



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

MARGARETH DA SILVA BRASILEIRO

**SABERES AFRO-BRASILEIROS E
EDUCAÇÃO SENSÍVEL EM CARTOGRAFIAS
AMAZÔNICAS: VOZES DE JAMBUAÇU-PA**

**BELÉM-PA
2019**

Margareth da Silva Brasileiro

**SABERES AFRO-BRASILEIROS E
EDUCAÇÃO SENSÍVEL EM CARTOGRAFIAS AMAZÔNICAS: VOZES
DE JAMBUAÇU-PA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade do Estado do Pará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de Pesquisa: Saberes Culturais e Educação na Amazônia

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Josebel Akel Fares

Belém-PA
2019

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)

Biblioteca do CCSE/UEPA, Belém - PA

Brasileiro, Margareth da Silva

Saberes afro-brasileiros e educação sensível em cartografias amazônicas: vozes de Jambuaçu-Pa / Margareth da Silva Brasileiro; orientador Josebel Akés Fares, 2019

Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2019.

1. Quilombolas-Jambuaçu (PA). 2.Oralidade . 3.Educação sensível. 4. Negros-Educação I. Fares, Josebel Akel (orient.). II. Título.

CDD. 23º ed. 305.896098111

Margareth da Silva Brasileiro

**SABERES AFRO-BRASILEIROS E
EDUCAÇÃO SENSÍVEL EM CARTOGRAFIAS AMAZÔNICAS: VOZES
DE JAMBUAÇU-PA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade do Estado do Pará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de Pesquisa: Saberes Culturais e Educação na Amazônia

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Josebel Akel Fares

Data da defesa

____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Josebel Akel Fares – Orientadora
Doutora em Comunicação e Semiótica

Prof^a. Dr^a. Maria do Perpetuo Socorro Galvão Simões – Examinador externo – UFPA
Doutora em Letras (Letras Vernáculas)

Prof^a. Dr^a. Maria do Socorro Ribeiro Padinha Padinha – Examinador convidado –
UFT
Doutora em Educação

Prof. Dr. Sérgio Roberto Moraes Corrêa – Examinador interno - UEPA
Doutor em Ciências Sociais

DEDICATÓRIA

Aos povos tradicionais desse país, que aqui re-
existem há tempos, teimando nessa existência
incômoda ao poder, e que com suas vozes e
seus saberes nos permitem ver a poesia
fundante da vida.

AGRADECIMENTOS

A todos os familiares, pela torcida e apoio, mas especialmente à Lais Brasileiro, menina-mulher parceira de diálogos epistemológicos e sentinela deste texto, a Gabriel Brasileiro, anjo-homem ajudante digital e salvador de arquivos deletados (sem querer) e chorados, a Apolonio Brasileiro, parceiro da vida e das lutas sociais, que acabam sendo um combustível dessa união, onde muitos se perdem, nós nos encontramos e nos unimos, nos fortalecemos e nos completamos, ele é um/meu grande colaborador e incentivador de novos voos, a Adelaide Brasileiro, sogra e professora parceira de sonhos freireanos para a construção de uma sociedade fraterna e de amorosidade. A todo o povo do Território Quilombola de Jambuaçu, em especial a Juvenal Campos, Conceição de Souza Silva, João Cupertino Ribeiro da Costa, Aurestiano Correa da Cunha, Aymê Jilvana Castro Fergueira, intérpretes na pesquisa, inspirações na vida, ao grupo GERSAPT, a Professora Waldirene Castro pelo acolhimento e partilha de seus saberes. A todos do curso de Mestrado que colaboraram neste processo, professores, alunos-colegas, funcionários e coordenação, que permitiram essa caminhada de parceria e fraternidade.

A construção e reconstrução deste dizer foi uma constante, sendo sempre acompanhada cuidadosa e gentilmente pela professora Josebel Fares, a quem agarrei amor de “mãetinta”, enorme gratidão, Bel. Aos meus três amores e grudes, Luciana Amoras, Patrícia Baker e Tereza Vasconcelos, minhas manas de humanas, companheiras, miçangueiras, de gargalhadas e choradeiras, de compras em bazares e brechós no Veropa, de momentos bucólicos na Casa Amarela, mas principalmente, de trocas epistemológicas enriquecedoras. A Dia Favacho, pelo apoio inicial que foi fundamental para o início desta jornada.

Às minhas companheiras mais chegadas do grupo de contadores de história Xamã: Janete Borges, Kelem Ferro, Joana Chagas e Lilian Tícia, companheiras dos sonhos partilhados e cura pela palavra.

EPÍGRAFE

“Olha eu vivi isso, quer dizer, o que a minha vó me contava e o que a gente ouvia por aí, eu vivi...”

(WALDIRENE, 2018).

*Caro leitor que me ouve
Preste bem atenção
No drama que vou contar
Com toda perfeição
De um grande acontecimento
Dos negros nossos irmãos (...)*

(WALDIRENE CASTRO; VITOR OLIVEIRA, 2018)

*Povo não pense que essa ferrovia
Vai nos trazer alegria, ou a paz e o amor
Ela só vem destruir nossa harmonia
Vem causar nossa agonia, sofrimento e muita dor.
Ô ô ô vamos juntos enfrentar,
Quilombola que é guerreiro
Não pode se acomodar
Ô ô ô vamos juntos resistir
Somos povo quilombola
Descendentes de Zumbi.
Vou convidar o povo e a juventude toda
A nossa negritude pra se unir se organizar!
Todos juntos vamos tomar atitude
Criança, idoso e a juventude
Para as lutas enfrentar.*

(KATIELE BRAGA – Juventude Quilombola de Jambuaçu)

RESUMO

BRASILEIRO, Margareth da Silva. Saberes afro-brasileiros e educação sensível em cartografias amazônicas: vozes de Jambuaçu – PA. 2019. 134 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém - Pará, 2019.

A presente pesquisa de mestrado intitulada Saberes afro-brasileiros e educação sensível em cartografias amazônicas: vozes de Jambuaçu-PA, está vinculada ao Programa de Pós-Graduação (Mestrado) da Universidade do Estado do Pará, na linha de pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia. A pesquisa como o próprio nome indica, desenvolve-se em um Território Quilombola, situado na região do município de Moju/PA. Tem como problemática: Quais os saberes culturais estão presentes nas narrativas orais dos moradores do Território Quilombola de Jambuaçu? O objetivo principal é cartografar os saberes não escolares presentes nas narrativas orais dos moradores do território quilombola de Jambuaçu e analisar como esses saberes influenciam na construção de uma educação sensível. O eixo metodológico que norteia a pesquisa é a abordagem qualitativa, pois se centra nas experiências diárias que ocorrem pelas relações e interações sociais, como uma relação dinâmica entre sujeito e objeto. A pesquisa apresenta a abordagem da cartografia, por considerar que a cartografia figura como o método mais adequado para os objetivos desta pesquisa, devido a cartografia permitir o reconhecimento atento dos processos sociais e de seus desdobramentos na construção da sociedade, tornando possível, também, a construção de um mapeamento das vozes, das narrativas, das enredadas linhas das relações sociais. Utiliza-se de técnicas como a narrativa de vida e a entrevista narrativa. O trabalho é dividido em partes com a seguinte formatação: O texto dissertativo se divide em seções: Seção 1. TAMBORES DO RIO, essa primeira parte descreve as motivações e todo caminho metodológico percorrido para construção da pesquisa. Seção 2. AS MIGALHAS DE PÃO, perfaz o encontro e o encantamento com as narrativas e a força da oralidade como marca da cultura africana. 2.1 O caminho das migalhas, perfaz o encontro e o encantamento com as narrativas. 2.2 Ananse e a tradição oral africana, discorre sobre a força da oralidade como marca da cultura africana. Seção 3. JAMBUAÇU: TERRITÓRIO, SABERES E RESISTÊNCIA, traz a realidade vivida no território com suas memórias e histórias na construção de suas territorialidades 3.1. Os búzios de Ifá: memória imaginário, poética, esta subseção reúne a cartografia dos saberes e das narrativas do território. 3.2. “Quem quer, quem quer?": os herdeiros dos encantados, mitopoética amazônica, reúne o conjunto de narrativas e mitopoéticas. 3.3. Sobre pontes e redes: saberes de natureza e saberes artesanais como herança ancestral em experiências escolares, mostra os vários saberes que circulam no território e que influenciam, e são influenciados pelas experiências escolares. Por fim, 4. DAS TEIAS DE ANANSE AOS FIOS DO ATURÁ: MAIS UMA TALA DE GUARIMÃ, demarca as impressões construídas pela experiência da pesquisa em campo. Os autores que, inicialmente, darão o aporte teórico-metodológico para a discussão sobre cartografia, educação e cultura, memória e imaginário, narrativa e literatura oral, história dos negros e quilombos no Brasil e no Pará: Josebel Fares, Virgínia Kastrup, Daniel Bertaux, Gaston Pineau, Eny Orlandi, Carlos Brandão, Paulo Freire, Gaston Bachelard, Paul Zumthor, Michel Maffesoli; Câmara Cascudo, Kabengele Munanga, Vicente Salles, Lourenço Rosário.

