Maria Toinha em seu livro *A Mística dos Encantados* (2020). No capítulo “O trabalho contra a sombra”, Mãe Maria Toinha registra o trabalho realizado para livrar uma moça dos feitiços enviados contra ela por um rapaz com quem havia se envolvido afetivamente. Esse caso ilustra a supressão do livre arbítrio da moça, que ao ser perturbada por entidades perde o controle de suas faculdades mentais e passa a se mutilar ao mesmo tempo que ameaça a segurança dos familiares. As entidades são afastadas em trabalhos espirituais realizados no Terreiro do Mestre Antônio de Mel, com a participação efetiva de Mãe Maria Toinha, e a autonomia e a capacidade de discernimento da moça é restaurada. O livre arbítrio é apresentado nas narrativas de Mãe Maria Toinha como inalienável, de modo que ela se recusa a fazer certos tipos de trabalho que venham a interferir nesse lugar da experiência humana.

A gira deve ser concebida do ponto de vista dos presentes, os nativos da experiência. E a gira de Umbandas que conhecemos no interior do Ceará é movimento e criatividade. Ninguém fica parado. As pessoas sentem, cantam, falam, giram com os Encantados e expressam seus sentimentos. Elas têm o direito de falar, tendo em vista que os fundamentos de seu culto não as proíbem de se expressarem enquanto a gira acontece.

Por conseguinte, os fundamentos dos Templos afro-religiosos diferem em todo o Brasil, sobretudo, quando se está girando nas Umbandas no interior do Ceará. Cabe ao visitante respeitar as singularidades das condutas, sem julgá-las a partir de seus ordenamentos morais ou das suas pretensões de controle.

Ao pesquisador alheio aos rituais deve equacionar o seu trabalho para esforçar-se de maneira que consiga apreender a lógica própria do Terreiro e respeitar as singularidades das pessoas com as quais aceitou se envolver.

Cabe ao pesquisador que vem de longe despir-se de suas intenções racionalizadoras e entrar desarmado na dinâmica que ocorre no centro de Umbandas cearenses, para então ser capaz de fazer observações generosas e respeitosas ao invés de ofensivas. As coisas não funcionam sob a lógica da imposição e do autoritarismo de quem vem de fora do Terreiro, pois não é sob esta ótica que as Umbandas do interior do Ceará giram, especialmente aquelas das quais se alimenta Mãe Maria Toinha.

Outra coisa é o desrespeito com a Mãe Maria Toinha, aos seus 86 anos, depois de ter dedicado mais de 70 anos as Umbandas que se vive e se pratica no interior do Ceará pelo povo simples. Mãe Maria Toinha tem o direito de fazer críticas, de operar correções, quando em um Terreiro em que é reconhecida como Mãe de Santo pelos que lhe recebem e lhe autorizam.

Isso não dá o direito de um pesquisador externo, sem autorização para pesquisar, escrever um texto sugerindo que Mãe Maria Toinha “por vaidade esteja perdida em sua própria sombra” ou que seja vítima da “síndrome de Estocolmo”, o que levaria o sujeito a assumir a postura dos dominadores, dos agressores.

Na verdade, esse texto publicado constitui uma ofensa ao sagrado e ao trabalho de Mestre Maria Toinha, como se o pesquisador que escreveu desejasse expor a falta de humildade e dignidade da Mãe de Santo para a posição que reivindica.

Sugiro que o referido texto assinala um interesse em descredibilizar e excluir a Mãe de Santo das narrativas do sagrado das Umbandas em Canaan, como se o pesquisador por ter chegado ao local pudesse falar sozinho desde ali. O pesquisador despreza e elimina quem lhe abriu as portas para os Encantamentos das Umbandas do interior do Ceará, ocultando, também, em seus textos as referências as leituras de *A Mística dos Encantados* (2020),

Caminhos Encantados (2021) e Lavagem Encantada (2022), além de seu acesso as várias horas de áudio gravadas com Mãe Maria Toinha.

No fim das contas, o texto publicado pelo pesquisador constitui uma violação, por ter sido escrito como parte de uma pesquisa da qual ninguém aceitou participar, assim como uma agressão contra uma mulher negra que possui uma trajetória social marcada pelo racismo religioso, pelo apagamento e pela violência de gênero em sua comunidade. Esse texto constitui uma agressão que atualiza a violência contra a Mestra Maria Toinha.

Alguns apontamentos no curso dos acontecimentos

Resta deste assunto importante muitas considerações, as quais não desejo esgotar nesse texto. Pretendo, entretanto, notabilizar alguns apontamentos críticos na intenção de que atravessem os leitores, inspirando-os a escreverem sobre suas experiências de pesquisa no Terreiro, seja na condição de pesquisador ou de pesquisado, iniciado ou não.

Penso que devemos ter o máximo de cautela com as pessoas para as quais abrimos nossos Terreiros, sejam eles feitos de histórias sejam eles os espaços religiosos que nos reunimos para cultivar encantamentos. A Gira como invenção não está sempre ao alcance da compreensão de todos, de modo que precisamos ter a prudência necessária para preservar as nossas singularidades dos olhares curiosos que desejam desmontar nossas narrativas religiosas como menos autênticas do que outras.

É indispensável ter o cuidado de perguntar a quem se oferece para nos visitar qual as reais intenções da entrada em nosso Terreiro. O questionamento é legítimo e deve ser realizado com a intenção de preservar a intimidade de nossos espaços rituais, além de resguardá-los de uma eventual pesquisa com a qual não concordamos participar.

Considero que o conhecimento sobre nossas práticas religiosas nas Umbandas cearenses não deve ser construído com o recurso a subterfúgios que enganam sacerdotes e praticantes que aceitam interagir de boa-fé com pesquisadores. As intenções de pesquisa devem ser expostas para que, uma vez cientes, as pessoas de Terreiro decidam se desejam expor suas subjetividades, bem como os espaços religiosos de seus cultos.

Nossas portas não devem se abrir para pessoas que não revelam suas verdadeiras intenções ou para pesquisadores que já saem de sua casa com objetivos que não podem se dobrar aos acontecimentos e as relações de afetação com as pessoas com as quais se interage nos Terreiros. Esses pesquisadores possuem uma capacidade de compreender formatada, a qual estará imune ao sentimento que perpassa as relações do campo.

Para finalizar, registro que escrevi esse texto ainda no curso dos acontecimentos, portanto, pode ser que algo se altere e eu venha a publicar um texto posterior esclarecendo alguma questão que não foi suficientemente tratada.

Referências

BARBOSA, Vera Lúcia Ermida. “**Não extrativismo**” epistêmico: desafios à investigação científica crítica. *Antropolítica - Revista Contemporânea De Antropologia*. Niterói – RJ, n 44, p. 229-255/ jan-jun 2019.

BARROS, Daniel Ítalo Alencar, GOMES, Melina Souza. “**Me bote uma dose no copo, acenda uma vela e me faça oração**”: os pontos cantados na umbanda e seus ensinamentos. *Macabéa – Revista Eletrônica do Netlli, Crato*, v. 3., n. 1., Jun. 2014, p. 51-72.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser Afetado. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.

GONÇALVES, Marco Antônio.; HEAD, Scoot. Confabulações da alteridade: imagens dos outros (e) de si mesmos. In: GONÇALVES, Marco Antônio; HEAD, Scoot. (Orgs.). **Devires Imagéticos: a etnografia, o outro e suas imagens**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

GONDIM, Juliana. Monteiro. “**Não tem caminho que eu não ande e bem tem mal que eu não cure**”: narrativas e práticas rituais das Pajés Tremembés. Dissertação Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS). UFC, 2010.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Com os pés na macaia. In: SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças: Uma filosofia popular brasileira**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Memórias ancestrais e filosofias africanas forjando caminhos para uma educação afrorreferenciada**. *Práxis Educativa*. Ponta Grossa, v. 17, ed. 2219478, p. 1-15, 2022.

Martins, Júlia Ritez; Bairrão, José Francisco Miguel Henriques. **Psicanálise e Encantaria: a enunciação insurgente**. *Memorandum: memória e história em psicologia*, v. 21, p. 208–216, 2011.

NASCIMENTO, Wanderson Flor. **Em torno de um pensamento enterreirado**. *Revista Cult*. São Paulo, Ano 24, ed. 271, p. 21-22, jul 2021.

PORDEUS JR., Ismael. **Umbanda: Ceará em transe**. Fortaleza: Expressão gráfica e Editora, 2011.

TOINHA, Maria; ANDRADE, Marcos. **A mística dos encantados**. Ourinhos/SP, Editora Edições e Publicações, 2020.

_____. **Caminhos encantados**. Ourinhos/SP, Editora Edições e Publicações, 2021.

_____. **Lavagem Encantada**. Ourinhos/SP, Editora Edições e Publicações, 2022.

SILVA, Érica Quinaglia; LIONÇO, Tatiana. **Cuidados éticos na pesquisa social:** entre normas e reflexões críticas. *Amazônica – Revista de Antropologia*. Belém – PA, v. 10, n. 2, p. 588-609, dez 2018.

SOBRE O AUTOR:

Marcos Andrade Alves dos Santos

Doutorando em Sociologia (PPGS/UFC). Mestre em Sociologia (PPGS/UECE). Licenciado em Sociologia (FAVENI). Especialista em Gênero e Diversidade na Escola (UFC). Pesquisador do Projeto de Pesquisa e Extensão: Poéticas Oraís e Pensamento Decolonial: Perspectivas Teóricas e Metodológicas, vinculado a Red Iberoamericana de Estudios sobre Materiales Orales e ao Laboratório Nacional de Materiales Orales (LANMO/UNAM). Pesquisador do Grupo de Pesquisa Saúde, Gênero, Trabalho e Meio Ambiente, coordenado pela Professora Lore Fortes (CNPQ/PPGCS/UFRN). Coordena o Projeto Literário A Mística dos Encantados, através do qual foram publicados os livros *A Mística dos Encantados* (2020), *Caminhos Encantados* (2021) e *Lavagem Encantada* (2022), escritos por Maria Toinha e por mim.

E-MAIL: marcos.andrade@alu.ufc.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4006-6851>

Recebido: 21/08/2022

Aprovado: 17/10/2022

Vacinas e as tramas das representações sociais: apontamentos metodológicos

Vaccines and the frame of social representations: methodological notes

Sayda Suely Santos Antonio Rosa

Universidade do Estado do Pará-UEPA
Belém/Pa- Brasil

Altem Nascimento Pontes

Universidade do Estado do Pará-UEPA
Belém/Pa- Brasil

Cléa Nazaré Carneiro Bichara

Universidade do Estado do Pará-UEPA
Belém/Pa- Brasil

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo analisar subjetivamente os procedimentos metodológicos adotados para a realização da pesquisa das Representações sociais sobre vacinas e suas influências na cobertura vacinal de escolares, enfoque na família, e mostra um modo de investigação que buscou aliar as ciências ambientais, educação e saúde e o percurso metodológico, que foi sendo (re)construído ao longo do caminho, numa abordagem interdisciplinar, com dados quantitativos, por meio de estatística descritiva e analítica (CRESWELL; CRESWELL, 2021) e dados qualitativos, por meio da análise do conteúdo temático de Bardin (2016), visando alcançar a taxa de cobertura vacinal dos últimos cinco anos de crianças do grupo prioritário, de uma unidade educacional em Belém-Pará, as representações sociais das famílias sobre vacinas e as possíveis correlações entre as representações sociais sobre vacinas e o comprometimento da cobertura vacinal dos escolares.

Palavras-chave: Metodologia de pesquisa; Interdisciplinaridade; Representações sociais

Abstract: The objective of this work is to subjectively analyze the methodological procedures adopted to carry out the research on Social representations about vaccines and their influence on vaccination coverage for schoolchildren, focusing on the family, and shows a mode of investigation that sought to combine environmental sciences, education and health and the methodological path, which was being (re)built along the way, in an interdisciplinary approach, with quantitative data, through descriptive and analytical statistics (CRESWELL; CRESWELL, 2021) and qualitative data, through content analysis Bardin's theme (2016), aiming to reach the vaccination coverage rate of the last five years of children in the priority group, from an educational unit in Belém-Pará, the social representations of families about vaccines and the possible correlations between social representations about vaccines and the compromised vaccination coverage of schoolchildren.

Keywords: Research methodology; Interdisciplinarity; Social representations

Introdução

A pesquisa aqui apresentada refere-se a uma dissertação de mestrado, parte do Programa Interdisciplinar de pós-graduação em ciências ambientais da Universidade do Estado do Pará, surgida a partir da problemática: as representações sociais sobre vacinação podem apresentar indicadores sobre a queda na taxa da cobertura vacinal em crianças, objetivando analisar as representações sociais das famílias sobre vacinas e suas influências na cobertura vacinal de estudantes com até sete anos de idade em uma unidade educacional de Belém-Pará, numa interrelação das ciências ambientais, educação e saúde.

As mudanças e perigos climáticos do planeta, como aquecimento, secas, incêndios florestais, precipitação extrema, inundações e outros, estão aumentando significativamente em decorrência da emissão de gases de efeito estufa trazendo como consequência, o surgimento de novas doenças patogênicas e o aumento daquelas consideradas extintas, colocando a vida dos seres humanos em risco, com potenciais crises na saúde (MORA *et al*, 2022).

Considerando que não há sustentabilidade ambiental separada da proteção e promoção das condições da saúde humana, a conferência das nações unidas sobre o meio ambiente e desenvolvimento apresentou a agenda 21 como um instrumento de compromisso político mundial para o desenvolvimento de sociedades sustentáveis, sendo impossível o desenvolvimento sustentável sem uma população saudável (UNCED, 1992).

Assim, os 17 Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS) abrangem diferentes temas de aspectos ambientais e sociais e o ODS três, que trata da saúde e bem-estar, objetiva, até o ano de 2030, acabar com as epidemias de AIDS, tuberculose, malária e doenças tropicais negligenciadas e combater a hepatite, doenças transmitidas pela água, e outras doenças transmissíveis, assegurar uma vida saudável à população e promover o bem-estar para todos, em todas as idades, visto que os seres humanos são parte integrante do meio ambiente (IPEA, 2019).

As medidas de saneamento ambiental, especialmente como parte integrante do atendimento primário da saúde, são estratégias de controle de doenças e as vacinas são instrumentos essenciais que possibilitam a diminuição de muitas doenças infectocontagiosas, uma vez que pessoas não vacinadas podem representar riscos não só de infecção individual, mas também coletivo.

As vacinas, enquanto produtos biotecnológicos elaborados a partir de agentes infecciosos, de seus componentes, dos antígenos ou de produtos sintéticos, quando introduzidas no corpo humano, criam anticorpos, estimulam a imunidade contra doenças infecciosas e previnem sua transmissão entre a população (FERNANDES *et al*, 2021).

Ao longo da história, as vacinas ajudaram a reduzir expressivamente a incidência de várias doenças e contribuíram significativamente para evitar mortes, sendo atualmente consideradas a forma de prevenção com melhor custo-benefício em saúde pública. (ARROYO *et al*, 2020). Todavia, a vacinação não é só uma questão médica, é também social, cultural, antropológica e histórica. Sem vacinas os números de pandemias e mortes seriam imensuráveis e para se ter sucesso em uma campanha de imunização se faz necessário o engajamento de profissionais de diferentes áreas (DANDARA, 2022).

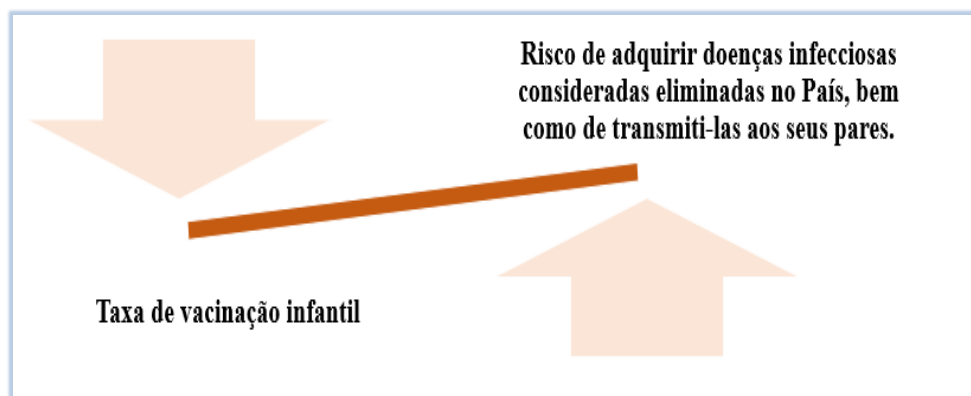
Dessa forma, a obrigatoriedade da vacinação, estabelecida pela Lei no 6.259/75, regulamentada pelo Decreto no 78.23/76, que dispõe sobre a organização das ações de vigilância epidemiológica, sobre o programa nacional de imunizações e reforçada pela Lei 8.069/90, que dispõe sobre o estatuto da criança e do adolescente (BRASIL, 1976; BRASIL, 1990) voltou a ser questionada e ainda há muita resistência a seu respeito.

As crianças de até sete anos de idade são mais suscetíveis às doenças infecciosas, por suas defesas imunológicas ainda não estarem bem formadas, sendo assim, a vacinação é de extrema importância para sua proteção (BALLALAI; BRAVO, 2017).

As escolas de educação infantil e fundamental I são consideradas espaços de aglomeração de grupos prioritários para vacinação e a diminuição da taxa de vacinação infantil expõe os escolares ao risco de adquirir doenças infecciosas consideradas eliminadas no país, bem como de transmiti-las aos seus pares.

Contudo, o programa nacional de imunização, considerado um dos programas de maior êxito na saúde pública brasileira, identificou que nos últimos anos, a cobertura vacinal, especialmente para crianças, segue em processo de queda e este declínio apresentou como consequência, altos índices de transmissão e mortes deste grupo, por doenças infecciosas consideradas eliminadas no País, como apresentado na figura 1 (ARAÚJO; SATO, 2021).

Figura 1: Proporcionalidade entre taxa de vacinação infantil e aumento do risco de doenças infecciosas



Fonte: os autores, junho de 2022

A organização mundial da saúde estima que 2 a 3 milhões de mortes a cada ano vinham sendo evitadas pela vacinação, e diante do declínio desta, definiu o termo “hesitação em vacinar” e passou a considerá-lo como uma grande ameaça global à saúde (BITTENCOURT *et al*, 2021).

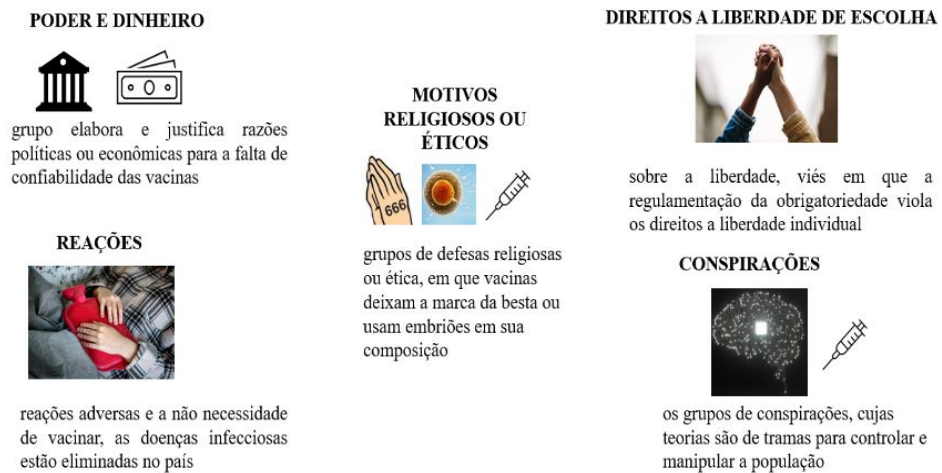
Diversos são os fatores que podem ser influenciadores da hesitação em vacinar e conseqüentemente da queda na vacinação no Brasil, que vão desde a acomodação ocasionada pelo desaparecimento de diversas doenças, resultante do sucesso da cobertura vacinal na infância das gerações passadas, fazendo com que muitos deixem de considerar a importância da vacinação (NUNES, 2021); questões socioeconômicas; forças ideológicas e religiosas; e vieses comportamentais, modelos e padrões sociais, tais como: o medo da vacina fazer mal à saúde, a desinformação do risco por erradicação de doenças, movimento antivacinas e as *fake news* (LAMATA, 2021).

A falta de informação e a incerteza da ciência sobre determinado fenômeno propiciam o surgimento de representações sociais, que circulam oralmente ou por meios de comunicações manipulatórias tornando, convenientemente, o desconhecido em familiar. Assim se constroem as representações sociais enquanto formas de conhecimento geradas através da comunicação, socialmente elaborado e compartilhado, que orienta e organiza as condutas de uma realidade comum a um conjunto social e enquanto investigação científica, descreve, analisa, explica as dimensões, formas, processos e funcionamentos sociais (JODELET, 2018).

Sempre necessitamos saber o que temos a ver com o mundo que nos cerca. É necessário ajustar-se, conduzir-se, localizar-se física ou intelectualmente, identificar e resolver problemas que ele põe. Eis por que construímos representações. (...)compartilhamos o mundo com outros, neles nos apoiamos — às vezes convergindo; outras, divergindo — para o compreender, o gerenciar ou o afrontar. Por isso as representações são sociais e são tão importantes na vida cotidiana. Elas nos guiam na maneira de nomear e definir em conjunto os diferentes aspectos de nossa realidade cotidiana, na maneira de interpretá-los, estatuí-los e, se for o caso, de tomar uma posição a respeito e defendê-la. (JODELET, 1989, p.31)

Portanto, conforme demonstrado na figura 2, várias são as representações sociais que se constroem sobre as vacinas, tais como: poder e dinheiro, cujo grupo elabora e justifica razões políticas ou econômicas para a falta de confiabilidade das vacinas; reações adversas e a não necessidade de vacinar, pois causam fortes reações ou as doenças infecciosas estão eliminadas no país; sobre a liberdade, viés em que a regulamentação da obrigatoriedade viola os direitos a liberdade individual; os grupos de conspirações, cujas teorias são de tramas para controlar e manipular a população; e grupos de defesas religiosas ou ética, em que vacinas deixam a marca da besta ou usam embriões em sua composição (COSTA, 2021).

Figura 2: Representações sociais sobre as vacinas



Fonte: os autores, dezembro de 2022

Por fim, é essencial a identificação das representações sociais sobre vacinas para a realização de um trabalho educativo em saúde e saneamento ambiental. E a pesquisa mostra um modo de investigação que permite aliar interdisciplinarmente, a educação, saúde e as ciências ambientais. Os dados apresentados justificam os caminhos metodológicos percorridos nesta pesquisa, quando podem contribuir com suportes teórico e empírico sobre as significações e condutas comportamentais das famílias e como estas interferem na vacinação das crianças.

Aprendendo novos modos de fazer

Pesquisa é toda atividade inserida em determinado contexto histórico-sociológico, imbuído de com intencionalidade, valores, ideologias e concepções sociais, que permite no âmbito da ciência, elaborar conhecimentos e ações, que visam compreender e/ou solucionar problemas por meio das etapas de busca, indagação e investigação, que auxiliem no alcance de respostas e compreensão de uma determinada realidade para, assim, transformá-la (PÁDUA, 2019).

A pesquisa até os meados do século XX, apresentava um caráter eminentemente fragmentado e especialista. Diante dos avanços da ciência, da complexidade do mundo atual, do surgimento de novos problemas e conseqüentemente novos campos de pesquisa, nasceu um novo movimento científico e novos modos de fazer, com a necessidade de integração de conhecimentos de diferentes disciplinas, ou seja, a interdisciplinaridade na pesquisa. (PHILIPPI; FERNANDES, 2015).

A construção do conhecimento científico interdisciplinar, do ponto de vista da epistemologia crítica e da metodologia correspondente, ocorre dialeticamente, mediada pelo pensamento, em diferentes fases da relação do pesquisador com o objeto, que classificam-se em três categorias de análise: a primeira fase caracteriza-se pela aproximação inicial do com o objeto

de sua pesquisa no campo empírico definido; a segunda fase caracteriza-se pela aproximação raciocinada, na qual se encontra o conhecimento valorizado pela relação entre o pesquisador e o objeto; e a terceira fase corresponde à apropriação do objeto pelo pesquisador (FARIA, 2015).

No Brasil, as questões ambientais foram impulsionadoras da interdisciplinaridade, por envolver a necessidade de diversos conhecimentos, não só científicos como também a participação do estado e da sociedade. Para Reigota, a educação ambiental deve ser vista como educação política e educar para a cidadania, onde:

É por princípio: questionadora, criativa, pois busca desenvolver metodologias e temáticas que possibilitem descobertas e vivências, é inovadora quando relaciona os conteúdos e as temáticas ambientais com a vida cotidiana e estimula o diálogo de conhecimentos científicos, étnicos e populares e diferentes manifestações artísticas; e crítica muito crítica, em relação aos discursos e às práticas que desconsideram a capacidade de discernimento e de intervenção das pessoas e dos grupos independentes e distantes dos dogmas políticos, religiosos, culturais e sociais e da falta de ética. (REIGOTA, 2017, p.8)

Dentro desta perspectiva da pesquisa interdisciplinar, o programa de pós-graduação em ciências ambientais da Universidade do Estado do Pará, do qual esta pesquisa está vinculada, tem como objetivo:

Formar recursos humanos para atuarem no ensino, na pesquisa e no desenvolvimento da área ambiental através do conhecimento interdisciplinar e domínio de tecnologias aplicadas no entendimento e resolução dos problemas que envolvem as relações homem-ambiente. Além disso, o curso visa também promover a conexão entre o saber acadêmico e as realidades sociais, permitindo que os resultados gerados a partir dessas pesquisas beneficiem tanto a população, quanto o setor produtivo, respeitando as realidades distintas dos ambientes amazônicos (UEPA, 2023).

Em se tratando da análise da pesquisa em questão, o objetivo inicial era realizar somente o levantamento dos dados secundários da taxa de cobertura vacinal em Belém-Pará, visando verificar se esta taxa se encontra em queda, como vem ocorrendo no restante do país. No percurso do planejamento da pesquisa e de novas leituras, surgiu o anseio de ir além da análise de dados quantitativos e tomar para estudo os conteúdos das representações sociais que envolvem a relação homem-vacinas, visando conhecer as possíveis influências desta na cobertura vacinal.

Enquanto método de análise, as funções e aplicabilidades das representações sociais são sequencialmente: a do saber ou cognitiva, em que o sujeito interage com um objeto, uma realidade, compreende e explica; a identitária, que ao encontrar outros sujeitos que comungam de suas ideias, constroem o senso de pertencimento a determinado grupo; orientadora, que direciona as práticas sociais de determinado grupo; e justificadora, que afirma e defende suas condutas, nos diversos espaços sociais (NOGUEIRA; GRILLO, 2020).

Dado o exposto, toda pesquisa que envolve seres humanos precisa atender aos aspectos éticos e seguir os padrões estabelecidos pela comissão nacional de saúde, que é composta por equipes multi e transdisciplinar para cumprir suas atribuições mais importantes, que são a avaliação dos aspectos éticos das pesquisas que envolvem seres humanos no Brasil e a garantia da proteção dos participantes da pesquisa, orientadas pelas Resoluções de pesquisa CNS nº 466/12 e CNS nº 510/2016 (BRASIL, 2012; BRASIL, 2016).

Considerando o sigilo e a integridade dos participantes, a pesquisa com seres humanos conta com o uso do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e termo de compromisso para utilização de dados (TCUD) e é submetida, via Plataforma Brasil, ao Conselho Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) e Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), podendo iniciar apenas após ter sido aprovada por este.

A amostragem é composta por pais ou responsáveis dos estudantes pertencentes ao grupo prioritário de vacinação, devidamente matriculados na unidade educacional cenário da pesquisa, localizada em Belém-Pará.

Quanto aos Critérios de inclusão e exclusão, participarão da pesquisa os responsáveis dos escolares de até sete anos, matriculados na unidade escolar do estudo, independente de gênero, que aderirem a pesquisa e assinarem TCLE. Serão excluídos os que não atenderem aos critérios acima, não comparecerem nos dias da coleta de dados ou solicitarem desligamento ao longo da pesquisa. Assim, segundo Reis e Bellini:

Uma vez definido o problema a ser estudado e as populações envolvidas, há que se decidir qual aspecto de representações sociais será investigado para, em seguida, elaborar o instrumento e/ou procedimentos de pesquisa. Segundo Moscovici (1995), o objetivo do método é encontrar a verdade e a tarefa do pesquisador é de discernir qual dos métodos pode ser mantido com plena responsabilidade e, qual deve ser abandonado, numa época de mudanças, tanto intelectual como sociais, sem precedentes (REIS; BELLINI, 2011, p.153).

Na pesquisa foram adotados os aportes metodológicos da teoria das representações sociais, pois tratam de fenômenos diretamente observáveis, visto que em torno deles constitui-se um domínio de pesquisa interdisciplinar em que se faz necessários instrumentos conceituais e metodologias próprias (JODELET, 1989).

Sobre os métodos e técnicas de pesquisa em representações sociais, Faria (2015) afirma ainda que:

Uma reflexão interdisciplinar precisa compartilhar uma metodologia geral, uma linguagem teórico-metodológica; precisa articular a reflexão sobre objetos na fronteira; e, principalmente, precisa de uma epistemologia que lhe corresponda para superar as fragilidades dos conceitos. A concepção que sustenta a noção de interdisciplinaridade é aquela que procura englobar os conhecimentos oriundos das várias áreas das ciências sociais e das humanidades e das ciências naturais

com a finalidade de estudar os fenômenos sociais em seus vários aspectos. (FARIA, 2015, p.106).

Assim, os métodos e técnicas adotados para coleta e análise de dados da pesquisa incluem instrumentos que variam de acordo com a intencionalidade a ser alcançada com o grupo pesquisado. Portanto, apresenta-se aqui as etapas metodológicas dialeticamente construídas para a pesquisa, mediada pelo pensamento, práxis e não livres das subjetividades dos pesquisadores. Pois quanto as inferências do pesquisador, deve-se considerar:

Os objetos investigados, como objetos condicionados sócio-historicamente, se configuram em relação. Isto é, se conformam também em relação ao pesquisador que está posto como co-construtor do conhecimento e interatua com o fenômeno investigado(...) sua forma de inserção social e institucional, sua fundamentação e orientação teórica, sua visão de mundo e adesão epistemológica. (GUTIERREZ, MARTINS, PIMENTEL, 2020, p.423)

O estudo da pesquisa é de caráter descritivo, com abordagem qualitativa e quantitativa de natureza aplicada, pois, considerando o rigor metodológico, se apresentou como mais adequado às suas características. As abordagens de métodos mistos, podem ser complementares, enriquecendo a análise, as discussões e o alcance dos resultados, gerando, assim, uma perspectiva mais completa dos fenômenos (CRESWELL; CRESWELL, 2021).

A coleta de dados iniciou-se com a realização da série histórica da taxa de cobertura vacinal de crianças pertencentes a faixa etária do grupo prioritário, dos últimos 5 anos, no município de Belém, Pará, por meio de levantamento de dados secundários, junto ao banco de dados do Sistema de Informação de Avaliação do Programa de Imunizações – DATASUS, a fim de verificar se a taxa da cobertura vacinal no município de Belém-Pará, apresenta queda, condizente com os indicadores nacionais.

Na segunda etapa da coleta de dados, será realizada a identificação da cobertura vacinal dos escolares, por meio da análise de documentos como a caderneta de vacinação e registro no quadro de verificação da cobertura vacinal.

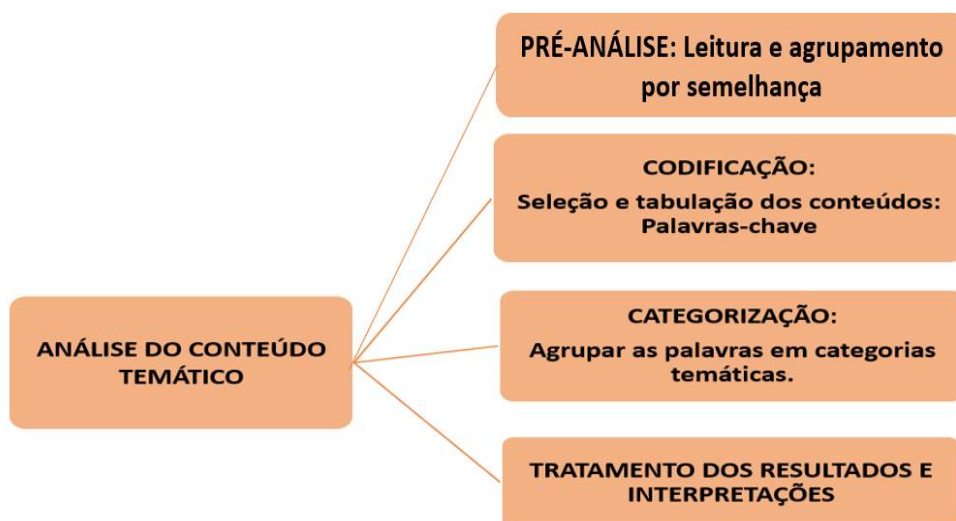
Com as representações sociais tratamos fenômenos diretamente observáveis, em torno deles constitui-se um domínio de pesquisa dotado de instrumentos conceituais e metodologias próprias, interessando a muitas disciplinas em que as técnicas metodológicas podem ser quantitativas e qualitativas. A terceira etapa, do levantamento dos conteúdos das representações sociais, por meio da uma observação da realidade estudada, da interação dos sujeitos do subgrupo participante com seu objeto das representações sociais, possibilitará a identificação das significações e condutas comportamentais das famílias dos escolares da unidade escolar, local da pesquisa e como estas interferem na vacinação dos escolares.

Optou-se pela comunicação linguística escrita, com aplicação do teste de associação livre de palavras à palavra tema por ser um instrumento de investigação qualitativa, aberta, que visa alcançar a trama de associação ao conteúdo evocado (BARDIN, 2016), e pelo questionário semiestruturado com o uso da escala de *Likert* de 5 pontos (MATAS, 2022).

Quanto a análise de conteúdo, apresenta uma abordagem quantitativa para a análise de dados, por meio de indicadores e uma abordagem qualitativa da mensagem, gestual, oral ou escrita, que expressa significados e que recebe influências da linguística, cognição e de modelos mentais correspondentes as representações que possuem, se fazendo assim uma importante ferramenta de análise, a partir de procedimentos que permitem sistematizar, analisar e compreender os conteúdos das representações sociais coletados (FRANCO, 2020).

Para análise dos dados quantitativos da pesquisa será utilizada a estatística descritiva e analítica (CRESWELL; CRESWELL, 2021). Para os dados qualitativos, a análise do conteúdo temático de Bardin (2016) que, conforme demonstrado na figura 3, se apresenta como um conjunto de técnicas de análise das comunicações, em suas etapas de pré-análise, com leitura dos dados coletados e agrupamento por semelhança, codificação, seleção e tabulação das palavras-chave, categorização que trata de agrupar as palavras em categorias temáticas e tratamento dos resultados com inferências com o auxílio de *software* adequado para a análise dos dados coletados.

Figura 3: etapas da análise de conteúdo temático de Bardin



Fonte: os autores, dezembro de 2022

Na realização da correlação entre os dados será utilizado o teste de Pearson ou Kolmogorov-Smirnov, pois o teste de correlação somente poderá ser decidido no ato da análise, em virtude da verificação do padrão de normalidade.

Conclusão

Apresenta-se aqui um estudo ainda em construção que, no processo investigativo, contempla o objeto de estudo, a sociedade, a família, a escola e as significações que orientam as práticas e relações em determinado período histórico, com os aportes de reflexões teóricas das ciências ambientais, saúde, educação e representações sociais. Muitos ainda são os caminhos a percorrer, entretanto, compreende-se que o importante na pesquisa, é manter a coerência da práxis metodológica com os objetivos que se quer alcançar.

A Representação Social compreende o modo como um sujeito ou grupo compreende, dá significado a um objeto, portanto é subjetiva. A compreensão de procedimentos metodológicos com representações sociais, de seus conceitos, objetos e resultados é relevante dada a amplitude de seu alcance, do modo como se pode compreender como as significações constroem a dinâmica e interações de uma sociedade em determinado tempo histórico.

As representações sociais são tidas como objeto de estudo legítimo, inseridas na relação de simbolização, por possibilitarem conhecimentos dos processos cognitivos, linguísticos e interações sociais e enquanto investigação científica, descrevem, analisam, explicam as dimensões, formas, processos e funcionamentos sociais (JODELET, 2018).

Referências

ARAÚJO, N.V. D'A. L.; SATO, H. K. Programa estadual de imunização do estado de São Paulo. IN: BARBIERI, C. L. A.; MARTINS, L. C. M.; PAMPLONA, Y. A. P. (Org.). **Textosem Imunização e cobertura vacinal: passado, presente e futuro**. São Pulo: Editora Universitária Leopoldianum, 2021. Disponível em: <https://www.unisantos.br/wp-content/uploads/2021/05/IMUNIZA%C3%87%C3%83O.pdf>. Acesso em: 07 jun. 2022.

ARROYO, L. H. *et al.* Áreas com queda da cobertura vacinal para BCG, poliomielite e tríplice viral no Brasil (2006-2016): mapas da heterogeneidade regional. **Cadernos de Saúde Pública**. Rio de Janeiro, v.36, n.4, 2020.

BALLALAI, Isabella; BRAVO, Flavia (Org.). **Imunização: Tudo o que você sempre quis saber**. Rio de Janeiro: RMCOM, 2017. Disponível em: http://www.ufrgs.br/pediatria/Repositorio/ppsca/bibliografia/imunizacoes/SBIm_Curso_Imunizacoes_2017.pdf. Acesso em: 23 mai. 2022.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2016.

BITTENCOURT, Marcio Sommer *et al.* **COVID-19 e reabertura das escolas: uma revisão sistemática dos riscos de saúde e uma análise dos custos educacionais e econômicos**. BID, Banco Interamericano de Desenvolvimento, 2021. Disponível em

<https://publications.iadb.org/publications/portuguese/document/COVID-19-e-a-reabertura-das-escolas-uma-revisao-sistemica-dos-riscos-de-saude-e-uma-analise-dos-custos-educacionais-e-economicos..pdf>. Acesso em 23 mai. 2022.