Palavras-chave: Educação sensível; Saberes; Oralidade; Comunidade Quilombola.

ABSTRACT

BRASILEIRO, Margareth da Silva. *Voices of Jambuaçu: cultural knowledge and sensitive education in the quilombo*. 2019. 134 of pages. Dissertation (Master in Education) - University of Pará State, Belém - Pará, 2019.

The present master's research titled *Afro-Brazilian Knowledge and Sensitive Education in Amazonian Cartographies: Voices of Jambuaçu-PA*, is connected to the Postgraduate Program (Master degree) of the State University of Pará (UEPA), in the research line of Cultural Knowledge and Education in Amazon. The research, as its name indicates, develops itself in a Quilombola Territory, located in the region of the county of Moju / PA. It has as major problem: What cultural knowledges are present in the oral narratives of the residents of the Quilombola Territory of Jambuaçu? The main objective is to map the non-schooled knowledges present in the oral narratives of the inhabitants of the quilombola territory of Jambuaçu and to analyze how these knowledges influences the construction of a sensitive education. The methodological axis that guides the research is the qualitative approach, since it focuses on the daily experiences that occur through social relations and interactions, as a dynamic relation between subject and object. The research presents, as methodology, the cartography, considering that cartography is the most appropriate method for the objectives of this research, due to the fact that the cartography allows the attentive recognition of social processes and their unfolding in the construction of a society, making possible, also, the construction of a mapping of the voices, narratives, and the entangled lines of social relations. Techniques such as the life's narrative and the narrative interview are used. The paper is divided into parts with the following formatting: The essay text is divided into sections: Section 1. RIVER'S DRUMS, this first part describes the motivations and every methodological path taken to construct the research. Section 2. BREADS CRUMBS makes the meeting and the enchantment with the narratives and the force of orality as a mark of the African culture. 2.1 The way of the crumbs, makes the meeting and the enchantment with the narratives. 2.2 Ananse and the African oral tradition, discusses the force of orality as a mark of African culture. Section 3. JAMBUAÇU: TERRITORY, KNOWLEDGE AND RESISTANCE, brings the reality lived in the territory with its memories and stories in the construction of its territorialities 3.1. The whelks of Ifá: imaginary, poetic memory, this sub section brings together the cartography of the knowledge and the narratives of the territory. 3.2. "Who wants it, who wants it?": The heirs of the enchanted, mythopoetic Amazonian, brings together the set of narratives and mythopoetic. 3.3. On bridges and networks: knowledge of nature and craft knowledge as an ancestral heritage in school experiences, shows the various knowledges that circulate in the territory and influence, and are influenced by school experiences. Finally, 4. FROM THE ANANSE TEES TO THE ATURÁ WIRES: MORE THAN A GUARIMÁ TALA, it marks the impressions built by the experience of the field research. The authors who will initially provide the theoretical-methodological contribution to the discussion on cartography, education and culture, memory and imagery, narrative and oral literature, history of blacks and quilombos in Brazil and in Pará: Josebel Fares, Virginia Kastrup, Daniel Bertaux , Gaston Pineau, Eny Orlandi, Carlos Brandão, Paulo Freire, Gaston Bachelard, Paul Zumthor, Michel Maffesoli; Câmara Cascudo, Kabengele Munanga, Vicente Salles, Lourenço Rosário.

Keywords: Sensitive education; Cultural Knowledge; Orality; Quilombola Community.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1: Rodovia Quilombola	19
Imagem 2: Mapa miopoético do Território Quilombola do Jambuaçu	58
Imagem 3: Uma das pontes da rodovia quilombola	63
Imagem 4: Encontro de sistematização do protocolo de consulta prévia, livre, informada e de consentimento	68
Imagem 5: Casa de Farinha	70
Imagem 6: Oficina de contares de história	82
Imagem 7: Waldirene Castro	85
Imagem 8: Seu Juvinha	88
Imagem 9: Seu Cupertino	91
Imagem 10: Seu Arestiano	94
Imagem 11: Conceição Silva	97
Imagem 12: Seminário de Educação e cultura quilombola	101
Imagem 13: Aymê Castro	102
Imagem 14: Pannels de barro	104
Imagem 15: Seminário de educação e cultura quilombola	104
Imagem 16: Caminhos do respeito	111
Imagem 17: Encerramento de atividade Casa Familiar Rural Padre Sérgio Tonetto	114

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

1 EJA – Educação de Jovens e Adultos

2 GERSAPT – Grupo de Estudo de Relações Socioambientais e Povos Tradicionais

3 MEC – Ministério da Educação

4 MOVA – Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos

5 SEDUC – Secretaria de Estado de Educação

6 SEMEC – Secretaria Municipal de Educação

7 SOME – Sistema Modular de Ensino

SUMÁRIO

1 TAMBORES DO RIO	12
2 AS MIGALHAS DE PÃO.....	30
2.1 O caminho das migalhas	34
2.2 Ananse e a tradição oral africana.....	42
3 JAMBUAÇU: TERRITÓRIO, SABERES E RESISTÊNCIA.....	59
3.1 Os búzios de Ifá: memória, imaginário, poética.....	72
3.2 “Quem quer? quem quer?”: os herdeiros dos encantados, mitopoética amazônica.....	80
3.3 Sobre pontes e redes: saberes de natureza e saberes artesanais como herança ancestral em experiências escolares	100
4 DAS TEIAS DE ANANSE AOS FIOS DO ATURÁ: MAIS UMA TALA DE GUARIMÃ	109
REFERÊNCIAS	116

1. TAMBORES DO RIO

O Tambor que a mulher invejosa jogara no rio foi carregado pela correnteza para terras longínquas. Um velho pescador, sentado num barranco, ao ver o instrumento flutuando sobre as águas, conseguiu arrastá-lo com uma vara para a margem. E qual não foi a sua surpresa ao ver que, no fundo do couro, havia duas crianças dormindo. O homem idoso, chocado com a maldade, resolveu criar os meninos como se fossem seus filhos. E deu-lhes os nomes de Kume e Kidongoi [...] Na aldeia onde viviam, Kume e Kidongoi foram apelidados de “Gêmeos do tambor”, nome que os deixava intrigados desde pequenos. Mas ninguém sabia lhes contar o segredo (BARBOSA, 2006, p.16-24).

Muitas histórias me conduziram até aqui. Primeiramente, as experiências de vida, passando pela família e pela escola, espaços de formação onde as histórias foram meu farol. E desde muito cedo descobri a força das palavras em mim, essa é uma história que contarei mais adiante. Depois, como no reconto de Barbosa (2006), adaptado de um conto do povo africano Massai, “Os gêmeos do tambor” – em que os irmãos, apesar de sabedores de muitos conhecimentos de seu povo, e, por ignorarem seu passado – partem numa jornada de descobrimento que segue o caminho contrário à corrente do rio, pois assim se sabe que, no tempo em que ainda eram crianças, foram colocados dentro de um tambor para que o rio os levasse a um destino diferente daquele de seu nascimento. Assim, movida por essa narrativa, proponho-me a perscrutar os caminhos de descoberta, as origens de uma real ancestralidade que emerge de um Território Quilombola, e não por acaso, foi batizado pelo nome do rio que o atravessa, Jambuaçu.

No cerne dessa jornada devo dizer que, como profissional da área de educação, muitas experiências foram determinantes para esse estreitamento cada vez maior com as histórias, como por exemplo, o trabalho que desenvolvi na Secretaria Estadual de Educação, em meados dos anos 90, como professora do Projeto SOME¹. Nesse período, tive a oportunidade de viajar por muitos municípios do estado, convivendo com realidades distintas e variadas. Logo, o ouvir de diversas histórias passou a ser uma prática constante, ao passo que ia, aos poucos, percebendo as peculiaridades de cada lugar, as singularidades de cada povo, essa

¹ Sistema Modular de Ensino – ensino médio ofertado por módulos pela Secretaria Estadual de Educação em cidades do interior.

gama de acontecimentos foi me preparando para perceber a diversidade e a riqueza cultural que temos no Pará, assim como convergiram para uma formação profissional e pessoal mais atenta e sensível com relação aos saberes.