BRASIL. **Decreto nº 78.231, de 12 de agosto de 1976**. Regulamenta a Lei no 6.259, de 30 de outubro de 1975, que dispõe sobre a organização das ações de vigilância epidemiológica, sobre o programa nacional de imunizações, estabelece normas relativas à notificação compulsória de doenças, e dá outras providências. Casa Civil. Brasília, DF, 13 de ago. de 1976. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1970-1979/d78231.htm#:~:text=D78231&text=DECRETO%20No%2078.231%2C%20DE,doen%C3%A7as%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%AAsncias. Acesso em: 22 mai. 2022.

BRASIL. **Lei Federal nº 8.069, de 13 de julho de 1990**. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Presidência da República. Casa Civil. Brasília, DF, 13 de jul. de 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm. Acesso em: 22 mai. 2022.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. **Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012**. Ética na Pesquisa na área de Ciências Humanas e Sociais. Brasília, 2012. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br>. Acesso em 18 nov. 2022.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. **Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016**. Ética na Pesquisa na área de Ciências Humanas e Sociais. Brasília, 2016. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br>. Acesso em 10 jun. 2022.

COSTA, C. **Os 6 tipos de mensagens enganosas mais comuns contra as vacinas de covid-19 nas redes sociais e o que diz a ciência sobre elas**. BNCC Brasil, 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/resources/idt-c47d82b0-2ff7-4795-95f4-f84de9ae7581>. Acesso em: 06 jun. 2021.

CRESWELL, J.; W CRESWELL, D. **Projeto de pesquisa: Métodos qualitativo, quantitativo e misto**. 5. ed. Porto Alegre: Penso, 2021.

DANDARA, L. **Cinco dias de fúria: Revolta da Vacina envolveu muito mais do que insatisfação com a vacinação**. Fiocruz, 2022. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/cinco-dias-de-furia-revolta-da-vacina-envolveu-muito-mais-do-que-insatisfacao-com-vacinacao>. Acesso em 7 mai. 2023.

FARIA, J.H. Epistemologia crítica, metodologia e interdisciplinaridade. IN; PHILIPPI, Jr A.; FERNANDES, V. (Org.). **Práticas da Interdisciplinaridade no Ensino e Pesquisa**. São Paulo: Manole, 2015.

FERNANDES, Jorlan. *et al.* **Vacinas**. 23.ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2021.

FRANCO, M. L. P.B. **Análise de conteúdo**. Série pesquisa. Autores Associados, 2020.

GUTIERREZ, D.M.D.; MARTINS, R.C.; PIMENTEL.G.A.S. Diálogo, triangulação e interdisciplinaridade: vias para integração metodológica entre pesquisas qualitativas e quantitativas. **Revista EDUCAmazônia - Educação Sociedade e Meio Ambiente**.

Vol XXV, Núm 2, jul-dez, 2020, pág. 418-437. Disponível em: <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/educamazonia/article/view/7843>. Acesso em: 08 mai. 2023.

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Objetivo para o desenvolvimento sustentável 3 – Saúde e bem-estar**. 2019. Disponível em:

<https://www.ipea.gov.br/ods/ods3.html>. Acesso em: 24 mai. 2022.

JODELET, D. Ciências sociais e representações: estudo dos fenômenos representativos e processos sociais, do local ao global. **Sociedade e Estado**, v. 33, p. 423-442, 2018.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/BzhBBK7NjwBZ7PgxSYH5tvR/>. Acesso em: 24 mai.2022.

JODELET, D. Représentations sociales: un domaine en expansion. IN: D. Jodelet (Ed.) **Les représentations sociales**. Paris: PUF, 1989.

LA MATA, D. **Atitudes e percepções sobre vacinas**. Banco de desenvolvimento da América Latina. 2021. Disponível em: <https://www.caf.com/pt/conhecimento/visoes/2021/01/atitudes-e-percepcoes-sobre-vacinas/>. Acesso em: 23 mai. 2022.

MATAS, Antonio. Diseño Del Formato de Escalas Tipo Likert: Un Estado de La Cuestión. **Revista Electrónica de Investigación Educativa**, v. 20, n. 1, p. 38, 9 fev. 2018.

Disponível em: <https://redie.uabc.mx/redie/article/view/1347/1613>. Acesso em: 23 mai. 2022.

MORA, Camilo *et al.* Over half of known human pathogenic diseases can be aggravated by climate change. **Nature Climate Change**, v.12, p. 869–875, 2022. Disponível em:

<https://www.nature.com/articles/s41558-022-01426-1>. Acesso em: 21 ago. 2022.

NOGUEIRA, K.; GRILLO, M. Teoria das Representações Sociais: história, processos e abordagens. **Research, Society and Development**, v. 9, n. 9, e146996756, 2020. Disponível em: <https://rsdjournal.org/index.php/rsd/article/view/6756>. Acesso em: 23 mai. 2022.

NUNES, L. **Panorama da Cobertura Vacinal no Brasil 2020**. São Paulo: Bela Vista, 2021.

Disponível em: https://download.uol.com.br/files/2021/09/6149375_metas-de-coberturas-vacinais.pdf. Acesso em: 06 jun. 2022.

PÁDUA, E. M. M. **Metodologia da pesquisa**: Abordagem teórico-prática. Papirus editora, 2019.

PHILIPPI, Jr A.; FERNANDES, V. **Práticas da Interdisciplinaridade no Ensino e Pesquisa**. São Paulo: Manole, 2015,

REIGOTA, M. **O que é educação ambiental**. 1ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2017.

REIS, S.L.A; BELLINI, M. Representações sociais: teoria, procedimentos metodológicos e educação ambiental. **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**, vol. 33, núm. 2, 2011,

pp. 149-159. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307325341003> . Acesso em: 02 mai. 2023.

UEPA. **Mestrado Acadêmico em Ciências Ambientais**. Disponível em: <<https://paginas.uepa.br/pcambientais/apresentacao.html>>. Acesso em: 11 mai. 2023.

UNCED - Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, 1992. Agenda 21 (global), em português. **Ministério do Meio Ambiente** – MMA. Disponível em <https://www.ecologiaintegral.org.br/Agenda21.pdf>. Acesso em: 23 mai. 2022.

SOBRE OS AUTORES:

Sayda Suely Santos Antonio Rosa. Mestranda do PPGCA/UEPA. Técnica A-Pedagogia da Universidade do Estado do Pará (UEPA). Professora de educação básica-SEDUC-Pa.

<http://lattes.cnpq.br/3631296978374204>

E-mail: suerosaped@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6278-8719>

Altem Nascimento Pontes. Doutorado em Física pela Universidade Estadual de Campinas, Brasil. Professor Adjunto IV da Universidade do Estado do Pará. Professor associado IV da Universidade Federal do Pará.

<http://lattes.cnpq.br/5993352890364998>

E-mail: altempontes@uepa.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9001-4603>

Cléa Nazaré Carneiro Bichara. Doutorado em Biologia de Agentes Infecciosos e Parasitários pela Universidade Federal do Pará. Professora do Curso de Medicina da Faculdade Metropolitana da Amazônia. Professora Adjunto IV- Centro de Ciências Biológicas e da Saúde da Universidade do Estado do Pará.

<http://lattes.cnpq.br/0000-0002-2995-0136>

E-mail: cleacarneirobichara@gmail.com

ORCID: <http://lattes.cnpq.br/2161704040280760>

Recebido: 17/09/2022

Aprovado: 23/10/2022

Os ritos de passagens na série Vikinks: leitura de imagens como método de pesquisa.

The rites of passages in the Vikinks series: image reading as a research method.

Luiz Henrique Patrício Xavier

Graduado em Ciências da Religião na Universidade do Estado do Pará, UEPA
Belém, Pará - Brasil

Maria Roseli Sousa Santos

Docente Adjunto I na Universidade do Estado do Pará, UEPA
Belém, Pará - Brasil

Resumo: O artigo propõe breve estudo dos ritos de passagens a partir das representações imagéticas religiosas presentes na série Vikings fazendo destaques para os ritos de maturação, casamento, funerários e se expressa como possibilidades de novos “olhares” sobre as relações entre a série e o conteúdo ritualístico relativo à espiritualidade das antigas práticas nórdicas. A metodologia centrou-se no estudo teórico sobre fenômeno religioso, a sociedade nórdica antiga e medieval, e, na leitura de imagem que permite analisar o simbolismo religioso no contexto da linguagem da religião dos povos vikings representada na série de TV. Os resultados indicam que os ritos possuem em si a representação da cultura da antiguidade que remete a demarcação de um período que está assentado num processo isomorfo (cíclico, biológico e humano), pautado em processos estruturais e culturais voltados à terra; os símbolos estão ligados aos ritos por meio das significações atribuídas a eles, indicando condições como mistérios, uniões, deidades e passagens.

Palavras-chave: Cultura nórdica; Metodologia; Cultura Visual; Ritos.

Abstract: The article proposes a brief study of the rites of passages from the religious imagery representations present in the series Vikings, highlighting the rites of maturation, marriage, funerals and expresses itself as possibilities of new “perspectives” on the relations between the series and the ritualistic content relating to the spirituality of ancient Norse practices. The methodology focused on the theoretical study of the religious phenomenon, the ancient and medieval Norse society, and on the image reading that allows analyzing the religious symbolism in the context of the language of the religion of the Viking peoples represented in the TV series. The results indicate that the rites have in themselves the representation of ancient culture that refers to the demarcation of a period that is based on an isomorphic process (cyclic, biological and human), based on structural and cultural processes focused on the earth; the symbols are linked to the rites through the meanings attributed to them, indicating conditions such as mysteries, unions, deities and passages

Keywords: Nordic culture; Methodology; Visual Culture; Rites.

Introdução

Este artigo trata sobre os ritos de passagens da cultura nórdica e seus simbolismos a partir da série *Vikings* (2013), integra parte de estudo desenvolvido no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), intitulado “Imagens e sentidos dos ritos de passagens: estudo da série vikings e a influência para o paganismo contemporâneo”, realizado na Universidade do Estado do Pará (UEPA), no ano de 2018, com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Destacamos a cultura nórdica, com enfoque para os elementos do simbolismo relacionado aos ritos de passagens, sem a pretensão abordar todas as temporadas da referida série de TV, a pesquisa delimita-se a cenas que efetivamente referem determinados ritos como: de maturidade, casamento e funerário. O recorte deu-se após assistirmos e analisarmos os quadros das temporadas 1 e 4, tendo como fundamentação teórica o que os autores Victor Turner (2003), Paul Tillich (1992) e Croatto (2001) indicam como ritos de passagens.

A seleção dos dados para estudo parte da compreensão, de que o conteúdo ficcional apresentado por meio de roteiro, cenário, figurino, atuação do elenco, fotografia e trilha sonora compõe a narrativa audiovisual da série, corpo narrativo remete ao imaginário de um tempo histórico cheios de tensão, medo, espiritualidade e guerra. Algumas questões nortearam o estudo, a saber: que cerimoniais da cultura nórdica presentes na série *Os Vikings* indicam ritos de passagens? Que simbolismos estão presentes nos ritos de passagens e suas relações enquanto fenômeno religioso? Os praticantes do paganismo contemporâneo acolhem esses ritos como simbolismo do que era historicamente praticado pelos nórdicos na antiguidade?

Para dar conta das questões a metodologia centrou-se em: 1) estudo teórico e bibliográfico de referenciais que estudam a sociedade nórdica antiga e medieval e, ainda de estudos acerca do simbolismo religioso no contexto da linguagem da religião; 2) na análise do discurso visual do documento série *Os Vikings*; por fim, em entrevistas semiestruturadas a praticantes do paganismo contemporâneo em Belém.

Entre a realidade e a ficção: a cultura pagã nórdica e a série *Os Vikings*

Os estudos das culturas pelo viés interpretativo²⁶ nos permitem ter compreensão de que o ser humano necessita de comunicação para suprir suas necessidades cotidianas. Existem vários meios para que essa comunicação seja possível, e um desses meios, é o símbolo. O símbolo se

²⁶A leitura interpretativa considera que é possível compreender determinado objeto em termos mais abrangentes e abstratos através da interpretação e análise. Sendo assim, é possível aprofundar determinadas características sobre o objeto em específico, está relacionada a teoria de Bauer e Gaskell.

apresenta como um elemento da linguagem que pode adquirir diversos significados, dependendo do modo em que for inserido. Portanto, é preciso saber ler o símbolo no contexto em que ele se apresenta.

É aí que a fenomenologia da religião nos permite adentrar as experiências dos indivíduos e seus grupos e comunidades, como argumentam os estudos de Higuete (2004) e Tillith (1992), quando nos dizem que sob a perspectiva da fenomenologia da religião, é possível compreender o valor transcendental da subjetividade religiosa e ir ao encontro das relações cognoscíveis, a partir de uma relação significativa com a realidade-racional-contemporânea. A principal força da religião para esses autores está relacionada à devida compreensão de um substrato (vivido) do mundo-da-vida.

Nesta análise a fenomenologia da religião nos permite estudar os símbolos, mitos e ritos nórdicos presentes na série Vikings, uma produção televisiva canadense filmada na Irlanda, inspirada nas sagas do viking Ragnar Lothbrok, escrita e criada por Michael Hirst, estreada em 2013. O papel da fenomenologia da religião nesse trabalho é favorecer a interpretação do simbolismo dos ritos de passagem nórdicos articulados a uma vida real e não meramente ficcional, já que a série possuiu cunho histórico e que estabeleceremos relações com o discurso dos entrevistados.

Cultura e ritos dos povos pagãos nórdicos

As religiões da antiguidade cultuavam a natureza na sua essência. Eram cultos pertinentes a ritos e sacrifícios voltados à terra, agricultura e, principalmente, as colheitas. Tendo em vista que as sociedades que os desenvolviam levavam uma vida de campesinato, em que suas produções eram voltadas as mudanças sazonais e as fases da lua.

Para melhor compreender a cultura pagã, Bezerra (2012), nos informa que o paganismo é uma unidade plural espalhado pelo mundo inteiro com uma intensa diversidade de práticas e ritos. Destaca que o termo paganismo é originário do latim *paganus* que significa “rural” ou “do campo”, por conta da relação desse povo com a natureza. Ainda segundo a autora, após a cristianização do império Romano o termo paganismo sofreu deturpação e foi pejorativamente ressignificado e passou a ser atribuído a tudo de “ruim” ou, então, a tudo aquilo que não fosse cristão.

Já o neopaganismo é um termo utilizado para identificação dos novos movimentos que se derivam da religião antiga, que foram influenciados pela crença pagã pré-cristã, esses movimentos surgem em sua maioria na década de 60 do século XX. No caso deste estudo, destacamos a cultura pagã do povo nórdico que habitou o norte da Europa, na era viking, e que

iniciou uma grande expansão. Deste povo, criou-se uma imagem de homens rudes e sanguinários por conta da forma que invadiam a Inglaterra. Em vista dessas invasões, atingiram grande parte da Europa, e assim, conseguiram colonizar e povoar pequenos espaços e disseminar sua cultura por onde passavam.

O panteão nórdico se divide entre Ases e Vanes, possuindo como deus principal, Odin. Os registros sobre os deuses nórdicos geralmente são encontrados em poemas dedicados a eles, indicando ritos iniciáticos a esses deuses. Entre os Ases estão: Thor, Odin e Tyr. E entre os Vanes, destacam-se por suas riquezas e relações com a fertilidade, amor e paz: Njord, Freya, que conservam certos traços primordiais de valores como a sabedoria e a guerra – suas figuras sofreram fortes mutações.

Em um dos mitos do povo nórdico, Odin se pendura na árvore sagrada, onde passou por um processo de iniciação ao xamanismo nórdico, para adquirir alguns poderes e obter a runa da sabedoria, ferindo-se a si mesmo com a lança, abstendo-se de água e alimento, o deus sofre a morte ritual e adquire a sabedoria secreta de tipo iniciatório (ELIADE, 2010). A cultura nórdica era baseada numa sociedade rural, com ritos voltados à família e comunidade. Desse modo, tudo girava em torno dos sacrifícios (blót) e uma das características do povo nórdico é de não ser um povo religioso no sentido que entendemos hoje, com caráter institucionalizado.

O modo com que homens e mulheres nórdicos relacionavam-se com os deuses era muito pessoal – uma espécie de contrato individual. A religiosidade do povo nórdico era uma das mais complexas e originais da Europa, se caracterizava pelo anúncio do fim do mundo na cosmogonia da Yggdrasil, tendo como base, o Ragnarok – que é uma visão escatológica da mitologia nórdica, mais especificamente dos antigos germanos, voltado para uma série de eventos num ciclo de criação e destruição do mundo – representava a última e decisiva batalha dos deuses contra os seus inimigos.

Ressaltamos que os ritos de passagens são momentos de transição, que marcam a vida cronologicamente, do nascimento até a morte. É um momento decisivo, que representa simbolicamente uma passagem de um indivíduo, em que ocorre uma mudança de status na sociedade em que se encontra. Na Escandinávia viking, por exemplo, segundo Langer (2009), existiam duas formas de se fazer o funeral (Erfi): por cremação e por inumação. Essas práticas variavam de acordo com a classe social e a localidade da Escandinávia.

Nos ritos de morte, na cremação, o corpo era adornado e revertido com joias e roupas feitas de pele de animais, os restos queimados eram colocados em recipientes de cerâmica e depois enterrados e cobertos com um montículo ou demarcado com pedras (LANGER, 2010).

As inumações eram mais praticadas pelas classes superiores da sociedade. Algumas

inumações eram feitas em grandes câmaras: enormes buracos no solo, tudo poderia ser enterrado ali, como alimentos, objetos (incluindo escravos) e cavalos. Eles acreditavam que ali na câmara, era onde o morto continuaria vivendo. Além disso, havia um simbolismo de como a posição dessas câmaras eram orientadas, geralmente, encontradas no sentido Leste-Oeste, com significados astronômicos. Os ritos mencionados neste estudo são indicados como envoltos num processo cíclico biológico da natureza, portanto, imbricados na vida comunitária e, assim, necessário passar por eles.

O lugar das imagens e sentidos dos ritos de passagens nórdicos

Sustentamos um método que considera que imagens e sentidos são a forma de como o indivíduo compreende e explica o que já sabe sobre a realidade. Esta forma de análise é empregada neste estudo a partir da seleção das seguintes categorias: fenômeno religioso nórdico e rito de passagem; associado ao conteúdo do discurso visual da série (BAUER; GASKELL, 2002) e das entrevistas associadas ao significado representacional.

Conceito que para nós está aliado à teoria das representações sociais que Santos (2018), baseado em Moscovici (1989), afirma serem advindas das interações cotidianas permeadas por crenças, ideologias e informações que, de certa forma, orientam atitudes e condutas.

A organização dos dados no texto se encontra da seguinte maneira: imagens segmentos da temporada/série Vikings, analisadas em consonância a problemática levantadas neste estudo. O estudo da Série em questão, assim como o conteúdo das entrevistas objetivaram estabelecer a relação entre ficção (série Vikings) e realidade (estudos históricos que remetem a cultura nórdica) no intuito de elucidar sobre os sentidos e significados desses ritos como práticas culturais de um determinado povo e suas implicações para o campo da Ciência da Religião.

O *corpus* de estudo contempla cinco temporadas da série Vikings. Observamos que as 2ª, 3ª e 5ª temporadas não destacam episódios e nem ritos na especificidade aqui tratada. A 2ª Temporada possui 10 (dez) episódios que mostram as explorações feitas por Ragnar Lothbrok. A trama gira em torno da sua posse como rei de Kattegat. Após quatro anos se passarem, os vikings seguem para outra invasão na Inglaterra, onde chegam em Wessex. 3ª Temporada apresenta-se com 10 (dez) episódios que se desenvolvem pelo domínio das terras de Wessex, onde há um grande desejo de expansão pela parte dos vikings, assim, como a conquista de Paris.

A 5ª temporada dispõe de 20 (vinte) episódios que mostram a nova era que os vikings vivem após a morte de Ragnar Lothbrok, seus filhos devem seguir e honrar o legado deixado pelo pai. A partir daí a série se desenvolve com foco nos filhos de Ragnar.

Os episódios que destacamos com indicação dos ritos de passagem dispõem de conteúdo imagético descrito e compõem o corpus de investigação estabelecendo relações com a análise do conteúdo dos formulários dispostos aos neopagãos de Belém, Pará.

QUADRO DE SELEÇÃO DOS EPISÓDIOS – SÉRIE VIKINGS	
1ª TEMPORADA: Resumo: A primeira temporada possui 9 episódios que contam os primórdios dos desbravamentos de Ragnar Lothbrok, em que ele ascende de fazendeiro à rei por conta das bem sucedidas navegações e saques feitos na Inglaterra.	
EPISÓDIOS DESTACADOS:	RITOS PRESENTES:
Ep1- Ritos de Passagem	Maturação masculina
Ep6- A cerimônia dos mortos	Rito funerário
Ep8- Sacrifício	Sacrifício aos deuses nórdicos (blót)
4ª TEMPORADA: Resumo: A quarta temporada possui 20 episódios que mostram a exploração em Paris feita por Ragnar Lothbrok e também é o início da sua queda, assim, como sua invasão mal sucedida à Paris.	
EPISÓDIOS DESTACADOS	RITOS PRESENTES:
Ep3- Misericórdia	Reconhecimento como guerreiro
Ep4- Yol	Rito Sazonal e Sacrifício (Blót)
Ep6- O que poderia ter sido	Maturação Masculina
Ep12- A visão	Sacrifício aos deuses (blót)–Indícios de xamanismo nórdico

Entre os principais ritos que a série Os Vikings apresenta descrevemos 5 (cinco) deles: reconhecimento do guerreiro, maturação, casamento, sacrifício aos deuses e rito funerário

a) Rito de reconhecimento do guerreiro (Berserkir)

Figura 01 – Bjorn derrota o Urso



Fonte: Print da Fotografia do Filme Vikings, 4ª temporada, 2016.

Descrição da imagem: vê-se o guerreiro vitorioso na sua batalha, após abater um urso feroz. A cena apresenta cores de tons frios, o urso derrotado e o guerreiro Bjorn observando seu inimigo. Após essa cena, o guerreiro dá um brado de vitória, as imagens remetem às memórias de infância de Bjorn, sendo reconhecido como Bjorn Punho de Ferro.

b) Rito de Maturação Masculina

Figura 02 – Rito de Maturação



Fonte: Print da Fotografia do Filme Vikings, 1ª temporada, 2013.

Descrição da imagem: dois meninos com sua comunidade envolta, o rei e pai dos meninos com uma espada na mão, onde há sal e terra. Essa cena é referente ao rito de passagem dos meninos para a puberdade, é a partir desse rito que os jovens começam a participar das batalhas. A imagem apresenta cores quentes, e também é possível notar, todos voltados para o que acontece no meio do salão.

c) Rito de Casamento

Figura 03 – Casamento Viking



Fonte: Print da Fotografia do Filme Vikings, 4ª temporada, 2016.

Descrição da imagem: um casal de noivos, ele vestindo um traje mais refinado, ela com uma coroa de flores, trajando uma pele nobre sobre os ombros, enquanto a sacerdotisa sacraliza o ato, banhando-o em sangue animal. A cena apresenta cores frias, com o casal centralizado, e a sacerdotisa entre eles, a cena do rito acontece em uma floresta, no inverno

Sacrifício aos Deuses

Figura 04 – Sacrifício Humano



Fonte: Print da Fotografia do Filme Vikings, 1ª temporada, 2013.

Descrição da imagem: observamos um sacrifício humano aos deuses, é uma cena escura e de cores frias, vê-se o rei sacralizando o ato, com uma espada na mão, ele usa traje refinado, enquanto corta o pescoço da oferenda. Toda a comunidade está em volta observando o que acontece no meio da floresta.

d) Rito funerário

Figura 05- Funeral Viking



Fonte: Print da Fotografia do Filme Vikings, 1ª temporada, 2013

Descrição da imagem: uma embarcação, com alguns figurantes dentro e o anjo da morte usando um helmo viking. Há algumas oferendas para o guerreiro do funeral em questão, que se encontra no centro do barco. Sua filha e esposa estão na sua frente, enquanto o rito está em andamento. A imagem apresenta cores claras, com os atores centrados e voltados para o meio da embarcação.

Das imagens e sentidos destacados nas fotografias dos episódios da série, iniciamos pelo rito de casamento. Langer (2010), afirma que havia práticas de ritos sexuais no casamento que remetem a hierogamia, assim, há todo um simbolismo de fertilização inspirado pelos deuses. Relacionado ao rito fúnebre, Langer (2010) discorre em seus estudos que a imagem de grandes embarcações em chamas no mar, como forma de funeral viking é reflexo da popularização de representações contemporâneas sobre o tema que perpetuam até hoje.

Os funerais envolvendo cremação existiram, mas particularmente, o lançamento ao mar de um barco em chamas nunca foi constatado pela arqueologia, pelo simples motivo de ser algo que nunca poderia deixar vestígios materiais. Apesar disto, existem referências literárias desta prática, atestando sua antiga existência como nos diz Langer (2005). Da mesma forma que o funeral se apresenta na série por cremação como é visto na figura, depois de ser velado o corpo do guerreiro é queimado.

Para os sujeitos dez neopagãos entrevistados em idade entre 25 e 53 anos, com formação acadêmica na área das ciências humanas e ciências exatas que assistiram a série Vikings, as imagens destacadas neste estudo são relacionadas por eles em seu simbolismo ao que apreendem como o que trata dos ritos da antiguidade, posto que estes pesquisam e se aproximam dos ritos antigos, em conexão, como eles dizem, com a ancestralidade.

No que concerne aos símbolos que remetem aos ritos de passagem, destacaram símbolos que remetem aos ritos, indicando sua função em cada um deles. Símbolos como o sol para iniciação aos mistérios dos meninos; as fitas que são importantes para o handfasting (casamento), o caldeirão simbolizando o útero da deusa; e símbolos da morte que estão ligados aos ritos de passagem e por significações atribuídas que representam: mistérios, uniões, vínculos e honra aos deuses e passagens de ciclos.

Sobre esse aspecto, Croatto (2001) enfatiza que os ritos de passagem ou ritos de iniciação, geram uma nova forma de conviver na sociedade em que o indivíduo se encontra, seja religiosamente ou sociologicamente. Ao morrer para nascer de novo, ele

se encontra consigo mesmo, ao renascer, retorna diferente de antes. Talvez, sob novos olhares. Ao chegar na puberdade, é visto como homem, portanto, possui novos papéis na sociedade, como caçar, constituir e manter um lar, guerrear etc.

É possível notar o papel dos ritos de passagem como demarcador, atribuindo ao indivíduo novas funções e responsabilidades para/com sua comunidade, influenciando, assim, sua função em seu meio social. Entre os principais símbolos dos ritos presentes nas imagens selecionadas, é possível destacar o urso como símbolo fundamental para o guerreiro Bjorn. Mesmo não estando explícito na série, o personagem passa por um rito de passagem para se tornar Berserker.

O urso para a cultura nórdica é um animal totêmico ligado a Odin, está associado à imagem do guerreiro, mais especificamente do Berserker, é uma classe de guerreiro especializado na arte da guerra. A palavra Berserker possui dois significados: 1) significa camisa de urso; 2) significa sem camisa, assim, fazendo alusão à elite de guerreiros que necessariamente não precisam de armadura (incluindo escudo) por possuírem força e resistência descomunal como descreve Oliveira (2016). Na série, após Bjorn derrotar o urso, torna-se, Berserker simbolicamente.

Outro símbolo destacado é a espada presente no rito de maturação. A espada está associada à guerra, justiça, soberania e poder. No rito, quem segura a espada é o rei, símbolo nobre de poder como descreve Silva (2017). O sal e a terra representam o mar e a terra firme, lembrando os neófitos que eles pertencem a terra e ao mar. Assim, quando provam do sal e beijam a terra, fazem juras de fidelidade àquele lugar. Desse modo, a partir desse rito, os garotos podem participar das batalhas juntos aos outros guerreiros. A espada faz o elo terra-mar (terra-sal), representando o próprio guerreiro nesses domínios. A espada possuía grande importância para a arte da guerra, pois morrer em guerra significa morrer em honra a Odin (deus da guerra). Para Silva (2017), na cultura nórdica as espadas definiam o valor de um homem, tanto em nível individual, quanto a nível coletivo, além de possuir ligação com Odin.

No rito de casamento, os principais símbolos estão ligados à trama da série e o desenvolvimento dos personagens. Nota-se que o casamento acontece no inverno, e os principais símbolos destacados são as flores e a chama da tocha ao fundo da imagem. Nas culturas pagãs pelo mundo, os casamentos ocorrem em festivais de fertilidade representados geralmente pelo fogo e sol, como a primavera e o verão. É possível observar que na série o casamento se dá no inverno. Para Martins (2017), o inverno é símbolo da escuridão e decrepitude da natureza, além de representar a morte e os

ancestrais.

Além disso, as flores que também são símbolos de fertilidade estão murchas, e a tocha que representa o fogo, simbolicamente representando o amor e a fertilidade, está com a chama fraca. Todos os símbolos presentes no rito do casamento fazem alusão à relação do casal Ubbe e Margreth, tendo um casamento conturbado e problemático. No rito do sacrifício (blót) o símbolo destacado é o próprio sacrifício. Os sacrifícios eram as principais práticas voltadas à religiosidade para o povo nórdico. Na cerimônia do sacrifício haviam imolações de animas. Na série há o sacrifício de um cabrito e humanos. Os sacrifícios eram ofertados aos deuses, principalmente Odin.

No rito do Funeral há destaque para o barco. Na imagem é notável uma visão estereotipada, nota-se o “chifre” no helmo do anjo da morte que foi atribuído a essa cultura por conta do imaginário. As embarcações em chamas também fazem parte do imaginário relacionado à cultura nórdica (LANGER, 2012), sendo que, as cremações nos barcos só aconteciam para aqueles de classes mais nobres, em que havia sacrifícios de animais, escravos e bens materiais. Acreditava-se que o defunto utilizaria os objetos depositados no pós-morte. Neste caso, o navio simboliza o sepulcro onde depositava-se riquezas pessoais de pertencimento do morto.

Para Croatto (2001), é possível entender o contexto do rito como um conjunto “mito-rito-símbolo”. Logo, é possível notar na série a relevância desta junção sêmica através das imagens dos rituais tratados neste texto, a importância destes elementos requer futuras análises, dado sua riqueza e complexidade, que chega até nossos dias.

Considerações Finais

É possível anunciar os meandros de natureza religiosa presentes nos ritos a partir das análises das imagens destacadas da série Os Vikings. E, assim, observar como um simbolismo religioso atravessa a história cultural dos povos e chega até os nossos dias, estando presentes nas práticas e discursos dos neopagãos nos dias de hoje.

É perceptível que as imagens dos ritos de maturação, casamento e fúnebres, além de outros mencionados remetem a sentidos das práticas antigas voltados a terra, assim como, ritos de morte, e a relação entre o paganismo e o cristianismo, tendo como relevância a informação passada sobre a cultura viking. Outrossim, destacamos que os símbolos estão ligados aos ritos por meio das significações atribuídas a ele, indicando condições, como mistérios, uniões, deidades e passagens.

E por fim, ressaltamos que as imagens e sentidos presentes nas cenas destacadas possuem em si a representação da cultura da antiguidade que remete a demarcação de um período que está assentado num processo isomorfo (cíclico, biológico e humano) como explica Turner (2005), pautado em processos estruturais e culturais que diferem os olhares sob o indivíduo, assim como, para o paganismo contemporâneo esses sentidos possuem relevância do ponto de vista do imaginário causado pelo efeito midiático.

Referências

BAUER, M. W.; GASKELL, G. (org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Trad.: P. A. Guareschi. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BEZERRA, O. Karina. **A Wicca no Brasil: Adesão e permanência dos adeptos na Região Metropolitana de Recife**. 2012. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Mestrado em Ciências da Religião, Recife, 2012.

CROATTO, José Severino. **As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2001.

ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Ideias Religiosas** Vol. I: de Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

GOTO, Tommy Akira. **O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich**. São Paulo: Paulus, 2004.

HIGUET, E. A. Prefácio. In. GOTO, T.A. **O Fenômeno Religioso**. São Paulo: Paulus, 2004.

LANGER, Johnni. **Morte, Sacrifício Humano e Renascimento: Uma interpretação Iconográfica da Runestone Viking de Hammar**. Revista Mirabilia. Dec 2003/ISSN 1676-5818. p. 94-129.

_____, Johnni. **Religião e Magia entre os Vikings: Uma Sistematização Historiográfica**. Revista Brathair 5 (2), 2005: 55-82.

_____, Johnni. **Revelando a religiosidade Viking**. Sæculum - Revista de História[12]; João Pessoa, jan. /jun. 2005. P. 167-191.

_____, Johnni. **A Religiosidade dos Celtas e Germanos**. IV Simpósio Nacional e III Internacional de Estudos Celtas e Germânicos. UFMA, 5 a 8 de outubro de 2010.

_____, Johnni. **Símbolos religiosos dos Vikings: guia iconográfico**. História,

imagem e narrativas. No 11, outubro/2010 - ISSN 1808-9895.

_____, Johnni. **Dicionário de mitologia nórdica: Símbolos, mitos e ritos.** São Paulo: Hedra. 2015.

_____, Johnni. **Mindvinterblot: O Sacrifício Humano Na Cultura Viking e No Imaginário Contemporâneo.** Revista Brathair 4 (2), 2004: 61-85

_____, Johnni. **Erfi: As Práticas Funerárias na Escandinávia Viking e Suas Representações.** Revista Brathair 5 (1), 2005: 114-127.

MARTIS, Joana Rita Rosa. **E assim a roda gira: ontologias, natureza e celebração sazonal dos ciclos naturais no contexto dos movimentos neopagãos em Portugal.** 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2017

OLIVEIRA, Ricardo Wagner Menezes. **Feras petrificadas: o simbolismo religioso dos animais na era viking.** 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

Santos, M. R. S. **Como estudar as religiões: metodologias e estratégias.** In: SILVEIRA, Emerson Sena da. (Organizador). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média.** São Paulo: Edusc, 2007.

Silva, Monicy Araújo. **Cabeças vão rolar: seu simbolismo e a relação com a guerra no mundo nórdico.** Notícias Asgardianas (ISSN: 1679-9313) Dossiê: Sagas e Eddas, Número 12 (Série nova), 2017, p. 89-97.

TILLICH, Paul. **A Era Protestante.** São Paulo: Ciências da Religião, 1992.

TSUGAMI, Susan Sanae. **Deus para mim é Odin: O Paganismo Nórdico Contemporâneo.** 2019. Dissertação (Ciências da Religião) – Programa de Mestrado em Ciências da Religião, João Pessoa, 2019.

TURNER, Victor. **A Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu.** Niterói: Eduff, 2005.

MOSCVICI, S. Des représentations collectives aux représentations sociales: éléments pour une histoire. JODELET, D. (org.). **Les Représentations sociales.** Paris: PUF, 1989, p.62-86

SOBRE OS AUTORES

Maria Roseli Sousa Santos

Doutora em Educação pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestra em Educação pela

Linha Saberes Culturais pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). E especialista em Educação e Problemas Regionais (UFPA). Possui graduação em Artes Visuais e Tecnologia da Imagem pela Universidade da Amazônia (UNAMA). Atualmente é professora Adjunta da Universidade do Estado do Pará, com experiência docente nos Cursos de Ciências da Religião, Design, História, Pedagogia e Pós-Graduação-Mestrado em Ciências da Religião e Professor Colaborador Mestrado em Ciências Ambientais.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6368-5615>

EMAIL: mroselisousa@uepa.br

Luiz Henrique Patrício Xavier

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA), possui graduação em Ciências da Religião pela mesma instituição. Atualmente desenvolve um estudo sobre grafites e expressões religiosas na cidade de Belém. Principais áreas de atuação: Ensino religioso; Ciências da Religião; Religião, Cultura Visual; Arte Urbana;

EMAIL: luizenriqx@gmail.com

Recebido: 24/08/2022

Aprovado: 17/10/2022

Jóias do Pará: da joalheria europeia e africana às jóias com referência na cultura e materiais da biodiversidade amazônica

Jewelry from Pará: from european and african jewelry to jewelry with reference to the culture and materials of the amazon biodiversity

Rosângela Gouvêa Pinto

Universidade do Estado do Pará-UEPA
Belém, Pará - Brasil

Altem Nascimento Pontes

Universidade do Estado do Pará
Belém, Pará – Brasil

Resumo: O presente artigo discorre sobre os processos de produção de joia no estado do Pará, a partir da instalação do Programa de Verticalização Mineral de Gemas e Jóias (PVMGJ) iniciado em 1998, no governo de Almir Gabriel – denominado informalmente de Polo Joalheiro do Pará, o qual iniciou com objetivo de incentivar a produção local de jóias utilizando os bens minerais, como: ouro, prata e gemas do Pará. Este programa também fomentou a criação, planejamento e execução de jóias com designers paraenses, utilizando a mão de obra local, favorecendo o uso de elementos da cultura material e imaterial, oriundos dos indígenas que povoam a região amazônica desde antes da ocupação pelos diferentes povos vindos do continente Europeu e Africano, cujos traços culturais foram agregados aos adornos indígenas presentes no Brasil. A partir das análises compositivas formais ao longo da existência desse programa, observou-se que a joia paraense se aprimorou quanto a forma, com fortes características locais, principalmente pela introdução de técnicas, tecnologias e materiais do artesanato da região norte, configurando-se em um design que retrata a Amazônia.

Palavras-chave: Joalheria do Pará; artesanato tradicional; Amazônia paraense.