Em seguida, com a entrada na Secretaria Municipal de Educação, outra poderosa experiência marcaria a minha trajetória. Então, no início dos anos 2000, ingressei na equipe da Educação de Jovens e Adultos – EJA, na época, e Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos – MOVA, projeto criado por Paulo Freire no tempo em que foi secretário de educação de São Paulo, no início dos anos 90.²

Com o MOVA – Belém comecei a ver a educação com os olhos mais aguçados para a sensibilidade e para a amorosidade, conforme os ensinamentos de Freire. No MOVA – Belém, tive o privilégio de experimentar a *práxis* dos ensinamentos freireanos. O trabalho de toda essa equipe se pautava nas pesquisas de campo realizadas, especificamente, nas comunidades onde se criariam as turmas de alfabetização de adultos. A saber, a partir do diálogo com os moradores dessas áreas, foi definido toda uma rede de temas e palavras geradoras, ou seja, com base nos saberes que seriam explorados, aprofundados, discutidos, analisados, inventados e reinventados durante o diálogo com as turmas. Já, naquele tempo, sabia que era preciso alimentar a fé e a confiança nos seres humanos no sentido de somar experiências e trocas, principalmente, a respeito da revisão feita por Freire no uso do termo “homem”, em vez de humanos como forma de atentar para a importância da diversidade, questões que vão surgir em textos escritos e publicados posteriormente por Freire. Assim, aproprio-me do trecho seguinte para explicar a força que se aplica em minha formação como educadora:

Se alguém não é capaz de sentir-se e saber-se tão homem quanto os outros, é que lhe falta ainda muito que caminhar, para chegar ao lugar de encontro com eles. Neste lugar de encontro, não há ignorantes absolutos, nem sábios absolutos: há homens que, em comunhão, buscam saber mais. Não há também diálogo, se não há uma intensa fé nos homens. Fé no seu poder de fazer e de refazer. De criar e recriar. Fé na sua vocação de *ser mais*, que não é privilégio de alguns eleitos, mas direito dos homens (FREIRE, 1987, p. 81).

² Na gestão de Luíza Erundina, então prefeita pelo Partido dos trabalhadores – PT, foi implantado em Belém, gestão do então prefeito, também do PT, Edmilson Rodrigues.

Nas incursões pelas comunidades das periferias, fui apurando o olhar para os mundos diversos e desiguais que a sociedade capitalista e patriarcal produz, fator que sempre me acompanhou desde o meu crescimento na periferia do bairro do Guamá, e apesar de ter tido uma formação acadêmica, que me permitiu ter consciência das desigualdades sociais, inclusive pela militância no movimento estudantil universitário, nada me preparou para o meu futuro enfrentamento com as pesquisas sócio-antropológicas que iria realizar. Desse modo, o processo de pesquisa realizado nas comunidades periféricas de Belém, consistia em entrevistas e diálogos com os moradores, onde uma rede de saberes, temas e palavras geradoras eram evidenciados nos trabalhos pedagógicos de alfabetização dos jovens e adultos, momentos que exigiam muita atenção, respeito e sensibilidade em presença das falas dos moradores.

No decorrer dessas atividades, deparei-me com populações inteiras vivendo em cima de lixões, como uma comunidade que, juntamente com a equipe, visitei no bairro da Sacramenta. Era quase comum observar uma paisagem desumana e degradante, muitos bairros convivendo com a situação do lixo da cidade de Belém, entre esses bairros recordo dos seguintes: Olga Benário e a comunidade de Santana do Aurá, onde presenciei uma miséria sem tamanho com crianças pobres, com fome e sem roupa vagando pelas ruas. Em meio a tudo isso, era impossível não perceber que a esmagadora maioria das pessoas daqueles bairros era de pele negra, que eram pessoas que viviam à margem de um sistema segregador. Daí o olhar/entendimento apura-se ainda mais pelo viés crítico e social.

Todo esse movimento³ foi-me direcionado para uma profunda inquietação com a educação, para um processo que se vincula a um fenômeno que é, também, sociocultural. Os encontros e fóruns nacionais permitiam perceber que os problemas eram comuns. E o contato com educadores, como Carlos Rodrigues Brandão, permitia também entender a importância dos processos educativos que acontecem além dos muros da escola. Nesses moldes, os estudos criados para embasar os trabalhos de

³ A militância na Educação de Jovens e Adultos permitiu-me ainda participar de fóruns de discussão que envolviam os mais variados problemas enfrentados pelo alunado da EJA, inclusive, toda espécie de discriminação e preconceito. Da experiência como técnica referência da equipe do MOVA – Belém, foi-me lançado o desafio de coordenar o MOVA – Pará, na gestão da governadora Ana Júlia, do PT, participando, dessa vez, da equipe da EJA da Secretaria Estadual de Educação, coordenada na época, pela professora Adelaide Brasileiro, referência em Educação de Jovens e Adultos e em teoria freireana. A partir daquele momento, a responsabilidade com as discussões passou a ser em nível estadual e a atuação e militância nacional.

alfabetização de jovens e adultos, das equipes de que participei, guiaram minhas atividades e o meu trabalho dentro das escolas. Seja com jovens e adultos ou crianças, a busca por um processo de educação que construa a liberdade e a igualdade é um princípio.

Todavia, o meu interesse por essa problemática foi especialmente despertado, ao longo da minha experiência profissional, como militante, professora e contadora de histórias, em que por cerca de vinte anos tenho vivenciado momentos instigantes e enriquecedores nesse setor, assim como também presencio, até o presente, momentos de negação da ancestralidade africana. Visto dessa forma, a discriminação e o preconceito racial são hegemonicamente presentes nas escolas, por exemplo, nos círculos de contares, as narrativas africanas são temas pouco explorados.

A partir de tais constatações foi que a pesquisa empreendida objetivou instaurar e aprofundar o debate epistemológico acerca das questões dos saberes e memórias periféricas expressos nas narrativas orais quilombolas, em face disso, estabelece formas de promover a resistência desses grupos que vivem em uma certa invisibilidade cultural, sintoma esse imposto pelo sistema/mundo capitalista vigente. Assim, guiada por um viés crítico e sociológico a referida pesquisa cumpre um papel ideológico no sentido de superar o preconceito racial e a discriminação que essas comunidades enfrentam diante do sistema, ao mesmo tempo em que seus saberes e suas formas de vida são, muitas vezes, relegadas e discriminadas por uma força dominante e excludente.

A tentativa de observar, descrever e interpretar a realidade desses grupos em seus próprios termos, acompanhando, sobretudo, as práticas oriundas das populações afrodescendentes de um Território Quilombola no Pará, e o que fazem no cotidiano, foi o que me motivou a traçar alguns dos principais objetivos presentes no trabalho.

Ao mesmo tempo em que essas são questões que implicam na compreensão de uma possível semiosfera, conforme perspectiva de Yuri Lotman (1996). Dessa maneira, inspirando-me nos momentos em que tentava entender o universo dos sentidos nas suas mais diversas manifestações, ou melhor, no âmbito do conceito de cultura. Por essa lógica, a pesquisa com as narrativas orais realizada no Território Quilombola implica em construir, juntamente com a comunidade, uma abertura para os processos de uma educação sensível na forma como esses saberes se apresentam; observando os saberes presentes nas narrativas coletadas; instaurando

o debate sobre as raízes e heranças africanas presentes na subjetividade dos intérpretes da pesquisa, isto é, o pertencimento quilombola, além do significado que essas heranças evocam na minha individualidade como pesquisadora.

Essa prerrogativa se ancora na linha de pesquisa do mestrado em educação da UEPA, Saberes culturais e educação na Amazônia, que tem como foco investigar o conjunto de saberes e práticas dos povos tradicionais na forma como vivem e transmitem valores, crenças e repasse da tradição para as gerações mais novas, assim como fazem repensar diferentes conceitos para a educação de homens e mulheres, sendo essa educação baseada na experiência do vivido, assentada na realidade e prática. Aos poucos, o próprio conceito de educação vai se dando no cerne dessa sensibilidade, no âmago da própria vida. E, dentro da linha – Saberes culturais e educação na Amazônia – se imprime uma nova consciência científica, em outras palavras, uma forma de se pensar a ciência longe dos moldes positivistas da exatidão, por vezes, abandonando o conceito cartesiano de ciência e buscando a superação da subalternidade do conhecimento, trazendo à baila toda uma gama de saberes tradicionais relegados.

Sendo assim, percebendo a construção da sociedade brasileira como fruto do processo de colonização, vejo claramente que a nossa descendência africana foi hegemonicamente negada também nas escolas, e os alunos, mesmo com traços nítidos africanos, desconhecem suas identidades e se autodeclaram das seguintes formas: “morenos”, “morenos jambo”, pardos ou brancos, entre outras.

Na verdade, para contrariar essa visão hegemônica, é necessário que alunos e professores percebam e aprofundem o olhar para os conflitos étnico-raciais, propondo um estreitamento desse abismo que separa as pessoas e fazem crescer a discriminação, abismo que é socialmente construído pela ideologia liberal/capitalista. Principalmente quando, no tocante aos alunos, há outro agravante, que é a violência étnica/racial, os apelidos pejorativos envolvendo seus modos de existir e ser, as piadas de mesmo tom, a falta de reconhecimento das variantes da beleza e das potencialidades, pois muito do que remete para às suas características afrodescendentes são tidas como inferiores, não por todos, mas por uma grande parcela da sociedade.

E, com o sistema trabalhando para a disseminação de uma cultura discriminatória, o que costuma acontecer é a reprodução de uma realidade excludente e desrespeitosa dentro do ambiente escolar, estendendo-se para fora dele com suas

consequências alarmantes; contribuindo para o aumento da intolerância e do preconceito. Ao mesmo tempo em que chama atenção para a dificuldade que as pessoas, e mesmo a escola, apresentam em assumir o papel de fomentadores do debate e do diálogo acerca das questões que envolvem uma educação sensível, com vistas a um melhor entendimento dos saberes e das questões ligadas aos diferentes modos de existência.

Para tanto, entendo o conceito de educação sensível como um processo pelo qual os sujeitos buscam outras formas possíveis de ser, sentir e ver o mundo para além da perspectiva binária e cartesiana das certezas experimentadas e comprovadas pela ciência moderna, por fim, no contexto de uma subjetividade sensível que conclama outras dimensões e potencialidades do sujeito, algo que está para além de sua racionalidade, tomando ainda a aceção a seguir que contraria exatamente a expectativa racionalizante:

É bem disso que se trata, no que diz respeito à socialidade (re) nascente. O “tom de anteontem” – o do racionalismo abstrato – já não convém, num momento em que a aparência, o senso comum ou a vivência retomam uma importância que a modernidade lhes havia negado. E, ainda que seja sob forma de constatação, importa assumir, intelectualmente, a afirmação da existência, o “sim” à vida a que tudo isso incita (MAFFESOLI, 1998, p. 17).

Diante desse quadro, vários questionamentos se apresentam: como resolver as questões ligadas à identidade cultural num país de pensamento moderno, mas ainda fundamentado em princípios extremamente excludentes, disseminado por uma racionalidade eurocêntrica, patriarcal, branca, heterossexual, cristã que classifica os povos em inferiores e superiores, em irracionais e racionais, em primitivos e civilizados, em tradicionais e modernos? A esse respeito Quijano (2009, p. 75) trata da classificação étnico-racial pela qual passam os povos de todo o globo com a implantação do sistema mundo capitalista. Valendo-se dessa assertiva eis aí o desafio posto, construir processos de valorização da identidade negra amazônica, como tarefa das mais urgentes, e esse é um compromisso que recai nas pessoas que fazem parte dos círculos de pesquisa em educação e da educação em nossa região, vista como uma região periférica, dentro de um país periférico do hemisfério Sul, do Sul epistêmico. Assim, a tentativa de

Construir uma identidade negra positiva em uma sociedade que, historicamente, ensina aos negros, desde muito cedo, que para ser aceito é preciso negar-se a si mesmo é um desafio enfrentado pelos negros e pelas negras brasileiros (as). Será que, na escola, estamos atentos à essa questão? Será que incorporamos essa realidade de maneira séria e responsável, quando discutimos, nos processos de formação de professores (as), sobre a importância da diversidade cultural? (GOMES, 2005, p. 43).

Com a aprovação da lei 10. 639 de 9 de janeiro de 2003, que instituiu a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino oficiais e particulares, a inauguração de fóruns de discussão acerca dessa realidade se insurgiu nessa esfera, mas somente de um ponto ainda introdutório e insipiente, restringindo-se aos momentos de culminância no dia 20 de novembro, pelo menos assim observei em muitas escolas em que eu atuei:

A escola tem um papel importante a cumprir nesse debate. Os (as) professores (as) não devem silenciar diante dos preconceitos e discriminações raciais. Antes, devem cumprir o seu papel de educadores (as), construindo práticas pedagógicas e estratégias de promoção da igualdade racial no cotidiano da sala de aula. Para tal é importante saber mais sobre a história e a cultura africana e afro-brasileira, superar opiniões preconceituosas sobre os negros, denunciar o racismo e a discriminação racial e implementar ações afirmativas voltadas para o povo negro, ou seja, é preciso superar e romper com o mito da democracia racial (GOMES, 2005, p. 60).

Considerando esse papel determinante que as escolas têm de superar o problema do preconceito, não podendo haver o silenciamento a que se refere a autora, foi que comecei a pensar como a questão dos processos discriminatórios, observados no cotidiano dessas escolas, poderiam diminuir com a minha atuação, com a minha experiência e o meu trabalho de contadora de história. Nesse ínterim, as primeiras reflexões foram surgindo, e durante uma das viagens que realizei no Projeto Barca das Letras⁴, passei a fazer rodas de histórias em comunidades de povos indígenas e quilombolas, o que estreitou ainda mais a minha relação com esse tema, aproximando-me de um desses territórios pesquisados hoje no decurso do mestrado.

Nesse cenário e já imersa no imaginário de algumas comunidades, dei os primeiros passos no âmbito do levantamento dos repertórios narrativos africanos. De início, deparei-me com a dificuldade de reunir o imaginário africano, e, mais adiante,

⁴ Projeto Barca das Letras – biblioteca itinerante infantil, de base comunitária. Nasceu no Amapá em 2008, navegou pelos rios da Amazônia e outras regiões democratizando o acesso ao livro e a leitura.

consegui reunir algumas histórias, mas ainda em um número bem reduzido. No geral, esses materiais rareavam mesmo nas prateleiras das bibliotecas e nas livrarias. Após essa primeira fase surgiu a necessidade de entender de que maneira estão presentes, como são, o que narram e o que ensinam as narrativas nas comunidades remanescentes quilombolas? E quais os saberes subjacentes a essas histórias do imaginário africano?

Com base nesses questionamentos, e por meio da Cartografia das narrativas orais dos moradores do Território Quilombola de Jambuaçu – Moju/PA, principalmente resultante do trabalho de recolha das poéticas orais narradas pelos mais antigos moradores do lugar, pretendo discutir o modo como aparece a influência africana no imaginário amazônico, que narrativas são essas que permeiam a vida da comunidade, e como esses textos contribuem para a formação humana de pessoas do Território Quilombola e ao mesmo tempo influencia, de modo significativo, para a construção de uma educação sensível.

Imagem 1: Rodovia Quilombola



Fonte: Janete Borges

Com efeito, não se pode esquecer que a tentativa de cartografar esses saberes do imaginário africano e sua herança no Território Quilombola, não esgota a possibilidade de mexer em um problema fundante que perpassa pela questão da discriminação racial, e até um certo desprezo por esses saberes. Pois não é por acaso que o desrespeito e a violência, alimentados por um sistema colonial embasado nos princípios do pensamento moderno ocidental/liberal/cartesiano, são fatores que acompanham fortemente essa lacuna deixada na construção da nossa história, de

uma falta de consciência histórica do tempo e da formação do território brasileiro, desde sempre marcado pelo encontro de diversas etnias e culturas.

Na realidade, essa consciência dos deslocamentos dos povos resultou na chamada diáspora, o que gerou uma pluralidade de diferentes etnias. Esse cruzamento entre os povos que remete muito ao estudo de Boaventura Santos (2004), sobretudo, quando o autor descreve a concepção de uma “Sociologia das ausências e da Sociologia das emergências”. Complementando esse raciocínio Quijano (2009, p. 74), acredita que,

Com a constituição da América (Latina), no mesmo momento e no mesmo movimento históricos, o emergente poder capitalista torna-se mundial, os seus centros hegemônicos localizam-se nas zonas situadas sobre o Atlântico – que depois se identificarão como Europa – e como eixos centrais do seu novo padrão de dominação estabelecem-se também a colonialidade e a modernidade. Em pouco tempo, com a América (Latina) o capitalismo torna-se mundial, eurocentrado, e a colonialidade e modernidade instalam-se associadas como eixos constitutivos do seu específico padrão de poder, até hoje.

Assim é que o desconhecimento das raízes e dos antepassados do patrimônio cultural, trazido pelos povos africanos, encarrega-se de produzir uma cultura excludente, preconceituosa, e extremamente racista. Em vez de combater esses traços negativos, que depreciam essa herança, pelo contrário, a intolerância ganha ainda mais força, reafirmando-se em muitos comportamentos da sociedade.

Em defesa dessas minorias, e sustentada pela linha, Saberes Culturais e Educação na Amazônia, do Programa de Pós-graduação em Educação/Mestrado da Universidade do Estado do Pará, assumi um compromisso ético e profissional de pesquisar esses saberes que estão na base da oralidade, e que trazem o conjunto dos conhecimentos dos povos tradicionais – nesse caso, uma comunidade quilombola amazônica, dada à configuração geográfica e política como o Território Quilombola de Jambuaçu se apresenta, portanto, bastante organizado social e politicamente, buscando preservar seus costumes e sua ancestralidade, trazendo assim, elementos importantes para a pesquisa.

A pesquisa seguiu o viés da análise qualitativa, uma vez que enfatizou os significados dados pelos sujeitos às suas experiências diárias que ocorrem pelas relações e interações sociais, como uma relação dinâmica entre sujeito e objeto já que:

[...] é dada especial atenção ao mundo do sujeito e aos significados por ele atribuídos às suas experiências cotidianas, às interações sociais que possibilitam compreender e interpretar a realidade, aos conhecimentos tácitos e às práticas cotidianas que forjam as condutas dos atores sociais (GATTI e ANDRÉ in WELLER e PFAFF, 2001, p. 30).

Ademais, a pesquisa segue a abordagem da cartografia, que enfatiza a análise das construções sociais com todas as suas relações, as trocas de experiência, de conhecimentos, de afetos, contextualizados culturalmente, e que forjam o mundo social em que vivem os sujeitos envolvidos no objeto da pesquisa.

Nesse ponto, destaco o estudo de Fares (2008, p. 103) que, ao versar sobre as cartografias de comunidades ribeirinhas do município de São Domingos do Capim, acredita que esses saberes dos sujeitos da pesquisa “edificam um complexo de redes narrativas em que o cotidiano aparece nos repertórios, nos temas, nas concepções espaciais e temporais, refletem as concepções de mundo [...]”.