Abstract: This article discusses the jewelry production processes in the state of Pará, starting with the installation of the Mineral Verticalization Program of Gems and Jewelry (PVMGJ), which was initiated in 1998, during the government of Almir Gabriel. The program was informally called the Jewelry Pole of Pará and its main objective was to encourage the local production of jewelry using mineral goods, such as gold, silver, and gems from Pará. The program also fostered the creation, planning, and execution of jewelry with Pará designers, using local labor, and favoring the use of elements of the material and immaterial culture of the indigenous peoples who have inhabited the Amazon region since before the occupation by different peoples from Europe and Africa, whose cultural traits were added to the indigenous ornaments present in Brazil. From the formal compositional analyses throughout the existence of this program, it was observed that the Pará jewelry improved in terms of form, with strong local characteristics, mainly due to the introduction of techniques, technologies, and materials from the handicrafts of the northern region, configuring itself in a design that portrays the Amazon.

Keywords: Jewelry from Pará; traditional handicrafts; Pará Amazon.

Introdução

A joia criada e confeccionada no setor joalheiro local a partir do PVMGJ, caracteriza-se como objeto de estudo do artigo, considerando a origem e a evolução dos seus aspectos estilísticos dessas joias criadas com a função de adorno na cidade de Belém – PA, local que não apresenta a tradição na fabricação de joias que ocorre em outros estados do Brasil, como Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo.

O estado do Pará é um dos maiores produtores e exportadores de minerais do território brasileiro, porém essa produção não se reflete na produção de joias. Portanto, as joias usadas em Belém anteriormente ao PVMGJ eram peças vindas de outros estados localizados em grandes centros de produção ou produtos de marcas reconhecidas instaladas em Joalherias dos shoppings e centro comercial. Ainda confeccionadas por ourives que trabalhavam em salas de prédios do centro comercial ou em suas residências de forma anônima.

A incipiência da criação de joias com referências locais, a partir de temáticas relacionadas a cultura ou mesmo do uso de materiais da região amazônica, refletiu-se no movimento tardio de instalação do setor joalheiro estruturado na capital paraense resultado do PVMJP. O início se deu em 1998 e a implantação em 2001, tendo como marco a inauguração do Espaço Sociocultural São José Liberto (ESJL), desta forma a criação e absorção de conteúdos locais tornaram-se um pressuposto para confecção de joias com essas características impressas na composição formal da joia.

No início da história da humanidade, o adorno corporal foi confeccionado com materiais de baixo valor monetário como: fibras, ossos e dentes, indicando o poder do mantenedor e responsável pela sobrevivência de seus descendentes. Principalmente na Europa, continente que se mantém como grande centro de uso e produção de joias no mundo e teve importante influência na configuração da joia fabricada no Brasil, devido ao advento da chegada dos portugueses. A partir desse fato, gerou um acervo considerável de peças, entre a Ourivesaria religiosa e civil, trazido e posteriormente confeccionado no país.

Os adornos africanos foram trazidos e também confeccionados no Brasil, pelos escravos oriundos de seus países de origem, eles pertenciam a classes sociais diversificadas e compunham tanto a nobreza, quanto das classes menos privilegiadas, resultando em configurações formais de joias mais complexas que permitiram a

agregação de elementos culturais locais, porém não era permitido o uso de joias por escravos, a não ser os da casa ou os de ganho.

Desde o início da ocupação do Brasil por povos estrangeiros, observou-se ausência de registros quanto ao uso de metais nobres pelos indígenas que aqui habitavam, entretanto eram primorosos na confecção de ornamentos com penas, fibras e sementes como: morototó, tento, paxiúba, etc., produzindo arranjos de cabeça, colares, brincos e pulseiras. A biodiversidade que ocorre no Brasil, em especial na região norte proporcionou aos indígenas o uso de inúmeros elementos materiais para criação de adornos corporais como: peças com a plumarias da fauna brasileira, com policromia acentuada e composições relacionadas a hierarquias e rituais para eventos de culto religioso e de uso em ritos de passagem, como nascimento, casamento e morte.

O legado referente aos europeus portugueses, africanos e indígenas brasileiros, compõe recurso cultural para o que temos hoje em termos Ourivesaria e Joalheria no Brasil, pois aperfeiçoou-se ao longo do tempo com o surgimento de influências de cada componente cultural desses povos e fez nascer uma estética diferenciada em termos de temáticas e técnicas para joias brasileiras, sendo que o reflexo dessa mistura se deu em produções que assemelham-se a categoria de obras de arte, pois trazem conteúdos e configurações únicas por conterem materiais inusitados que possuem texturas, cores, espessuras e formas diferenciadas para confecções de joias singulares.

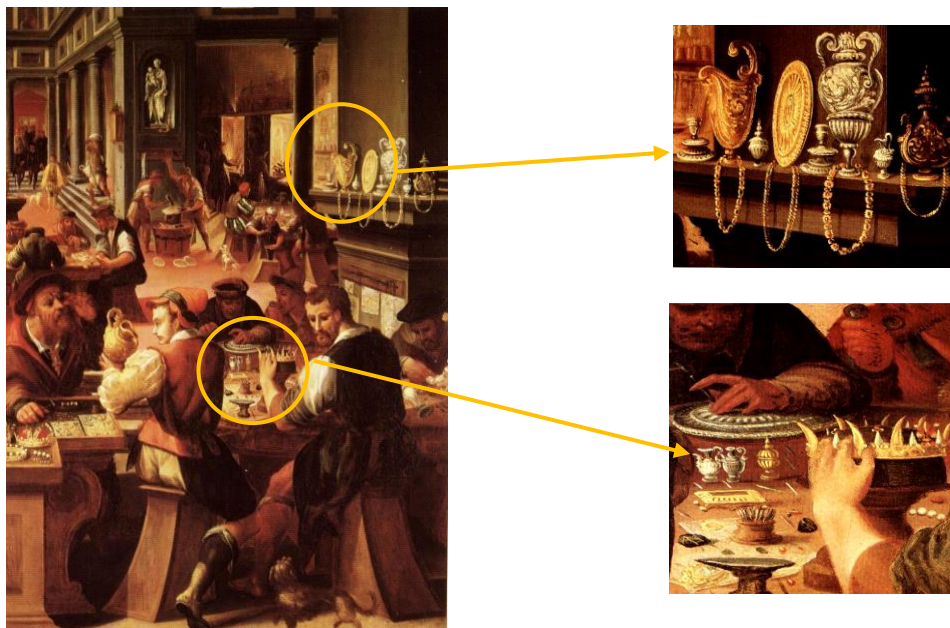
Mediante o exposto o objetivo do artigo é apresentar argumentos de como ocorreu a integração dessas diferentes culturas na criação das joias do Pará, que resultou num produto de configuração peculiar à Joalheria tradicional.

Registro Históricos da Ourivesaria e Joalheria mundial

O processo de criação e posterior confecção de objetos em metal começaram primeiramente com o trabalho de artistas e artesões desde os primórdios da humanidade, porém na atualidade está assegurado através do Designer de Joias, do Ourives e dos ateliers e fábricas instaladas principalmente nas regiões nordeste, sudeste e sul do Brasil.

Quando se trata de joias feitas à mão, estamos falando de artesanania praticada nas oficinas da corte e clero desde a idade média, tendo seu apogeu no Renascimento, e segundo Lopera e Andrade (1996, p. 9) “A artesanania, é uma mediação: suas formas não estão regidas pela economia da função, mas pelo prazer, que sempre é um gasto e que não tem regras”, ou seja, pertencem a um mundo anterior a separação entre a utilidade do objeto e a beleza do objeto com sua estética (Figura 1).

Figura 1: Tela do pintor renascentista Alessandro Fei de 1572, “A oficina do ourives”, mostrando o trabalho artesanal de Ourivesaria e Joalheria e o detalhamento das peças e ferramentas praticado no *Studiolo* de Francisco I em Florença - Itália.



Fonte: <https://www.conciatore.org/2014/09/the-art-of-metals.html>

Breve histórico da Joalheria no Pará

Na região norte, estado do Pará, foram encontradas peças de adorno desprovidas de metais, porém confeccionadas com gemas, destacando-se o muiraquitã ou muyraquitã, como o provável marco inicial da produção de adornos corporais com gemas no Brasil. Segundo Costa et al. (2002) o termo surgiu no século XIX, com o pesquisador João Barbosa Rodrigues, que em 1875 relatou sobre sua viagem de exploração à região do Rio Nhamundá, que banha os estados de Roraima, Amazonas e Pará e o identificou como um amuleto, o qual segundo a lenda propagada até a atualidade, seria feito de uma argila verde retirada do fundo do rio pelas indígenas denominadas de Icamiabas, para ser apresentado aos indígenas Guacará ou Guacari ou Guaraci, por ocasião dos festejos entre ambos (Figura 2).

Figura 2: Muiraquitãs originais expostos no Museu de Gemas e Joias no ESJL



Fonte: <http://espacosajoseliberto.blogspot.com>

A Joalheria no Pará passou por modificações significativas ao longo dos 20 anos de existência do PVMGJ, marcados pelo início da produção joalheira, desatrelada de cópias de joias de catálogos, revistas e das joalherias locais e nacionais instaladas no estado. Essa mudança se deu a partir da perspectiva de alcançar o mercado nacional e internacional, para quiçá estabelecer tendências para joias culturais e/ou joias com aspectos relacionados a Amazônia, utilizando-se de referências visuais e de matéria prima local, como ocorre em outros países, ao longo da história da Joalheria e Ourivesaria, sendo que no início dessa produção local destacaram-se os muiraquitãs reinterpretados pelos ourives e foram a principais joias apresentadas à comercialização no ESJL (Figura 3).

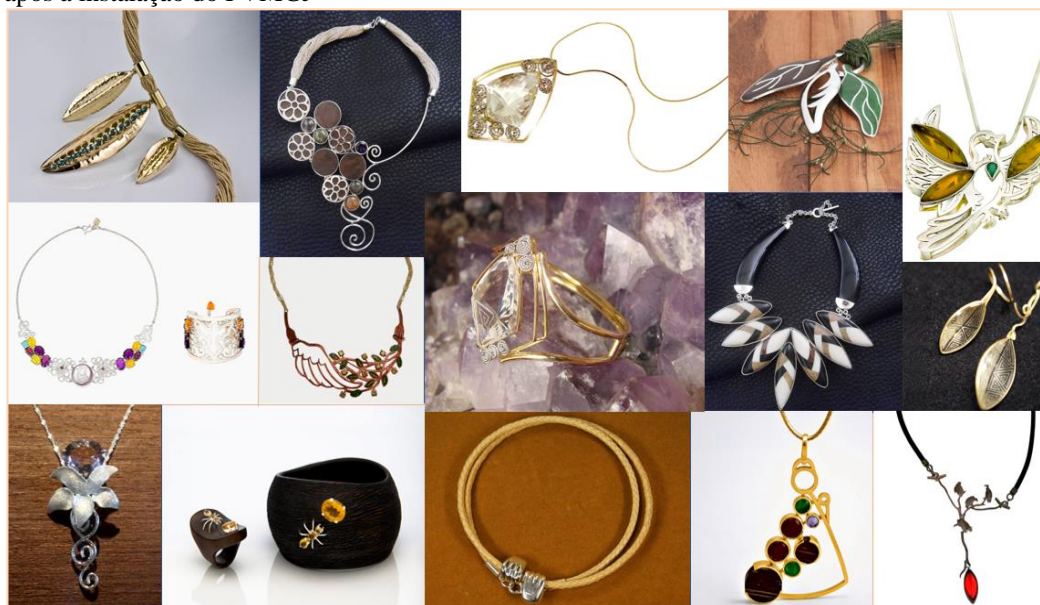
Figura 3: Muiraquitãs produzidos e comercializados a partir da inauguração do ESJL, que apresentam interpretações individualizadas de acordo com as expertises técnicas dos ourives.



Fonte: <http://espacosaojoseliberto.blogspot.com/search?updated-max=2012-11>

Atualmente a inserção cultural de temáticas regionais na Joia destaca-se no Pará, pois já se conta com uma produção expressiva de joias artesanais e semi-industriais em um espaço sociocultural que dá os subsídios teórico-práticos para pesquisa e visibilidade comercial, como reconhecimento dos resultados da implantação do PVMJP. E assim deixar um legado teórico, a partir de experiências práticas registradas para dar continuidade a esse setor que representa uma possibilidade de inserção no cenário da Joalheria brasileira, como já acontece com os estados nos quais esse setor é movido pela pesquisa e a implantação de novas tecnologias na fabricação de joias (Figura 4).

Figura 4: Configuração das joias produzidas e comercializadas no ESJL com Design paraense, após a instalação do PVMGJ



Fonte: <http://espacosaojoseliberto.blogspot.com/2012/09/>

A Joia produzida no Pará

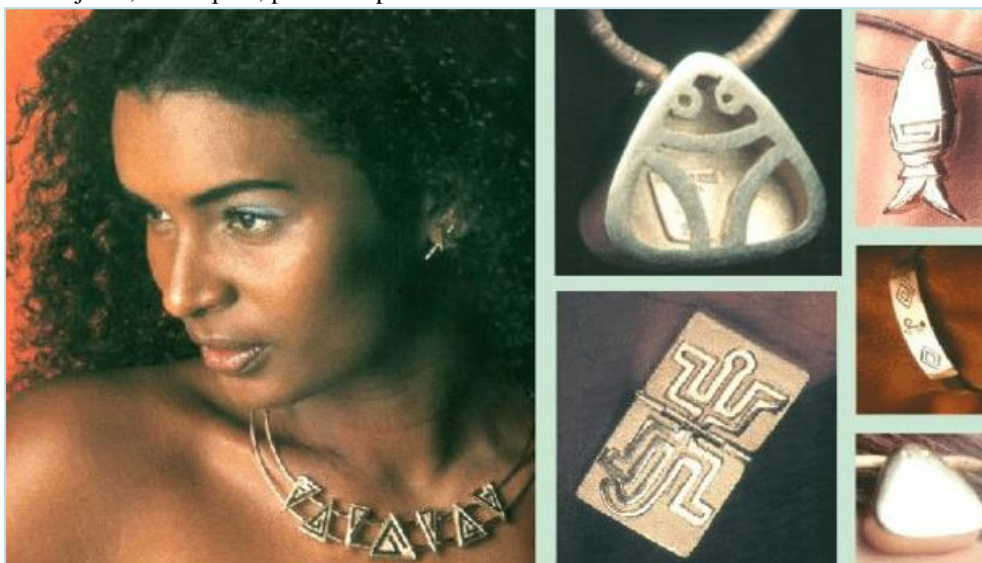
Os objetos de adorno, enfeite ou ornamentação que servem para embelezar o corpo humano, os quais utilizam metais nobres são denominados de Joias, que estão inseridas em um campo maior das artes chamadas utilitárias, pois:

Ao lado de Joalheria, é comum surgir Ourivesaria, denominações importantes na história da cultura material, embora hoje, estejam bastante misturadas. Ao falarmos em Joalheria, o foco recai na criação e feitura de objetos para servir de ornamento, usando metais como ouro e prata, por exemplo, associados ou não a pedras preciosas (e até mesmo a imitações simulando seu brilho). Já a Ourivesaria dá valor artístico a metais considerados preciosos, segundo as culturas e as épocas, não importando se os objetos com eles confeccionados sejam joias, armas, baixelas ou objetos utilitários. Por isso é tão importante delimitar o que é joia e tentar defini-la (GOLA, 2022, p.16).

A Joia pode ser produzida de forma artesanal, chamada assim de “joia feita à mão”; ou de forma industrial, com produção em escala. Na sua composição, além de serem usados os metais nobres como o ouro (Au), a prata (Ag), o paládio (Pd), a platina (Pt), o cobre (Cu) em ligas metálicas, facilitando assim o manuseio dos metais para melhoria de suas propriedades físicas e químicas. Os metais utilizados nas joias, também podem ser agregados as gemas naturais ou sintéticas, além de outros materiais produzidos pela indústria como plásticos, couro sintético, borracha, etc.

A primeira coleção de joias do Pará, foi criada aos moldes da joalheria tradicional, utilizando os materiais citados, porém com temáticas locais que foram fortalecidas ao longo do seu percurso com a inserção de materiais da biodiversidade amazônica, como: sementes, palhas, fibras, madeiras, cascas, couro de peixe, chifres, etc. Os quais são beneficiados através das técnicas e do conhecimento tradicional do artesanato local, que contribuiu para particularizar a produção de joias paraenses (Figura 5).

Figura 5: Peças da primeira coleção de joias do Pará, lançada em 2001 e exposta no Museu de gemas do Pará no ESJL, onde predominam traços de elementos da cultura paraense, como: grafismo marajoara, muiiraquitã, pintura rupestre e a fauna amazônica.



Fonte: SETEPS, 2002

A introdução das técnicas e materiais do artesanato à joalheria, se deu em virtude da dificuldade de aquisição dos insumos principais que compõem a joia, o metal nobre e a gemas, pois apesar de existirem ocorrências e minas no Pará, os minerais não são beneficiados aqui, como o ouro que é exportados para outros continentes, segundo o 8º Anuário Mineral do Pará (2019), como no asiático: Emirados Árabes e Indonésia e para o europeu: Itália e Bélgica, que produzem joias desde o período da Idade Média e portando tem a expertise técnica e uma aparato tecnológico avançado nas etapas concernentes a evolução do conhecimento em metalurgia e química, além de artes e artesanania.

Ourives, Artista e Designer Paraenses

O Estado do Pará apresenta uma grande riqueza cultural quanto aos adornos corporais, refletida com intensidade no seu artesanato, uma vez que seus traços culturais

e suas técnicas produtivas peculiares à região, ainda se apresentam apenas como um conjunto de elementos, cujas origens e significados não são conhecidos pela população em geral. Esse fato impede que a produção alcance o desenvolvimento necessário em quantidade, para se caracterizarem como produtos competitivos, não somente pelo caráter estético, mas também por fatores como a função que é comprometida pelo modo de fazer e significação dos elementos contidos, embora:

O artesanato exprime um valioso patrimônio cultural acumulado por uma comunidade ao lidar, através de técnicas transmitidas de pai pra filho [...] com materiais abundantes na região e dentro de valores que lhe são caros. Por tudo isso, ele acaba se tornando um dos meios mais importantes de representação da identidade do povo (BORGES, 2003, p. 64).

A atividade da Joalheria de produção em série, despontou no contexto mundial com o advento da Revolução Industrial, provocando um distanciamento estratégico das Artes, pois tinha o propósito de comercialização em volume, segundo Gola (2022) a produção seriada, teve seu período de apogeu no final do século XVIII ao início do século XIX nos países europeus, destacando-se Portugal e Brasil, esta atividade foi trazida através dos padres-artesões das ordens religiosas e de artesões civis que também vieram no início da ocupação do nosso território, a princípio para confeccionar os objetos sacros.

O Design no Estado do Pará pode ser demarcado com o início da produção no cenário das artes decorativas que preconizaram um estilo com características amazônicas nos objetos de uso cotidiano, onde destacou-se o artista Manuel de Oliveira Pastana (1888 - 1984), segundo o (folder informativo...1986 - PASTANA:98 horas do Pintor) diz que ele nos “[...] deixou um legado de projetos e objetos criados, cuja referência temática são de motivos típicos amazônicos retratados em centenas de aquarelas e guaches, contendo projetos de moveis, bandejas, ainda a pesquisa de urnas e vasos indígenas e motivos de nossa flora”

O culto da sociedade atual ao objeto útil leva-nos a conceber a beleza não somente como uma presença, mas também como uma função, ou seja, a função entra como um forte atributo para este diferencial entre a arte, artesanania e o objeto industrial. Nessa mesma linha de pensamento, Lopera e Andrade (1996, p. 9) afirmam que: “Feito com as mãos, o objeto guarda impressas, real ou metaforicamente as impressões digitais de quem o fez”. Portanto traz as experiências vividas e desenvolvidas pelos artesãos, transmitidas pelos seus antepassados e aperfeiçoadas ao longo de sua existência.

A função da joia suplanta as questões referentes ao ornamento, entendendo-se o ornamento apenas como elemento estético do objeto, que é um requisito essencial ao

produto denominado de joia, pois segundo Lopera e Andrade (op. cit., p. 9) “o objeto industrial tende a desaparecer como forma e confundir-se com sua função”.

O Espaço Cultural São José Liberto - ESJL

O local escolhido para promover o desenvolvimento do setor joalheiro no estado do Pará, foi o antigo presídio de São José e trata-se do:

[...] prédio que foi edificado em 1749 para ser um convento pelos religiosos da Piedade; os missionários franciscanos da Província de Nossa Senhora da Piedade, que vieram em missão de evangelização. Situa-se no atual Bairro do Jurunas, na cidade de Belém – Pará, entre as ruas Honório José dos Santos e Oswaldo de Caldas Brito, e as avenidas 16 de novembro e Conselheiro Furtado (PARÁ, 2001, p. 2).

O processo de transformação do espaço ocorreu de acordo com a necessidade histórica segundo Pará (2001), onde é também narrado que após a expulsão dos religiosos, o governo transformou tal espaço em: depósito de pólvora, quartel, olaria, hospital, e por último até a instalação atual, em 1843 foi transformado em cadeia pública.

Em 2000, na administração do governador Almir Gabriel, foi desativada, com a transferência dos presos para um novo local, após o restaurado recebeu a livre denominação de Espaço São José Liberto, composto pelo Museu de Gemas do Pará, a Oficina de Joias e a Casa do Artesão (PARÁ, 2001).

A restauração do prédio foi de responsabilidade técnica da Secretaria de Cultura do Estado do Pará (SECULT), inaugurado em 11 de outubro de 2002, e até hoje é considerado um dos símbolos mais expressivos do projeto de revitalização patrimonial implantado pelo Governo do Estado, em Belém naquele período. E retrata que a escrita da cidade pode ser documental e visual para reprodução dos seus elementos representativos como: cores, formas, texturas, tamanhos, linhas e volumes serem entendidos nos elementos artísticos integrados na arquitetura, obras de arte e nos objetos que os expressem, como a criação de uma joia. Para Argan (2014):

Não se planeja para o futuro pensando em predispor alguma coisa que será feita por quem virá depois de nós; planeja-se para o futuro porque, do contrário, não se pode agir tendo consciência de que o presente, isto é, tendo consciência de que o presente não é mais do que o momento, sempre móvel, que separa o futuro do passado, o plano através do qual a perspectiva do futuro corre, desaguado na do passado (p. 227).

Por conta disso torna-se necessário o olhar para arquitetura e os objetos artísticos integrados ao local, no sentido de averiguar os costumes daquele período para

compreender o paradoxo criado na atualidade, onde o ESJL passou a desenvolver e comercializar joias, que ao longo do tempo também se caracterizaram como objetos de cobiça, pelos quais muitos guerrearam e se apropriaram indevidamente.

O que se vê na produção de joias na década de 2000, primeiros anos de funcionamento do ESJL é a indicação da representação social ocorrendo através da modernidade tardia impressa na cidade, para construção do objeto de adorno, pois Morse (1995) considera que as cidades são arenas culturais, já que eram lugares de embates, experimentos de onde germinava a criação.

No caso das primeiras joias criadas, que tiveram um direcionamento do olhar para o aspecto cultural amplo sobre o Pará, suas lendas e mitos imaginados e os saberes populares praticados, o que não ocorre atualmente, tendo em vista que para criação passam a se apropriar, por exemplo, de cartões postais produzidos e enviados, das obras de arte criadas, dos eventos culturais, das edificações que tem referência europeia, como exemplo o Theatro da Paz e Basílica de Nazaré, com todo seu repertório estilístico.

Os aspectos supracitados acerca dos costumes locais podem ser observados e estudados nas obras de arte da primeira metade do século XX, retratando uma mulher em atividade comum do cotidiano belenense, que usava joias estilisticamente referenciadas às peças da Europa, que são o bracelete, brinco de disco, em especial a corrente e o crucifixo de origem cristã católica e a figa de origem africana, provavelmente ambos pingentes produzidos em ouro (Figura 6).

Figura 6: Pintura de Antonieta Santos Feio – “Vendedora de cheiro” adornada com joias de 1947, em destaque as peças de ouro: brinco de disco, o crucifixo junto a figa e a pulseira rígida, na técnica Óleo sobre tela, 105 x 74 cm, Acervo Museu de Arte de Belém (Divulgação/Instituto Tomie Ohtake).



Fonte: <https://casaclaudia.abril.com.br/arte/instituto-tomie-ohtake-exalta-obras-de-artistas-brasileiras/> Acesso: 27/05/2022

Considerações Finais

O desenvolvimento do setor joalheiro estabeleceu o uso de conteúdos significativos e mostrou as relações entre o homem e o meio em que vive na busca de sua origem e destinação, através da representação de animais, seres míticos e símbolos referentes às posições que ocupavam na sociedade através de elementos visuais próprios, sem perder de vista o legado estilístico e as técnicas da Joalheria que veio para o Brasil.

Considerando estes conceitos, podemos caracterizar a joia paraense como um objeto que nasceu das mãos de artesãos, portanto objeto da artesanania, com forte conteúdo estético voltado a temática regional local, ainda aspirando ser um objeto industrial, para obtenção de mais lucro, sem, no entanto, perder suas características originais da impressão do artesão, marcada pelo estilo próprio e pelos materiais da biodiversidade amazônica.

A falta do beneficiamento de minerais e gemas aqui no estado antes do PVMGJ, produziu num hiato temporal significativo para a evolução da produção do norte do país, pois não se tem um parque industrial relevante na região, que possa concorrer com os países produtores de joias no mundo.

Essa ação de criação individual em relação às crenças, como as joias místicas ou religiosas é também provável norteadora do modo de fazer os objetos ritualísticos, que apresentam técnicas perfeitamente adaptadas a região amazônica, através dos materiais locais e de conhecimentos tradicionais, passados por inúmeras gerações de forma empírica ou feitos com técnicas milenares, já trazidas de outros povos.

A integração das diferentes culturas que influenciaram o percurso das joias do Pará fortalece os protagonistas da criação, concepção e planejamento desse produto, bem como fortalecem ao artesanato que ocorrem integrados na configuração da joia paraense, sem, no entanto, descaracterizá-la diante das técnicas da joalheria tradicional onde o metal nobre e as gemas se mantêm.

REFERÊNCIAS

8º ANUÁRIO MINERAL DO PARÁ. Belém, 2019. Disponível em: <https://simineral.org.br/nossas-aco/es/anuarios/anuario-digital>. Acesso em: 1 de out. 2022.

ARGAN, Giulio Carlo. **História da Arte Como História da Cidade.** 3 ed. Trad. Pier Luigi Cabra. São Paulo: Martins Fontes, 2014, 280p.

BORGES, Adélia. **Designer não é Personal Trainer.** São Paulo: Edições Rosari, 2003.

COSTA, M., Silva, Ana; Angélica, R. **Muyrakytã ou Muiraquitã, um talismã arqueológico em jade procedente da Amazônia:** uma revisão histórica e considerações antropogeológicas. Centro de geociências/Universidade Federal do Pará, Belém – PA, Barsil,2002.

ESJL - Espaço São José Liberto. História. Belém, 9 jan. 2022. Disponível em: <https://saojoseliberto.com.br/historia/>. Acesso em: 20 jan. 2020.

GOLA, Eliana. **A joia:** história e design. São Paulo: Ed. Senac São Paulo, 2022. 216p.[E-book]

GUIA DO MUSEU DE GEMAS: joias e artesanato do Pará. Belém: ASJL, [200-?].

<http://espacosaojoseliberto.blogspot.com/2012/09/livro-sobre-joias-artesanais-do-para.html> Acesso: 12/04/2022

<http://espacosaojoseliberto.blogspot.com/2013/02/muiraquitas-do-polo-joalheiro-vao.html> Acesso: 07/03/2022

<https://casaclaudia.abril.com.br/arte/instituto-tomie-ohtake-exalta-obras-de-artistas-brasileiras/> Acesso: 27/12/2022

<https://www.conciatore.org/2014/09/the-art-of-metals.html/> Acesso: 27/05/2022

LOPERA, José A. & ANDRADE, José Manuel P. **Coleção história geral da arte.** Espanha: Ediciones Del Prado,1995.

PASTANA: 98 horas do Pintor.Belém, Pinacoteca Municipal.12 a 31 de janeiro de 1986.folder informativo.

PINTO, Rosângela Gouvêa. **O estado da arte do setor de gemas e joias no município de Belém - Pará.** 2012. 105 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de Meio Ambiente, Belém, 2012. Programa de Pós-Graduação em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/9900>. Acesso em: 01 de maio. 2023

SOBRE OS AUTORES

Rosângela Gouvêa Pinto

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais PPGCA/UEPA, Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Gestão dos Recursos Naturais e Desenvolvimento Local - PPGEDAM/NUMA/UFPA, Especialização em Planejamento, Gestão e Avaliação da Educação Profissional pela Universidade Federal do Pará através do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos NAEA/UFPA, Especialização em Design de Joias pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC/Rio e Licenciada em Educação Artística com Habilitação em Artes Plásticas pela UFPA. Atualmente é professora no curso de Bacharelado em Design da Universidade do Estado do Pará – UEPA.

E-MAIL: rosangelagouvea@uepa.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6661-0704>

Altem Nascimento Pontes

Licenciado em Física pela Universidade Federal do Pará (1991); Bacharel em Física pela Universidade Federal do Pará (1994); Mestre em Geofísica pela Universidade Federal do Pará (1995) e Doutor em Ciências, na modalidade Física, pela Universidade Estadual de Campinas (2001). Atualmente é Professor Associado IV da Universidade Federal do Pará e Professor Adjunto IV da Universidade do Estado do Pará.

E-MAIL: altempontes@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9001-4603>

Recebido: 29/08/2022

Aprovado: 19/10/2022

Trajectoria de pesquisa sobre redes de relações: notas sobre uma família de Santo

Trayectoria de investigación sobre redes de relaciones: notas sobre una familia de Santo

Andrey Fábio Santos Sales

Universidade do Estado do Pará - UEPA
Belém/PA - Brasil

Resumo: O presente trabalho é motivado em descrever aspectos da trajetória de uma pesquisa à luz das Ciências da Religião, que tem como foco de abordagem os sistemas de relações e agenciamentos (LATOURET, 2012) dentro de um Terreiro de Tambor de Mina Nagô, em Belém do Pará. Assim, esta escrita propõe o compartilhamento de parte da metodologia do processo de compreensão e resolução do problema de pesquisa, na qual o pesquisador tem se dedicado para a construção de sua dissertação de mestrado em Ciências da Religião, tendo como referencial provocativo, a ideia de não enxergar o terreiro apenas como um espaço, geograficamente, construído e inerte, mas como um mediador do diálogo e ensinamentos dos sistemas de relações entre seus sujeitos.

Palavras-chave: Terreiro; Família de Santo; Tambor de Mina Nagô.

Resumen: El presente trabajo surge por la motivación de describir un breve relato de la trayectoria de investigación a la luz de las Ciencias de la Religión, que se enfoca en los sistemas de relaciones y agenciamentos (LATOURET, 2012) dentro de un terreiro de tambor de mina nagô em Belém do Pará. El presente escrito propone compartir parte de la metodología del proceso de comprensión y solución del problema de investigación, que el investigador ha desarrollado para la construcción de su tesis de maestría en Ciencias de la Religión. Partiendo de la comprensión provocadora de no ver el terreiro sólo como un espacio geográficamente construido e inerte, sino como un mediador de diálogo y enseñanzas de los sistemas de relación por parte de sus sujetos establecidos.

Palabras clave: Terreiro; Família de Santo; Tambor de Mina Nagô.

Canto de chegada

Eu vim salvar a coroa do Divino.
Senhor meu pai, imperador rei de nascença
Caminho é longo.
Quase que eu não vinha.
Eu vim salvar a rainha Madalena.²⁷

Início pedindo a benção, o *agô*²⁸, que é o pedido de licença, para adentrar os espaços sacralizados e sacralizadores das religiões de matrizes africanas. Peço a benção de meus ancestrais, pois vislumbro neles a sustentação e motivação em escrever sobre família de santo e suas redes de relações. Seguindo uma *perspectiva macumbística* (RUFINO, 2017, p. 147), sinto a necessidade de não enxergar o terreiro apenas como um espaço geograficamente construído e inerte, mas como um mediador do diálogo e ensinamentos dos sistemas de relações construídos por seus sujeitos.

Cita-se, inclusive, que a vivência da prática da pesquisa sobre família de santo, também parte da construção contínua do aprendizado e exercício metodológico que se reconstrói a cada instante. A vivência do provérbio africano “só se levanta para ensinar, quem sentou para aprender” me atravessa enquanto pesquisador negro e afroreligioso, mediante ao entendimento de que os provérbios africanos podem circular e se (re)articular por meio de imagens e imaginário, tanto da memória, quanto na oralidade (OLIVEIRA, 2016, p. 23), e além disso, é inegável que eles (os provérbios africanos) possuem em seus saberes, o ato agregador e ao mesmo tempo a característica ancestral.

A partir da reverência manifestada no início deste trabalho, prossigo, como mencionei, no objetivo de compartilhar parte da escrita, em especial da metodologia, que tem sido desenvolvida na minha dissertação de mestrado, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade do Estado do Pará (UEPA), intitulada “Terreiro de Nagô: um estudo sobre Rede de Relação”, sob a orientação do professor Dr. Leif Ericksson Nunes Grunewald²⁹.

Assim, ao longo desta pesquisa torna-se relevante expressar que o presente texto, introduzido com cânticos e rezas de terreiro, surgiu a partir da ânsia em se conhecer e

²⁷ Cântico (doutrina) muito entoado nas chegadas das entidades em terreiros de Tambor de Mina no Pará, fazendo referência a sua chegada e reverência a Rainha Madalena, entidade cultuada como Nagô-Gentil associada a Iemanjá (PRANDI, 2011, p. 227).

²⁸ Palavra em iorubá que expressa o pedido de licença, entrada/passagem nos espaços sagrados dos afroreligiosos (SIQUEIRA, 1998, p. 275).

²⁹ Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo, mestrado e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal Fluminense. Realizou estágio de pós-doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados e foi professor visitante no mesmo programa de Pós-Graduação.

escrever sobre a religiosidade afro no contexto amazônico. Enxergo neste artigo uma extensão do processo de resistência, que nós, negros e afrorreligiosos vivenciamos em nosso dia a dia. Ressalto ainda que, o trabalho apresentado também parte da proposta do relato de minha trajetória de pesquisa sobre um fato de suma importância para a existência e permanência das religiões de matriz africana no território paraense, mais especificamente, na região metropolitana de Belém, que é a temática da família de santo, bem como suas formas e redes de relações, configurando toda a estrutura grupal vivenciada dentro desse contexto religioso.

O terreiro a ser pesquisado fica localizado na Travessa Humaitá – nº 185 (Pedreira - Belém/PA) e foi fundado em 23 de abril de 1967, por José Ribamar Rodrigues, com uma seara de Umbanda denominada “Fé, Esperança e Caridade”. Ao longo de toda a sua história, a característica de culto à ancestralidade e aos responsáveis pela fundação do terreiro, sempre se fez presente e fortalece a justificativa para a perpetuação do espaço sacralizado.

Dentro dos modelos de família de santo encontrados nas casas de culto (VERGOLINO, 2003), isto é nos terreiros, constata-se que há a possibilidade de construção de uma linhagem que perpassa as esferas da constituição de família biológica e no sentido mais específico, é possível haver a criação de uma estrutura familiar de santo que busca criar mecanismos de agenciamentos, sendo eles mesmos, seus próprios intermediários, embora possam ser constituídos de várias partes (LATOUR, 2012, p. 65). Nessa perspectiva, com a preocupação de perpetuação deste contexto familiar de santo, há uma busca de repasse de herança sucessória religiosa, estabelecendo-se, assim, um ponto de possível análise da preocupação com as questões sucessórias, enquanto herança, alinhada ao incentivo de iniciação de crianças dentro dos terreiros de matriz africana, como forma de garantia de perpetuações dos costumes, ritos e culturas desses terreiros, enquanto fenômeno religioso.

Anteriormente mencionado, trago parte da metodologia empregada no processo de compreensão e resolução do problema de estudo, que se estrutura a partir da pesquisa decampo. Segundo Gil (2002), trata-se de um tipo de pesquisa “desenvolvida por meio da observação direta das atividades do grupo estudado e de entrevistas com informantes, para captar suas explicações e interpretações do que ocorre no grupo” (GIL, 2002, p. 53).

Assim sendo, é importante citar, que minha trajetória de pesquisa sobre o terreiro mencionado se efetua desde o ano de 2015, quando ao adentrar na graduação em Ciências da Religião na Universidade do Estado do Pará, sob a orientação da historiadora e

antropóloga Dra. Taissa Tavernard de Luca³⁰, construí minha monografia intitulada “Terreiro de Nagô Yemanjá: um estudo sobre linhagem”³¹ (SALES, 2019). Neste trabalho analisei o processo da construção da linhagem de santo a partir do critério da patrilinearidade encontrada na história do Terreiro de Nagô Yemanjá. Assim, busquei verificar por meio de estudos etnográficos e bibliográficos, como se deu o processo de formação da linhagem histórica do terreiro. Um dos frutos dessa empreitada etnográfica foi a de manter as redes de contato com a liderança afrorreligiosa da casa e seus filhos de santo, contribuindo na perpetuação de minha escrita acadêmica iniciada na graduação.

Logo, este fato pode ser lido como uma das estratégias de permanência no campo para que assim seus componentes (líder religioso, filhos e filhas da família de santo) me ajudassem por meio de entrevistas formais e informais a subsidiar parte desta escrita, como também da dissertação sobre redes de relação que vem sendo produzida.

De certo, pensa-se a pesquisa etnográfica baseada no que Roberto Cardoso de Oliveira (2000), diz sobre o que vem a ser trabalho do antropólogo: “se o olhar e o ouvir constituem a nossa percepção da realidade focalizada na pesquisa empírica, o escrever passa a ser parte quase indissociável do nosso pensamento” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 31). A pesquisa de campo é aplicada, então, com o intuito de obtenção das informações de como os sujeitos pesquisados constroem o discurso de preservação de uma “linhagem”, atrelada a suas criações e manutenções de suas redes (LATOUR, 2012) e a observação participativa de como esse discurso se dá na prática religiosa, tanto no contexto ritual, quanto no social.