Visto por esse ângulo, essa interação social gera significados latentes nas práticas e nas falas dos agentes sociais. Portanto, faz parte de um processo tanto reflexivo como material, em que as significâncias construídas podem ser também, a qualquer momento, reconstruídas, dado o dinamismo e a movência que caracteriza o pensamento humano, uma vez que “Para o cartógrafo, o importante é a localização de pistas, de signos de processualidade” (KASTRUP, 2015, p. 40). Nesses termos, distanciando-se da visão da ciência moderna que prioriza a representação de objetos, a separação objeto/pesquisador e o uso do dispositivo da experimentação para dar legitimidade à pesquisa. A cartografia ocupa-se do processo em curso, o que exige uma atenção concentrada e sempre renovada em campo.

A cartografia se adaptou muito bem ao método e aos objetivos desta pesquisa, uma vez que o que interessa (para o método) são os processos de interação social e os saberes decorrentes dessa interação expostos nas narrativas dos moradores da comunidade quilombola, assim como observou Fares (2017, p. 41) em sua pesquisa realizada com vaqueiros no Marajó, “partindo da ideia de cartografia, como entrelaçados de saberes inscritos na voz de quem narra e de quem ouve, bem como nas imagens físicas ou abstrações produzidas no e pelo imaginário marajoara”.

Assim, então, a cartografia permite o reconhecimento atento dos processos sociais e de seus desdobramentos na construção da sociedade. Tornando possível,

também, a construção de um mapeamento das vozes, das narrativas, das enredadas linhas das relações sociais, assim como permitirá perceber como os marcos identitários da comunidade são construídos:

Diferente do método da ciência moderna, a cartografia não visa isolar o objeto de suas articulações históricas nem de suas conexões com o mundo, ao contrário, o objetivo da cartografia é justamente desenhar a rede de forças à qual o objeto ou fenômeno em questão se encontra conectado, dando conta de suas modulações e de seu movimento permanente. Para isso é preciso, num certo nível, se deixar levar por esse campo coletivo de forças. Não se trata de mera falta de controle de variáveis. A ausência do controle purificador da ciência experimental não significa uma atitude de relaxamento, de “deixar rolar”. A atenção mobilizada pelo cartógrafo no trabalho de campo pode ser uma via para o entendimento dessa atitude cognitiva até certo ponto paradoxal, onde há uma concentração sem focalização. O desafio é evitar que predomine a busca de informação para que então o cartógrafo possa abrir-se ao encontro (KASTRUP, 2015, p. 57).

A pesquisa se utilizou das técnicas como a narrativa de vida e a entrevista narrativa, a já citada linha na visão de Daniel Bertaux (2010) se volta para as histórias das pessoas, permitindo produzir e ampliar os conhecimentos sobre formação humana, bem como ajudando a entender as relações de territorialidade, tempos de aprendizagem, assim como os modos de ser e fazer resistências e pertencimentos. Podendo ser usada, no contexto dessa técnica, a chamada entrevista narrativa:

Em Ciências Sociais, a narrativa de vida resulta de uma forma particular de entrevista, a “entrevista narrativa”, durante a qual um “pesquisador” (que pode ser um estudante) pede a uma pessoa, então denominada “sujeito”, que lhe conte toda ou uma parte de sua experiência vivida (BERTAUX, 2010, p.15).

E embora se fale em narrativa de vida, o próprio Bertaux, questiona, é necessário que essa narrativa seja completa? Que cubra todos os domínios da existência? Ou pode cobrir apenas uma parte da vida? Nesta dissertação, o interesse se deu justamente por conta da imbricação que foram surgindo entre as narrativas do sobrenatural e a vida cotidiana, onde as pessoas revelaram as suas experiências pessoais com os encantados da floresta, esse entendimento se aproxima do que Bertaux chama de fragmento particular de realidade social-histórica:

Na pesquisa de campo o pesquisador tem o cuidado de, antes de tudo, abrir seus olhos, seus ouvidos, sua inteligência e sua sensibilidade ao que poderá lhe ser dito ou mostrado. Ele está ali não para verificar hipóteses estabelecidas *a priori*, mas para construir pelo menos algumas, não só – nem principalmente – sob a forma de “relações entre variáveis”, mas sob a forma de hipóteses sobre configurações de relações, mecanismos sociais, *processos* recorrentes, sobre os jogos sociais e seus desafios; em suma, sobre todos os tipos de elementos que permitam imaginar e compreender “como isso funciona”. (BERTAUX, 2010, p. 39).

Com base nessas prerrogativas, o exercício de ouvir os moradores mais antigos, a meu ver, permitiu construir a cartografia das narrativas orais, tendo como eixo central: as histórias de vida, a história do seu lugar e a teia de relações. Como todos esses elementos constroem os saberes de cada sujeito dentro do Território de Jambuaçu, ainda que apresentem realidades, territorialidades e dinâmicas contraditórias. Além do mais, como esse imaginário mostra seu poder nas falas de seus moradores que aparecem carregadas de importantes significados para a construção de sua cosmogonia, tomo novamente as palavras de Fares (2017, p. 51) para explicar como isso ocorre:

Era necessário permeabilizar-se, abrir os poros, olhos, ouvidos, tentar compreender a voz do outro por aquilo que ele diz e não pelo que quero ouvir, com olhar contaminado de teorias e métodos. Impossível? Sim. Contudo, este esforço me faz abdicar de alguns preestabelecidos e arriscar o inusitado, a parte mais rica de qualquer pesquisa, o que nos faz crescer como pessoa. A narrativa de si, que é do outro, me tomba e me transforma.

O objeto de estudo em questão se dá com base na seguinte pergunta: Quais os saberes subjacentes às narrativas orais dos moradores do Território Quilombola de Jambuaçu? E buscando nortear melhor a discussão é necessário ainda perguntar: Como são e que histórias resistiram ao tempo e à interferência cultural eurocêntrica? Qual a influência dessas narrativas na construção dos conhecimentos culturais?

Por conseguinte, o objetivo geral da pesquisa é, cartografar os saberes não escolares subjacentes às narrativas orais dos moradores do Território Quilombola de Jambuaçu. E os objetivos específicos são: cartografar as histórias contadas pelos moradores do referido espaço, buscando no repertório de narrativas apresentado os saberes do lugar, saberes eco ambientais, saberes de tradição, saberes mitopoéticos, saberes éticos entre outros; caracterizar como o conteúdo das narrativas influencia na

construção dos conhecimentos culturais dos moradores do referido Território Quilombola; elaborar uma antologia com as narrativas mais recorrentes ouvidas no ambiente estudado, para que seja utilizada como material didático nas aulas de leitura-escrita, no contexto das escolas das comunidades.

A pesquisa de campo foi realizada no período de junho de 2017 a outubro de 2018. Durante o trabalho de campo foram entrevistadas nove pessoas de quatro comunidades diferentes, sendo tais comunidades distribuídas ao longo da rodovia quilombola e, entre elas, a comunidade de Santana do Baixo, localizada às margens do rio Jambuaçu. Além das entrevistas, a participação nos encontros de educação quilombola, realizados no campo da pesquisa, foram de crucial importância para o entendimento da dinâmica do lugar.

Num desses encontros minha participação foi ativa, ministrando uma oficina sobre o contar histórias para as crianças, o que acabou por fazer parte da coleta e análise dos dados do trabalho dada riqueza da experiência. Fui convidada a participar do III Seminário de Educação no Campo e Cultura Quilombola, em 2018. A organização do evento solicitou que eu ministrasse uma oficina sobre Contares de histórias, diante do convite, aproveitei a oportunidade para trabalhar com contos africanos, a oficina teve como público as crianças que sempre participam das ações educativas realizadas no espaço quilombola.

Para tanto, participei do II e III Seminários de Educação do Campo e Cultura Quilombola que aconteceram nos períodos de 29 e 30 de setembro e 01 de outubro de 2017 e 28 a 30 de setembro de 2018, organizados pelo grupo de jovens do Grupo de Estudo de Relações Socioambientais e Povos Tradicionais (GERSAPT), eventos fundamentais para o andamento da pesquisa. O grupo GERSAPT impulsiona as lutas em favor do Território Quilombola, atualmente, de forma organizada e sistematizada, promove a formação política e o debate dentro da comunidade.

Portanto, por meio da pesquisa busquei formas de compreender e interpretar os fenômenos sociais, as relações e interações que ocorrem entre as pessoas. Contudo, foi necessário distanciar-se dos pressupostos tradicionais do fazer científico, buscando assim, “Um formato que possibilite traçar caminhos que incorporem instrumentos capazes de abordar a realidade para além da ideia de que o saber científico é a única possibilidade de compreendê-la e interpretá-la”, como bem define (SILVA, 2011, p. 60).

Não é por acaso que a partir dessa realidade, comecei a pensar a educação numa perspectiva cultural, atentando para o que ocorre nos mais diversos territórios, pelos mais diferentes instrumentos. Além disso, intuí que, nas comunidades de remanescentes quilombolas, o processo deverá ocorrer fortemente, também, pela oralidade, o que dá suporte para construção dos conhecimentos e, ainda, para a complexidade desses processos, principalmente, conforme a visão de Brandão (2015, p. 69):

Da mesma simples comunidade primitiva à sociedade mais complexa, sempre onde existe alguma forma de vida humana, há regras culturais. Há códigos de conduta, há gramáticas de relacionamentos entre as diferentes categorias de sujeitos sociais. E há também sistemas que interligam todos os saberes e valores da vida coletiva em todos os seus planos de existência. Por toda parte no mundo humano há inventários de atribuição simbólica de identidade a diferentes tipos de pessoas, ao lado de pautas sociais de orientação da conduta interativa entre eles. Por toda a parte, e nos mais diversos planos da vida cotidiana, sempre há e atuam códigos de conduta, ao lado de mitos e de crenças, de contos e de cantos, de poemas e outras falas que traduzem ideias, ideologias, éticas e religiões.

A metodologia usada nesta pesquisa considerou os arranjos sociais, os fios das narrativas, os enredos culturais, as histórias que povoam o imaginário dos moradores da comunidade e os conhecimentos construídos a partir dessas histórias. Nesse caso, o uso da cartografia foi pertinente uma vez que, por essa metodologia, fui capaz de perceber e analisar a realidade social como uma sucessão de acontecimentos que mudam a todo instante, onde os saberes se interconectam numa rede de conexões que se influenciam mutuamente formando rizomas, então:

Segundo os princípios de rizomas, mapear significa entender a realidade a partir de diversos pontos de vista, não estabelecer limites fixos entre aquilo que se concebe e o que se projeta do real, pois o real é relativo, é multivisional, é como um conceito que é constantemente transformado; são paisagens e processos que são subjetivados e distorcidos nas práticas culturais. Nessa perspectiva, mapear é definir o por vir e construir significados sem pretensão de torná-los verdades; é discutir e remapear os processos de mapeamento (SILVA, 2011, p. 67).

A partir do interesse e motivação inicial, os caminhos da pesquisa seguem amparados pelo Curso do Mestrado em Educação da Universidade Estado do Pará (UEPA), contextualizados e fundamentados pelo encontro com autores que doravante

garantiram o suporte teórico-metodológico ao longo da pesquisa, e que ajudaram, a melhor entender educação como fenômeno cultural. Como também auxiliaram no entendimento dos fenômenos educativos presentes nas narrativas e na construção de saberes, e ainda, na construção cartográfica, a partir das narrativas e das histórias de vida dos moradores de Jambuaçu.

Nesse percurso, segui o aporte teórico-metodológico dos referidos autores: Josebel Fares, Virgínia Kastrup, Daniel Bertaux, Gaston Pineau, Eny Orlandi; Carlos Brandão, Paulo Freire; Gaston Bachelard, Paul Zumthor, Michel Mafesolli, Câmara Cascudo, Kabenguele Munanga, Vicente Salles, Lourenço Rosário, entre outros que compõem o trabalho.

Inicialmente, foi realizada uma revisão da literatura com base nos bancos de dissertações dos Programas de Pós-Graduação da Universidades do Estado do Pará e da Universidade Federal do Pará. Constatei que na UEPA, quatro dissertações trabalham com os saberes locais quilombolas, e na UFPA, cinco dissertações trazem os saberes locais quilombolas, trabalhos que cito nos parágrafos seguintes:

Na UEPA:

1. “Vozes e olhares que Mur[u]Mur[u]am na Amazônia: cartografia de saberes quilombolas” (VALENTIM, 2006) – a pesquisa objetivou compreender e mapear os saberes quilombolas da comunidade de Murumuru a partir das práticas sociais cotidianas; verificar como os quilombolas constroem suas práticas socioeducativas cotidianas; identificar como organizam e transmitem os saberes e refletir sobre a relação desses saberes culturais com os saberes escolares.

2. “Narrativas orais na comunidade remanescente de quilombo Menino Jesus: processos de educação e memória” (PADINHA, 2009) – Que objetivou identificar e compreender como narrativas orais deflagram os processos de educação e memória sobre quilombolas, na Comunidade Remanescente de Quilombo Menino Jesus no Acará – PA.

3. “Educação escolar e construção identitária na comunidade quilombola de Abacatal-PA” (PAVÃO, 2008 – Teve por objetivo analisar a educação escolar na comunidade, buscando compreender se e como esta modalidade possibilita a construção identitária do grupo, bem como as expectativas dos moradores em relação à escola e as estratégias de mobilização dos quilombolas em relação à preservação de sua cultura.

4. “Saberes, brinquedos e brincadeiras: vivências lúdicas de crianças de comunidade quilombola Campo Verde-PA” (NASCIMENTO, 2012) – Que analisou os saberes presentes nos brinquedos e brincadeiras das crianças da comunidade quilombola de Campo Verde/PA, investigar quais os saberes manifestados nas relações entre brinquedos, brincadeiras e as crianças de Campo Verde.

Na UFPA:

5. “Do quilombo à Universidade: trajetória, relatos, representações e desafios de estudantes quilombolas da UFPA – Campus Belém quanto a permanência” (CAMPOS, 2016) – Que estudou as trajetórias, as representações e os desafios dos estudantes quilombolas ingressos pela reserva de vagas do processo seletivo especial aos cursos de graduação da UFPA, em relação ao acesso e permanência no ensino superior. O estudo discute o contexto das ações afirmativas no ensino superior brasileiro para quilombolas.

6. “Educação escolar e identidade quilombola: um enfoque na comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, município de Abaetetuba, estado do Pará” (SILVA, 2015) – Que objetivou analisar e compreender as interfaces que se estabelecem atualmente entre a educação escolar e os processos organizativos e identitários no interior de uma comunidade remanescente quilombola denominada Nossa Senhora do Perpetuo Socorro, no município de Abaetetuba, estado do Pará. Questionou-se a possibilidade de a escola local fortalecer ou não a identidade da comunidade quilombola face aos múltiplos problemas educacionais identificados.

7. “NEM PARECE QUE TEM QUILOMBOLA AQUI: (In)visibilidade da identidade quilombola no processo formativo da CFR do Território Quilombola de Jambuaçu Pe. Sérgio Tonetto” (MACHADO, 2014) – Que abordou a luta pelo direito à terra e à educação como um elemento essencial nesse processo, revelando os contextos de aproximações entre Educação do Campo, Quilombo e a identidade quilombola.

8. “Juventude do campo e quilombola: educação e identidade cultural na comunidade quilombola de Itaboca – Inhangapi-PA” (PEREIRA, 2014) – Que problematizou a educação no contexto da uma comunidade quilombola, sobre a qual procurou saber como a educação influencia a identidade cultural de jovens quilombolas. A investigação teve por finalidade analisar a relação entre educação e identidade cultural de jovens na comunidade quilombola de Itaboca no Município de Inhangapi-PA.

9. “Saberes ribeirinhos quilombolas e sua relação com a educação de jovens e adultos da comunidade de São João do Médio Itacuruça, Abaetetuba-PA” (CARDOSO, 2012) – O estudo tratou da relação entre os saberes ribeirinhos quilombolas e Educação de Jovens e Adultos investigando as possibilidades com que os saberes ribeirinhos quilombolas da comunidade de São João do Médio Itacuruçá se relacionam com a Educação de Jovens e Adultos e como se inserem no contexto escolar. Destacando os saberes ribeirinhos quilombolas; possibilitando investigar a relação dos saberes ribeirinhos quilombolas com a Educação de Jovens e Adultos e proporcionando reflexões sobre o desafio da Educação de Jovens e Adultos frente as perspectivas pedagógicas no contexto escolar desses sujeitos.

A presente pesquisa buscou recompor os fios de ligação da cultura quilombola, as redes de conhecimento tecidas pelas experiências do cotidiano dos sujeitos, construídas historicamente ao longo da existência dessas comunidades. Dessa maneira, foi necessário refletir sobre alguns conceitos e questões como: educação, cultura, memória, imaginário, narrativas orais, território e territorialidade, cultura afro-brasileira, história do negro no Pará, história de Moju, história do Território Quilombola de Jambuaçu. Além de avaliar esses fundamentos teóricos, foi preciso estimular a sensibilização⁵ das lideranças das comunidades do lugar para a importância da pesquisa e para o referendo que seria acessível aos interlocutores, ou seja, os principais contadores de história. Em busca de uma imersão no campo da pesquisa, adentrei na realidade das comunidades, participando de ações realizadas com os moradores do local, como os Seminários de Educação já citados.⁶

Esses momentos foram determinantes para o futuro diálogo e a interação com os moradores locais, no sentido de melhor conhecer a dinâmica das comunidades. Como encaminhamento do segundo seminário foi organizado um outro momento, do qual também tive a oportunidade de participar, em que o coletivo das comunidades trabalhou para sistematizar o documento: “Protocolo de Consulta Prévia, Livre, Informada e de Consentimento”, este momento, que ocorreu nos dias 13 e 14 de

⁵ Esse período de sensibilização não teria sido possível sem a providencial colaboração da professora Waldirene Castro, moradora e participante da pesquisa que proporcionou a minha entrada e o acolhimento no território.