Assim, o presente trabalho está dividido em três partes: a primeira seção na qual faço um breve relato de minha trajetória-motivação de pesquisa e da forma como a minha rede de relações acadêmicas e pessoais se cruzaram com o campo investigado. Posteriormente, apresento o terreiro pesquisado, procurando relatar a historicidade do Terreiro de Nagô Yemanjá e, em seguida, apresento aspectos e parte dos resultados da pesquisa de mestrado em andamento, destacando metodologia empregada (pesquisa de campo), que se baseia na observação direta; captura de áudios e fotografias; entrevistas semiestruturadas, história de vida e caderno de campo.

³⁰ Graduada em História pela Universidade Federal do Pará (2000), mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2003) e doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (2010). É referência quanto à temática das religiões de matrizes africanas e sua presença histórica no Pará.

³¹ Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura Plena em Ciências da Religião na Universidade do Estado do Pará no 2019 que resultou no Prêmio Melhor TCC – 2018/2019.

Haja vista, diante dos objetivos em que a pesquisa se encontra, foi necessário se fazer presente na comunidade, tanto em festas religiosas, como em alguns rituais internos e observar o comportamento em torno do discurso da narrativa de sucessão e liderança de um sujeito entre eles, bem como, a visão das pessoas que interagem com o sistema comunitário da casa de santo.

Lembrança e família: o norteamento ao falar sobre família de santo

Salve Deus!
Salve o rosário de Maria!
Saravá Encantaria!
Salve quem tem fé!
Salve quem não tem!³²

Na pesquisa de mestrado venho trabalhando sobre família de santo, porque também sou acolhido e pertencente a uma. Assim, há uma lembrança a me orientar que atravessa os sentimentos atribuídos às vivências de família e esta lembrança, tem como figuração principal a minha mãe, Francisca Vieira Santos. Uma mulher negra, mãe de quatro filhos, nascida e criada na Sacramenta, bairro periférico em Belém do Pará. É muito válido ressaltar que o sistema de relação familiar de minha mãe, e consequentemente minha, também perpassa as teias de a(fé)to designada pelos encantados³³ do universo afroreligioso. Dona Francisca é filha de *Seô Baiano Grande*³⁴ e *Dona Mariana*³⁵, os quais estão em minha trajetória desde a infância. Assim como os

³² Saudação de chegada entoada por Dona Mariana incorporada em minha mãe. Dona Mariana é pertencente à família da Turquia e encantada presente nos terreiros de Tambor de Mina e Umbanda na cidade de Belém. A ela agradeço as grandes vivências entrelaçadas pelas relações afetivas e devocionais que guardo desde a infância.

³³ Descritos como seres que tiveram vida, mas que ao se encantar não passaram pela experiência da morte. Saíram deste mundo de forma fantástica e passaram a habitar as encantarias que se localizam em lugares geográficos, tais como locais de matas, rios, praias (LUCA, 2015, p. 197).

³⁴ Chamado de Baiano Grande Constantino Chapéu de Couro, conhecido popularmente como “Seô Baiano Grande”. Considerado chefe da Família da Baía, apresenta-se no terreiro como vaqueiro (PRANDI, 2011, p. 264-265).

³⁵ Encantada feminina também chamada de “Bela Turca” e “Arara Cantadeira”. Segundo Prandi (2011), embora seja pertencente a família da Turquia, chefiada por “Rei da Turquia”, Dona Mariana se apresenta em outros panteões da encantaria, por exemplo: a família de marinheiros, linha de Cura e como princesa (p.236).

Orixás regentes de sua *c'roa*³⁶, *Yemanjá*³⁷ e *Omolu*³⁸, deuses de força pura, imaterial e que evocam respeito e sabedoria ancestral.

Entre algumas conversas em nossa casa, ela me contava sobre as inúmeras vezes em que sofreu intolerância religiosa, por possuir o que ela denomina como “dom vindo de Deus”, vitimada pelo desconhecimento. Nascida em uma família extremamente católica, seus pais nunca compreenderam suas manifestações mediúnicas e determinadas ações decorrentes de seu dom, resultando em punições carregadas de severidades. O não entendimento, bem como, o costume atribuído ao tradicionalismo católico, vivenciado por meus avós na década de 1960, faziam com que a minha mãe sofresse as mazelas ocasionadas pelo racismo religioso, produto de uma sociedade excludente que subjuga as práticas e identidades afroreligiosas, historicamente subalternizadas.

As narrativas nostálgicas que ela me presenteia dizem respeito às suas experiências quando manifestadas em sua mediunidade. Desde os seus sete anos de idade, sua infância fora marcada por episódios de relação com o sagrado, por meio do transe mediúnico, levando-a a incorporação de suas entidades. Essas lembranças que carrego em minha caminhada provocam o entusiasmo em iniciar a pesquisa da dissertação falando de minha temática familiar, a qual denomino como norteadora das ações que me levaram a saber mais sobre família de santo.

Hoje, entendo o poder da resistência e da agência de minha mãe, junto de outras histórias de atores/sujeitos do santo. Esses indivíduos constroem e reconstroem suas narrativas, isto é, são porta-vozes de suas próprias definições e mobilizadores de suas redes de relações, pois o ator, no palco das dinâmicas afroreligiosas, nunca está sozinho ao atuar (LATOURET, 2012).

Sendo assim, nas an(danças) de construção desta escrita, houve a necessidade em realizar e fazer uso das técnicas de entrevistas, captando histórias de vida e da observação direta, cujo o objetivo foi o de lançar mão de metodologia que possibilitasse levantar dados acerca do terreiro pesquisado, bem como, sobre as motivações pessoais que me levaram a escrever sobre tal, ou seja, foi necessário “sentar para aprender”, tanto sobre eles, quanto sobre minha mãe, sobre mim e sobre a vida no terreiro.

³⁶ Significa cabeça de um médium que representa a parte sagrada de um corpo (SILVA, 2015, p. 251).

³⁷ Orixá iorubana, compondo o panteão das Yabás (orixás femininas). Ligada às águas, sincretizada como Nossa Senhora da Imaculada Conceição e festejada no dia 8 de dezembro, segundo o calendário cristão católico (VERGER, 2002, p. 191-192).

³⁸ Orixá iorubano também chamado de Obaluaê, ligado ao elemento da terra, da doença e da cura. Sincretizado com São Lázaro e São Roque, sendo a segunda-feira o dia da semana dedicado ao Orixá (VERGER, 2002, p. 216).

Na elaboração de estratégias para a captura dos dados, simbolizados por memórias e vivências familiares, assim como minha atuação na área de formação em Ciências da Religião, possibilitaram o amadurecimento de questões sensíveis e norteadoras de minha atividade profissional, enquanto cientista da religião, e, ao mesmo tempo, andarilho das encruzilhadas de terreiro. Presenciadas desde a infância, as práticas de cura de *Dona Mariana* e sua performance ritualística, suscitaram em mim vários questionamentos resultantes da curiosidade acerca de sua forte presença na vida de minha mãe. Assim como o sistema de ajuda que se criava em torno dos que sempre lhe procuravam, inclusive as mães com suas crianças de colo vitimadas do quebranto³⁹.

O campo de pesquisa: Terreiro de Nagô Yemanjá no bairro da Pedreira

Terreiro de Nagô Iemanjá

[...] Aos meus zeladores, o meu eterno agradecimento, admiração e respeito, por tudo que fizeram por mim, que tenham, progressos, forças e luzes nessa estrada tão longa que é a missão da caridade para a humanidade.

(Trecho do registro memorialístico “Terreiro de Nagô Iemanjá” escrito por Pai Ribamar Rodrigues por volta década de 1970. Arquivo pessoal do terreiro).

A partir da compreensão de que o terreiro está localizado em espaço de grande relevância cultural e religiosa, pois uma das hipóteses é o fato de estar localizado na Pedreira, conhecido como bairro “do samba e do amor”, e também ser um dos bairros de maior concentração de terreiros de matrizes africanas na região metropolitana de Belém, registrado desde a década de 1970, por intelectuais como bairro “famoso pela excelência de seus terreiros de macumba (batuque, candomblé, etc.), parques de bois bumbás e terreiros de festas populares” (TUPINAMBÁ, 1973, p. 13).

Deste modo, é importante citar que o referido bairro é conhecido por reunir fatos históricos que remetem a uma grande relação com o samba. Sendo inclusive o bairro em que se encontra o sambódromo de Belém – Aldeia de Cultura Amazônica Davi Miguel – localizado na Avenida Pedro Miranda (uma das principais avenidas do bairro). O nome Pedreira foi atribuído devido ao grande número de pedras encontradas na localidade (NEGRÃO, 2014, p. 62).

Trata-se, inclusive de um dos bairros da grande Belém com maior concentração populacional e também o bairro que mais reúne povos tradicionais de matrizes africanas na cidade. Percebo que a permanência dos povos de terreiros neste espaço urbano é

³⁹ Geralmente tem-se como sintomas febres, molezas e mal-estar, resultado de um mau-olhado de uma pessoa sobre a outra, sendo mais comum em crianças (SILVA, 2015, p. 254).

bastante diversa, uma vez que por todo o bairro, podem-se encontrar vários terreiros de candomblé, tambor de Mina, umbanda e casas com práticas da pajelança cabocla.

Nos estudos feitos sobre a história do negro no Pará, Vicente Salles refere-se ao processo de transferência do povo negro do bairro de Umarizal para outros bairros periféricos de Belém, incluindo o bairro da Pedreira. Na obra “O Negro no Pará sob regime da escravidão” (1971), ao referir-se sobre a característica cultural e religiosa dos bairros ocupados pela população negra no contexto histórico de “dispersão” do centro da cidade, o autor nos aponta a seguinte afirmação:

Que desse bairro irradiou-se a cultura negra, como outrora fora um ponto de convergência, depois a população negra fora dispersada, forçada a se transferir para a periferia da cidade que se modernizava. O núcleo se desfez e o negro se espalhou por outros bairros: Pedreira, Guamá, Jurunas, Cremação, Sacramenta, Vila da Barca, etc... Nesses bairros, hoje encontramos os terreiros de macumba, o antigo batuque e o babaçuê, modernizado, sincretizado com o tambor-de-mina do Maranhão, o candomblé da Bahia e a umbanda carioca, e, ainda, alguns traços da pajelança cabocla (SALLES, 1971, p. 190-191).

Logo, podemos perceber que a presença da casa de santo pesquisada dentro do bairro da Pedreira se dá também por conta do processo histórico de urbanização da cidade de Belém e com isso, a transferência das práticas religiosas e culturais dos povos negros que outrora eram realizadas em bairros centrais – como o bairro do Umarizal – para bairros periféricos. Cito também a presença da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros (FEUCABEP) no bairro citado. Esses dados de pesquisa corroboram com diálogo entre o espaço e seus sujeitos que conosco conversam. Haja vista que compreendo o terreiro como um espaço afrorreligioso também comunicador e reflexo de uma rede de relações sociais humanas e não humanas (LATOIR, 2012).

Sujeitos/Atores - Terreiro de Nagô Yemanjá

Sobre parte dos resultados identificados por meio da metodologia da vivência e idas ao campo de pesquisa, pude constatar na historicidade da casa, características e sujeitos/atores que atuam marcadamente nas experiências afrorreligiosas dos sujeitos/atores da casa de santo.

Um dos apontamentos seria a de que caracteres e dizeres relacionados à caridade e à fé são considerados também valores que norteiam os alicerces de fundação do Terreiro de Nagô Yemanjá. Segundo consta nos arquivos pessoais do terreiro, Pai Ribamar

Rodrigues adentrou na umbanda no dia 23 de abril do ano de 1965 tendo como mãe de santo Inez Teixeira, belenense e umbandista conceituada. Seu terreiro chamava-se Terreiro de Umbanda Omolocô “Pai João de Angola”, hoje extinto. Na casa de culto, eram exercidas suas funções com base na religião Omolocô⁴⁰, nos idos da década de 1960. Com o falecimento de Mãe Inez, Pai Ribamar passou a aderir aos rituais do Tambor de Mina Nagô, tornando-se mineiro.

Outra personagem importante no panteão de fundação histórica do terreiro foi Mãe Margarida Queiroz, mãe biológica de Pai Ribamar Rodrigues. Mulher negra e de meia idade, era conhecida por suas atividades umbandistas no bairro da Pedreira. Margarida Queiroz, juntamente com o seu filho, iniciou seus trabalhos mediúnicos com uma Seara de Umbanda⁴¹ denominada “Fé, Esperança e Caridade”, nome inicial do que hoje se configura no Terreiro de Nagô Yemanjá.

Neste espaço, eram realizados pequenas atividades através de passes⁴², banhos com ervas e consultas espirituais. Em 1974, José Ribamar preparou-se na nação Omolocô, na casa da Mãe Inez Teixeira. Com o falecimento desta, em meados da década de 1980, o fundador da casa tirou o *vumbi*⁴³ e aderiu ao Tambor de Mina Nagô na casa de Pai Benedito Saraiva, no Terreiro de Nagô Santa Bárbara, também situado na Travessa Humaitá, bairro da Pedreira.



IMAGEM 01: Pai Benedito Saraiva, Pai Ribamar Rodrigues (ao centro) e Mãe Margarida Queiroz. Arquivo pessoal do Terreiro de Nagô Yemanjá. Acesso em fev. de 2023.

⁴⁰ Tem seu culto de origem nas práticas ritualísticas da nação angola (LUCA, 2010, p. 241). Segundo SILVA (2018), seria uma religião que “organizou-se majoritariamente na Zona da Mata em Minas Gerais, no estado do Rio de Janeiro, no nordeste do estado de São Paulo e em parte do Espírito Santo; o nome é de origem *iorubá* e existem várias opiniões a respeito de seu significado” (SILVA, 2018, p. 09).

⁴¹ Casa onde os cultos afroreligiosos são caracterizados pelas práticas ritualísticas da umbanda.

⁴² Preces espirituais com imposição das mãos na cabeça do consulente, podendo ser realizada pelo médium dirigente da casa ou por caboclos incorporados em seus “cavalos”.

⁴³ Ritual feito após um período de um ano ou mais da cerimônia fúnebre do pai ou mãe de santo falecido (a). Cerimônia é realizada nas pessoas que foram iniciadas pela pessoa que morreu para que se tire a “mão do morto da cabeça do iniciado”.

Esta fotografia realizada por ocasião do *deká*⁴⁴ de Pai Ribamar Rodrigues, nos idos do ano de 1983, retrata o sentimento familiar tanto ritualístico (santo) quanto social (biológico). Visto que um dos agenciamentos atribuídos a Ribamar Rodrigues, era o do grande respeito e afeto aos seus familiares. A família biológica entrelaça-se com a família ritualística criada a partir do teor religioso. Em face do óbito de Pai Ribamar Rodrigues em 1994, seu filho biológico, Fernando Rodrigues, assumiu a responsabilidade pelo terreiro, realizando sua feitura no ano de 1996, na mesma casa de santo liderada por Pai Benedito Saraiva, no referido Terreiro de Mina Nagô Santa Bárbara em que seu pai foi feito.



IMAGEM 02: Pai Fernando ainda criança acompanhando Pai Ribamar Rodrigues no Terreiro de Nagô Santa Bárbara. Arquivo pessoal do Terreiro de Nagô Yemanjá. Acesso em fev. de 2023.

O ato do sentar para aprender é um ato ancestral. A foto acima, realizada nos espaços sagrados do terreiro fundado por Pai Benedito Saraiva (Terreiro de Nagô Santa Bárbara), retrata o poder simbólico de um pai ensinando (na prática) o seu filho a importância do sentar para aprender. Ambos sentam, aprendem e hoje me ensinam.

Assim, ao dar continuidade à hierarquia no santo, no ano de 1996, Pai Fernando, quando tinha 21 anos, realizou sua feitura sendo consagrado babalorixá⁴⁵ sete anos depois, no ano de 2003. Tais informações sintetizam as narrativas que o campo me

⁴⁴ Cargo conferido ao religioso, atribuindo a ele o título de pai de santo. Neste ritual recebe-se a autorização a abrir sua própria casa de santo e formar sua família.

⁴⁵ O mesmo que Pai de Santo.

apresentou como parte da história de fundação da casa e os sujeitos que compuseram esse grande sistema de relação intragrupal (LIMA, 2003). Nessas conversas são enfatizados os discursos de descrições históricas, atribuindo o peso simbólico do tradicionalismo mineiro que pertence à raiz familiar do Terreiro de Mina Nagô Yemanjá e, por conseguinte, faz referência sua inserção à própria história de origem do Tambor de Mina no estado do Pará (SALES, 2021).

Considerações finais

A realização deste relato, pretende também tornar o campo de estudos das Ciências da Religião ainda mais rica em métodos de luta contra as mais diversas formas de racismo religioso para com os povos tradicionais de matriz africana na Amazônia. Visto que o racismo religioso busca “moldar uma sociedade em que as práticas não eurocentradas, a que inclua as religiões afro-brasileiras, mas não só, são discriminadas, criminalizadas e perseguidas seja de forma normativa” (OLIVEIRA, 2017, p. 48), inclusive epistemologicamente. E neste sentido, é necessário também construir alternativas de diálogos científicos sobre conceitos importantes para o processo de construção de conhecimento dentro do contexto acadêmico, dando ênfase ao aprendizado da escuta e do respeito para com estes povos. Dado que, a partir do momento em que se estuda as religiões de matriz africana como fator cultural e social, por meio de contato com o campo, há a possibilidade de reflexões encabeçadas pela temática do combate a cultura racista existente no processo de formação nestas áreas de construções metodológicas.

Referências

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do Antropólogo**. 2. ed. – Brasília: Paralelo 15; São Paulo Editora UNESP, 2000.
- GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. - São Paulo: Atlas, 2002.
- LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução a Teoria Ator-Rede**. Bauru, SP: EDUSC; Salvador, BA: EDUFBA; 2012.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupal**. – 2 ed. – Salvador: Corrupio, 2003.
- LUCA de, Taissa Tavernad. **Dom Manoel (O venturoso): o rei expansionista do Tambor de Mina Amazônico**. Estudos de Religião, v. 29, n. 2, pp. 194-220, jul.-dez. 2015.

NEGRÃO, Shayene. **Do samba e do amor**: um estudo de caso sobre o carnaval do bairro da Pedreira sua perspectiva turística. Monografia (Bacharelado em Turismo – Faculdade de Turismo) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

OLIVEIRA, Alan Santos de. **Sankofa**: A circulação dos provérbios africanos – oralidade, escrita, imagens e imaginários / Alan Santos de Oliveira; orientador Gustavo de Castro e Silva. - Brasília, 2016. 120 p. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade de Brasília, 2016.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. **Religiões afro-brasileiras e o racismo**: contribuição para a categorização do racismo religioso. 2017. 102 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) - Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados / Reginaldo Prandi, organizador; textos de André Ricardo de Souza et al. – Rio de Janeiro: PALLAS, 2011.

RUFINO, Luiz. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2017.

SALES, Andrey Fábio Santo. **Terreiro de Nagô Yemanjá**: um estudo sobre linhagem. / Andrey Fábio Santos Sales. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Plena em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2019.

_____. **Terreiro de Nagô Yemanjá**: Introdução a um estudo sobre linhagem. Anais dos Simpósios da ABHR, 2021.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará**: sob o regime da escravidão. – Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, Serv. de publicações [e] Univ. Federal do Pará, 1971

SILVA, Anaiza Vergolino. **O Tambor das Flores**: uma análise da federação espírita umbandista e dos cultos afro-brasileiros (1965-1975). Belém: Paka-Tatu, 2015.

SILVA, Walerson Fernandes da. **O culto omolokô e sua relação com a umbanda e o candomblé**. / Walerson Fernandes da Silva. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação de Bacharelado em Interdisciplinar em Ciências Humanas), Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora - Juiz de Fora, 2018.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Agô Agô Lonan**: mitos, ritos e organização em terreiros de candomblé da Bahia. Mazza Edições, 1998.

TUPINAMBÁ, Pedro. **Batuques de Belém**. Belém: Academia Paraense de Letras, 1973.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás deuses iorubas na África e no novo mundo**. Salvador: Corrupio, 2002.

VERGOLINO, Anaíza. Os Cultos Afro no Pará. In: FONTES, Edilza Joana (org.). **Contando a História do Pará**: Diálogos entre a História e a Antropologia. Belém: E. Motion, 2003.

SOBRE O AUTOR

Andrey Fábio Santos Sales

Mestre em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (2021). Graduado em Licenciatura Plena em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (2019). Integrante do Grupo de Estudo de Religiões de Matriz Africana na Amazônia - GERMAA/UEPA.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0916-2896>

E-MAIL: salesandrey00@gmail.com

Recebido: 25/08/2022

Aprovado:29/10/2022

**A etnografia na pesquisa em Linguística Aplicada: algumas reflexões teórico-
metodológicas**

Ethnography in Applied Linguistics research: some theoretical-methodological reflections

Ana Paula Simões Pessoa

UFSC-Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis-Brasil

Resumo: O presente artigo discute a etnografia como escolha teórico-metodológica para a pesquisa em Linguística Aplicada no Brasil. Para isso, teço algumas considerações sobre a etnografia como método de pesquisa e apresento algumas transcrições de episódio interacional flagrado em sala de aula de uma escola bilíngue português-ínglês, propondo que a análise de dados de práticas de linguagem em articulação com o trabalho de campo de natureza etnográfica potencializa o entendimento adequado das ações situadas. Argumento que a aproximação à perspectiva dos participantes sobre o que ocorre em um dado momento e cenário interacionais precisos, evitam conclusões precipitadas e estabelece conexões com estruturas sociais escolares. Por fim, destaco a valorização do olhar circunstanciado na pesquisa em esferas de atividade escolares.

Palavras-chave: Etnografia da Linguagem; Linguística Aplicada; Educação Básica.

Abstract: This article discusses ethnography as a theoretical-methodological choice for research in Applied Linguistics in Brazil. For this, I made some considerations about ethnography as a research method and present some transcripts of an interactional episode observed in Portuguese-English bilingual school, proposing that the analysis of language practice data in conjunction with ethnographic fieldwork strengthen proper understanding of situated actions. The argument that the approximation to the perspective of the participants about what happens at any given moment and precise interactional scenario, prevents connections with school social structures from being precipitated and established. Finally, I highlight the appreciation of the detailed view in research in spheres of school activity.

Keywords: Ethnography of Language; Applied Linguistics; Primary Education.

Introdução

Entrar em um grupo social, seja ele uma escola, uma instituição, um grupo de língua minoritária, com o intuito de realizar uma pesquisa, pode parecer algo ordinário para nós inseridos em um programa de pós-graduação. Levamos conosco nossa posição de pesquisadores, o que, muitas vezes, pode nos colocar em uma posição superior por representarmos uma instituição reconhecida socialmente.

No entanto, entrar no “território do outro” (CAVALCANTI, 2006) exige muito mais do que isso. Desenvolver pesquisa na escola, ela como *locus* de construção de práticas sociais e de discursos dos próprios atores sociais que compartilham esse espaço, é um desafio inquietante e inspirador, o que gera a necessidade de compreensão aprofundada do espaço escolar.

Neste sentido, o objetivo deste artigo é refletir sobre a contribuição da etnografia para a investigação da educação em linguagem no âmbito da Linguística Aplicada (LA). Para isso, pretendo discutir alguns pressupostos teórico-metodológicos advindos da etnografia para, com esse olhar, problematizar o papel do pesquisador em investigações de cunho qualitativo tendo como contexto especialmente a escola.

Essa discussão que proponho resulta, em termos metodológicos, da pesquisa que desenvolvo nos últimos anos em um contexto plurilíngue no Sul do Brasil.⁴⁶ Para tanto, inicialmente discuto a pesquisa de cunho etnográfico como opção teórica. Na sequência apresento a relação e importância da etnografia e os estudos da linguagem, problematizando interações de uma sala de aula bilíngue português-inglês. Por fim, apresento a relevância da etnografia para estudos linguísticos.

A pesquisa etnográfica como opção metodológica em estudos da linguagem

Os métodos etnográficos de pesquisa surgiram, inicialmente, na antropologia, embora outras áreas de estudos, como a própria linguística, utilize-os e os ressignifique para seus propósitos científicos (HYMES, 2001 [1974]). No entanto, há antropólogos que consideram a etnografia “um método específico (e exclusivo?) da pesquisa antropológica”, apresentando certa relutância na aceitação de que variadas áreas de pesquisa se apropriaram dessa orientação metodológica, conforme salientam Garcez; Schulz (2015, p. 21).

⁴⁶ Projeto aprovado sob o Certificado de Apresentação de Apreciação Ética nº 56692222.1.0000.0121.

O emprego antropológico clássico do termo etnografia tem caracterizando-a como uma atividade de pesquisa que requer o convívio, por vários anos, do pesquisador na comunidade alvo de pesquisa, “aprendendo a língua e aplicando método e teoria rigorosos à coleta de dados” (STREET, 2014 [1995], p. 65). Linguistas aplicados, nesse sentido, podem se mostrar cautelosos com relação à afirmação de realizarem etnografia. Porém, há uma via de mão-dupla, na qual a etnografia e a linguística se beneficiam mutuamente, e que valida a abordagem etnográfica na pesquisa linguística, partindo da relação entre fenômenos sociais à linguagem e fenômenos da linguagem ao contexto social. Tendo a clareza do devido uso da etnografia no campo da linguística, uma vez que:

Apreciamos o legado e a prática antropológica, mas não somos antropólogos. Tampouco encontramos muito nossos colegas antropólogos no Brasil que tenham interesse ou mesmo apreciação pelos “detalhes da comunicação”, mas temos a convicção de que a etnografia que fizemos nos fundamenta e qualifica para a interlocução com os profissionais com quem interagimos, no nosso caso professores e outros agentes educacionais na escola, na administração escolar, em organizações e na academia (GARCEZ; SCHULZ, 2015, p. p. 24).

Apesar de utilizar a etnografia para a geração dos registros de pesquisa e para o olhar atento ao contexto pesquisado, destaco que ela pode não contemplar a análise “completa” da vida das pessoas (cf. BARTON; HAMILTON, 2004). Como observa Street (2014 [1995], p. 65), a etnografia, em pesquisas voltadas à educação e a questões sociolinguísticas, é adotada como uma orientação metodológica e de conduta com relação ao tratamento dos registros de pesquisa gerados para a “observação atenta e detalhada das interações em sala de aula” e, às vezes, fora dela.

Os procedimentos metodológicos da etnografia preveem a inserção do pesquisador no campo, como um observador participante, permanente e reflexivo, ouvindo o que acontece nesse meio. Street (2014), ressalta que o trabalho de campo constitui um processo constante de observação, anotação, leitura, reflexão, novas observações e anotações a fim de compreender o cenário em estudo, a vida diária dos participantes, as práticas sociais e o ambiente sociocultural objeto da pesquisa.

O olhar circunstanciado ao contexto pesquisado, do ponto de vista epistemológico e metodológico, tem se revelado como uma possibilidade de privilegiarmos, na condução das nossas investigações, os significados sociais intrínsecos nos usos da língua (BLOMMAERT; DONG, 2010). Essa postura implica rejeitar a conduta de pesquisa que “determina” como padrões sobre a língua e suas práticas letradas “devem ser”. Para então admitir um olhar sensível sobre como as línguas e os letramentos realmente são praticados em dado grupo social.

Desse modo, com base em Canagarajah (2006), afirmo que os métodos de pesquisa da etnografia reúnem consideráveis avanços para o debate político sobre as línguas e seus falantes, contestando a tradição positivista de estudos linguísticos.

A opção pela pesquisa etnográfica representa um caminho para gerar compreensão mais detalhada e aprofundada sobre o campo de estudo, uma vez que o desenho metodológico desse tipo de pesquisa é mais flexível e sensível ao contexto social, como afirma Erickson (1990). O estudo etnográfico nos permite ouvir as vozes das pessoas participantes da pesquisa, no intuito de compreender os conhecimentos produzidos localmente, bem como, as ações e efeitos de suas interações.

Nessa perspectiva, partimos do princípio de que as pessoas participantes são sujeitos sócio-históricos (MOITA LOPES, 2006) que se ressignificam identitariamente e modificam seu meio a partir do engajamento em práticas sociais. Nessa premissa, entendo toda prática de língua(gem) como prática social (FABRÍCIO, 2006; MOITA LOPES, 2006, 2013; PIRES-SANTOS *et al.*, 2015; SANTOS; JUNG; SILVA, 2019; SIGNORINI, 1998) e performática (AUSTIN, 1975; BAUMAN; BRIGGS, 1990; PENNYCOOK, 2010) devido ao seu caráter dinâmico e indissociável do contexto social em que ocorre.

No campo da política linguística, então, as contribuições dessa orientação metodológica são significativas para o desenvolvimento de trabalhos preocupados em compreender os contextos, agentes sociais e processos da política linguística, como sua criação, interpretação e apropriação, além das políticas oficiais e não-oficiais, a relação entre a política e a prática (JOHNSON; RICENTO, 2013).

Os trabalhos em política linguística, assim, adotam uma orientação sensível ao campo social para reconhecerem que questões sobre língua, identidade e atitudes linguísticas são de caráter ideológico e resultam em políticas variadas, difíceis de prever (CANAGARAJAH, 2006).

Nesse cenário, é possível encontrar subsídio na área da Linguística aplicada (LA) em diálogo com a Sociolinguística, Antropologia da Linguagem e a Educação para problematizar a língua(gem) a partir da discussão de ideologias de língua, sujeito, cultura e conhecimento que atravessam as relações sociais no ambiente educacional.

A fim de responder às demandas emergentes no contexto deste estudo, assumo as implicações políticas e éticas das pesquisas em LA (FABRÍCIO, 2006; MOITA LOPES, 2006; SANTOS; JUNG; SILVA, 2019) e o comprometimento em formular teorizações

para entender as epistemologias do contexto e propor alternativas para as necessidades locais.

Etnografia, linguagem e educação

A conexão entre etnografia, linguagem e educação apresenta dois campos de pesquisa: estudos etnográficos sobre o uso da linguagem em contexto educacional e estudos etnográficos em sala de aula na qual a linguagem é ensinada. Em ambos os cenários, a linguagem é fonte principal de geração de dados. Heller; Pietiainen; Pujolar (2018), por exemplo, utilizam o termo *critical ethnographic sociolinguistics* para explicar o papel da linguagem na construção de relações sociais desiguais que moldam nosso mundo. Em termos práticos, a etnografia tem sido entendida como a representação do dia a dia dos participantes de um determinado grupo, embasada nas delimitações teóricas mencionadas nas seções anteriores.

A fim de ilustrar as discussões que tenho tecido neste trabalho, apresento agora alguns exemplos de interações que aconteceram durante a interação entre professor e alunos em uma sala de aula bilíngue português-inglês. Os recortes a seguir foram gerados a partir da observação- participante de múltiplos significados atribuídos às experiências cotidianas pelos próprios participantes do estudo, possibilitando a descrição e o entendimento da natureza complexa e contextualizada dos eventos sociais dessas experiências (ANDRÉ, 1995).

Assim, entendo que interpretar o contexto de estudo a partir das observações prolongadas permite, ao pesquisador, compreender certas ações vivenciadas pelos atores sociais sob suas próprias perspectivas.

A partir da minha observação de uma atividade em grupo durante uma aula de matemática, percebi que, apesar de estar em uma sala de aula bilíngue português-inglês, a presença de uma perspectiva monolíngue é marcante, como exemplifico no excerto 01.

Excerto 01 Student: *Olha, ali têm 4 meninos e 2 meninas;*

Teacher Arthur: *There are 4 boys and 2 girls.*

Student: *Isso! There are 4 boys and 2 girls. E ali tem 04 boys.*

Teacher Arthur: *And there are 04 boys.*

Student: *And there are 04 boys (Diário de campo – diálogo entre professor e alunos, 15/09/22)*

Mesmo tendo entendido a fala do aluno, o professor pediu que ele repetisse em língua inglesa, o que havia falado em português. A fala do aluno em português foi desconsiderada, como se não houvesse sentido ou espaço naquele momento, pois a aula em questão era em inglês. Trago essa perspectiva para tensionar as ideias de aprendizagem e percepções de como os repertórios linguísticos são (re)construídos na experiência escolar.

Alinhada a Heller (1999), é possível dizer que a escola apresenta normas rígidas de linguagem, utilizadas para monitorar e moldar a produção linguística dos alunos. Notamos no trecho acima, que o professor faz uso dessa norma por meio de uma técnica chamada *request*, na qual é falado na língua alvo – neste caso inglês – o que o aluno disse na língua materna – neste caso o português – e o mesmo deve repetir na língua alvo. Situações como esta estavam presentes em todas as aulas acompanhadas durante a geração de dados. Segundo o *teacher* Arthur, no excerto, 02:

Excerto 02: desde o treinamento somos orientados a utilizar o request como estratégia para que o aluno utilize ao máximo o inglês. Temos que fazer isso em todos os momentos que os ouvimos falar em português. Às vezes é difícil, pois são muitos alunos falando ao mesmo tempo, mas sempre que percebo, tento seguir a metodologia. (Diário de campo – diálogo entre professor e alunos, 27/09/22)

A partir da fala do *teacher* Arthur, noto que o professor precisa estar atento ao uso do português para que possa utilizar as técnicas e estratégias da metodologia pré-estabelecida, retomando a ideia de monitoramento, apresentada por Heller (1999). Para a autora, essa questão é tão presente na escola que os alunos procuram “meios” de se manifestarem em outra língua que não seja o inglês. Esses “meios” ela chama de espaços, que não são necessariamente geográficos. Os espaços oficiais e públicos da escola são chamados de “*front-stage space*”, enquanto os lugares privados são chamados de “*back-stage space*” (HELLER, 1999, p. 122).

No contexto aqui apresentado, o *front-stage space* são as aulas do bilíngue, ou seja, os momentos que os alunos têm com o professor bilíngue. Nesses momentos os estudantes já sabem que precisam falar em inglês, e caso precisem conversar em português, fazem isso no *back-stage space*, isto é, cochichando entre eles ou utilizando a língua nos intervalos e em outras aulas. Vejamos a seguir outro exemplo, no excerto 03, ainda envolvido na atividade anteriormente mencionada:

Excerto 03: *Student 1: aquele grupo está perdendo;*

Student 2: não, vocês estão na frente só por um ponto;

Student 1: mas eu sei que todo mundo vai ganhar;

Teacher Arthur: ei! [chamando a atenção do aluno 1]. Ok, if the group speaks in Portuguese and if I see, it's not "teacher, fulano is speaking in Portuguese", I don't care. But if I see the group speaking in Portuguese, the group is going to lose one point, ok? [olhando para os dois alunos que iniciaram a conversa em português e franzindo as sobrancelhas] ok?. (Diário de campo – diálogo entre professor e alunos, 15/09/22)

Além da questão do monitoramento apresentado anteriormente, notamos neste exemplo que o professor tem a autoridade de controlar os turnos de conversa, ou seja, ele é quem considera quais serão as interações válidas, bem como, a qualidade delas. Outra vez percebemos uma perspectiva pejorativa do uso do português, mesmo em uma sala “dita” bilíngue.

Para Heller (1999), tal situação pode ser chamada de ideologia do bilinguismo como um paralelo monolíngue. Nesta perspectiva, discutida também por Garcia; Wei (2014), há a separação entre as duas línguas – português e inglês – de acordo com o professor e/ou hora do dia na escola. Nos momentos com o professor do bilíngue, os alunos já sabem que devem interagir apenas em inglês, e que as manifestações em português devem ser feitas sem que o professor veja/escute – *back stage space*.

As discussões apresentadas chamam atenção para outro ponto: o tipo de bilinguismo empregado neste contexto e qual a ideologia que ele carrega. Em um encontro com Amanda, integrante da equipe administrativa da escola, perguntei o que as fizeram pensar em trazer o bilinguismo para a escola. Vejamos a seguir o excerto 04.

Excerto 04: *Estamos vivendo em um mundo que o inglês está presente em todo lugar. Muitos pais têm procurado esse diferencial nas escolas, as instituições têm se qualificado cada vez mais e retomado a responsabilidade do ensino de inglês. Precisávamos nos manter dentro desse mercado também. Foi muito tempo de conversa e diálogo até a decisão de nos tornarmos bilíngue, um projeto que exigiu muitas reuniões e reflexões. (Conversa presencial na escola Amanda, integrante da equipe pedagógica e administrativa, em 22/11/22)*

A partir dessa fala vemos a preocupação de Amanda e das demais colaboradoras em acompanhar as mudanças em relação ao ensino de inglês na escola. Por outro lado, gostaríamos de problematizar alguns pontos sobre o trecho acima. Quando questionamos a motivação em trazer o ensino bilíngue para a escola, não mencionamos uma língua específica.

Porém, a partir da fala citada acima, o motivo é que essa língua deveria ser adotada por ser a língua “presente em todo o lugar” (AMANDA, 2019, entrevista). Essa visão é fruto de uma invenção da língua por parte de um processo colonial e nacionalista (MAKONI; PENNYCOOK, 2007). Para os autores, o inglês como língua franca é uma criação promovida para beneficiar o capitalismo global e a ideologia neoliberal. Pode-se relacionar a afirmação dos autores à esperança de Amanda em matricular novos alunos na escola a partir de uma proposta bilíngue. Entendemos que para ela, o bilinguismo a que estava se referindo, era a língua inglesa.

Tais reflexões foram possíveis a partir da perspectiva metodológica da etnografia. As subjetividades das pessoas participantes foram trazidas como centrais para a pesquisa e esse movimento resultou em pressupostos teóricos construídos e reformulados durante o estudo, o que é característico da pesquisa etnográfica (FABIAN, 2006; SANTOS; JUNG; SILVA, 2019; PEIRANO, 2014; PIRES-SANTOS *et al.*, 2015).

Embora o recorte deste trabalho não seja diretamente intervencionista, tenho consciência de sua dimensão política, uma vez que pretende de alguma forma ecoar no cenário pesquisado. Além disso, os excertos aqui apresentados pertencem a um discurso social, e o meu papel enquanto pesquisadora foi anotar esse discurso, transformá-lo de acontecimento passado em relato inscrito que pode ser consultado após o momento de sua produção.