⁶ O II Seminário de Educação do Campo e Cultura Quilombola, com o tema, Educação Cultural e a Questão Agro mineral no Estado do Pará, ocorrido nos dias 29 e 30 de setembro e 01 de outubro de 2017, na comunidade Nossa Senhora das Graças – Casa Familiar Rural Pe. Sérgio Tonetto. Assim como o III Seminário de Educação do Campo e Cultura Quilombola, com o tema, Lutas e resistência dos povos tradicionais da Amazônia: construções de ferramentas coletivas, ocorrido no período de 28 a 30 de setembro de 2018.

outubro de 2017, ficou sob a coordenação do Professor mestre Marcos Vinicius Lima, e o documento em questão tem a ver com a luta pela preservação do território, ameaçado pela estrada de ferro da mineradora internacional e da indústria do dendê. Após esse período de interação, foi realizada a elaboração do roteiro de entrevistas, e de posse desse roteiro, prossegui com a recolha das narrativas.

O texto dissertativo se divide em seções: Seção 1. TAMBORES DO RIO, essa primeira parte descreve as motivações e todo caminho metodológico percorrido para construção da pesquisa. Seção 2. AS MIGALHAS DE PÃO, perfaz o encontro e o encantamento com as narrativas e a força da oralidade como marca da cultura africana. 2.1 O caminho das migalhas, perfaz o encontro e o encantamento com as narrativas. 2.2 Ananse e a tradição oral africana, discorre sobre a força da oralidade como marca da cultura africana. Seção 3. JAMBUAÇU: TERRITÓRIO, SABERES E RESISTÊNCIA, traz a realidade vivida no território com suas memórias e histórias na construção de suas territorialidades 3.1. Os búzios de Ifá: memória imaginário, poética, esta subseção reúne a cartografia dos saberes e das narrativas do território. 3.2. “Quem quer, quem quer?": os herdeiros dos encantados, mitopoética amazônica, reúne o conjunto de narrativas e mitopoéticas. 3.3. Sobre pontes e redes: saberes de natureza e saberes artesanais como herança ancestral em experiências escolares, mostra os vários saberes que circulam no território e que influenciam, e são influenciados pelas experiências escolares. Por fim, 4. DAS TEIAS DE ANANSE AOS FIOS DO ATURÁ: MAIS UMA TALA DE GUARIMÃ, demarca as impressões construídas pela experiência da pesquisa em campo.

2 AS MIGALHAS DE PÃO

Sou um homem invisível. Não, não sou um espectro como aqueles que assombravam Edgar Allan Poe; nem sou um ectoplasma do cinema de Hollywood. Sou um homem com substância, de carne e osso, fibras e líquidos, e talvez até se possa dizer que possuo uma mente. Sou invisível – compreende? – simplesmente porque as pessoas se recusam a me ver. Como as cabeças sem corpo que algumas vezes são vistas em atrações de circo, é como se eu estivesse cercado daqueles espelhos de vidro duro que deformam a imagem. Quando se aproximam de mim, só enxergam o que me circunda, a si próprios ou o que imaginam ver – na verdade, tudo, menos eu. Nem é a minha invisibilidade exatamente uma questão de acidente bioquímico para minha epiderme. A invisibilidade a que me refiro decorre de uma disposição peculiar dos olhos daqueles com quem entro em contato. Uma questão de construção de sua visão interior, aqueles olhos com os quais olham a realidade através dos olhos físicos. Não estou reclamando, nem protestando. Algumas vezes é vantajoso não ser visto, embora, na maioria das vezes, seja emocionalmente muito desgastante. Além disso, os de pouca visão estão constantemente tropeçando em você. Ou, uma vez mais, você duvida de que realmente exista. Ficamos nos perguntando se não somos apenas um fantasma na mente das outras pessoas. Uma criatura, digamos, em um pesadelo que aquele que está dormindo tenta destruir com toda a sua força (ELLISON, 2013, p. 25).

Desde pequena segui um caminho de migalhas, como na história de João e Maria com os pedacinhos de pão, encontrei pequenas pistas, deixadas pelos meus ancestrais, características físicas, condição financeira, que indicavam a origem de miscigenação na família. Muito cedo, atentei, sem muita consciência crítica e muita intuição, as diferenças criadas entre as pessoas de origens diferentes. Pela própria experiência familiar, percebia que o branco tinha vida mais abastada. Recordo do casamento de uma tia com um homem branco de olhos azuis, esse fato me marcou. Além desse casal, não conhecia ninguém mais que fosse bem-sucedido financeiramente ou rico. Em nossa vizinhança todos eram como nós, pardos, pretos e pobres, algo semelhante se observa no excerto abaixo:

No Brasil, está claro que a adoção de critérios raciais, ou de cor, permitiu revelar as disparidades econômicas, das quais as populações indígenas e afro-brasileiras são as principais vítimas. Estudos realizados a partir desses critérios têm demonstrado, desde a década de 1980, que a distribuição do poder econômico e político é

claramente desfavorável os negros, situados em posição subalterna em face dos brancos, quer fossem estes detentores de capital, pertencentes à classe média, trabalhadores, camponeses, ou mesmo considerados pobres. Essa situação de subordinação dos negros é produto de um longo processo histórico, em que a violência desempenhou um papel determinante, iniciado no período colonial com o tráfico de escravos, prolongando-se no pós-abolição da escravatura e no advento da república (d'ADESKY, 2018, p. 29)

A negritude brasileira foi sempre invisibilizada e os conflitos advindos da discriminação até o presente são negados pelo chamado mito da democracia racial⁷. Como bem lembra d'ADESKY (2018, p. 23): “Essa cegueira histórica infligida pela narrativa oficial, marca de maneira quase indelével os negros que, com isso, sofreram prejuízos além de todos os já enunciados, na memória de seu passado” Assim, a negação da identidade negra é um fato real, e isso decorre desde os tempos do projeto de higienização racial implementado no Brasil a partir da abolição institucional da escravidão. A afirmativa de Hofbauer (2006, p. 14) descreve, de forma detalhada, a questão do branqueamento da população brasileira e como isso foi ocorrendo: “Minhas leituras e questionamentos levar-me-iam a avaliar que não é apropriado pensar a realidade cultural e social brasileira a partir de um esquema dicotômico que opõe “preto/negro” a “branco”. Novamente, o mesmo autor questiona acerca dessa constatação:

Como explicar o fato de uma única pessoa poder ser registrada como “pardo” na certidão de nascimento, ser xingada de “preto” na rua, ser chamada carinhosamente de “moreninho” pelos colegas de trabalho e ainda, talvez, sentir-se “negro” no meio de militantes? Como entender os descompassos entre auto identificação e atribuições alheias? (HOFBAUER, 2006, p. 15).

Desde então, e como consequência desse processo, o Brasil passou a defender o clareamento urgente de sua gente. O branqueamento tornou-se o centro do ideal racial no país, e esse branqueamento não se resumia apenas à cor da pele,

⁷ O mito da democracia racial pode ser compreendido, então, como uma corrente ideológica que pretende negar a desigualdade racial entre brancos e negros no Brasil como fruto do racismo, afirmando que existe entre esses dois grupos raciais uma situação de igualdade de oportunidade e de tratamento. Esse mito pretende, de um lado, negar a discriminação racial contra os negros no Brasil, e, de outro lado, perpetuar estereótipos, preconceitos, e discriminações construídos sobre esse grupo racial. (GOMES, 205 p. 57)

podendo ser visto como um branqueamento cultural⁸. Era o que planejava e colocava em prática a elite branca do Brasil, desde o período pós-abolição; um país de maioria branca, ou pelo menos mais clara, dentro dos padrões da cultura branca. Assim, cientistas, teóricos das “Manchas negras” que acenavam com a pretensão do “branqueamento” arianizante como condição para mudar os destinos, não faltaram (RAMOS,1935).

Buckle, Kidd, Le Bom, Gobineau, Lapouge e vários darwinistas sociais eram largamente citados no Brasil por suas teorias sobre a inferioridade dos negros, a degeneração dos mulatos e a decadência tropical (Martins, 1978). Segundo esses cientistas – e outros como eles –, os cruzamentos ‘promíscuos’ que tinham ocorrido no Brasil desde os tempos coloniais até aquele momento haviam produzido um povo degenerado, instável, incapaz de desenvolvimento progressivo (STEPAN, 1990, p. 338).

Havia uma questão dominante que pairava na mentalidade de grande parte das elites da época, componentes desse “povo degenerado”, restava acelerar esse branqueamento com o progressivo extermínio, pelo abandono e pela perseguição discriminatória da população negra e seus descendentes (pretos e pardos). Parece que até hoje, no Brasil, ser pardo/preto (povo negro) tem de ser uma questão de postura político-ideológica de resistência e combativa dos atos discriminatórios, e da exclusão social a que o povo negro está sujeito. Nesse sentido, abro aqui um pequeno parêntese com relação a esse assunto, pois no início da pesquisa no mestrado, fui bastante questionada sobre o porquê do meu interesse pela temática e do objetivo de realizar uma pesquisa em um quilombo, uma vez que tenho pele clara e o cabelo liso, como se essa característica física me desautorizasse a fazer tal feito, ou mesmo empreender uma pesquisa sobre a temática. Hoje, já superado esse momento, e apoiando-me em Gomes (2005, p.51) considero que:

Refletir sobre a questão racial brasileira não é algo particular que deve interessar somente às pessoas que pertencem ao grupo étnico/racial negro. Ela é uma questão social, política e cultural de todos (as) os (as) brasileiros (as). Ou seja, é uma questão da sociedade brasileira e também mundial quando ampliamos a nossa reflexão sobre as relações entre negros e brancos, entre outros grupos étnico-raciais, nos diferentes contextos internacionais. Enfim, ela é uma questão da humanidade.