Ainda na mesma direção, trabalhar a etnografia no estudo da prática escolar permite, a partir da observação-participante, entrevistas e diário de campo, “documentar o não-documentado” (ANDRÉ, 1995, p. 41), oportunidade de compreender o contexto a partir das interações e comportamentos das pessoas participantes e de suas interpretações sobre as próprias ações e dos demais no meio social.

Considerações finais

Nas pesquisas etnográficas as subjetividades das pessoas participantes são trazidas como centrais para o estudo e esse movimento resulta em pressupostos teóricos construídos e reformulados durante a investigação. As contribuições dessa orientação metodológica são significativas para o desenvolvimento de trabalhos preocupados em compreender os contextos, agentes sociais e processos da política linguística, como sua criação, interpretação e apropriação, além das políticas oficiais e não-oficiais, a relação entre a política e a prática.

Os trabalhos, assim, adotam uma orientação sensível ao campo social para reconhecerem que questões sobre língua, identidade e atitudes linguísticas são de caráter ideológico e resultam em políticas variadas, difíceis de prever.

Essa abordagem metodológica, portanto, contribui com o processo de pesquisa quanto à observação de múltiplos significados atribuídos as experiências cotidianas pelos próprios participantes do estudo, possibilitando a descrição e o entendimento da natureza complexa e contextualizada dos eventos sociais dessas experiências.

Assim, dentro do contexto de estudos que tenho desenvolvido, a abordagem etnográfica contribui, mais diretamente, para a reflexão: (I) da cultura de letramento escolar, observando as práticas de linguagem e suas relações com as identidades; (II) das tensões entre políticas municipais e as práticas escolares; (III) das interpretações das políticas linguísticas municipais concretizadas nas ações corriqueiras na sala de aula; e (IV) das práticas de letramentos locais e dominantes nas línguas que circulam na escola.

A partir das discussões tecidas neste trabalho, procurei destacar o papel que a pesquisa de cunho etnográfico pode desempenhar nos estudos da linguagem em contexto escolar. A complexidade dos eventos sociais estudados exige que o pesquisador tenha em mente que a etnografia, como processo de investigação, requer, além das técnicas e instrumentos de pesquisa, reflexão permanente. Para isso, apresentei algumas interações entre professor-aluno em contexto bilíngue português-inglês analisadas a partir da etnografia, destacando o modo como essas investigações podem contribuir para a reflexão acerca da linguagem.

Acredito que, discussões sobre questões metodológicas sobre estudos da linguagem que adotam etnografia são necessárias para chamar atenção sobre a natureza desse tipo de investigação.

Um dos principais objetivos em desenvolver pesquisas sob essa ótica reside na preparação da comunidade escolar de modo que todos nela envolvidos possam ter instrumentos e argumentos para implementar suas políticas locais. Acredito que o fato de investigar as amarrações que compõem e emaranham as teorias e práticas locais é um caminho que pode vir a fazer a diferença na vida de todos aqueles envolvidos com educação e linguagem, uma vez que a comunidade é ouvida e tem papel ativo em todo o desenvolvimento da pesquisa.

Por meio de longos períodos de observação, entrevistas, diários de campo e outros registros, é possível lidar com a rotina e com a vida habitual da escola, trazendo à tona questões específicas de cada contexto, examinando comportamentos e práticas de sociais.

Por meio do recorte aqui apresentado, pude problematizar um dos aspectos fundamentais no desenvolvimento de uma pesquisa com viés etnográfico. Meu objetivo foi o de registrar um percurso possível que, na sua singularidade, pode suscitar ecos que contribuam para a construção de outras trajetórias de pesquisa envolvendo sujeitos e questões de linguagem na educação básica.

Referências

- ANDRÉ, M. E. D. A. **Etnografia da prática escolar**. São Paulo: Papirus, 1995.
- AUSTIN, John Langshaw. **How to do things with words**. Oxford university press, 1975.
- BARTON, David; HAMILTON, Mary. La literacidad entendida como práctica social. Traduzido por Catalina Zapata-Vial. In: ZAVALA, Virginia; NIÑO-MUCIA, Mercedes; AMES, Patricia (Editoras). **Escritura y sociedad: nuevas perspectivas teóricas y etnográficas**. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, 2004, pp. 109-139.
- BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles L. Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. **Annual review of Anthropology**, p. 59-88, 1990. Doi: <https://doi.org/10.1146/annurev.an.19.100190.000423>
- BLOMMAERT, Jan; DONG, Jie. **Ethnographic Fieldwork: a beginner's guide**. Bristol: Multilingual Matters, 2010.
- CANAGARAJAH, Suresh. Ethnographic Methods in Language Policy. In: RICENTO, Thomas (ed.). **An introduction to language policy: Theory and method**. Hoboken: Blackwell Publishing, 2006. p. 153-169.
- CAVALCANTI, Marilda C. Um olhar metateórico e metametodológico em pesquisa em linguística aplicada: implicações éticas e políticas. **Por uma linguística aplicada indisciplinar**, p. 232-252, 2006.
- ERICKSON, Frederick. Qualitative methods. In: Robert L. Linn & Frederick Erickson. Orgs. **Quantitative methods; Qualitative Methods**. Vol.2. New York: Macmillan, 1990.
- FABIAN, Johannes. A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. **Mana**, v. 12, n. 2, p. 503-520, 2006. Doi: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000200010>
- FABRÍCIO, Branca Falabella. Linguística aplicada como espaço de desaprendizagem: redescrições em curso. In: MOITA LOPES, Luís. Paulo da. **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola, p. 45-65, 2006.

GARCEZ, Pedro de Moraes; SCHULZ, Lia. Olhares circunstanciados: etnografia da linguagem e pesquisa em linguística aplicada no Brasil. **Delta: Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada**, São Paulo, v. 31, n. especial, p. 1-34, 2015. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/delta/a/JFbNhQBtw53N4C8j3Q36Lvg/?lang=pt&format=pdf>.

Acesso em: 21 nov. 2022. Doi: <https://doi.org/10.1590/0102-445093806057590158>

GARCIA, O.; WEI, L. **Translanguaging: Language, Bilingualism and Education**. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

HELLER, M. Alternative ideologies of la francophonie. **Journal of Sociolinguistics**, v. 3, n. 3, p. 336-359, 1999. Doi: <https://doi.org/10.1111/1467-9481.00082>

HELLER, Monica; PIETIKÄINEN, Sari; PUJOLAR, Joan. **Critical sociolinguistic research methods: Studying language issues that matter**. Routledge, 2018.

HYMES, Dell. **Foundations in sociolinguistics: an ethnographic approach**. Volume 39 (Edição do Kindle). New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2001 [1974].

JOHNSON, David Cassels. Introduction: Ethnography of language policy. **International journal of the sociology of language**, v. 2013, n. 219, p. 1-6, 2013.

MAKONI, S.; PENNYCOOK, A. **Disinventing and Reconstituting Languages**. [London]: Multilingual Matters, 2007.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da (Ed.). **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola, 2006.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, n. 42, p. 377-391, 2014. Doi: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200015>

PENNYCOOK, Alastair. **Language as a local practice**. USA and Canada: Routledge, 2010.

PIRES-SANTOS, Maria Elena *et al.* "Vendo o que não se enxergava": condições epistemológicas para construção de conhecimento coletivo e reflexivo da língua (gem) em contexto escolar. **DELTA: Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada**, v. 31, n. SPE, p. 35-65, 2015. Doi: <https://doi.org/10.1590/0102-4450761813738654418>

PIRES-SANTOS, Maria Elena. **O cenário multilíngue/multidialeto/multicultural de fronteira e o processo identitário “brasiguai” na escola e no entorno social**. Campinas, SP. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas -Unicamp, 253p, 2004.

SANTOS, Maria Elena Pires; JUNG, Neiva Maria; SILVA, Regina Coeli Machado e. Etnografia da linguagem como políticas em ação. **Calidoscópico**, v. 17, n. 1, 2019. Doi: <https://doi.org/10.4013/cld.2019.171.08>

SIGNORINI, Inês (Ed.). **Língua(gem) e identidade**: elementos para uma discussão no campo aplicado. Mercado de Letras, 1998.

SILVA, Daniel do Nascimento; LOPES, Adriana Carvalho. Yo hablo un perfecto portuñol”: Indexicalidade, ideologia linguística e desafios da fronteira a políticas linguísticas uniformizadoras. **Revista da ABRALIN**, v. 17, n. 2, p. 2. Doi: [10.25189/rabralin.v17i2.515](https://doi.org/10.25189/rabralin.v17i2.515)

STREET, Brian. **Letramentos sociais**: abordagens críticas do letramento no desenvolvimento, na etnografia e na educação. Tradução: Marcos Bagno, 1ª ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2014 [1995].

SOBRE A AUTORA

Ana Paula Simões Pessoa

Mestre em Letras (UEMS), doutoranda em Linguística na área de Políticas Linguísticas pela Universidade Federal de Santa Catarina. É professora de Língua Inglesa e atua também como Designer Instrucional no Centro de Estudos e Pesquisas em Engenharia e Defesa Civil da UFSC. Tem experiência na área de Linguística Aplicada e Estudos da linguagem, tendo atuado principalmente com os seguintes temas: ensino e aprendizagem de línguas, translinguagem, multilinguismo, políticas linguísticas e formação de professores.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5126-1652>

EMAIL: anapaulasimoesz@gmail.com

Recebido: 29/08/2022

Aprovado: 17/10/2022

**Fundamentos metodológicos em Linguística Aplicada: uma investigação sobre
letramentos acadêmicos em línguas adicionais**

**Methodological foundations in Applied Linguistics: a research on academic
literacies in additional languages**

Fernanda Lopes Silva Ziegler

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Santa Maria/RS-Brasil

Resumo: Este artigo apresenta fundamentos metodológicos para o desenvolvimento de uma pesquisa crítica em Linguística Aplicada que versa sobre o papel dos letramentos acadêmicos em línguas adicionais para a internacionalização da educação superior. Para tanto, o estudo, filiado ao projeto de pesquisa guarda-chuva “Núcleo de Estudos sobre Letramentos Acadêmicos” (HENDGES, 2021), adota um enquadramento teórico e metodológico interdisciplinar ao combinar perspectivas da Linguística Aplicada e de áreas afins. Desse modo, em consonância com um viés crítico, o estudo se baseia em fundamentos abrangidos pela Análise Crítica de Gênero (MOTTA-ROTH, 2008; MOTTA-ROTH; HEBERLE, 2015), Análise Crítica do Discurso (FAIRCLOUGH, 1985; 2001) e Etnografia (WATSON-GECEO, 1988; TELLES, 2002) para investigar os Letramentos Acadêmicos (LEA; STREET, 1998; 2006).

Palavras-chave: Fundamentos Metodológicos; Linguística Aplicada; Letramentos Acadêmicos.

Abstract: This article presents methodological foundations for the development of a critical research in Applied Linguistics that deals with the role of academic literacies in additional languages for internationalization of higher education. For this purpose, the study, affiliated to the umbrella research project “Nucleus of Studies on Academic Literacies” (HENDGES, 2021), adopts an interdisciplinary theoretical and methodological framework by combining perspectives from the Applied Linguistics and related areas. Therefore, in accordance with a critical bias, the study is based on foundations encompassed by Critical Genre Analysis (MOTTA-ROTH, 2008; MOTTA-ROTH; HEBERLE, 2015), Critical Discourse Analysis (FAIRCLOUGH, 1985; 2001) and ethnography (WATSON-GECEO, 1988; TELLES, 2002) to investigate the Academic Literacies (LEA; STREET, 1998; 2006).

Keywords: Methodological Foundations; Applied Linguistics; Academic Literacies.

Introdução

Vivemos um tempo de profundas exigências por mudanças e transformação (LILLIS; SCOTT, 2007; FIAD; LILLIS, 2019; STAMATOPOULOU, 2023) que impactam nossas vidas e, conseqüentemente, as linguagens necessárias para a construção de sentido nas esferas profissional, pública e privada (NEW LONDON GROUP, 1996). De acordo com Stamatopoulou (2023, p. 195), “a linguagem está no centro de quem somos, como nos identificamos, como vemos nosso lugar no mundo e como nos conectamos e nos comunicamos com os outros”.

Desse modo, a comunicação em inglês como língua adicional se constitui como uma oportunidade de o indivíduo estabelecer diálogo com o mundo, possibilitando dar conhecimento de si (MOTTA-ROTH; SELBACH, 2022) e de sua comunidade. Em tempos de globalização e de internacionalização, instituições de ensino, como é o caso das universidades, reconhecem que “ações precisam ser estimuladas, visando ao desenvolvimento das línguas estrangeiras como veículos para acesso ao conhecimento produzido” (ABREU-E-LIMA et al., 2016, p. 20-21).

Embora seja comum nas instituições de ensino a prática orientada por atividades instrumentais, fruto de ações individuais e desarticuladas, compreende-se que a internacionalização da educação superior seja concebida por um viés crítico, isto é, que seja uma estratégia de mudança e de justiça social em contextos educacionais de países em desenvolvimento como o Brasil (SILVA; XAVIER, 2021).

Nesse sentido, os letramentos acadêmicos (doravante LACs), enquanto práticas de leitura e escrita nas disciplinas (LEA; STREET, 1998), oferecem uma nova perspectiva para o estudo das práticas do ensino superior, à medida que evidenciam questões sociais, de identidade, poder, autoria, entre outras (HILSDON; MALONE; SYSKA, 2019).

Assim, a perspectiva dos LACs em línguas adicionais com vistas à internacionalização da educação superior parece fundamental para a formação de cidadãos críticos e conscientes nas diferentes esferas da vida, em contextos distintos, em função das novas exigências sociais, comunicacionais, econômicas, culturais e linguísticas.

Para Ferreira, Hendges e Scherer (2020), os LACs em línguas adicionais têm papel primordial dentro das políticas de internacionalização do ensino superior, e essa demanda tem pressionado o campo da Linguística Aplicada (LA) a debater conceitos, princípios e

pedagogias de desenvolvimento dos LACs.

Com base nesse contexto, o objetivo deste estudo é apresentar fundamentos metodológicos para o desenvolvimento de uma pesquisa crítica em LA que versa sobre o papel dos LACs em línguas adicionais para a internacionalização da educação superior, sob o ponto de vista dos discursos dos participantes⁴⁷. Para isso, perspectivas e abordagens da LA e de áreas afins, como a sociologia e a antropologia são combinadas em um enquadramento teórico e metodológico interdisciplinar.

Para estudar a linguagem humana, um objeto tão complexo e rico, a LA desenha procedimentos que se socorrem em outras disciplinas limítrofes (MOTTA-ROTH, 2003). Uma vez que:

Qualquer metodologia de pesquisa é uma construção conjunta entre uma ‘teoria’ mais ampla que tenta dar conta de fenômenos que se inscrevem em uma dada categoria e uma ‘técnica’ localizada, construída sob medida, para dar conta de uma situação específica que se quer investigar (MOTTA-ROTH, 2003, p. 169).

Portanto, neste estudo, são utilizados fundamentos da Análise Crítica de Gênero (MOTTA-ROTH, 2008; MOTTA-ROTH; HEBERLE, 2015), Análise Crítica do Discurso (FAIRCLOUGH, 1985; 2001) e Etnografia (WATSON-GECEO, 1988; TELLES, 2002) para a investigação dos LACs (LEA; STREET, 1998; 2006).

Na próxima seção, apresentamos os fundamentos metodológicos para o desenvolvimento da pesquisa no campo da LA. Posteriormente, contextualizamos brevemente os estudos dos LACs e, na sequência, expomos as principais contribuições do enquadramento interdisciplinar supracitado, buscando ancorar o objetivo da pesquisa sobre os LACs em línguas adicionais no seu contexto e, ao mesmo tempo, relacioná-los ao contexto mais amplo dos fundamentos metodológicos (MOTTA-ROTH, 2003).

Por fim, refletimos sobre as possíveis contribuições das escolhas metodológicas da pesquisa sobre os LACs em línguas adicionais para a internacionalização da educação superior na Rede Federal, isto é, uma pesquisa expressamente situada, para o contexto de outras pesquisas no campo da LA.

⁴⁷ Este estudo é parte de uma pesquisa de doutorado, em andamento, filiada ao projeto guarda-chuva “Núcleo de Estudos sobre Letramentos Acadêmicos” (HENDGES, 2021), no Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Santa Maria. O objetivo principal da pesquisa é investigar o papel dos LACs em línguas adicionais para a internacionalização da educação superior da Rede Federal de Educação Profissional, Científica e Tecnológica (conhecida como Rede Federal), sob o ponto de vista dos servidores e de documentos de um Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia, localizado no sul do Brasil.

Perspectivas e abordagens metodológicas em LA para uma pesquisa sobre LACs

Segundo Moita Lopes (1994), uma das tarefas da LA é descobrir meios adequados para a produção científica nas Ciências Sociais. Por isso, esclarece que cabe ao pesquisador em LA: 1) considerar aspectos da natureza epistemológica da área, isto é, como se dá a produção de conhecimento neste campo; 2) refletir sobre as formas de produzir conhecimento e metaconhecimento; e 3) desenvolver formas inovadoras de investigação em LA, baseadas em princípios epistemológicos diferentes da tradição positivista.

Para o autor, uma forma inovadora de produzir ciência em LA é a pesquisa interpretativista, também denominada de pesquisa ou concepção construtivista (TELLES, 2002; CRESWELL, 2010; AUGUSTO, 2014). O construtivismo “entende o conhecimento como uma construção resultante da interação entre indivíduos e o seu mundo social” (AUGUSTO, 2014, p. 2).

Em vista disso, o estudo reportado neste artigo se insere nessa concepção de pesquisa, na medida em que “os indivíduos procuram entender o mundo em que vivem e trabalham”, de modo que o objetivo da pesquisa é “confiar o máximo possível nas visões que os participantes têm da situação a qual está sendo estudada” (CRESWELL, 2010, p. 31). Para tanto, o estudo busca envolver os participantes do contexto investigado, considerando suas intersubjetividades, por meio dos discursos, a fim de chegar mais próximo da realidade que é constituída pelos atores sociais (MOITA LOPES, 1994).

Nessa perspectiva, “os múltiplos significados que constituem as realidades só são passíveis de interpretação”, ou seja, é o fator qualitativo que interessa (MOITA LOPES, 1994, p. 332). Portanto, na concepção interpretativista, “não é possível ignorar a visão dos participantes do mundo social caso se pretenda investigá-lo” (MOITA LOPES, 1994, p. 332).

Sendo assim, o estudo se enquadra no paradigma qualitativo “para explorar e para entender o significado que os indivíduos ou os grupos atribuem a um problema social ou humano” (CRESWELL, 2010, p. 26). Nesse sentido, a linguagem é analisada de maneira descritiva a partir do que os próprios participantes usam para interpretar comportamentos, eventos e situações do contexto investigado (WATSON-GEGEO, 1988), isto é, a partir de uma perspectiva êmica.

Conforme prevê a perspectiva ontológica da concepção construtivista acerca das realidades múltiplas, socialmente construídas, onde não há uma única verdade (CRESWELL, 2010; AUGUSTO, 2014), se faz necessária a inclusão de uma pluralidade

de vozes do mundo social (MOITA LOPES, 1994; KLEIMAN; DE GRANDE, 2015).

Na pesquisa aqui referida, a perspectiva êmica, isto é, interna ao contexto dos pesquisados, se refere à interpretação dos participantes sobre as suas práticas de leitura e de escrita que envolvem as línguas adicionais no contexto da educação superior. Essa abordagem é favorável para a análise da linguagem em sua concepção contemporânea “como *texto, discurso, gênero textual*, que pressupõe as condições sócio históricas que o produziram” (MOTTA-ROTH, 2003, p. 170, grifos do autor).

Além disso, conforme prevê a perspectiva epistemológica da concepção construtivista, a familiaridade do pesquisador com o contexto institucional é utilizada como estratégia de investigação (CRESWELL, 1994; 2010; TELLES, 2002; AUGUSTO, 2014). Nessa perspectiva, considerando o paradigma qualitativo, pesquisadores interagem com os participantes da pesquisa, tentando minimizar a distância entre eles. Desse modo, os participantes são considerados “agentes”, em oposição à condição de “sujeitos” (TELLES, 2002).

Os pesquisadores, por sua vez, refletem e produzem sentidos sobre aqueles produzidos pelos participantes, “construindo, assim, quadros de significados que comporão o conjunto de conhecimentos adquiridos através da pesquisa” (TELLES, 2002, p. 98).

Com base nesses fundamentos, as principais contribuições de estratégias qualitativas de investigação são tratadas nas próximas seções. Essas estratégias são os tipos de projetos ou modelos de métodos qualitativos que proporcionam uma direção específica aos procedimentos em um projeto de pesquisa (CRESWELL, 2010).

Nesse sentido, é oportuno referir que as escolhas metodológicas ora apresentadas foram constituídas no percurso específico de desenvolvimento da pesquisa citada anteriormente, isto é, o percurso metodológico está diretamente relacionado com o objetivo da pesquisa.

Portanto, no campo interdisciplinar da LA, esse estudo envolve os fundamentos metodológicos da Análise Crítica de Gênero (MOTTA-ROTH, 2008; MOTTA-ROTH; HEBERLE, 2015), Análise Crítica do Discurso (FAIRCLOUGH, 1985; 2001), etnografia (WATSON-GEGEO, 1988; TELLES, 2002) para a investigação dos LACs (LEA; STREET, 1998; 2006).

Dos Letramentos Acadêmicos

Os LACs fazem parte de uma trajetória relativamente nova na LA (LILLIS;

TUCK, 2016), que tem sua origem em estudos da linguagem e do letramento (linguística crítica) e da etnografia (antropologia) (RUSSEL *et al.*, 2009; LEA, 2016). O campo dos LACs é empírico e teórico, na medida em que se propõe a investigar “a leitura e a escrita na academia como prática social, usando metodologias de orientação etnográfica e valendo-se de uma série de teorias críticas” (LILLIS; TUCK, 2016, p. 30, tradução nossa).

Na perspectiva dos LACs, não é possível investigar o ensino-aprendizagem sem uma compreensão abrangente de como as práticas de produção e publicação do conhecimento envolvidas acontecem, quer dizer, é necessário um enfoque contextual além do textual (FERREIRA; HENDGES; SCHERER, 2020). Por isso, dois caminhos parecem viáveis para a investigação dos LACs, a depender do enfoque no ensino ou na pesquisa.

No que tange à prática pedagógica, Lea; Street (1998), ancorados nos Novos Estudos dos Letramentos (NEL) e guiados por uma perspectiva etnográfica, entrevistaram professores e alunos, fizeram observações de grupo e coletaram exemplos de escrita dos estudantes. Essa investigação se fundamentou na pouca atenção dada à escrita, até aquele momento, que focava na aprendizagem dos alunos por meio da aculturação tácita das normas e convenções de estruturas disciplinares em um único assunto (IVANIC; LEA, 2006 *apud* RUSSEL *et al.*, 2009) e da conceituação de “déficit”, predominantemente de alunos de origens “não tradicionais”, devido à prevalência de concepções simplistas de letramento da época (HILSDON; MALONE; SYSKA, 2019).

Como resultado, os autores identificaram três abordagens de escrita acadêmica: 1) as habilidades de estudo; 2) a socialização acadêmica; e, a mais abrangente, 3) os LACs. Em geral, o foco de cada abordagem está ligado, respectivamente: 1) ao déficit dos alunos, à linguagem superficial (gramática, ortografia) e às habilidades atomizadas e transferíveis para outros contextos; 2) à aculturação dos alunos nos discursos e gêneros acadêmicos, ao pressuposto que os discursos disciplinares são relativamente estáveis e, uma vez aprendidos, podem ser reproduzidos a outros contextos; e 3) à escrita e aprendizagem como questões no nível de epistemologia e identidades, as instituições nas quais as práticas acadêmicas ocorrem como constituídas em, e como locais de, discurso e poder, as demandas de letramento do currículo que envolvem uma variedade de práticas comunicativas, incluindo gêneros e disciplinas, e ao letramento como prática social.

No que tange à pesquisa, como é o caso deste estudo, embora não esteja voltado à produção de gêneros acadêmicos pelos alunos, como a leitura de um texto, a escrita de um artigo, o desenvolvimento da fala para apresentações orais e até mesmo a formulação

de um pensamento crítico, o debate sobre os LACs reflete estruturas institucionais, convenções e práticas acadêmicas, relações sociais mais amplas (CRISTOVÃO; VIEIRA, 2016; LILLIS; TUCK, 2016) do contexto investigado, por meio dos discursos dos participantes sobre as práticas de leitura e escrita de gêneros acadêmicos. Portanto, de algum modo, a pesquisa sobre os LACs pode impactar a prática pedagógica.

Recentemente, Kalantzis, Cope e Pinheiro (2020) entendem que é preciso rever as abordagens para trabalhar com os letramentos, incluindo os LACs, de modo alinhado as condições contemporâneas de construção de significado que abrange a multimodalidade e as diversas formas de comunicação.

Para Cristovão *et al.* (2020, p. 382), “se considerarmos a multiplicidade de práticas de letramentos relacionadas à universidade, há a percepção de letramentos, deliberadamente usados no plural para sinalizar seus aspectos contínuos, graduais e contextuais”. Sendo assim, as autoras concluem que, por serem plurais, é preciso qualificar os letramentos em função das situações de uso (CRISTOVÃO *et al.*, 2020).

Nesse sentido, parece pertinente a elaboração de um conceito de “multiletramentos acadêmicos” para abarcar essas questões plurais. No campo dos estudos dos letramentos e das linguagens, o que se encontra, no momento, é a compreensão de uma estrutura de multiletramentos que abrange seis domínios de letramentos na universidade: 1) institucional; 2) digital; 3) social e cultural; 4) crítico; 5) linguístico; e 6) acadêmico (MILLER; SCHULZ, 2014; MILLER, 2015).

Em geral, a função de cada domínio está relacionada, respectivamente: 1) à participação plena dos estudantes em discursos e práticas institucionais muitas vezes não mencionadas ou negligenciadas; 2) à compreensão e ao uso de tecnologias multimídias; 3) à compreensão das práticas sociais e das diferenças culturais e ao engajamento ativo em múltiplos contextos; 4) à agência e ao engajamento críticos dos estudantes para se envolver com conteúdos sofisticados e práticas sociais e culturais complexas; 5) à compreensão de mecanismos de ler, escrever, ouvir e falar; e 6) à capacidade de usar convenções acadêmicas aceitas para produzir uma variedade de textos acadêmicos para uma variedade de contextos e propósitos.

Segundo Miller (2015), essa estrutura coincide com a perspectiva de multiletramentos defendida pelo *New London Group*⁴⁸ e pelos Núcleos de Estudo sobre

⁴⁸ Grupo de pesquisadores ingleses, americanos e australianos, interessado em linguagem e educação, que publicou o manifesto “Uma Pedagogia dos Multiletramentos: Projetando Futuros Sociais”, em 1996, e ficou conhecido como *New London Group* (Grupo de Nova Londres).

Letramento (NEL) de forma mais ampla, visto que adota uma abordagem criticamente engajada, dialógica, reflexiva e multimodal para os LACs. Com base nessa visão dos LACs, os fundamentos metodológicos apresentados a seguir visam contribuir para a pesquisa em questão.

Da Análise Crítica de Gênero

Enquanto alguns estudiosos se dedicam mais à descrição e aos aspectos funcionais e linguísticos dos gêneros (SWALES, 1990; BHATIA, 1993), outros ampliam a lente de possibilidades e focam em aspectos sociais e contextuais dos gêneros (MILLER, 1984; BAZERMAN, 1988) e, em um nível mais amplo, em aspectos ideológicos e de poder relacionados aos gêneros (COPE; KALANTZIS, 1993). Segundo Motta-Roth (2008, p. 353), “a ampliação do foco dos estudos de gênero da léxico-gramática para o discurso indica a busca por um entendimento mais rico da conexão entre texto e contexto”.

Nessa perspectiva mais atual, a Análise Crítica de Gênero (ACG) conceitua gênero como o “uso da linguagem constitutivo e constituído por atividades sociais, como um evento comunicativo relativamente estável, associado a propósitos específicos em contextos socioculturais específicos” (MOTTA-ROTH; HEBERLE, 2015, p. 2, tradução nossa). As autoras chamam a atenção para o modo como a ACG considera a léxico-gramática, o discurso e o contexto sociocultural, relacionando forma e função, discurso e ideologia, numa perspectiva crítica de análise do discurso (FAIRCLOUGH, 1992; 2003 *apud* MOTTA-ROTH; HEBERLE, 2015).

Em outros termos, a ACG possibilita estudar o gênero no sentido em que se presta a uma análise que é, ao mesmo tempo, detalhada, no nível micro de elementos linguísticos do texto, e problematizadora, no nível macro de questões ideológicas do discurso (MOTTA-ROTH, 2008).

Nesse sentido, compreende-se que a ACG pode fornecer um suporte metodológico para os estudos dos LACs em línguas adicionais, no que tange à prática pedagógica e à pesquisa em linguagem (MOTTA-ROTH, 2008). Ao considerarmos que os LACs são situados em gêneros (LEA; STREET, 1998), concebemos que o ensino baseado em gêneros pode contribuir para a efetivação dos LACs, na medida em que propõe uma prática pedagógica que ultrapassa os aspectos formais e linguísticos e abrange o contexto social de uso da linguagem.

Contudo, para cumprir o objetivo geral da pesquisa sobre os LACs em línguas adicionais, os princípios metodológicos da ACG não são utilizados em sua forma

canônica, voltada à aplicação pedagógica dos estudos de gêneros, mas orientados à análise das regularidades nos documentos institucionais e nos discursos dos servidores.

Para tanto, os discursos são coletados, no caso dos documentos, e gerados, no caso dos questionários e das entrevistas com os servidores, com base em princípios etnográficos. Entende-se que questionários e entrevistas são gêneros, pois representam formas de agir e interagir linguisticamente (FAIRCLOUGH, 2003, p. 17). Esses gêneros são, portanto, analisados primeiramente a partir do seu contexto, conforme preconizam a ACG e a ACD (MOTTA-ROTH, 2008).

Da Análise Crítica do Discurso

A ACD tem como propósito a promoção do debate teórico e metodológico do discurso, ou seja, da linguagem como prática social, de forma a tornar explícito o exercício do poder nas relações sociais (MAGALHÃES, 2005). Na concepção dos LACs, as instituições nas quais as práticas acadêmicas ocorrem são constituídas por, e são lugares de, discurso e poder (LEA; STREET, 1998). Por isso, dar voz a uma pluralidade de atores sociais em ação no mundo é considerar seus pontos de vista sobre questões relativas a poder, ideologia, história e subjetividade (MOITA LOPES, 1994).

Nesse sentido, com base nas raízes antropológicas dos LACs, é necessário valorizar as visões êmicas sobre as práticas dos produtores e consumidores de conhecimento, considerando que o conhecimento é construído por meio da interação entre contexto e texto (COFFIN; DONOHUE, 2012 apud HILSDON; MALONE; SYSKA, 2019; LILLIS, 2019).

A análise dos discursos institucional e dos servidores sobre os LACs em línguas adicionais considera as dimensões do texto, da prática do discurso e da prática social (FAIRCLOUGH, 1989), ou seja, considera “primeiramente as condições de produção, distribuição e consumo do texto, o momento histórico, olha[ndo] o texto para interpretar a prática social da qual o texto faz parte” (MOTTA-ROTH, 2008, p. 362).

Essa abordagem nos permite analisar os significados que compõem o texto, as seleções linguísticas específicas, o seu *layout*, levando em conta a determinação histórica dessas escolhas, a fim de compreender a que condições específicas de produção e recepção estão vinculadas (JANKS, 1997).

Contudo, para Motta-Roth (2003, p. 171), parece haver um impedimento metodológico “para conciliar a perspectiva êmica e a ACD, pois esta parece se concentrar nos dados, ao invés de na coleta, foco característico dos estudos etnográficos”. Para isso,

diferentes ferramentas metodológicas podem ser utilizadas para melhor desvelar a própria interpretação dos participantes acerca das práticas de leitura e escrita acadêmicas, como é o caso dos questionários e das entrevistas semiestruturadas.

Com os discursos gerados, a ACD pode buscar a qualidade da análise e da interpretação dos resultados em teorias fundamentadas na descrição detalhada dos dados e do contexto. Nessa perspectiva, a análise pode ocorrer indutivamente, isto é, em uma perspectiva *bottom-up* a partir dos dados gerados (BARTON, 2004), característica do processo de pesquisa qualitativa (CRESWELL, 2010).

Para tanto, termos que indicam a relação entre um texto e seu contexto, chamados por Barton (2004) de características ricas, oferecem suporte à ACD. As características ricas têm integridade linguística, ou seja, “são características estruturais da linguagem, de modo que podem ser definidas em termos linguísticos e depois categorizadas, codificadas, contabilizadas e analisadas empiricamente” e valor contextual, isto é, “podem ser convencionalmente conectadas a questões de função, significado, interpretação e significância” (BARTON, 2004, p. 66, tradução nossa).

Assim, uma característica rica pode ser qualquer recurso linguístico em um texto ou conjunto de textos que aponta para a maneira como o significado é incorporado a esse texto em conexão com seu contexto, podendo ser pequena, como sons individuais, ou grande, como os tipos de narrativas acadêmicas usadas em palestras (BARTON, 2004).

A fim de aliar a ACD às características ricas dos *corpora*, os procedimentos descritos a seguir podem ser utilizados (HUCKIN, 1992 apud BARTON, 2004):

1. Seleção de um *corpus* inicial que seja de interesse intrínseco para o público;
2. Identificação de padrões salientes, geralmente analisando os textos de forma holística;
3. Determinação de um problema “interessante” (a partir dos padrões identificados);
4. Seleção de um *corpus* de estudo;
5. Verificação do padrão (codificação, contagem e outras formas de análise empírica);
6. Desenvolvimento de uma análise retórica-funcional (explicar o significado de um padrão em seu contexto).

Em relação à forma de verificação dos padrões, compreende-se que na LA a pesquisa não deixa de ser qualitativa, ainda que com o uso de verificação quantitativa.

Em outros termos, o objetivo não é privilegiar a quantificação, mas utilizá-la como recurso para a reflexão. Conforme Augusto (2014, p. 2), “parece que estar do lado das metodologias quantitativas implica, tão-só, preferir usar inquéritos e análises estatísticas para investigar a realidade, e que estar do lado das metodologias qualitativas significa optar por histórias de vida ou entrevistas em profundidade”.

Desse modo, mesmo utilizando determinadas técnicas quantitativas, como o uso de gráficos e tabelas, questões epistemológicas, ontológicas, axiológicas e de metodologia são o que definem a natureza qualitativa das pesquisas em LA.

Da Etnografia

A abordagem etnográfica, originária da sociologia e da antropologia, busca investigar o contexto de forma holística e considera a perspectiva dos participantes para tentar compreender as relações de poder dos diferentes grupos que compõem a instituição (WATSON-GEGEO, 1988; CAMERON et al., 1992; MOITA LOPES, 1994; TELLES, 2002).

Diferente da pesquisa de base positivista, a pesquisa etnográfica considera a visão que os participantes têm do contexto e o todo do contexto social (MOITA LOPES, 1994). De modo geral, a pesquisa etnográfica visa responder o que está acontecendo no contexto social sob investigação, como os eventos estão organizados, o que significam para os participantes e como podem ser comparados a outros em contextos diferentes (ERICKSON, 1986 apud MOITA LOPES, 1994).

Inclusive, em pesquisas contemporâneas, há uma convenção para “reproduzir as próprias palavras dos sujeitos na página sem mediação por comentários autorais, a fim de dar ao sujeito uma voz própria e validar suas opiniões” (CAMERON et al., 1992, p. 25, tradução nossa).

Na perspectiva dos LACs, os pesquisadores optam por desenvolver estudos orientados por uma abordagem etnográfica, de modo que possam observar, *in loco* e por meio de instrumentos específicos, de que forma os letramentos se constituem como uma prática social em determinados grupos, adotando, para isso, os conceitos de eventos e de práticas de letramento como modelo analítico para “descrever e caracterizar quando, onde e como as pessoas leem ou escrevem, conversam sobre um texto ou interagem por meio da escrita” (SILVA; CASTANHEIRA, 2019, p. 5-6)⁴⁹.

⁴⁹ Para fins de esclarecimento, eventos de letramento designam as atividades particulares em que a leitura e a escrita têm um papel integral e essencial para fazer sentido de situações específicas (KLEIMAN, 1995;

Além disso, na abordagem dos LACs, gêneros e discursos institucionais mais amplos, que representam contextos disciplinares, culturais e suas convenções, podem ser submetidos à investigação crítica por meio de pesquisa etnográfica, visto que são úteis para a formação da identidade daqueles de origens diversas ou marginalizadas (HILSDON; MALONE; SYSKA, 2019). Para isso, o acesso aos significados se dá através da utilização de instrumentos de pesquisa, como diários, gravações em áudio e vídeo, entrevistas, documentos, entre outros.

Conforme mencionado nas seções anteriores, documentos institucionais foram coletados e discursos dos participantes foram gerados por meio de questionários e entrevistas semiestruturados (TELLES, 2002; VIEIRA-ABRAHÃO, 2006). Apesar de a instituição constituir e ser constituída por uma variedade de gêneros, o *corpus* documental foi composto por gêneros de governança (no caso, regulamentos) que tratam dos tópicos principais da pesquisa, visto que esses têm a finalidade de gerenciar a vida social da instituição de forma ampla. Além disso, os gêneros de governança servem para mediar ações de participantes a distância, no espaço e no tempo (FAIRCLOUGH, 2003), e nas relações sociais (quem tem mais ou menos poder, mais ou menos responsabilidade) do contexto institucional. No que tange aos questionários e às entrevistas, apesar de apresentarem algumas desvantagens, como, respectivamente, a limitação das respostas dos participantes devido às opções pré-estabelecidas das questões fechadas e o desconforto dos participantes em falar diretamente com o pesquisador, esses instrumentos parecem oferecer mais vantagens.

Dessa maneira, os questionários semiestruturados foram escolhidos devido aos seguintes aspectos (RIAZI, 2016; VIEIRA-ABRAHÃO, 2006): aplicação em diferentes escalas; aplicação em diferentes locais; adaptação a diferentes necessidades; variedade de informações (perguntas fechadas com opções de respostas prontas, apropriadas para grandes amostras, e perguntas abertas, para explorar ou comprovar dados); e controle de perguntas para garantia de precisão, clareza e atratividade.

Outrossim, as entrevistas semiestruturadas foram escolhidas devido, principalmente, aos aspectos que seguem (VIEIRA-ABRAHÃO, 2006): esclarecimento de tópicos; precaução de ambiguidades; e flexibilidade.

TERRA, 2013), isto é, são ações pontuais, atividades particulares de uma comunidade específica mediadas pela linguagem. Práticas de letramento são, de acordo com Barton (1993, p. vii apud TERRA, 2013, p. 48), “modos culturais gerais de usar a leitura e a escrita que as pessoas produzem num evento de letramento”, ou seja, são comportamentos e concepções amplas, os quais perpassam diferentes estratos da linguagem.

Essas ferramentas possibilitam a coleta e a geração de dados sobre novos tópicos de um contexto particular, de modo que a análise dos documentos subsidia a elaboração dos questionários que subsidia, conseqüentemente, a elaboração das entrevistas, evidenciando-se, dessa maneira, o caráter exploratório da pesquisa qualitativa (CRESWELL, 2010).

Por fim, ao buscar relacionar as diferentes vozes, os dados da análise dos documentos e dos discursos gerados por meio dos questionários e das entrevistas são cruzados, conforme sugere a abordagem da triangulação (WATSON-GEGEO, 1988; VIEIRA-ABRAHÃO, 2006).

Considerações finais

A cada novo contexto investigado, o objeto pesquisado pode demandar do linguista aplicado a busca por novos aportes teóricos – e metodológicos – que possam contribuir para sua compreensão (KLEIMAN; DE GRANDE, 2015). Sob uma perspectiva dialógica entre teorias e métodos sociais, que pode transcender uma visão interdisciplinar para uma visão transdisciplinar, conjugamos que a associação de determinados aspectos do processo social suscita avanços teóricos e metodológicos que perpassam as fronteiras das várias teorias e métodos (FAIRCLOUGH, 2001).

Desse modo, os fundamentos metodológicos planejados para a pesquisa referenciada neste artigo, nos permite investigar criticamente os LACs em línguas adicionais para a internacionalização da educação superior na Rede Federal, na medida em que nos propomos olhar atentamente para questões sociais, de identidade, de poder, de autoria, entre outras, a partir do contexto local, dos próprios participantes da instituição. Embora o percurso metodológico tenha sido concebido para os fins específicos desta pesquisa, acredita-se que a combinação do enquadramento interdisciplinar apresentado possa inspirar outras pesquisas no campo da LA.

Por isso, compreende-se que os fundamentos compilados a seguir são elementares para pesquisas críticas em LA: interesse em problemas sociais ou humanos; envolvimento dos participantes da pesquisa; foco no contexto e depois no texto; uso de técnicas e instrumentos metodológicos específicos ao propósito da pesquisa; descrição e interpretação dos dados a partir da visão dos próprios participantes; intenção na mudança e na justiça social.

Referências

ABREU-E-LIMA, D. M.; MORAES FILHO, W. B.; BARBOSA, W. J. C.; BLUM, A. S. **O Programa Inglês sem Fronteiras e a política de incentivo à internacionalização do ensino superior brasileiro.** In: SARMENTO, S.; ABREU-E-LIMA, D. M.; MORAES FILHO, W. B. (Org.) *Do Inglês sem Fronteiras ao Idiomas sem Fronteiras: a construção de uma política linguística para a internacionalização.* Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 20-46, 2016.

AUGUSTO, A. **Metodologias quantitativas/metodologias qualitativas:** mais do que uma questão de preferência. *Fórum Linguístico*, v. 24, p. 1-8, 2014.

BARTON, E. **Linguistic Discourse Analysis:** how the language in texts works. In: *Methods What Writing Does and How It Does. It: An Introduction to Analyzing Texts and Textual Practices.* (Eds.) BAZERMAN, C., PRIOR, P. London, Lawrence Erlbaum Press, p. 57-82, 2004.

BAZERMAN, C. **Shaping written knowledge:** The genre and activity of the experimental article in science. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1988.

BHATIA, V. **Analysing genre:** language use in professional settings. London: Longman, 1993.

CAMERON, D.; FRAZER, E.; HARVEY, P.; RAMPTON, M. B. H.; RICHARDSON, K. **Researching language:** issues of power and method. New York: Routledge, 1992.

COPE, B.; KALANTZIS, M. **The powers of literacy:** a genre approach to teaching writing. London/New York: Routledge, 1993.

CRESWELL, J. W. **Research Design:** Qualitative and Quantitative Approaches. Thousand Oaks. CA: Sage Publications, 1994.

_____. **Projeto de pesquisa:** métodos qualitativo, quantitativo e misto. 2. ed. Porto Alegre: Bookman, 2010.

CRISTOVÃO, V. L. L.; VIEIRA, I. R. **Letramentos em língua portuguesa e inglesa na educação superior brasileira:** marcos e perspectivas. *Ilha do Desterro, Florianópolis*, v. 69, n. 3, p. 209-221, 2016.

_____.; VIGNOLI, J. C. S.; FERRARINI-BIGARELI, M. A.; RETORTA, M. S. **'Integrated Laboratory of Scientific-academic Literacies - LILA':** facing challenges in language education. *Letras, Santa Maria, Especial* 2020, n. 03, p. 379-400, 2020.

FAIRCLOUGH, N. **Critical and descriptive goals in discourse analysis.** *Journal of Pragmatics*, v. 9, p. 739-763, 1985.

_____. **Language and power.** London: Longman, 1989.

_____. **Critical discourse analysis as method in scientific research.** In:

WODAK, R.; MEYER, M. (Org.). *Methods of critical discourse analysis*. London: Sage, p. 121-138, 2001.

_____. **Analysing discourse: textual analysis for social research**. London/New York: Routledge, 2003.

FERREIRA, M. M.; HENDGES, G. R.; SCHERER, A. S. **Introduction to the Special Issue**. *Letras, Santa Maria, Especial* 2020, n. 03, p. 7-12, 2020.

FIAD, R. S.; LILLIS, T. **Academic literacies as lifelong commitment: a transnational conversation between Theresa Lillis and Raquel Fiad**. In: LARANJEIRA, R. M.; MIRANDA, F. D. S. S.; PARIS, L. G. [Org.]. *Letramentos Acadêmicos no Brasil: diálogos e mediações em homenagem a Raquel Salek Fiad*. São Carlos: Pedro & João Editores, p. 15-38, 2022.

HENDGES, G. R. **Núcleo de Estudos sobre Letramentos Acadêmicos (NELA)**. Projeto de Pesquisa GAP/CAL n. 056218: Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2021.

HILSDON, J., MALONE, C. AND SYSKA, A. **Academic literacies twenty years on: a community-sourced literature review**. *Journal of Learning Development in Higher Education*, n. 15, 2019.

JANKS, H. **Critical Discourse Analysis as a Research Tool**. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, v. 18, n. 3, p. 329-342, 1997.

KALANTZIS, M.; COPE, B.; PINHEIRO, P. **Letramentos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.

KLEIMAN, A. B. **Modelos de letramento e as práticas de alfabetização na escola**. In: *Os significados do letramento: uma nova perspectiva sobre a prática social da escrita*. (Ed.) KLEIMAN, A. B. Campinas: Mercado de Letras, p 15-61, 1995.

_____.; DE GRANDE, P. **Interseções entre a linguística aplicada e os estudos de letramento: desenhos transdisciplinares, éticos e críticos de pesquisa**. *Matraga*, v. 22, n. 36, 2015.

LEA, M. R. **Academic literacies: looking back in order to look forward**. *Critical Studies in Teaching and Learning*, v. 4, n. 2, p. 88-101, 2016.

_____.; STREET, B. V. **Student writing in higher education: an academic literacies approach**. *Studies in Higher Education*, v. 23, n. 2, p. 157-173, 1998.

_____.; _____. The “**Academic literacies**” model: theory and applications. *Theory Into Practice*, v. 45, n. 4, p. 368-377, 2006.

_____. **‘Academic literacies’: sustaining a critical space on writing in academia**. *Journal of Learning Development in Higher Education*, n. 15, 2019.

_____.; SCOTT, M. **Defining academic literacies research: issues of epistemology**,

ideology and strategy. *Journal of Applied Linguistics*, v. 4, n. 1, p. 5-32, 2007.

_____.; TUCK, J. **Academic literacies: A critical lens on writing and reading in the academy.** In: HYLAND, K.; SHAW, P. (Org.) *The Routledge Handbook of English for academic purposes.* Routledge: Routledge Handbooks, p. 30-43, 2016.

MAGALHÃES, I. **Introdução: a Análise de Discurso Crítica.** *D.E.L.T.A.*, v. 21, Especial, p. 1-9, 2005.

MILLER, C. R. **Genre as social action.** *Quarterly Journal of Speech*, v. 70, n. 2, p. 151-167, 1984.

MILLER, A.; SCHULZ, S. **University literacy: a multi-literacies model.** *English in Australia.* v. 49, n. 3, p. 78-87, 2014.

_____. **On paper, in person, and online: A multi-literacies framework for university teaching.** *Journal of Academic Language & Learning*, v. 9, n. 2, p. 19-31, 2015.

MOITA LOPES, L. P. da. **Pesquisa interpretativista em Linguística Aplicada: a linguagem como condição e solução.** *D.E.L.T.A.*, v. 10, n. 2, p. 329-338, 1994.

MOTTA-ROTH, D. **A dinâmica de produção de conhecimento: teoria e dados, pesquisador e pesquisados.** *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*, v. 1, 2003.

_____. **Análise crítica de gêneros: contribuições para o ensino e a pesquisa de linguagem.** *D.E.L.T.A.*, v. 24, n. 2, p. 341-383, 2008.

_____.; HEBERLE, V. **A short cartography of genre studies in Brazil.** *Journal of English for Academic Purposes*, v. 19, p. 22-31, 2015.

_____.; SELBACH, H. V. **Discurso e sociedade na aula de Inglês como Língua Adicional: proposta de ensino baseado em conteúdo sob a perspectiva educativa de Projetos de Trabalho.** *Ilha do Desterro*, v. 75, n. 1, p. 65-91, 2022.

NEW LONDON GROUP. **A Pedagogy of Multiliteracies: Designing Social Futures.** *Harvard Educational Review*, v. 66, p. 60-92, 1996.

RIAZI, A. M. **The Routledge Encyclopedia of Research Methods in Applied Linguistics: quantitative, qualitative, and mixed-methods research.** New York: Routledge, 2016.

RUSSELL, D. R.; LEA, M.; PARKER, J.; STREET, B.; DONAHUE, T. **Exploring notions of genre in 'academic literacies' and 'writing across the curriculum': approaches across countries and contexts.** In: BAZERMAN, C.; BONINI, A.; FIGUEIREDO, D. (Org.) *Genre in a Changing World. Perspectives on Writing.* Colorado: WAC Clearinghouse/Parlor Press, p. 399-427, 2009.

SILVA, E. M. da; CASTANHEIRA, M. L. **Práticas de letramento acadêmico: uma análise das condições de produção da escrita em cursos de geografia.** *Diálogo das Letras*, v. 8, n. 3, p. 2-21, 2019.

SILVA, K. A.; XAVIER, R. P. **Um panorama da internacionalização da educação superior na área do ensino de línguas adicionais e da pesquisa no Brasil.** Fórum Linguístico, Florianópolis, v. 18, n. 1, p. 5585-5595, 2021.

STAMATOPOULOU, E. **Time, Politics, and Linguistic Human Rights: Bringing Words to our Songs.** In: SKUTNABB-KANGAS, T.; PHILLIPSON, R. Handbook of linguistic human rights. Hoboken, NJ: Wiley, p. 195-210, 2023.

SWALES, J. M. **Genre analysis: English in academic and research settings.** Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

TELLES, J. A. **“É pesquisa, é? Ah, não quero, não, bem!” Sobre pesquisa acadêmica e sua relação com a prática do professor de línguas.** Linguagem & Ensino, v. 5, n. 2, p. 91-116, 2002.

TERRA, M. R. **Letramento & Letramentos: uma perspectiva sociocultural dos usos da escrita.** D.E.L.T.A., v. 29, n. 1, p. 29-58, 2013.

VIEIRA-ABRAHÃO, M. H. **Metodologia na investigação das crenças.** In: BARCELLOS, A. M. F. & VIEIRA-ABRAHÃO, M. H. Crenças e ensino de línguas: foco no professor, no aluno e na formação de professores. Campinas, SP: Pontes, p. 219-231, 2006.

WATSON-GECEO, K. A. **Ethnography in ESL: defining the essentials.** TESOL Quarterly, v. 22, n. 4, p. 575-592, 1988.

SOBRE A AUTORA

Fernanda Lopes Silva Ziegler

Doutoranda em Letras da Universidade Federal de Santa Maria (Estudos Linguísticos). Mestra em Letras, pelo mesmo programa, no projeto Letramento acadêmico/científico e participação periférica legítima em comunidades de produção de conhecimento. Graduada em Letras Licenciatura - Habilitação Inglês e Literaturas da Língua Inglesa; Secretária Executiva (Técnico Administrativo em Educação) do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Farroupilha – Reitoria.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3183-8677>

E_MAIL: professorafernandaziegler@gmail.com

Recebido: 26/09/2022

Aprovado: 27/10/2022

No encanto da água doce: uma lição de preservação das raízes, memórias e cultura de um povo

In the charm of fresh water: a lesson in preserving the roots, memories and culture of a people

Shirley Cristina Amador Barbosa

Universidade do Estado do Pará-UEPA
Belém/PA-Brasil

Erica de Sousa Peres

Universidade Federal do Pará-UFPA
Belém/PA-Brasil

Resumo: O presente texto relata histórias narradas e vivenciadas no encontro denominado “30 anos de Raízes Negras: Memória e Compromisso do Povo Negro”, realizado em julho de 2018 na comunidade quilombola do Pacoval localizada à margem direita do rio Curuá, no Município de Alenquer. Assim, registramos aspectos significativos da cultura e identidade desse povo, que se constitui a partir de um passado de luta e resistência a desvelar o poder da memória, do misticismo e o do saber popular que envolve esse território e o coloca como um lugar de reafirmação de experiências históricas que entrelaçam passado, presente e futuro. Destacamos vivências com a encantaria para narrarmos poéticas quilombolas que compõem a cosmovisão do povo negro da Amazônia Tapajônica, que resiste a colonialidade e aponta “outra” maneira de ver, de ser e de pensar o mundo e, assim, propicia aprendizados “outros” que estão para além da academia. A partir dessas considerações esperamos visibilizar e ampliar as discussões acerca das cosmovisões, tradições e identidades de comunidades quilombolas na região do Tapajós, haja vista que a presença negra nessa região é marcante e precisa, em sua pluralidade, ser reconhecida e valorizada.

Palavras-chave: Narrativas; Quilombo; Produção do Conhecimento; Bem viver.

Abstract: This text reports stories narrated and experienced at the meeting called “30 years of Black Roots: Memory and Commitment of the Black People”, held in July 2018 in the quilombola community of Pacoval located on the right bank of the Curuá river, in the Municipality of Alenquer. Thus, we record significant aspects of the culture and identity of this people, which is constituted from a past of struggle and resistance to unveil the power of memory, mysticism and popular knowledge that surrounds this territory and places it as a place of reaffirmation of historical experiences that intertwine past, present and future. We highlight experiences with enchantment to narrate quilombola poetics that make up the cosmovision of the black people of the Tapajônica Amazon, who resist coloniality and point to “another” way of seeing, being and thinking the world and, thus, providing “other” learning that are beyond the academy. Based on these considerations, we hope to make visible and expand discussions about the worldviews, traditions and identities of quilombola communities in the Tapajós region, given that the black presence in this region is remarkable and needs, in its plurality, to be recognized and valued.

Keywords: Narratives; Quilombo; Knowledge Production; Well live.

O início da viagem... barco, ventos, correntezas e aventuras na Amazônia tapajônica

Para iniciar o trajeto apresentamos um bocadinho da história e geografia da cidade de Alenquer, uma ilha que fica à margem esquerda do Rio Amazônas, limitando-se com os municípios de Óbidos, Monte Alegre, Santarém, Almerim e ao norte com as Guianas. Possui uma área de 22.808 quilômetros quadrados, foi nessa região, no ano de 2018 que vivenciamos muitas aventuras no sentido de aprender com os povos e comunidades tradicionais da Amazônia (AZEVEDO, 2002).

Alenquer cidade morena, conhecida pela sua diversidade cultural, pela sua linda fauna e flora, pelas cachoeiras, formações geológicas, em que as rochas ganham formas configurando desenhos que nos encantam. Seus lindos pontos turísticos e suas mais variadas paisagens dão destaque a essa cidade, que segundo relatos orais dos antigos, tem sua história de formação relacionada a ocupação e colonização portuguesa, assim, como as demais cidades do interior da Amazônia.

O território em que hoje localiza-se a cidade de Alenquer era habitado por povos nativos, indígenas, os quais denominaram essa região com o nome de povoado Surubiú, com a chegada dos portugueses, isso mudou, pois eles transformaram as aldeias em Vilas como sinal da chegada da civilização, esse processo se intensificou a partir da política do Marques de Pombal, com isso em 1758, o povoado Surubiú foi elevado à categoria de Vila, a qual recebeu a denominação de Alenquer, hoje uma das principais cidades do Baixo Amazonas (BEZERRA NETO, 2012).

Nessa cidade passamos um dia e, posteriormente, seguimos de ônibus (gentilmente cedido pela Universidade Federal do Oeste do Pará-UFOPA) rumo ao quilombo do Pacoval, localizado a 60km deste município, que sediou o XI encontro denominado “30 anos de Raízes Negras - Memória e Compromisso do Povo Negro” realizado em julho de 2018.

O evento supracitado homenageou a professora Idalina Marinho, a qual foi a idealizadora do I Raízes Negras ocorrido em 1988. Segundo relatos dos pesquisadores que nos acompanhavam, a professora Idalina foi quem identificou a problemática da titulação das terras habitadas pelas comunidades quilombolas do município de Óbidos,

Alenquer, Monte Alegre, Oriximiná e teceu articulações com os quilombolas que começaram a se organizar em coletivos, reivindicando direitos junto ao poder público.

Foi a partir dessa mobilização e articulação que surgiu o evento Raízes Negras na cidade de Alenquer, dando início a um movimento político que propiciou a criação das associações quilombolas e a titulação da comunidade do Pacoval, sendo esta a primeira dessa região a ser titulada pelo INCRA em 1996 e, reconhecida em 15 de dezembro de 2018 pela Fundação Cultural Palmares.

O quilombo do Pacoval é palco de visibilidade na luta pela equidade racial e um marco na história da organização das comunidades quilombolas da região Oeste do Pará, onde vivenciamos experiências enriquecedoras, tanto para o âmbito pessoal, como também para a vida acadêmica, pois, as trocas e a circulação de saberes pulsavam nos discursos dos palestrantes, pesquisadores, professores e lideranças quilombolas que colocavam suas pautas de reivindicações para as autoridades municipais.

Neste cenário, destacamos as marcas das confluências de matrizes europeias, indígenas e africanas no modo de viver dos moradores do Pacoval, os quais demonstraram uma forte relação com o sagrado, um reenvolvimento com a natureza, com os encantados e as divindades interligadas às crenças dos ancestrais, onde percebemos práticas de sociabilidade baseadas no bem viver.

Para Monta Neto (2020), esses modos de sociabilidade possuem uma relação mais ecológica com a Terra e se conectam às sabedorias ancestrais, às lutas, resistências, sensibilidades e racionalidades que demonstram vivências individuais e coletivas entrelaçadas pelo enfrentamento ao capitalismo, ao racismo, as formas de opressão pelas quais passam os povos e comunidades tradicionais da América Latina e da Amazônia.

Nesse sentido, o Raízes Negra abrangeu uma perspectiva diferente dos eventos que a academia costuma promover, pois tudo o que foi realizado estava alinhado as práticas culturais dos quilombolas do Pacoval e, isso nos possibilitou perceber um manancial de saberes tradicionais locais que sinalizavam para um educar diferente, que envolve a espiritualidade, as sensibilidades e a produção do conhecimento que não segue os padrões de uma sala de aula (AIRES, 2016).

Assim, revela-se um mundo místico de crenças e manifestações conectadas as sabedorias das populações aquilombadas na região do Tapajós, cujas tarefas diárias, desenvolvidas de forma sustentável, possibilitam um re-envolvimento com o território que os alimenta e isso gera processos de ensino e aprendizagens que permeiam as nossas vidas, por meio das poéticas, subjetividades que envolvem a relação das pessoas com o

sagrado, com a natureza, com os encantados, que nos convocam à refletir sobre o bem viver, os diferentes modo de produção de conhecimento nos territórios ancestrais.

Ressaltamos, então, que este texto está pautado na metodologia da Escrivivência de Conceição Evaristo (2005), a qual dá ênfase a uma escrita com base na vivência e na força da oralidade, das narrativas de mulheres negras. Compreendemos esse método de produção do conhecimento como uma forma de superar o racismo no campo científico acadêmico, o qual tem silenciado ao longo da história da ciência, os saberes, a intelectualidade das populações subalternizadas, em específico o das mulheres negras.

Em seus escritos Evaristo (2005) procura romper com a literatura branca hegemônica, ao trazer para academia uma escrita sensível e crítica, que traz a potência do entoar da oralidade alinhada a vivência de mulheres que sempre lutaram contra o patriarcado, o capitalismo e o racismo. Diante disso, o ato de escrever, para a autora, é a ação de um corpo que recebe palavras, sons, murmúrios, vozes entrecortadas de gozo ou dor dependendo do enredo das histórias. Sendo a escrevivência um ato de insubordinação ao sistema que tenta invisibilizar as sabedorias das mulheres negras no processo de produção do conhecimento (EVARISTO, 2005).

Nesta perspectiva, o saber e a escrita aqui apresentados carregam os valores, as simbologias, a musicalidade das populações afrodescentes da Amazônia, assim, inicialmente, trazemos narrativas que em muitos aspectos nos fazem refletir sobre outros modos de produção do conhecimento, os quais estão pautados nos valores, na identidade, no território, em relação íntima com a natureza. E em seguida, damos ênfase as narrativas produzidas a partir de vivências individuais e coletivas que se entrelaçam e são capazes de enfrentar os paradigmas hegemônicos no território do Pacoval.

Narrativas e vivências no quilombo do Pacoval

O nascer do sol era esperado, estávamos ansiosas para conhecermos a primeira comunidade quilombola titulada no Estado do Pará. Não sabíamos quais histórias, memórias, saberes, símbolos, crenças, aprendizagens seriam reveladas naquele território ancestral, habitado por descendentes de negros escravizados que se embrenharam em terras paraenses, e aqui marcaram sua presença. Seu legado está vivo na cultura do povo da Amazônia. Isso nos levou a pensar e a indagar quais expressões culturais gestadas por essas populações entrariam em cena no palco da Amazônia tapajônica?

Assim, em uma bela manhã, acordamos cedo, fomos direto para o prédio da Universidade Federal do Oeste do Pará-UFOPA, nada podia dar errado, tudo parecia favorável para que, nós, um grupo de estudantes, professores e pesquisadores, podessemos chegar até o quilombo do Pacoval, lugar onde aconteceria o evento.

Pegamos o ônibus, porém, demoramos para sair do centro da cidade de Alenquer, pois a condução quebrou no meio do caminho, foi longo o tempo de espera por outro transporte. Até que finalmente seguimos o percurso, um caminho de difícil acesso, estradas de pedras, mata e fazendas as quais constituem historicamente o cenário que demonstra a maneira como os quilombos foram se formando naquele território (ACEVEDO MARIN, 2009).

Vicente Salles (1971), ao abordar sobre o processo de formação dos quilombos no Pará afirma que os negros ao aportarem na Amazônia, se rebelaram contra o sistema escravista, procuraram se aquilombar em lugares localizados no interior do território amazônico, e assim, formaram os quilombos ou mocambos e povoando este amplo território, dando origem aos grupos que etnicamente se configuraram como quilombolas.

Essas populações que habitavam os mocambos ou quilombos resistiram as mais diversas formas de violência, tanto física, quanto simbolicamente, mas para isso elaboraram muitas estratégias, muitos deles tiveram que se dividir em espaços menores ou se afastar dos aglomerados urbanos, porém, permaneceram resistindo no seio da floresta e nas margens dos rios.

Foi assim que os quilombolas passaram a habitar esses espaços, deixando um legado. E hoje os seus descendentes são herdeiros desse legado e permanecem construindo suas estratégias de re-existências, pois as políticas governamentais são ineficientes para lhes conferir estabilidade e segurança em seus territórios. Por isso, continuam a lutar contra as opressões, os quilombolas ainda vivenciam conflitos fundiários, os quais são constantes e crescentes, devido o avanço do capital e do agronegócio.

A problemática da invasão das terras faz com que os quilombolas se mobilizem pela titulação dos seus territórios ancestrais, pois os ditos “donos das terras”, os fazendeiros se denominam proprietários dos territórios tradicionalmente ocupados.

As comunidades quilombolas enfrentam diferentes situações em seu cotidiano, mas a demanda principal é o território, sendo este o motivo de conflitos entre quilombolas e os fazendeiros, os quais passam suas cercas dentro das propriedades coletivas, impedindo a população de usufruírem do bem mais precioso que é a terra, os rios, lagos, igarapés, campos naturais, que se

configuram como meio de subsistência desses povos (BARBOSA, 2020, p.102).

O trecho destacado nos faz lembrar das narrativas das lideranças do quilombo do Pacoval e outras regiões do tapajós, apresentavam suas pautas de reivindicações para as autoridades locais (prefeito de Alenquer-PA), o representante do Instituto Nacional da Colonização e Reforma Agrária-Incra e outras figuras importantes que se faziam presentes no evento.

Isso nos leva a refletir sobre a sabedoria que envolve as cosmovisões, a conexão com o lugar, memória, o culto a ancestralidade, um modo de sociabilidade que considera a incorporação da natureza, o cuidado com as pessoas, a defesa do território como elemento essencial para a sobrevivência dessas populações. Haja vista que:

O próprio grupo, que se desdobra na condição de narradores das trajetórias coletivas, reunindo atributos que se projetam para além do presente. Mostram-se, neste sentido, profundos conhecedores das particularidades ecológicas e geográficas, exímios artífices de paisagens, perquirindo realidades localizadas e esboçando caminhos entre acidentes naturais e artificiais topograficamente inimagináveis (ALFREDO WAGNER, 2013, p.158).

Nessa perspectiva, as populações quilombolas tem muito a ensinar. Evidenciamos isso a partir das narrativas e do modo de vida dos moradores do território do Pacoval na sua relação com a terra, ancestralidade base para a produção dos saberes e conhecimentos ecológicos que circulam nesse território ancestral.

As narrativas dos moradores do Pacoval nos instigam a trazer para este texto as histórias locais “conectadas com outras dimensões da vida social, como a economia, a organização social, a saúde, a educação, o meio ambiente, o sobrenatural, os invisíveis, os seres que protegem o quilombo, dimensões de uma relação ecológica com a Terra” (MOTA NETO, 2020, p. 48).

Nesta mesma direção, Agenor Sarraf Pacheco (2010), estudioso das questões religiosas dos povos dos campos e das florestas da Amazônia, pontua que esses territórios sagrados guardam e reafirmam uma religiosidade que está relacionada às crenças e divindades cultuadas por seus antepassados, assim explicita:

No veio das cosmologias que sustentam os modos de vida dessas populações de campos e florestas, está a interação e o respeito aos recursos naturais. Na contramão da lógica capitalista e globalizada que fragmentou o homem, a natureza e o campo espiritual, mergulhar no mundo das encantarias afro-indígenas é reencontrar-se com concepções de ser cujo centro é a vida humana em simbiose com o cosmo em todas as suas dimensões (PACHECO, 2010, p.105).

As ponderações do autor evidenciam as narrativas e o modo de sociabilidade dos moradores do Pacoval em relação ao tempo, à natureza, ao reencantamento da vida, aos saberes que se configuram através das tradições, dos costumes e crenças transmitidas oralmente. Esse modo de educar expressa lógicas outras, práticas epistêmicas decoloniais que ressoam na oralidade ao se narrar a história dos encantados daquele lugar.

Nesse sentido, um morador local nos relatou a história de um rapaz encantado que morava na região onde se localiza o igarapé da comunidade, por esse motivo as pessoas que não pertenciam ao território, deveriam ter cuidado ao ir se banhar naquelas águas, as pessoas deveriam pedir licença as entidades e divindades protetoras do local.

Ouvimos essa história em uma noite de luar, ao som dos tambores, das músicas que ecoavam no evento “Raízes”, no outro dia, continuamos nossas andanças e descobertas no território do Pacoval, reunimos um grupo de amigos, queríamos ir ao igarapé onde morava o encantado, porém, ninguém da comunidade se habilitou a nos levar até lá, falaram que era perigoso, mas nós não desistimos, uma garota de aproximadamente doze anos de idade se ofereceu para nos levar, mas disse que não ficaria lá, pois sua mãe não iria gostar de saber que ela tinha ido ao igarapé.

E assim aconteceu, a nos acompanhou até o igarapé, depois foi embora e nós ficamos nos banhando nas águas do igarapé, mas depois de um certo tempo mergulhados naquelas águas, chegou um rapaz que se apresentou como Ronaldo, dizia ser morador da comunidade, foi muito gentil conosco, brincou, sorriu, conversou e até tirou fotografias, no entanto, quando retornamos para o local onde estávamos hospedados, no centro da comunidade, perguntamos se alguém conhecia um rapaz por nome Ronaldo, ninguém o conhecia, pegamos as fotos para mostrar aos moradores, nas imagens da câmera, ele não aparecia, somente nosso grupo estava presente nas fotografias tiradas no cenário do igarapé.

Ao nos depararmos com essa situação lembramos das histórias que havíamos ouvido, então, podemos entender diante dos fatos, que estávamos vivenciando e experimentando algo mágico, algo sobrenatural, a expressão da identidade daquele território, o qual nos mostrou e revelou os seus sagrados saberes que constitui uma pedagogia da tradição, que faz ecoar vozes que reportam às reminiscências que permanecem entranhadas em nós, passadas de uma geração a outra (BARBOSA, 2020).

Esse é o educar diferente que nos possibilita vivenciar, compreender e trazer para este texto, aquilo que menciona Mota Neto (2020) ao falar de suas experiências com as divindades, a religião e as epistemologias da Amazônia, quando assim afirma:

Muitas dimensões da espiritualidade, portanto, na perspectiva do que tenho vivenciado como praticante de religião de matriz africana, surgem no horizonte: a valorização do corpo, a escrita como missão, o sentido coletivo e comunitário da pesquisa, o poder das intuições, a interculturalidade própria destas práticas religiosas, o seu sentido ecológico e humanitário (MOTANETO, 2020, p. 55).

Essa relação mais próxima com a natureza e o sagrado, dialoga com as sabedorias insurgentes dos movimentos sociais, das culturas populares e das populações tradicionais grupos sistematicamente violados pelo preconceito às suas culturas, aos seus saberes, suas crenças e às suas narrativas (AIRES, 2016).

Nesse sentido, para cultuar suas divindades, tanto índios quanto negros “refizeram espaços do sagrado, inseriram outros repertórios e oráculos de matrizes culturais diversas” (PACHECHO, 2010, p. 90). Esse aspecto foi evidenciado nos discursos das lideranças quilombolas que apontavam as ameaças e violências que marcam a vida das populações negras, mas também um espaço identitário de diálogo entre o passado e o presente, entre memória e vivência.

Isso nos faz lembrar do momento em que entramos na capela do quilombo, onde avistamos um santo branco e ao lado um santo negro, percebemos o sincretismo religioso, as maneiras de resistências que os antigos escravos elaboravam para manter os seus costumes, e cultuar suas divindades frente ao colonialismo e a colonialidade.

Outra prática de resistência étnica e manifestação cultural dos quilombolas do Pacoval é o Marambiré, um festejo que inclui manifestações folclóricas e religiosas do catolicismo e cultos afrodescendentes. Em relação a isso Azevedo (2002) explica que:

O marambiré é uma lembrança da força e da coragem dos antepassados negros assassinados em batalhas, contra as tropas do governo ou caçadores de escravos. Os participantes do festejo do Marambiré, saem à rua em cordões e círculos, dançando nos terreiros das famílias descendentes de escravos, até a quinta geração, os brincantes por sua vez devem ter relação direta com a terceira linhagem de descendência negra (AZEVEDO, 2002, p. 56).

Esse aspecto das expressões identitárias dos quilombolas do Pacoval demonstraram o Marambiré como um rito sagrado, fascinante, que nos possibilita conectar com o divino, um poder mítico da natureza. Essa manifestação cultural é passada de geração para geração, envolve a corporeidade e oralidade, recriada no universo teatral-ritual com rei, rainhas, tocadores, valsares, mestres e contramestres.

A festa do Marambiré acontece em homenagem à São Benedito, santo católico venerado em Portugal desde o século XVI e trazido ao Brasil pelos padres portugueses.

Por ter sido ex-escravizado foi adotado pelos africanos e seus descendentes em solo brasileiro como alguém por quem se tem grande admiração e respeito, tornando-se um santo negro de grande devoção. Essa festa ocorre no período de dezembro a janeiro, quando os quilombolas do Pacoval celebram o Natal, o nascimento de Jesus e a conquista do direito de serem livres dos chicotes e perseguições dos antigos senhores das terras.

Foi possível observar na performance do Marambiré a denúncia e a reivindicação de melhores condições de vida para os quilombolas daquela região. Nesse sentido, “é possível afirmar que o povo negro luta por sua liberdade ainda nos dias de hoje, seja por meio de seus empenhos por conquistas sociais (direitos básicos, cotas raciais etc.) ou mesmo na luta contra o racismo” (MONTEIRO, 2021, p. 375).

Considerações finais

As narrativas, vivências e experiências as quais apresentamos neste texto, são marcas de nossas andanças, sensibilidades e produção do conhecimento de uma população diversa, que luta diariamente por sobrevivência, resistindo à colonialidade. Assim, esta escrita vivência serve para articular os debates educacionais na perspectiva do bem viver, com as práticas de lutas dos movimentos sociais, às conquistas dos povos e comunidades tradicionais que vivem na Amazônia.

A partir destes registros, almejamos contribuir para que se amplie o debate sobre outras formas de produção do conhecimento, com base nas ações de homens e mulheres negras quilombolas, os quais vem travando lutas pela titulação da terra, por melhores condições de vida, e por direito de cultuar suas divindades, na busca por viver em um mundo mais solidário e fraterno.

Tendo em vista a atual conjuntura política que vivenciamos em nosso país, faz-se necessário, aprendermos com essas populações que se mobilizam e continuam a reexistir, para garantir os seus direitos étnicos e territoriais. Essa foi a mensagem política compartilhada no evento “Raíces” embalado pela dança, pela música e pelo ecoar das vozes que entoavam a ética de cuidado com a terra, a relação com o sagrado, com a natureza, com o território que se apresenta como abrigo para sobrevivência humana.

Mediante isso, as sabedorias das populações quilombolas da Amazônia nos fazem refletir sobre questões ambientais, solidariedade, espiritualidade sensível construída a partir de outras lógicas, de uma educação que acontece para além dos muros da academia, nas tessituras das experiências epistemológicas criadas por homens e mulheres negras que se educam mostrando a importância não apenas da preservação da natureza, dos territórios

sagrados, mas a necessidade da construção de uma forma de viver sustentável e ecológica, que promova mudanças nas ações humanas.

Referências

AIRES, Geovania Machado. **Educação a céu aberto e escolarização no território do formoso**: um estudo etnográfico a partir dos saberes e conhecimentos tradicionais locais como contribuição para as escolas estabelecidas nas comunidades quilombolas Olho D'água e Lagoa Mirim. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual do Maranhão, 2016.

ARIAS, Patricio Guerrero. **Corazonar una antropología comprometida con la vida**. Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser. Ediciones Abya-Yala: Quito-Ecuador, 2010.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. JÚNIOR, E. de A. F. **Povos e comunidades tradicionais**: nova cartografia social. Manaus: UEA Edições, 2013.

AZEVEDO, Idaliana Marinho de. **Puxirum**: Memória dos Negros do Oeste Paraense. Belém: IAP, 2002.

BEZERRA NETO, José Maia. **Escravidão Negra no Pará (séculos XVII-XIX)**. 2. ed. Belém: Paka-tatu, 2012.

BARBOSA, Shirley Cristina Amador. **Educação, Resistência e Tradição oral**: uma forma outra de ensinar e aprender na comunidade quilombola Vila União/Campina, Salvaterra-PA. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2020.

EVARISTO, Conceição. **Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita**. Revista do programa avançado de cultura contemporânea. ISSN 1980- 9921, 2005. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos-lugares-de-nascimento-de-minha-escrita/>. Acesso em: 17 de julho de 2022.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. **Quilombolas na Ilha do Marajó**: território e organização política. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (orgs.). Diversidade do campesinato: expressões e categorias - construções identitárias e sociabilidades São Paulo: Editora UNESP, 2009. v. 1, p. 209-227.

MOTA NETO, João Colares. **Espiritualidade, sensibilidades e produção do conhecimento em tempos de Corona vírus**: uma escrivência sobre o sagrado e as ecopedagogias decoloniais. Religare, v.17, n.1, agosto de 2020, p.41-78.

MONTEIRO, Ygor Saunier Mafra Carneiro. **Festa do Marambiré do Quilombo**

Pacoval (Pa). REH- Revista Educação e Humanidades, Volume II, número 2, pág.365-393, jul-dez, 2021, Manaus.

PACHECO, Agenor Sarraf. **Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara:** Narrativas, Práticas de Cura e (In) tolerâncias Religiosas. Horizonte, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 88-108, abr./jun, 2010.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão.** Fundação Getúlio Vargas em convênio com a Universidade Federal do Pará, 1971.

SOBRE AS AUTORAS

Shirley Cristina Amador Barbosa. Doutoranda em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação-PPGED/UEPA, Mestre em Educação (PPGED-UEPA), Especialista em Práticas Pedagógicas na Educação do Campo (UFPA). Graduada em pedagogia pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Membro do Núcleo de Educação Popular Paulo Freire (NEP- UEPA) e da Rede de Pedagogias Decoloniais na Amazônia.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0957-8768>

E-MAIL: shirleyamador@hotmail.com.

Erica de Sousa Peres. Doutoranda em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação -PPGED/UFPA, Mestre em Educação (PPGED-UEPA), Especialista em Saberes Africanos e Educação Afro-brasileira na Amazônia (UFPA). Graduada em Letras pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e Bacharel em Serviço Social (UFPA). Atualmente é professora Ad-4 Seduc e docente da Unama- Ananindeua. Membro dos grupos de pesquisa Culturas e Memórias Amazônicas (CUMA- UEPA) e Grupo de Estudos e Pesquisas em História da Educação e Infância na Amazônia (GEPHEIA-UFPA) e da Rede de Pedagogias Decoloniais na Amazônia.

E-MAIL: ericaperes_22@yahoo.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1851-8997>

Recebido: 27/09/2022

Aprovado: 28/10/2022

**Mãos que maceram, plantas que curam: a decolonialidade dosaber dos (as)
erveiros(as) do Ver-o-Peso em Belém do Pará**

**Hands that macerate, plants that cure: the knowledge decoloniality of
herbs handling community from Ver-o-Peso at Belém do Pará**

Patrícia Andréa Godinho Baker
Universidade do Estado do Pará-UEPA
Belém-PA

Nazaré Cristina Carvalho
Universidade do Estado do Pará-UEPA
Belém-PA

Ceci Baker de Melo
Centro Universitário do Pará-CESUPA
Belém-PA

Resumo: O presente artigo surgiu das discussões epistemológicas, estudos e reflexões sobre a Educação e as possibilidades de epistemologias outras, desveladas na formação do curso de doutoramento do Programa de Pós-Graduação em Educação- Doutorado, Linha de Pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia, da Universidade do Estado do Pará-UEPA, o artigo consiste em uma investigação bibliográfica e do diálogo com os(as) Erveiros(as) do Ver-o-Peso sobre suas vivências e práticas culturais a partir da perspectiva da decolonialidade do saber, e objetiva discutir os saberes que significam a existência dos entrevistados a partir da possibilidade de validá-los para além do monopólio do conhecimento, concentrado na lógica hegemônica eurocentrada.

Palavras-chave: Erveiros (as); Ver-o-Peso; Decolonialidade; Saberes.

Abstract: The epistemological discussion and important reflections about Education, as well as possibilities of others epistemologies, unveiled in the doctoral program's formation from the Program Post-Graduation on Education – Doctorate, Line of Research Cultural Knowledge and Education in Amazonia, from University of Pará State – UEPA, instigated this study conduction. Therefore, the article consists in a bibliographic and dialogical research, on the basis of herbs handling community of Ver-o-Peso in respect of to their experiences and cultural practices from the decoloniality of knowledge perspective, and aims to discuss the knowledge that mean the interviewed people existences, as from the possibility to validate themselves beyond the monopoly on knowledge which is concentrated in the eurocentered hegemonic logic.

Key words: Herbs Handling Community; Ver o Peso; Decoloniality; Knowledge.

Introdução

O estudo é resultado das reflexões surgidas a partir das leituras realizadas no curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Educação, Linha de Pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia, da Universidade do Estado do Pará-UEPA.

Os debates sobre a Educação e as possibilidades de epistemologias outras, aguçaram o interesse pela temática a partir dos estudos sobre imperialismo e a decolonialidade do ser, do saber e do poder.

Portanto, o artigo consiste em uma investigação bibliográfica e do diálogo com os (as) Erveiros (as) do Ver-o-Peso sobre suas vivências e práticas culturais a partir da perspectiva da decolonialidade do saber, e objetiva discutir os saberes que significam a existência dos entrevistados a partir da possibilidade de validá-los para além do monopólio do saber, concentrado na lógica hegemônica europeia.

A lógica da decolonialidade tem sua estrutura fundante na possibilidade de pensar, viver culturalmente e produzir saberes a partir de um olhar crítico sobre as relações de poder colonial existentes ao longo da história, que se perpetuam sob os moldes de relações opressoras e subalternizadoras das populações e epistemologias que não se enquadram nos moldes europeus hegemônicos.

O olhar decolonial de resistência na América Latina

Historicamente a hegemonia do saber eurocêntrico tem se perpetuado por séculos a partir da lógica capitalista de produção mundial, essa lógica detém o poder e o monopólio das estruturas das relações de mercado, das relações sociais e políticas e, sobretudo, sobre as relações e produções culturais dos países periféricos, classificados a partir da hegemonia epistemológica do saber tomada pelo continente Europeu, que se intitula detentor da produção do saber válido e absoluto no mundo.

Portanto, a classificação das culturas e dos saberes validados, somente e reafirmados, pela lógica hegemônica eurocêntrica, acentuou as desigualdades entre povos, mercados e epistemologias de forma incisiva e devastadora por toda a América Latina.

Os efeitos nefastos das relações de subalternidade e superioridade impostas pelos países ocidentais aos latinos antes colonizados, mesmo depois de serem dados independentes, emancipados e detentores de direitos sociais e políticos, permite a invasão e a dominação das estruturas do imaginário dos povos, das relações de produção de mercado, relações políticas organizacionais e culturais de populações e sociedades inteiras, cujo sistema se constitui social e politicamente como “colonialidade do poder”, uma forma de dominação de submissão

devastadora e classificatória de raça, etnia, gênero, epistemologia e subjetividades. Nas palavras de Quijano, a colonização tomada de outros moldes:

É um dos elementos constitutivos e específicos de um padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular daquele padrão de poder, e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência cotidiana e da escala social (QUIJANO, 2009, p.73).

Quijano aponta para a urgência da necessidade de uma forma outra de pensar e compreender a vida e a maneira como diferentes sociedades e povos se organizam cultural, social e politicamente, na produção de cultura, de mercado, de conceitos e epistemologias centradas na realidade dos povos que as produzem, de forma autônoma e independente.

Na América Latina esse debate não é atual, embora tenha ganhado espaço e se fortalecido sobremaneira nas últimas décadas, num passado bem recente, mais especificamente na década de 90 com a materialização do **Grupo Modernidade/Colonialidade** e a intensificação das reflexões críticas sobre as Ciências Sociais e o olhar desta sobre a América Latina, o referido grupo constituído de pensadores latino-americanos inaugura um debate histórico que problematiza o sistema colonial a partir do pensamento dos povos e da realidade latino-americana.

Pensado e articulado por Walter D. Mignolo (2010) o grupo ilumina as discussões e reafirma que a relação de dominação do colonialismo não foi extirpada das sociedades periféricas (assim classificadas pelo poder hegemônico) e sim permanece travestida de colonialidade do poder, reforçada por escalas classificatórias de seres humanos, nacionalidades, epistemes, força de trabalho, gênero, subjetividade e raça.

Essas e outras questões sobre o efeito da colonialidade nas populações latinas são discutidas pelo estudioso sul-americano João Colares de Mota Neto na obra “Por uma Pedagogia Decolonial na América Latina: reflexões em torno do pensamento de Paulo Freire e Orlando Fals Borba”, na qual o mesmo afirma que a:

Superação do colonialismo não é uma tarefa fácil e simples. Não se trata apenas de buscar a autonomia política para as antigas colônias, embora isto também seja fundamental. Mas se assim o fosse, poderíamos dizer que as nações latino-americanas, que se tornaram independentes no século XIX, e as africanas, independentes em meados do século seguinte, conquistaram a autonomia e a liberdade no dia seguinte a proclamação da independência. Mas definitivamente não é isso que vemos ao constatar que o capitalismo (internacional e nacional) reintroduziu a dominação por meio do controle do trabalho e da exploração das riquezas; que negros, mulheres e pobres continuaram negados em seus corpos, em suas existências e em suas formas de pensamento; que a ciência elaborada pelas populações colonizadas, como os índios e afrodescendentes, continuou sendo

negada, folclorizada ou saqueada; que o patriarcado e o racismo, como instrumentos de domínio colonial, se atualizaram, introjetando-se não só nas relações sociais e nas mentalidades, mas também nas instituições políticas governamentais (MOTA NETO, 2016, p. 56).

O cerne dos debates do grupo Modernidade/Colonialidade e o pensamento decolonial parte da possibilidade de visibilizar estudiosos que compartilham a ideia de que é urgente a necessidade de reflexões centradas em estudos que não pactuam com a história oficial hegemônica, e sim, os que estão no sul epistêmico, ou melhor, estudiosos latino-americanos, suas histórias e percepções sobre a realidade de toda a América Latina no período colonial e as relações de poder implantadas e exercidas no período e no pós período.

O pensamento decolonial portanto, se dá pelo movimento descolonizador do pensamento, do saber e do poder, cujo intuito é desvelador de possibilidades de se pensar a história dos povos latinos, fora dos modelos e da historicidade criada pela lógica colonizadora eurocêntrica, que subalternizou e marginalizou homens e mulheres por contada cor da pele, do gênero, da nacionalidade e da própria cultura. Quando discorre sobre o assunto, Restrepo (2010) esclarece que:

La colonialidad es un fenómeno histórico mucho más complejo [que el colonialismo] que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquias territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la re-producción de relaciones de dominación; este patrón de poder no sólo garantiza la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino también la subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (RESTREPO, 2010, p. 15).

Nesses moldes sociais do ocidente moderno, o homem branco e heteroafetivo, de pensamento fundante no patriarcado é o padrão de cidadão europeu, produtor e mantenedor do sistema mundo capitalista, cujo papel principal é se sobrepor, através de um poder simbólico, sobre populações latinas, de homens e mulheres ameríndias e negros, subalternizá-los a partir de classificação por gênero, orientação sexual, raça, nacionalidade, racionalidade, episteme e cultura, para então, com suas subjetividades minadas e enfraquecidas, transformar populações em mão de obra barata e alienada de direitos sociais, culturais e humanos, totalmente furtados.

Portanto, é a partir da dor existencial, da negação de direitos (incluindo os mais elementares como o direito à vida), da submissão de corpos e formas de pensamento, da interdição a uma educação autônoma que nasce a concepção decolonial. Sendo

esta sua origem, a concepção decolonial, como não poderia deixar de ser, revela sua primeira face como construída pela negação a negação. Ela é, assim, anticolonial, não eurocêntrica, antirracista, antipatriarcal, anticapitalista, em seus devidos desdobramentos, e assume um enfrentamento crítico contra toda e qualquer forma de exclusão que tenha origem na situação colonial e suas consequências históricas. Da negação a negação tem surgido, assim, em sua face positiva, distintas propostas de reinvenção da existência social, do pensamento, da educação, da cultura, da ciência, da filosofia (MOTA NETO, 2016, p. 44).

Mignolo (2010) destaca que a descolonização do ser, do saber e do poder, pretendida pelo grupo Modernidade/Colonialidade, é justamente reescrever histórias apagadas de populações inteiras, culturas marginalizadas e subjetividades reprimidas por serem conceituadas “fora do padrão” europeu colonizador, que invisibilizou saberes e o modo de viver de povos de toda a América Latina em nome de uma modernidade fictícia, que serviu de ferramenta mantenedora de poder e opressão. A modernidade é instrumento de afirmação dos meios de dominação colonial, onde a:

Colonialidade e modernidade constituem duas faces de uma mesma moeda. Da mesma maneira que a revolução industrial europeia foi possível graças às formas coercivas de trabalho na periferia, as novas identidades, direitos, leis e instituições da modernidade, de que são exemplo os Estado-nação, a cidadania e a democracia, formaram-se durante um processo de interação colonial, e também de dominação/exploração, com povos não-ocidentais (GROSFOGUEL, 2008, p.125).

Posto isso, o pensamento decolonial toma a contramão da colonialidade enquanto sistema de poder e “procura explicitar a transgressão de ordem cognoscitiva e epistemológica da decolonialidade como energia de descontentamento. É assim um pensamento que se desprende da racionalidade dominante/moderna” (MOTA NETO, 2016, p. 87).

É urgente a necessidade de debates que pensem e reflitam as sociedades a partir de sua história, da história vivida, sentida e registrada por quem a viveu e a construiu, e não, uma história criada e fantasiada pela colonização e a imposição cultural e histórica sofrida por povos da América Latina em nome da Modernidade, tendo esta, como um de seus elementos constitutivos, as amarras da colonização imposta a esses povos.

Sobre esse “mito” de uma Modernidade que se posiciona como ferramenta de dominação colonizadora, nos debruçamos sobre os dizeres de Oliveira (2016), que nos ajuda a compreender o discurso moderno de velhas práticas subalternizadoras de povos, culturas e subjetividades:

O Mito da Modernidade consiste no discurso de como uma cultura se auto define como superior e a outra como inferior, rude e bárbara, sendo o sujeito desta outra

cultura o culpado de sua imaturidade. Caracteriza-se, também, pelo fato de ser o sofrimento do conquistado (colonizado, subdesenvolvido) interpretado como um sacrifício e um custo necessário ao processo de modernização (OLIVEIRA, 2016, p. 88).

Tais reflexões sobre uma Modernidade fantasiada e desenhada pela lógica hegemônica de poder, constituem o cerne do movimento do Giro Decolonial na América Latina, importante luta pelo fortalecimento do pensamento da região e pela possibilidade de “uma quantidade indefinida de estratégias e formas de contestação com vistas a uma mudança radical nas formas hegemônicas atuais de poder, ser e conhecer” (MOTA NETO, 2016, p. 44).

De tal modo, entendemos que o pensamento decolonial amplia as possibilidades de visibilizar as práticas decoloniais exercidas por sujeitos, tidos como subalternos, no caso deste artigo, dos (as) Erveiros (as) do Ver-o-Peso e a multiculturalidade dos saberes e das experiências de vida desses agentes sociais. Assim, concebemos também a possibilidade de registrar cientificamente suas histórias, igualmente os saberes que dão significado às suas existências, a partir do lugar de fala de cada um.

Sob essa luz, instiga também as reflexões epistemológicas sobre os saberes que se perpetuam a partir de uma educação decolonial entre esses agentes e sua ancestralidade, suas relações com a natureza enquanto produtora de insumos para a subsistência e com as culturas amazônicas.

Erveiros(as) do Ver-o-Peso, vivências e feitura: por uma Ecologia de Saberes

Situado às margens da Baía do Guajará em Belém do Pará, na Amazônia brasileira, portanto no Sul das Américas, o Complexo do Ver-o-Peso⁵⁰ é conhecido como a maior feira a céu aberto da América Latina, fontes jornalísticas da história da região apontam sua inauguração no ano de 1625, portanto, há séculos o referido complexo é desenhado como um espaço de histórias, memórias, sociabilidades, subjetividades e culturas. Além de sua importância cultural para a região, o complexo e as relações de mercado são parte importante da economia local e regional.

Construído ao lado do Mercado de Ferro de Peixe, o espaço dos Erveiros do Ver o Peso é organizado e estruturado social, política e economicamente pelo poder público, sendo de suma importância na composição da grande feira.

⁵⁰ O Ver-o-Peso se estende por um complexo arquitetônico e paisagístico de 25 mil metros quadrados, com uma série de construções históricas. O conjunto tombado inclui o Boulevard Castilhos França, o Mercado de Carne e o Mercado de Peixe, o casario, as praças do Relógio e Dom Pedro II, a doca de embarcações, a Feira do Açaí e a Ladeira do Castelo. Destaca-se como um lugar de intensa vida social e intercâmbio cultural, onde as práticas trabalhistas tradicionais têm lugar e uma complexa teia de relações sociais é tecida, envolvendo o comércio de natureza comercial, mas também simbólica. Fonte: www.iphan.gov.br

O complexo do Ver o Peso por natureza, é espaço diverso de pessoas, credos, etnias, cores, alimentos, frutas, raízes, ervas, entrecruzamentos e miscigenações, lugar de fluxo intenso de saberes que se relacionam, se fortalecem e se transformam no que Santos (2006) conceitua como ecologia, ao afirmar que: “a ecologia de saberes é um conjunto de epistemologias que partem da possibilidade da diversidade e da globalização contra hegemônica e pretendem contribuir para as credibilizar e fortalecer” (p. 154).

Nesse cenário, historicamente a prática de produção artesanal e comercialização de ervas, raízes, unguentos e poções preparadas com insumos da biodiversidade da floresta amazônica demarcam a dimensão multicultural das práticas de trabalho e das sociabilidades dos Erveiros do Ver o Peso, grupo diverso que na maioria é constituído de mulheres.

As pessoas que trabalham com ervas são, em sua maioria, mulheres e tem o conhecimento e sabedoria sobre as plantas, repassadas por seus familiares ao longo de gerações, contribuindo para que tal atividade se constitua como um negócio de família no Ver-o-Peso. Suas plantas, raízes e as garrafadas feitas delas são apresentadas como solução para as diferentes mazelas sejam elas de natureza física, emocional ou espiritual. O preparo das poções requer conhecimento sobre as plantas e raízes, pois algumas delas são venenosas e se não cuidadas adequadamente podem ser fatais. Na sua composição passam por certos rituais de preparo: são lavadas, escaldadas e colocadas no “vinho”, exigindo observância de preceitos antes de serem vendidas às pessoas, sendo que estas, por sua vez, devem utilizá-las com parcimônia. Nas barracas de ervas pode-se encontrar desde cheiro do Pará, óleos para o corpo e revigorantes sexuais até garrafadas contendo aranhas; cabeças e rabos de cobra; e genitálias do boto (macho e fêmea); uma verdadeira “boutique” de produtos naturais da Amazônia. Os produtos mais procurados são para tratar inflamações uterinas e banho para descarrego, bem como para tirar o “mau-olhado” e melhorar a situação financeira (SILVA, 2011, p. 34 e 35).

A manipulação e utilização medicinal das ervas amazônicas na Feira do Ver-o-Peso, ultrapassa fronteiras de tempo, espaço, compreensão, sapiência e ancestralidades, como aponta Silva (2017), ao afirmar que tais atividades já aconteciam no século XIX.

Essas atividades, de fato, eram muito comuns, pois os jornais, como o Paraense, de 1835, trazia discussões sobre a venda de produtos para fazer banho de cheiro, que eram vendidos especialmente durante as festividades de São João. As pessoas faziam infusão em água das várias ervas, troncos de certas árvores e o patchuli e, com essa mistura, tomavam banho com a finalidade de atrair bons fluídos. (...) Esse trabalho, desempenhado por tais atores sociais, foi ganhando amplitude de ano para ano, pois o jornal Monarchista, de 15 de junho de 1837, afirmava que a feira do Ver-o-Peso estava cheia do verde das ervas do banho de cheiro, que o jornal também chamava de “banho da felicidade” (SILVA, 2017, p. 244).

Costumes herdados dos primeiros habitantes da região, as populações indígenas e, vale destacar, a influência afro amalgamada a cultura amazônica, instauraram uma rede de saberes da nossa biodiversidade, que resiste ao advento da indústria, das relações mercadológicas e sociais.

Em Belém do Pará, no século XIX, as feiras públicas ganharam relevância na lógica das atividades de venda de produtos das drogas do sertão, que, em sua maioria, eram levadas para a exportação. A dinâmica da vida urbana, no decorrer do século XIX, estava intimamente ligada ao desempenho da economia local e regional, uma vez que o comércio serviu não apenas como atividade econômica, mas também possibilitou um maior dinamismo à vida social da cidade (SILVA, 2017, p. 243).

Como espaço de sociabilidades e subjetividades, o setor das Erveiras e Erveiros do Ver o Peso agrega valores de diferentes crenças, de orientação sexual, degênero, de interações e significados. O espaço se configura de uma teia intercultural cujas sociabilidades fomentam a constituição e compreensão do próprio grupo e das interações entre sujeitos diversos, constituintes de um ambiente de processos educativos e formativos também diversos. Por esse prisma:

A compreensão da dimensão intercultural e crítica do contexto social e especificamente educacional implica em considerar os contextos constitutivos dos múltiplos significados desenvolvidos pelas ações e interações das pessoas. Torna-se necessário, para isso, desenvolver a capacidade de percepção e compreensão do contexto e de seus processos de transformação (FLEURI, 2017, p. 107).

Nessa importante reflexão para a compreensão sobre a constituição, do significado, dos saberes e dos processos de transformação, desdobrados em processos educativos e formativos vividos pelos Erveiros e Erveiras do Ver o Peso, ancoramos este estudo na Ecologia do Saberes de Santos (2006), a partir de um olhar contra hegemônico no que se refere a decolonialidade do saber.

Todo o processo de interlocução que deu origem a esse estudo, se deu com três trabalhadores e proprietários de barracas do setor das ervas, cito dona Miraci⁵¹ na foto 1, seu Zezinho⁵² na foto 2 e dona Kelen⁵³ na foto 3.

⁵¹ Miraci Alexandre Trindade da Silva. Paraense. 57 anos, trabalha há 40 anos Erveira do Ver-o-Peso. Fonte: Entrevista concedida a autora em 25 de junho de 2022.

⁵² José Lopes de Azevedo. Paraense. 79 anos, trabalha há 62 anos como Erveiro do Ver-o-Peso. Fonte: Entrevista concedida a autora em 25 de junho de 2022.

⁵³ Kelen Cristina Alexandre da Silva. Paraense. 32 anos, trabalha há 5 anos como Erveira do Ver-o-Peso. Fonte: Entrevista concedida a autora em 25 de junho de 2022.

Foto 1



Fonte: Patrícia Baker

Foto 2



Fonte: Patrícia Baker

Foto 3



Fonte: Patrícia Baker

O diálogo estabelecido com os erveiros(as), reforçou nossa compreensão de que processos educativos se estruturam em espaços escolares e fora deles, se ancoram nas experiências sociais e na cultura que produzimos e somos produzidos. Portanto, “toda a teoria da educação é uma dimensão parcelar de alguns sistemas motivados de símbolos e de significados de uma dada cultura, ou do lugar social de um entrecruzamento de culturas” (BRANDÃO, 2022, p.139).

Para a compreensão do processo de manipulação e venda de ervas, cascas e raízes como tarefas do trabalho laboral dos entrevistados, buscamos entender a trajetória de vida e de trabalho dos agentes sociais que contribuíram com suas vozes a este estudo. Entre as falas que retratam a trajetória formativa de cada erveiro (a) entrevistado, destaco a dimensão afetiva em relação ao trabalho e a profissão herdada e, partilhada com parentes próximos, cujas relações familiares são entrelaçadas na vida cotidiana e na profissão, como nas falas a seguir:

Bem, eu comecei trabalhando lá na Feira da Pedreira com o senhor que o nome dele era Pinheiro, que Deus o tenha ele em bom lugar e como a minha mãe que trazia muitas ervas pra lá, pra Feira da Pedreira. Então ele era uma pessoa do coração muito bom e ele que era a melhor loja orientou a gente pra vender aqui no Ver-o-Peso, aí a gente começou a vim, a minha mãe

trazia dezessete sacas de ervas. A gente veio pra cá trabalhare hoje em dia trabalha eu e meus irmãos, todo mundo trabalha aqui na feira do Ver-o-Peso com as ervas medicinais (MIRACI, 2022).

Comecei ajudando a minha mãe, ela que iniciou esse trabalho com as ervas, né? Aqui nas ervas. Ela começou mais ou menos há quarenta e cinco aqui. Aí eu com dezessete anos eu comecei a ajudá-la. Aprendi a conhecer a ervas com ela (ZEZINHO, 2022).

Eu trabalho há cinco anos aqui. Eu aprendi o que sei com a minha avó e com a minha mãe (KELEN, 2022).

Nas três histórias de vida e profissão, o trabalho com a manipulação e comercialização de ervas e insumos da floresta amazônica, ocupam a dimensão histórica, cultural e de tradição familiar que atravessa tempos e gerações em diferentes famílias que trabalham no Setor de ervas do Ver o Peso.

Acerca destes processos de ensino e aprendizagem, construídos por meio das relações de parentesco, entende-se que estes consistem em modos culturais como que cada grupo familiar ensina e aprende, compartilha conhecimentos, saberes e segredos que os familiares dão continuidade de forma semelhante ou criativa, em que recriam, modificam o que foi ensinado e aprendido, como no caso, as formas de saber-fazer remédios naturais, por meio do uso das ervas com propriedades medicinais. Em vista disso, é possível compreender os atos ensinar e aprender desenvolvidos de forma geracional por relações de parentesco (CAMPOS, 2020, p.85).

A convivência e observação das práticas da figura materna da mãe ou avó com as ervas, se tornaram elementos fundantes na constituição do(as) erveiros(as) atuais. Nessa direção cultura e educação fomentam os processos formativos e educativos das famílias dos(as) erveiros(as), cujas atividades laborais constituem-se de:

Elaborações intencionais de uma cultura que pensa e que põe em ação as suas alternativas e estratégias de pensamento, de poder e de ação interativa, por meio das quais o seu mundo social cria, diferencia, consagra, e transforma boa parte do que ela própria é em um dado momento de sua trajetória” (BRANDÃO, 2022, p.139).

Emergiu da fala dos entrevistados, a cultura e tradição familiar no uso de ervas para tratar doenças ou a vivência dos(as) erveiros(as) com o contato diário com os referidos insumos no período de suas infâncias. Tais falas são ampliadas pela significação simbólica que essas vivências culturais operam em suas vidas e nas relações adultas atuais, entre elas, as relações socioculturais entre os(as) vendedores de ervas e entre estes e os clientes que as compram.

Charlot (2000) contextualiza e discorre sobre os significados simbólicos que nos permitem apreender e compreender o mundo e a sociedade, e afirma que “tem “significação” o que tem sentido, que diz algo do mundo que se pode trocar com os outros” (p. 56). As falas a seguir nos levam a uma melhor compreensão das experiências vividas com as ervas na infância dos(as) erveiros(as) e da construção de significados sobre a natureza, a vida e as próprias ervas:

A minha infância foi diretamente mexendo com ervas porque o meu pai, ele era vegetariano, comia comida com verdura, ele não gostava de tomar remédio de farmácia e ele só se tratava com produtos naturais e pra mim foi assim, uma coisa que eu trago comigo até hoje, com a idade que eu tenho (MIRACI, 2022).

Tudo o que conheço das ervas, aprendi com a minha mãe, aqui trabalhando, assistindo, observando ajudando na venda com ela e quando eu era pequeno e observava ela mexendo e arrumando as ervas (ZEZINHO, 2022).

Eu lembro que quando eu era criança eu via a minha avó e a minha mãe trabalhando com as ervas (KELEN, 2022).

Percebemos nas narrativas acima que a cultura vivida é importante ferramenta de uma educação popular tecida nas nossas experiências, nas histórias do existir dos(as) erveiros(as) do Ver o Peso, especificamente desses atores sociais amazônidas e suas relações com sua própria cultura e com a floresta e a biodiversidade de valores alimentares, minerais, cosméticos e medicinais, produzidos por ela.

Dessa relação cultural dos(as) erveiros(as) com os elementos da natureza e das relações de comércio estabelecidas com eles, percebe-se que a natureza está para além do ecossistema, ela é sobrevivência, morada e subsistência, uma relação de dimensões diversas entre o homem, a floresta e a biodiversidade. Entre as atividades de comercialização de ervas e outros produtos naturais, a produção de fórmulas, chás, garrafadas e unguentos, faz parte das atribuições desses agentes sociais.

A produção individual das barracas é manual e artesanal, a produção das garrafadas e dos chás apresenta elementos da cultura e dos costumes indígenas e afro, assim como, do conhecimento e identificação de folhas e cascas, tanto no manuseio, quanto nas práticas de maceração de folhas, fervuras de cascas e plantas, infusões e banho de luar das fórmulas curativas e estimulantes.

Os índios brasileiros encontram no mato as soluções para suas enfermidades e necessidades de autocuidado. A prática da medicação e uso de remédios caseiros

proporcionam benefícios para as doenças e promovem o “saber” sobre a flora em que vivem. O conhecimento indígena pode ser definido como um conjunto cumulativo de crenças e conhecimentos que são transmitidas de geração em geração em sua comunidade, pela transmissão cultural sobre as relações existentes entre os seres vivos e o seu ambiente (GAUDÊNCIO, 2020, p. 166 e 167).

Os relatos sobre a produção dos produtos vendidos nas barracas retratam a interculturalidade dos costumes e dos meios de produção de tais produtos.

Bem, as garrafadas elas são feitas assim, todas elas você não pode pegar um tanto de uma erva, ou de um pau, ou uma raiz e pegar um tanto de outro. Tem que ser tudo medido, tem que ser tudo pesado tem que ser muito bem esterilizado porque quanto mais você “aloprar” num tipo de produto, um tira o princípio ativo do outro, então eles têm que ser tudo pesado na medida certa pra que possa fazer aquele efeito esperado que o cliente tanto almeja (MIRACI, 2022).

Por exemplo, pra tratar coceira no corpo é o sumo do Melão São Caetano. Melão São Caetano! Você tira o sumo dele pra passar como sabão líquido no corpo, tira o sumo pra poder usar (ZEZINHO, 2022).

Pra fazer aquela garrafada de Viagra é fácil, você usa a marapuama, o ginseng, a macaca poranga, o nó de cachorro, a semente do guaraná, o vinho moscatel, tudo isso pra fazer a garrafada de Viagra (KELEN, 2022).

A prática artesanal na produção dos produtos acima citados, e a maneira como os(as) erveiros(as) compreendem a própria produção e a associação das ervas e cascas nessas fórmulas, retrata claramente a concepção de Santos (2006) ao dizer que “quando falo de ecologia de saberes, entendo-a ecologia de práticas de saberes” (p. 154).

Corroborar-se com as ideias do autor, é urgente a legitimação de saberes que se constituem a partir da história e da cultura dos diferentes povos latinos e assim tornar possível, “lutar por uma maior abertura epistêmica, no sentido de tornar visíveis campos do saber que o monopólio epistemológico da ciência tendeu a neutralizar, e mesmo ocultar, ao longo dos séculos” (SANTOS, 2006, p. 152).

A diversidade de saberes produzidos no mundo, como os saberes das práticas cotidianas do(as) erveiros(as) do Ver-o-Peso cujo significado para existência da população local e da América Latina subalternizados historicamente, converge com a ideia de que:

A ecologia de saberes não só admite a exigência de muitas formas de conhecimento, como parte da dignidade e validade epistemológica de todos eles e propõe que as desigualdades e hierarquias entre eles resultem dos resultados que sepretendem atingir com uma dada prática do saber (SANTOS, 2006, p. 159).

Ao longo da história da humanidade, a validade da produção e do saber hegemônico tomada pelo monopólio da ciência positivista, potencializou a “descredibilização de todas as epistemologias alternativas” (SANTOS, 2006, p. 159). Quijano (2015) confirma essa ideia e afirma que a elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado (QUIJANO, p.115).

Contudo, é sabido que essa ideia vem sofrendo profundas ressignificações e a Ecologia de Saberes defendida por Boaventura Santos retrata de forma contundente tal lógica de mudança, uma vez que entendemos que os saberes dos(as) erveiros(as) do Ver o Peso “circulam de forma subordinada dentro e fora das práticas científicas”, o que não indica que são de menor importância para diferentes povos, a partir da Ecologia de Saberes, o conhecimento popular pode conviver de forma harmoniosa com os saberes científicos, sem a marginalização de um ou de outro, uma vez que “a credibilização de saberes não científicos não envolve a descredibilização do saber científico” (SANTOS, 2006, p. 158).

Sem dúvida, diferentes saberes podem conviver e fomentar as práticas cotidianas de diferentes povos, no caso deste estudo, tais conhecimentos possuem afinidades e forte influência da relação dos agentes sociais em questão, com as práticas seculares cotidianas dos povos indígenas e africanos, enquanto primeiros habitantes locais e da própria relação de pertencimento ao lugar e a natureza que circunda toda a região amazônica.

Dessa relação, a consciência ecológica e ambiental sobre a floresta como fonte de matéria prima e insumos para a sobrevivência de cada um dos(as) erveiros(as), da população local, do planeta Terra e da própria floresta Amazônica, uma vez que dados oficiais de órgãos do governo federal apontam para índices alarmantes de grilagem, desmatamento e exploração criminosa, que põem em risco a sobrevivência de todo o ecossistema. Dito isto, os entrevistados relatam o cuidado e a preocupação com sobrevivência e processos de extinção de diferentes plantas da região:

Quando teve a primeira pandemia, eu em casa por um mês, aí fiquei pensando, poxa, eu tenho esse jardim, esse espaço tão grande, vou fazer o jardim. E tenho hoje em dia um jardim na minha casa, com plantas que eu vendo aqui na feira, que são plantas difíceis, tenho plantas medicinais que encontrava sempre pra comprar e que a gente já não encontra com tanta facilidade hoje sabe? Agora eu já tenho plantado em casa! (MIRACI, 2022).

Eu vou falar uma coisa pra você que talvez você não tenha muita ideia. Nós temos um ser sobrenatural que nos colocou aqui que é um espírito de luta. Colocou na terra o ser humano, colocou a gente no planeta Terra. Nós estamos aqui como uma experiência, Ele deu pra nós raciocínio único. Os únicos seres que raciocinam é o homem, né? Então esse raciocínio foi justamente pra desenvolver o planeta, desenvolver através da sobrevivência, através da natureza. A natureza que é sobre o ser humano. Ele botou a natureza pra sobrevivência nela. Então tudo que é feito aqui, tudo que você tem, isso é um remédio, com é que foi feito? Com coisas da natureza! Ela serve, ela é o espelho, o homem raciocina e vai. Desde a aviação. A aviação por exemplo, foi o homem ver o pássaro voando, criou o avião! Então tem que cuidar da natureza, cuidar pra não acabar né? (ZEZINHO, 2022).

Muitas ervas a gente tem plantado em casa porque elas estão tipo ficando todas extintas. Então muitas que a gente consegue plantar, a gente planta em casa pra não faltar. Olha, as ervas que eu tenho em casa, eu tenho Chega-te a mim, Chora nos pés, eu tenho Abre caminho, eu tenho Aroeira, eu tenho a Paz de espírito, tenho até a Rosa todo ano que é tão difícil pra gente ter, a gente tem plantado em casa (KELEN, 2022).

As falas de Miraci e Kellen apontam para o fato de algumas plantas medicinais já apresentarem escassez no mercado de plantas, ervas e cascas. Suas narrativas relatam dificuldade de encontrá-las. Ambas cultivam ervas e plantas medicinais como forma de resistência e consciência política sobre o perigo eminente da extinção de uma diversidade de plantas da região.

A dificuldade vivida por Miraci e Kellen pode ter relação com o alto índice de tráfico da biodiversidade da floresta amazônica, como aponta a matéria a seguir:

No estudo "O ecossistema do crime ambiental na Amazônia: uma análise das economias ilícitas da floresta", OS pesquisadores analisaram 369 operações da Polícia Federal no combate à criminalidade organizada na Amazônia, no período entre 2016 e 2021. O Igarapé apontou que mais de 60% das operações tinham como alvo simultâneo o combate aos crimes ambientais e à economia ilícita, que aparece com mais frequência no caso do desmatamento ilegal, na grilagem e na agricultura contaminada por ilicitudes. (www. <https://umsoplaneta.globo.com/sociedade/noticia/aceso> em 07/08/22).

Seu Zezinho vai além, ao fazer ilações sobre a natureza enquanto vida, sobrevivência e inspiração, ressalta a importância, desta, na vida dos seres vivos. Aponta ainda para a relação da natureza com a sobrevivência humana, com a saúde e com o tratamento de enfermidades através de fármacos, estes últimos, criados a partir de elementos, plantas e animais da biodiversidade local.

Sua fala contextualiza a importante invenção para o transporte mundial e o progresso

desenvolvido na humanidade com a invenção do avião e a inspiração no voo dos pássaros. As falas dos entrevistados acima sem dúvida contribuem para que possamos pensar o saber, para além do domínio do saber hegemônico, um saber que ultrapassa limites eurocêntricos, capaz de diálogos multiculturais com o saber científico, sem deslegitimá-lo e muito menos sem deixar-se marginalizar pela lógica colonizadora.

Considerações finais

Está cada dia mais difícil pensar o mundo e as diferentes sociedades sem o olhar sensível sobre suas histórias, culturas, epistemologias e a forma como se relacionam com suas ancestralidades e costumes. As amarras da colonização ainda não foram desatadas, elas são fortemente fortalecidas pelo modelo binário do conhecimento, que retrata dois saberes, o científico e o não científico. Nesse modelo, a ciência moderna se coloca no centro do monopólio de um capital intelectual “intocável” e inviolável do ponto de vista dos saberes validados no mundo e das sociedades ocidentais.

O pensamento decolonial e o movimento do Giro Decolonial na América Latina descortinou possibilidades reais de validação de saberes outros, nascidos e significados nas práticas cotidianas de sobrevivência e subsistência de povos latinos por toda a história da humanidade e da própria região, desde a colonização, a emancipação e colonialidade que fomentou a manutenção das relações de poder, da cultura, da raça, do gênero e da epistemologia, até a atualidade.

Este estudo, aponta e reafirma a existência desses saberes outros, assim como a importância deles para as relações sociais da população local, para a manutenção da memória e dos costumes ancestrais, para a subsistência de uma parcela significativa da população, para a consciência política do amazônida sobre a região e da biodiversidade da floresta amazônica e sua influência para a preservação do planeta Terra e da vida.

Nas linhas finais, o estudo enlaça-se ao pensamento de Santos (2006) e a Ecologia de Saberes, por tal conceito corroborar com a ideia de que saberes diversos podem conviver e dar significado a culturas de populações também diversas, sem deslegitimar o saber científico e sua importância para as sociedades.

Rererências

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura**. Campinas, SP: Mercado das letras, 2002.

CAMPELO, Marilu Márcia. **Feira do Ver-o-Peso**: cartão postal da Amazônia ou patrimônio da humanidade? *Revista Humanitas*, v. 18, n. 2, 2002. p. 149-170.

CAMPOS, Louise Rodrigues. **Saber-fazer das (os) erveiras (os) no Ver-o-Peso:** contribuições à educação intercultural na Amazônia. Dissertação (Mestrado em Educação) Universidade do Estado do Pará, Belém, 2020.

CHARLOT, Bernard. **Da relação com o saber:** elementos para uma teoria. Porto Alegre: ArtMed, 2000.

FLEURI, Reinaldo Matias. **Educação intercultural e movimentos sociais:** trajetória de pesquisas da Rede Mover. João Pessoa: Editora do CCTA, 2017.

GAUDÊNCIO, J. S., RODRIGUES, S. P. J., MARTINS, D. R. “**Indígenas brasileiros e o uso das plantas:** saber tradicional, cultura e etnociência”. *Khronos, Revista de História da Ciência*, nº 9, pp. 163-182. 2020. Disponível em <<http://revistas.usp.br/khronos>>. Acesso em 28/07/2022.

GROSGOUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais:** Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80: mar. 2008.

LIMA, Maria Dorotéa de. **Ver-o-Peso, patrimônio e práticas sociais:** uma abordagem etnográfica da feira mais famosa de Belém do Pará. 219 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica:** Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Del Signo, 2010. Disponível em: <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/mignolo-walter-desobediencia-epistc3a9mica-buenos-aires-ediciones-del-signo-2010.pdf>. Acesso em: 15 de junho de 2022.

MOTA NETO, João Colares da. **Por uma pedagogia decolonial na América Latina:** reflexões em torno do pensamento de Paulo Freire e Orlando Fals Borda. – Curitiba: CVR, 2016.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. **Epistemologia e Educação:** bases conceituais e racionalidades científicas e históricas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

RESTREPO, E. ROJAS. A. **Inflexión decolonial:** fuentes, conceptos y cuestionamientos. Popayán: Samava, 2010.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A gramática do tempo:** para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SILVA, Lucielma Lobato. **Entre os cheiros e garrafadas:** o trabalho das vendedoras de cheiro nas feiras públicas de Belém-PA em 1830-1890. *Revista Margens Interdisciplinar*. v. 1. n. 16. Universidade Federal do Pará. Editora Campus de Abaetetuba, 2017.

SILVA, Tiago Luís Coelho Vaz. **Etnografando mercados:** trabalho, sociabilidade e lazer no Ver-o-Peso, Somanlu, ano 11, n. 1, jan./jun. 2011.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do Poder e Classificação Social.** In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria de Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina. SA, 2009.

SOBRE AS AUTORAS

Patrícia Andréa Godinho Baker

Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará- UEPA (2020). Mestre em Educação pela mesma universidade (UEPA) na Linha de Pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia; cursou Pedagogia pela Universidade do Estado do Pará; possui especialização Lato Sensu em Gestão Escolar pela mesma instituição. Possui experiência na área da Educação com ênfase na Educação Básica, na docência e na Administração Escolar. Participa do Grupos de Pesquisas Cuma - Culturas e Memórias Amazônicas (UEPA).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2303-6674>

E-MAIL: acsgodinho@hotmail.com

Nazaré Cristina Carvalho

Doutora em Educação Física e Cultura (UGF/RJ), Mestre em Educação (UNIMEP/SP), Professora Adjunto do Departamento de Artes Corporais e Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação PPGED/UEPA, integra o grupo de pesquisa Cultura e Memórias Amazônicas- CUMA.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8417-3504>

E-MAIL: ncris@uol.com.br

Ceci Baker de Melo

Possui graduação em Odontologia pela Universidade Federal do Pará (1985) e mestrado em Odontologia (Clínica Integrada) pela Universidade de São Paulo (2003). Atualmente é preceptora da residência multiprofissional da Universidade do Estado do Pará; professora do curso de odontologia do Centro Universitário do Estado do Pará. Atuando principalmente nos seguintes temas: saúde bucal, saúde da família, promoção de saúde, educação e epidemiologia.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9827-3469>

Recebido: 26/08/2022

Aprovado: 15/10/2022

Crise educacional brasileira: projeto político?

Brazilian educational crisis: political project?

Advaldo Castro Neto

Universidade do Estado do Pará-UEPA
Belém-PA

Resumo: Este artigo visa problematizar o sistema educacional brasileiro em face a eterna crise por que passa a educação brasileira. O objetivo é mostrar que esta crise do sistema educacional brasileiro, que remonta os primórdios da educação propiciada pela nação aos seus cidadãos aos dias atuais – mesmo com as mudanças próprias do tempo – é um projeto político. Ou seja, independentemente do contexto histórico-social, continua como projeto de dominação/manipulação/alienação dos indivíduos que compõe a sociedade, fruto da formação/educação do ser social. Porquanto, precisam ser analisadas no bojo do sistema sócio-político-econômico-cultural que não só nós, homens do e de conhecimento (s), encontramos, mas o qual nos forma, forja e solidifica, transmutando-nos em seres-aí existentes dentro da lógica capitalista que transforma o ser e a educação em negócios através de ferramentas ideológico-políticas. Para tanto, fundamentar-se-á a argumentação filosófica em Marx (2002), Nietzsche (1998), Foucault (2013), bem como, outros importantes autores ligados à educação e/ou pedagogia, como Freire (1978), Arroyo (2019), Sacavino (2016) e Boaventura (2018). A metodologia utilizada será o da problematização filosófica acerca do sistema educacional brasileiro, fundamentando-se em autores da área da filosofia, filosofia da educação e pedagogia.

Palavras-chave: educação, política, dominação.

Abstract: This paper aims to problematize the Brazilian educational system in the face of the eternal crisis that Brazilian education is going through. The aim of this paper is to show that this crisis in the Brazilian educational system, which dates back to the early days of education provided by the nation to its citizens to the present day - even with the changes of time – are political projects. In other words, regardless of the historical-social context, they continue as projects of domination / manipulation / alienation of the individuals that make up society, the result of the formation / education of the social being. Because, they need to be analyzed in the midst of the socio-political-economic-cultural system that not only we, men of and of knowledge, find ourselves, but which shapes, forges and solidifies us, transmuting us into existing beings within the capitalist logic that transforms being and education into business through ideological-political tools. To this end, the philosophical argument will be based on Marx (2002), Nietzsche (1998), Foucault (2013), as well as other important authors linked to education and / or pedagogy, such as Freire (1978), Arroyo (2019), Sacavino (2016) e Boaventura (2018). The methodology used will be that of philosophical problematization about the Brazilian educational system, based on authors in the area of philosophy, philosophy of education and pedagogy.

Keywords: education, policy, domination.

Educ(ação)!

Uma operação de resgate tem como intuito salvar o corpo que está sendo flagelado e levá-lo para um outro lugar, onde será restaurado. Quem sabe depois de uma reabilitação, ele pode até seguir operante na vida, isso partindo da ideia de que a vida é útil, mas a vida não tem utilidade nenhuma, a vida é tão maravilhosa que a nossa mente tenta dar uma utilidade a ela, mas isso é uma besteira. A vida é fruição, é uma dança, só que é uma dança cósmica e a gente quer reduzi-la a uma coreografia ridícula e utilitária, uma biografia, alguém nasceu fez isso, fez aquilo, cresceu, fundou uma cidade, inventou o fordismo, fez a revolução, fez o foguete, foi pro espaço. Isso tudo é uma historinha ridícula, porque insistimos em transformar a vida em uma coisa útil? (KRENAK, 2020, p. 118)

Ao se introduzir com esta forte reflexão, para alguns, radical; mas, sem dúvida urgente; alerta-se para o fato inadiável de reformar-se o intelecto humano para paradigmática transformação sócio-político-econômico-cultural. Entretanto, esta mudança não ocorre do dia para noite. Não à toa os problemas vivenciados atualmente por todas as nações do globo, embora as periféricas os tenham em proporções gigantescamente maiores, são estruturais. Ou seja, construídos ao logo da trajetória humana em sociedade.

Outro fato inquestionável está na invenção humana de uma vida útil, de uma vida baseada no capital, de uma vida violenta e expropriante. As sociedades modernas e seu modelo sócio-político-econômico dilaceraram a vida humana. Desconectaram o ser humano da natureza, cartesianamente foi separado, mutilado; afinal, era preciso entender as partes para compreensão do todo. Estruturava-se, assim, o pensamento de modificar a natureza em benefício do homem, de uma vida “artificial” / cultural. Extirpando por completo os laços do humano com a natureza, com o cuidado com esta.

O presente artigo busca a partir da reflexão crítica, problematizar a eterna crise educacional brasileira. Para tanto, é necessário compreender não só o contexto brasileiro, mas a construção do ser social em sociedades, enfatizando dois aspectos, o pensamento cientificista moderno e a colonialidade do saber, do ser e do existir.

Neste sentido, percebe-se sociedades modernas forjadas ao ritmo do aço, pautadas na exploração e expropriação do trabalhador e seu trabalho, produzindo, assim, uma forma de ser e existir alicerçada no poder do capital, o qual reduz todo e qualquer ser a mera parte determinista mecânico-mercadológica. A coisificação da vida, do ser e do mundo natural e cultural evidenciam o radicalismo necessário de Krenak, a vida não é útil. Esta “utilidade” des-humanizadora corrompe a vida. Mas, *aprendeu-se* a vê-la assim, a fazê-la assim, a (des) vivê-la assim.

Não sem sentido a educação pertence a toda essa reflexão. É através dela, institucionalmente ou não, que os conhecimentos (de todos os tipos, do senso comum ao científico e filosófico) acontecem, são compartilhados, fazem o ser humano ser e não ser, modificam pensamentos e, conseqüentemente, possibilitam mudanças substanciais às sociedades, às relações sócio-político-econômico-ambientais.

Um projeto político de dominação

Quando Confúcio (551 a.C. - 479 a.C.) diz ser a natureza humana a mesma, o hábito é que diferencia os seres humanos; evidencia que o humano só o é humano por causa da cultura e, reciprocamente, a cultura só o é o que é por causa do ser humano; da razão humana, do pensamento-ação humanos. Logo, constata-se que o mundo (cultural), obra deste ser do conhecimento, dotado de razão, capaz de invenções como a linguagem, trata-se da transformação da natureza em cultura/produção humana: sociedades, cidades, leis, morais, artes, ciências, filosofias, arquiteturas, conceitos, ações etc.

A moral, por exemplo, como prática de uma ética só é possível através de uma formação educacional. Seja ela em âmbito familiar ou institucional educacional. Neste sentido, a educação pode – também – ser vista como a prática de uma moral. Sendo assim, a cultura de uma nação interfere diretamente não só na moral, mas na educação do indivíduo/cidadão partícipe dessa sociedade/nação. Não à toa filósofos como Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.), Kant (1724 - 1804), Rousseau (1712 - 1778), entre outros, ao trabalharem seus sistemas filosófico-éticos, jamais os desconectaram aos projetos pedagógico-políticos. Na verdade, a filosofia, de um modo geral, não deixa escapar essas relações intrínsecas entre ética, educação e política.

Quando aqui se remete à moral, ética e cultura para iniciar a problematização acerca da educação, mais precisamente do sistema educacional brasileiro; o intuito é de trazer o fato de que a sociedade é fruto desta formação humanística ou falta dela. E mais, que tal formação – a qual se dá através, fundamentalmente, das instituições sociais, tais quais, a família, instituições educacionais, religiosas e midiáticas – sempre foi e continua sendo direcionada, manipulada, controlada.

Isto é, a formação de uma sociedade se dá através destes processos de socialização que são friamente calculados ou nos pátios das indústrias da cultura ou nas instituições políticas.

Afinal de contas, voltando um pouco no tempo da história da educação, facilmente notar-se-á que a *escola* no formato que, ainda hoje, conhece-se, remonta ao século XVIII, à Prússia e ao sistema educacional espartano, fundamentado em castas,

penas e recompensas. Onde o essencial é moldar, padronizar, (de)formar conforme a lógica sistêmica ou em favor de quem detém o poder sobre os demais “súditos”.

Essa educação bancária, cartesiana, positivista; onde os educandos não passam de mais um tijolo no muro, como entoa a canção dos roqueiros do Pink Floyd, não só foi um modelo eficaz de dominação e controle da sociedade, continua, em muitos centros urbanos, sendo o modelo educacional. Modelo falido, modelo de três séculos passados, mas que persiste em países como o Brasil. E não por acaso.

[A relação tradicional entre educador-educandos se caracteriza por ser fundamentalmente narradora e,] a narração, de que o educador, é o sujeito, conduz os educandos à memorização mecânica do conteúdo narrado. Mais ainda, a narração os transforma em “vasilhas”, em recipientes a serem “enchidos” pelo educador. Quanto mais vá “enchendo” os recipientes com seus “depósitos”, tanto melhor educador será. Quanto mais se deixem docilmente “encher”, tanto melhores educandos serão. (...) Em lugar de comunicar-se, o educador faz “comunicados” e depósitos que os educandos, meras incidências, recebem pacientemente, memorizam e repetem. (...) não há criatividade, não há transformação, não há saber. Não é de estranhar, pois, que nesta visão “bancária” da educação, os homens sejam vistos como seres da adaptação, do ajustamento. Quanto mais se exercitem os educandos no arquivamento dos depósitos que lhes são feitos, tanto menos desenvolverão em si a consciência crítica de que resultaria a sua inserção no mundo, como transformadores dele. Como sujeitos. (...) Na verdade, o que pretendem os opressores “é transformar a mentalidade dos oprimidos e não a situação que os oprime, e isto para que, melhor adaptando-os a esta situação, melhor os domine (FREIRE, 1978, p. 66-69).

O maior país da América Latina amarga, desde que foi inventado o índice do PISA (por exemplo), as últimas posições, oscila – sempre – entre a penúltima e antepenúltima posições. Isso não acontece por falta de dinheiro para possíveis investimentos na e em educação no país. A imensa massa de iletrados ou analfabetos funcionais tem um porquê de ser, de ainda existir. O subtítulo deste artigo não é sem sentido, não é mero adereço.

Trata-se, talvez, da principal questão não só deste artigo, mas do Brasil. Posto que, como bem observou Paulo Freire (1921 – 1997); a educação não muda o mundo, ela modifica as pessoas, essas, sim, transformam a sociedade. Portanto, uma sociedade consciente, verdadeiramente cidadã, responsável por seus atos à sociedade, é uma sociedade educada, é uma sociedade que não foi adestrada, dirigida em pensamentos, emoções e ações; mas que foi instigada a pensar, a querer sem esquecer que convive com outro(s). Sem perder, portanto, o fio condutor ético do viver em sociedade, do libertar-se sabendo que tal liberdade impõe responsabilidades hercúleas.

Napoleão Bonaparte (1769 – 1821) já projetava na França um corpo docente que pudesse *dirigir* o pensamento do cidadão francês. Não ocorre e não ocorreu diferente

no resto do globo terrestre. As instituições educacionais, neste sentido, são “prisões”, como quer Michel Foucault (1926 – 1984). Afinal, não só vigiam, mas moldam o que, como e quando se deve agir. Isto é, o sistema capitalista soube de forma eficiente utilizar-se dos mecanismos de dominação próprios dessas instituições sociais. Trata-se, portanto, de uma “sociedade disciplinar”, a qual a(s) escola(s) têm atuação central. Para Giles Deleuze (1925 – 1995), por exemplo, já se modificou para “sociedade de controle”.

Foucault (2013), utilizando-se das ideias do jurista e filósofo Jeremy Bentham (1748 – 1832) acerca da arquitetura panóptica, elabora esta ideia de sociedade ortopédico-disciplinar, isto é, que a sociedade por intermédio de instituições como as educacionais, conserta, reforma, direciona, modela conforme estabelece o *status quo* sistêmico. A preparação para o mercado de trabalho em detrimento aos ensino-aprendizagens ético-humanitários tem sido decisiva, inclusive, para o aumento de desigualdades sócio-político-econômica e, portanto, uma prisão para o ser, caracteristicamente uma potência livre e libertadora.

As formas de poder em que vivemos (...) pequeno modelo desta sociedade da ortopedia generalizada: o famoso *Panopticon*. Uma forma de arquitetura que permite um tipo de poder do espírito sobre o espírito; uma espécie de instituição que deve valer para as escolas, hospitais, prisões, casas de correção, hospícios, fábricas etc. O *Panopticon* era um edifício em forma de anel, no meio do qual havia um pátio com uma torre no centro. O anel se dividia em pequenas celas que davam tanto para o interior quanto para o exterior. Em cada uma dessas pequenas celas havia, segundo o objetivo da instituição, **uma criança aprendo a escrever**, um operário trabalhando, um prisioneiro se corrigindo, um louco atualizando sua loucura etc. Na torre central havia um vigilante. Como cada cela dava ao mesmo tempo para o interior e para o exterior, o olhar do vigilante podia atravessar toda a cela; não havia nela nenhum ponto de sombra e, por conseguinte, tudo o que fazia o indivíduo estava exposto ao olhar de um vigilante que observava através de venezianas, de postigos semicerrados de modo a poder ver tudo sem que ninguém ao contrário pudesse vê-lo. (...) O *Panopticon* é a utopia de uma sociedade e de um tipo de poder que é, no fundo, a sociedade que atualmente conhecemos – utopia que efetivamente se realizou. Este tipo de poder pode perfeitamente receber o nome de panoptismo. Vivemos em uma sociedade onde reina o panoptismo. (FOUCAULT, 2013, p. 88. **Grifo em negrito nosso**)

Atualmente nota-se/vivencia-se esse panoptismo não só nestas instituições, mas nos novos dispositivos eletrônico-tecnológicos. A vigilância e punição, mediatizadas pelo *exame*, continuam, agora nas virtualidades das redes sociais do Facebook, Instagram, Whatsapp etc.

Embora tenha-se aprendido com Aristóteles que somente a ação e o hábito são capazes de aprendizado e excelência, a letargia dogmático-positivista sobressaiu nos tempos modernos e fez morada na chamada pós-modernidade. Não à toa na antiguidade clássica, o estudo se dava de forma bem mais holística, prática, livre. Sócrates (470 a.C.

– 399 a.C.) para alguns, pai da pedagogia (com seu método maiêutico) ensinava através de conversações ao ar livre, em praças públicas etc., a partir do conhecimento prévio do interlocutor, contextualizando-o à realidade prática de sua existência sócio-política.

Há algum tempo muitos propagam a impossibilidade de um modelo educacional do século XVIII e/ou muitas práticas deste modelo, como os da chamada pedagogia tradicional, neste presente século, XXI. Porém, percebe-se apenas discursos, pois a prática continua calcada no tradicionalismo dos séculos XVIII e XIX.

Muitos recursos tecnológicos adentraram nesta seara, bem como as chamadas metodologias ativas (como se fossem grande novidade). Aristóteles já dizia, o que se tem para aprender, aprende-se fazendo. Portanto, nada novo, apenas discurso vazio, posto que, na maioria das vezes, as práticas tradicionais continuam, só que mediatizadas pelas chamadas “novas tecnologias”.

O problema da educação, especificamente do Brasil está nas políticas educacionais, está na habitual não efetivação dos direitos fundamentais humanos. Consiste, portanto, de proposital descaso com mudanças substanciais. Onde já se viu detentor de poder querer perdê-lo? Pelo contrário, quem detém o poder sobre o(s) outro(s) busca, outrossim, cada vez mais legitimá-lo. E como diz Max Weber (1864 – 1920), para que isso ocorra é necessário a obediência do dominado. “[dominação] é a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem (...) A situação de dominação está ligada à presença efetiva de alguém mandando eficazmente em outros” (WEBER, 1991, p.33) É assim que a formação social acontece, a partir deste domínio, deste controle; que é consensual.

É importante deixar claro que não basta existir a vontade de dominar o(s) outro(s) para que exista dominação. É necessário que haja disposição de obediência por parte do(s) outro(s). Ou seja, toda dominação busca legitimidade. Isto é, o reconhecimento social de sua validade, e sua institucionalização está fundamentada na figura da autoridade. O professor, o parlamentar, o juiz, o delegado, o xamã etc. continuam exercendo esse poder, porém novos atores sociais entraram nesse hall, os digitais influencers são um exemplo. O que evidencia o caráter camaleônico do capitalismo. Transforma-se continuamente à rapidez de sua ideologia mercadológica.

Dentro desta lógica de pensar, ser e existir – propalada por todas estas instituições e dispositivos mencionados – (de)forma-se o indivíduo que se é, a sociedade que se construiu: seres sociais dóceis, obedientes e consumistas. Isso é a sociedade de consumo, consumo de bens materiais, de ideologias, de estilos de vidas, de misérias convertidas em arte etc. Sociedade que banaliza a morte, a vida, o eu, o outro. Que discursa, que *espetaculariza* a desumanidade exacerbada pelo capitalismo. “Toda a vida

das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de *espetáculos*. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação” (DEBORD, 1997, p. 13).

Se o existencialismo é humanismo, como queria Jean-Paul Sartre (1905 – 1980); o capitalismo é desumanidade. Sua causa motor é extirpar o humano, é deturpar a cultura humana, é destruir o ser. É deformar a vida, o homem, a sociedade.

No interior do sistema da propriedade privada (...) cada homem especula sobre a maneira como criar no outro uma *nova* necessidade para o forçar a novo sacrifício, o colocar em nova dependência, para o atrair a uma nova espécie de *prazer* e, dessa forma, à destruição. Cada qual procura impor sobre os outros um poder *estranho*, de modo a encontrar assim a satisfação da própria necessidade egoísta. (MARX, 2002, p.149.).

A educação, há tempos, como acontece com diversos outros direitos básicos, converteu-se em negócio. Isto evidencia o poder do dinheiro em uma sociedade fundamentada nele. Essa metamorfose do *ser* em *ter* transparece o caráter universal e onipotente do dinheiro. Ele tem o poder de determinar o que e quem vai ser/ter o que ainda nem efetivamente o é. “assim como ele reduz toda a entidade a uma abstração, assim se reduz a si no seu próprio desenvolvimento a uma entidade *quantitativa*” (MARX, 2002, p. 149).

Se a sociedade é reflexo do que pensa, se produz o que aprendeu; cabe a questão: o que se aprendeu? Ou ainda, após o “pior” momento da pandemia da Covid-19, que ainda persiste e, colhe-se as graves consequências na educação e em outras esferas, qual foi o aprendizado?

Realmente se está num processo infinito de aprendizagem! Aprendeu-se a lavar corretamente as mãos, somente, no século XXI. O que se espera ou esperava, imensamente, é ou era que se aprendesse com esta pandemia, com este vírus a ser mais humanistas, pois se esqueceu há algum tempo, há bastante tempo. Por mais humanistas que se seja em teoria, na ideia, nos livros e numa ou outra (ou mesmo que sempre) ações particulares; quando o mundo não o é, quando efetivamente não notamos essa humanisticidade não se tem de fato. É como dizia Platão (428/427 a. C. – 348/347 a.C.) acerca da justiça; se a cidade não é justa, não existe justiça. Se não há justiça social, a justiça não existe no fulano de tal ou no ciclano da Silva que fazem parte dessa sociedade; embora os mesmos possam julgar justas suas ações.

Se a Constituição Brasileira garante direitos fundamentais que não são efetivamente gozados por quem os detém, o Estado e seus agentes não funcionam conforme seus objetivos essenciais. Mas este caos que o capitalismo produz à vida da maioria alijada do processo econômico e por isso de todas as outras esferas processuais

de uma sociedade não é obra do acaso. Trata-se, como bem queria o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro (1922 – 1997), de um projeto. Projeto este bem arquitetado e eficaz no domínio dos instrumentos essenciais para a produção de riquezas: o homem trabalhador.

Porquanto, trata-se de tarefa mais que primordial parar para pensar. Parar e desligar o automático que não se cessa um segundo, pois tempo é dinheiro. É necessário mudar esse pensamento. *Time is not money*. O que é o tempo, afinal? Santo Agostinho (345 d.C. – 430 d.C.), na idade média, dizia saber o que era o tempo e que qualquer um o sabe; mas que defini-lo era uma tarefa mais complicada. E passa-se horas, dias, meses, anos sem jamais se questionar essa crença silenciosa que acompanha o ser humano: o tempo. Aliás, têm-se muitas crenças, e todas sem nenhuma irrequieta pergunta, fazendo-se adormecer a *episteme* e a *psique*.

O sistema político-educacional segue esta lógica, este norte. Seu horizonte não enxerga superar de fato índices de analfabetismo, pobreza, fome, falta de moradia etc. Ao contrário, excluem e invisibilizam de todas as maneiras as minorias sociais. Exemplo disso é a educação de jovens, adultos e idosos – a qual retrata nitidamente este desamparo estatal, produtor do analfabetismo e conseqüentemente, de uma série de outros problemas sociais advindos desta condição.

Desde a colonização a ameaça mais radical para negar o direito dos povos originários à vida tem sido não reconhecê-los humanos. O grito Terra à Vista, ocupemos as terras descobertas, se legitima em decretar os povos originários sem direito a suas terras, escravizáveis, sem direito à vida humana porque não reconhecidos humanos. A ameaça mas in-humana para um ser humano é não reconhecê-lo humano. Uma ameaça que persiste como política, predefinindo, decretando que vida ameaçadas. Tempos de vidas ameaçadas pelo próprio Estado, por sua justiça justiceira, criminalizadora. Uma pergunta a aprofundar: com que critérios o Estado define que vidas merecem ser vividas e que vidas não merecem ser vividas, logo ameaçada, extermináveis? (ARROYO, 2019, p. 89).

Decolonialidade: por uma educação intercultural crítica

Nós, brasileiros, somos frutos de uma invasão. Aílton Krenak (1953 –) diz que o Brasil não existe, que é fruto de uma invenção. Invenção de quem? Deste(s) invasor(es): portugueses, holandeses, ingleses, franceses, norte-americanos etc. Nascemos desse estupro cometido pelo(s) invasor(es). O Brasil é fruto do genocídio, do epistemicídio. Como diz a canção popular de Aldir Blanc (1946 – 2020) e Maurício Tapajós (1943 – 1995), “O Brazil não conhece o Brasil/O Brazil nunca foi ao Brasil(...)/Do Brasil, S.O.S ao Brasil”.

A colonização traz essas cicatrizes, mas é premente não só percebê-las, mas analisá-las de modo crítico-reflexivo com vistas ao que é característico da educação:

transformar. Portanto, precisa-se compreender o que se é. Para isto é necessário acessar o ser enquanto tal, isto é, um animal possuidor de logos e, conseqüentemente, linguístico-político.

Falar do outro é falar de si, assim como falar de si é falar do outro.

Entretanto, o que é o outro para si, talvez, seja a questão primordial. Não há cultura e, portanto, inexistência crítica, epistemologia, ética e política sem o *eu-outro*, isto é, sem os sujeitos de conhecimentos. As sociedades, por característica própria, são plurais; porém, essa diversidade social nem sempre encontra espaço propício ao diálogo intercultural premente às questões referentes às diferenças sócio-político-econômico-culturais.

No Brasil, o outro, o diferente foi sempre negado, oprimido, excluído. De épocas coloniais, onde a soberania do povo sobre suas relações políticas e econômicas estava centralizada no rei que se apropriara desse território; até os dias atuais, em que o colonialismo dá vazão a ideia de colonialidade, a qual não se limita à relação formal de poder de uma nação sobre a outra, mas relações globais das existências político-econômico-sociais de sujeitos pensantes. Mas estes sujeitos do conhecimento, por intermédio do processo de colonialidade do poder, em que o saber e o ser são convertidos em padronizações impostas pelo sistema capitalista, de si mesmo acabam desconhecendo. É como sentenciou Nietzsche (1998, p. 7) “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos - e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos?”

Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) não é um filósofo ou pensador denominado decolonial, é europeu, alemão do século XIX. Porém, sua filosofia é da desconstrução paradigmática dos padrões tradicionais do pensamento e cultura humanos. Ademais, sua citação abre caminho para a questão epistemológica e ético-política da diferença, bem como do primordial questionamento inicial, o que é o outro/ a diferença para si?

Neste sentido é que a interculturalidade crítica necessita ser compreendida dentro de uma lógica processual, ou seja, não acontece de uma hora para outra e jamais se dará de forma imediatizada. Portanto, precisa ser um projeto que alicerce as bases epistemológicas e políticas. Pois, a partir dessas articulações, poder-se-á tecer construções de outros modos de poder, saber e ser; logo, poder-se-á pavimentar a estrada rumo ao “eu do meu conhecimento”.

Afinal, se o ser social só o é por intermédio da cultura que pertence, são estes sistemas culturais que o formam enquanto ser. A história social dos brasileiros e amazônidas (por exemplo), sem dúvida, foi velada dentro deste processo de “europeização” das colônias dominadas. Não à toa, precisa-se, como quer Sacavino

(2016), mais do que desafiar este status quo, destruir, romper com as estruturas sociais, políticas e epistêmicas da colonialidade.

É necessário deixar de olhar a si com os olhos do dominante que impõe o que se é. Deve-se desescravizar a mente com as velhas lentes cartesianas do determinismo mecanicista, onde o eu impõe ao outro suas normas e valores epistemológicos. Por isso descolonizar o pensamento é preciso.

O caminho para uma interculturalização crítica, tanto no que tange ao conhecimento científico quanto às relações sociais pautadas em uma política voltada para o respeito e acolhimento do diferente, é o da transvaloração do poder enraizado na racionalização, no eurocentrismo epistemológico e na falsa ideia de inferioridade de um ser humano em detrimento do outro.

Porquanto, a crítica epistemológica política sobre o conhecimento formal cientificista, elaborada por Boaventura de Souza Santos (1940 –), a qual apresenta a noção de que um conhecimento para ser validado socialmente não carece do atestado da ciência, evidencia a necessidade de praticar o que o mesmo denominou “ecologia de saberes” e “epistemologias do sul”.

A monocultura do saber formal são, justamente, essas epistemologias eurocêntricas, tal qual o determinismo mecanicista de Descartes (1596 – 1650) ou o positivismo de Comte (1798 – 1857). Monocultura porque como lente(s) interpretativa(s) da realidade(s) não conseguem abarcar a diversidade, a pluriversidade epistemológica do globo terrestre.

É preciso, atualmente, reconhecer-se as relações de interdependência existente entre os diversos conhecimentos propositivos de possíveis explicações e soluções para os problemas enfrentados pelas sociedades. Esses conhecimentos, diversos e propositivos, precisam uns aos outros se complementarem nessa relação de interdepende-se; afinal, nenhum conhecimento é completamente útil ou definitivo. Pensar e agir dessa forma é, fundamentalmente, exercer ou fazer acontecer a ecologia de saberes, a qual é capaz de apresentar à realidade social mais justiça cognitiva, logo, a possibilidade da existência de justiça social. Ora, se pela cultura ou conhecimento, alguns são tratados como seres inferiores, a justiça cognitiva não existe.

Refletindo, assim, a impossibilidade de compreensão deste problema sob a perspectiva político epistemológica. Ideia que está conectada ao pensamento de Paulo Freire acerca de uma educação libertadora, emancipadora, a qual é vista, também, sob esta perspectiva político-epistemológica. Não à toa educar é um ato político, capaz de

transformar o sujeito cognoscente em modificador e multiplicador dessa mudança em sociedade.

Portanto, a perspectiva da educação intercultural crítica busca esclarecer que o conhecimento produzido pelo outro, pelo diferente, pelo ser do Sul epistemológico é tão válido quanto o do eu-eurocêntrico, do ser do Norte epistemológico. Essa perspectiva intercultural visa evidenciar a negação, a destruição de culturas em detrimento de uma ideia centralizadora na racionalidade pura ocidental, a qual modelou por séculos o pensamento humano.

Uma educação descolonizadora e intercultural implica considerar que não existe mais um centro, dominador, superior e organizador, que se identifica com uma única cultura que se coloca como medida e referência das outras culturas, considerando-se portadora e medida do pensamento e da cultura universal. Ao contrário, implica o reconhecimento de que todas as culturas são incompletas e que vivemos num contexto de diversidade e pluralismo cultural que nos exige um olhar crítico da realidade e da ordem dominante (SACAVINO, 2016, p. 191).

A Amazônia, por exemplo, continua sendo o “jardim do quintal” para o mundo econômico global. O conhecimento produzido na região continua sendo velado, a lógica econômico-mercadológica ainda atravanca a transvalorização de todos os valores epistêmico-político-sociais, causando o que Boaventura denomina de epistemicídios, isto é, processos de negação do conhecimento produzido por grupos subalternizados. Por isso, não se deve esquecer que um dos aspectos fundamentais da educação intercultural crítica é *desvelar* as formas de colonialidade encontradas no dia-a-dia das sociedades e instituições educacionais. Assim, a partir do diálogo intercultural haverá possibilidade de se construir esta nova visão holística e plural dos sujeitos sociais.

A guisa de conclusão

Ser o descaso com a educação brasileira um projeto político já se sabe. Isto é, já está evidente o que para muitos é ou está velado: o fato de propositalmente excluir-se parcela significativa da sociedade em acessar direitos básicos garantidos constitucionalmente. E quando isso ocorre, há brutal violência para com estes indivíduos.

Não à toa, vive-se um momento em que a raiva, que está imperando na atualidade de dias de liquidez pós-moderna facebookeana instagramável de tiks e toks, costuma atrelar-se ao medo. Medo imposto por esta sociedade desigual socioeconomicamente; medo de sair, medo de estar em casa (grades), medo de se relacionar (redes sociais, virtualidade), medos psíquicos (síndrome do pânico, depressão etc.).

Acaba-se por ter raiva diante de tantas ameaças que amedrontam. Com a raiva surge a covardia; isto é, a violência do eu para com o outro. E tal violência tem várias

formas de se expressar em uma sociedade. Portanto, não se fala tão somente da violência física (que, por sinal, vem crescendo de forma acelerada), mas de toda e qualquer violência, coação contra os direitos básicos do viver em sociedade.

Por exemplo, segundo a Constituição brasileira, em seu capítulo II, Dos Direitos e Garantias Fundamentais, estabelece-se como direitos sociais: a **educação**, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados. Entretanto, ao não se efetivar, na vida quotidiana, vários destes direitos sociais, garantidos constitucionalmente, violenta-se (de todas as formas) não só os aliçados deste processo social, mas a própria sociedade, que se constrói desigual, desumana, desestruturada.

Portanto, a covardia, que possivelmente tem raízes na raiva, também pode ser vista como a falta de coragem para a mudança social (tanto e, principalmente, das elites quanto da periferia). E tal falta de coragem seria proveniente de nossa cegueira epistêmico-social?

Não se procura por respostas diretas, exatas; pelo contrário, busca-se reflexões que possam conduzir às inquietações próprias da mente humana; afinal, é a irrequietude que transforma, faz-se parar para pensar e, possivelmente, reformular modos de pensar, ser e existir próprios da realidade contextual, promovendo não só justiça epistemológica, mas social, política e econômica.

A integralidade ou ominiteralidade do ser precisa estar norteando a vida educacional do educando. Afinal, a biopsicosociabilidade do corpo faz-se compreender que a pessoa é única. Isto significa dizer que ninguém é igual a ninguém. Que todos são diferentes uns dos outros. Cada qual tem suas próprias características, seus anseios, suas necessidades. E isso é o patrimônio de cada um, é a identidade de cada um. E deve ser respeitado (para que ninguém seja tratado como número, como estatística – como comumente somos convertidos, ainda mais dentro de uma lógica capitalista).

É fundamental, também, o reconhecimento da diferença do outro em relação ao eu, não significa graduar um como melhor e o outro como pior. Ninguém vale mais ou menos que o outro. No que se refere à dignidade todos os seres humanos são iguais. Portanto, a pessoa humana é provida de dignidade. Isso significa dizer que a pessoa tem valor pelo simples fato de ser pessoa.

E por fim, entender essa integralidade ou ominiteralidade como essa característica humana da pessoa ser composta por diversas dimensões: dimensão biológica (que as ciências da saúde, medicina, enfermagem, odontologia, fisioterapia e outras estão acostumadas a estudar); dimensão psicológica (que os psicólogos estudam

detalhadamente); dimensão social ou moral (estudada pelas ciências sociais e ética) e dimensão espiritual (estudada pelas teologias). Porquanto, fala-se que a pessoa é uma totalidade, afinal, cada pessoa se compõe deste todo, se constituem a partir de todas essas dimensões.

Referências

ARROYO, M. **Vidas ameaçadas: exigências-respostas éticas da educação e da docência**, Petrópolis/RJ: Vozes, 2019.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**, trad. Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**, trad. Eduardo Jardim e Roberto Machado, Rio de Janeiro: NAU, 2013.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**, 5ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

KRENAK, A. **A vida não é útil**, São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MARX, K. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**, trad. Alex Marins, São Paulo: Martin Claret, 2002.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral: uma polêmica**, trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia da Letras, 1998.

SACAVINO, S. B. Educação descolonizadora e interculturalidade: notas para educadoras e educadores. In: CANDAU, Vera (Org) **Interculturalizar, descolonizar, democratizar: uma educação “outra”?** Rio de Janeiro: 7Letras, GECEC, 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Construindo as Epistemologias do Sul: Antologia Essencial**. Volume I: Para um pensamento alternativo de alternativas; compilado por Maria Paula Meneses... [et al.]. - 1ª Ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**, trad. Jean Melville, Brasília: editora UnB, 1991.

SOBRE O AUTOR

Advaldo Castro Neto

Professor substituto na Universidade do Estado do Pará (UEPA). Assessor Superior da Secretaria Municipal de Educação de Belém (SEMEC). Mestre em Artes pelo Programa de Pós-Graduação em Artes - ICA/UFPa (2013). Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (2010). Pesquisa estéticas modernas e contemporâneas, discute as relações entre indústria cultural e processos de produção poética. Participa do Grupo de pesquisa Culturas e Memórias Amazônicas (CUMA), linha de pesquisa Audiovisual, da Universidade do Estado do Pará.

E-MAIL: advaldocastro@uol.com.br

Recebido: 21/08/2022

Aprovado: 11/10/2022