⁸ A esse respeito ver Bastide (1974) – *As Américas negras*.

Além do mais, sendo parda, também sou negra, pois assim é que me reconheço. Entendo que essa é minha herança, inclusive, a financeira. Ao passo que o combate ao racismo e a discriminação é papel de qualquer cidadão ético. Nesse quesito, reitero que, para uma educadora, é imprescindível entender e discutir todo esse processo – a narrativa construída histórica e socialmente sobre o povo negro. Por sua vez, “O silêncio sobre o racismo, o preconceito e a discriminação raciais nas diversas instituições educacionais contribui para que as diferenças de fenótipo entre negros e brancos sejam entendidas como desigualdades naturais” (CAVALLEIRO, 2005 p.11). No Brasil, entendo que essas classificações das diferenças fenotípicas e sua hierarquização só servem para aprofundar as desigualdades, o preconceito e o racismo:

Na verdade, a discussão sobre o racismo e as formas de combatê-lo atingem o âmago do auto entendimento da nação brasileira e de cada um de seus membros, pondo a nu a contradição entre, de um lado, o festejamento discursivo do país livre de preconceitos e, de outro, as práticas sociais e culturais que insistem em reproduzir as hierarquias raciais (HOFBAUER, 2006, p. 9).

Nesse caminhar, descobri também que a tal cegueira e a invisibilidade, são oriundos dos olhos preconceituosos e racistas de uma grande parcela da sociedade brasileira, e que, também pelas suas instituições, de forma proposital, social e histórica, reforça o descaso para com a problemática do combate ao racismo produzindo uma sociedade de privilégios brancos e, ao mesmo tempo, de negação das desigualdades, isso tudo ensinado tenramente às novas gerações.

Em larga medida, essa situação de subordinação do trabalho, acompanhava outras ações adotadas pelo estado, para assegurar a permanência dessa servidão. Assim, decretos restringiam a liberdade de circulação, o acesso à escolaridade, à saúde pública, e até mesmo à cidadania, dos antigos escravos. (d’ADESKY, 2018, p. 21).

Reforçando essa ideia, as palavras de Ramos (1935, p. 5), confirmam que já, naqueles tempos remotos, o descaso e o desconhecimento das necessidades e direitos das populações negras, eram flagrantes:

O treze de maio, que foi a data oficial da libertação dos negros escravos, aí marcou a data do seu desconhecimento. Esta inversão

de sentido transformou uma escravidão de direito numa escravidão de fato. A cegueira é uma modalidade da escravidão. A cegueira, a ignorância, e a inferioridade daí resultante. Psicologicamente, o 13 de maio de 1891 exprime o “não-querer” ver o assunto, a cegueira “scotomizante” para uma tarefa incômoda.

Assim, o romance *Homem invisível*, de Ellison recupera a questão de forma bem marcante. A sociedade dominada pelos valores de uma epistemologia branca, colonial, patriarcal, capitalista, eurocentrada, pretendia, a todo custo, tornar o povo negro invisível, defini-lo de forma negativa, como uma “mancha” para a sociedade. Nessa base, o colonialismo, a intervenção epistemológica e a intervenção política, econômica e militar dos colonizadores foi e ainda é violenta, impondo um completo descrédito aos conhecimentos locais:

A dominação se vale da supressão da importância dos saberes nativos para alcançar seus intentos. “Nisso consiste o epistemicídio, ou seja, a supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena” (SANTOS, 2009, p.10). Todavia, essa constatação não deve alimentar nenhuma forma de lamentação, mas de luta e resistência, de busca da superação de toda forma de discriminação, preconceito e exploração dos homens e mulheres negros e negras.

2.1 O caminho das migalhas

Em minha experiência de vida e profissional da educação, a resistência toma corpo e forma pelas narrativas. Assim, passo a repensar-me, refazer-me, num movimento contínuo de questionamento, de construção e de reconstrução do conhecimento, próprio de quem sabe de suas limitações e incompletude, busco constantemente em meus estudos, o caminho para a construção de uma educação sensível, e de uma sociedade que enxergue a todos, sem distinção, sem discriminação, com respeito. Procuro entender a vida e a existência como uma totalidade de sentimentos, sensações, saberes, preferências, formas físicas, sexualidades, que constituem os indivíduos, em qualquer parte do globo, e que todos os povos e cada ser humano que divide essa nave chamada Terra é um ser singular, único, com contribuições importantes para a jornada. Entender isso, de forma cada vez mais aprofundada, é o que passo a propor e a fazer através da pesquisa no Mestrado.

Assim, retomo aqui uma narrativa de cunho pessoal e memorialístico, recordando o meu primeiro impacto com o poder e uso das palavras. Lá pelos idos dos anos 70, tinha seis ou sete anos, quando me foi apresentado para memorização, que naquela época chamávamos “decorar”, uma música em homenagem ao dia das mães. Foram alguns dias com as irmãs mais velhas, Sinamor e Iris, cantarolando, para que eu pudesse memorizar, uma vez que a palavra escrita ainda não podia ser lida, o processo de alfabetização ainda não havia se consolidado. E mesmo assim, por meio da oralidade, a memorização se deu sem problemas. Recupero de memória a letra da canção que entoei:

Mamãe esteja onde estiver, escute a minha canção
 Que eu ofereço com amor, carinho e devoção.
 Que Deus lhe dê tudo, que eu nunca pude lhe dar
 Quando não sonho contigo, oh mamãe!
 Te vejo em meu olhar.
 Sozinho sem amor, não se pode viver,
 E muito menos sem você.
 Nas minhas orações, eu peço a Deus por ti,
 Me faltam os teus carinhos, oh mamãe!
 Que bom se estivesses aqui.
 Mamãe, palavra santa, eu canto em teu louvor,
 Dou graças a Deus e a ti, por ser hoje o que sou
 Mamãe, tu és canção, és ternura, paz e esplendor,
 Mamãe palavra rica que os mais pobres usam com amor.
 Que Deus lhe dê tudo, que eu nunca pude lhe dar
 Quando não sonho contigo, oh mamãe!
 Te vejo em meu olhar.
 Quando não sonho contigo, oh mamãe!
 Te vejo em meu olhar.
 Quando não sonho contigo, oh mamãe!
 Te vejo em meu olhar.

Chegado o dia da festa, colocaram-me em frente a um público grande para fazer a esperada homenagem. Eis que no meio da apresentação, fui tomada por uma emoção que me marcaria para sempre. As pessoas ao ouvirem a canção puseram-se a chorar, e de onde estava, observava aquela cena sem entender o que se passava, pois no meu entendimento de criança, chorar de emoção era novidade, estava acostumada a associar o choro às dores e tristezas da vida. Ainda era difícil distinguir os vários sentimentos que me habitavam e, então, pensava: algo de muito errado estava acontecendo, não era para as mães ficarem alegres? Não era uma homenagem? Ninguém faz uma homenagem para deixar o outro triste, tudo isso remoía em mim.

Ao término da apresentação, foram tantos os aplausos, as pessoas aplaudiam de pé, a professora com um sorriso largo veio me abraçar, a minha própria mãe, Lourdes, chorou e minhas irmãs ficaram eufóricas com a apresentação, a diretora parabenizou a minha mãe e irmãs pelo belo trabalho de parceria com a professora Laura, professora que marcou a minha vida com os textos poéticos. E, ninguém, desconfiara a confusão que agitava meu pequeno ser, e, sem entender, perguntava-me, então, gostaram? Se foi tão bom, por que choravam? O que era aquilo que experimentara naquela hora? Qual o poder daquelas palavras que eu proferi, que carregaram um turbilhão de emoções em mim e em tantas pessoas? Essa experiência foi tão forte que nunca mais cantei aquela canção em nenhum outro evento, e a letra da música nunca me abandonou. Isso porque, compreendo que o passado vive nas pessoas pela nossa memória e a memória é construída de lembranças: “A lembrança é a sobrevivência do passado. O passado, conservando-se no espírito de cada ser humano, aflora à consciência na forma de imagens-lembrança” (BOSI, 1994, p. 53).

Aquele dia ficaria marcado em mim como o dia que descobri o poder das palavras. Tal como o poder da palavra trazido pela personagem Scherazade, das *Mil e Uma Noites*, que permite entender que através da literatura, das histórias, existe uma força do encantamento, uma força que vence até a morte, num exemplo também de coragem e confiança nas palavras. Por elas, as palavras, Scherazade enfrentou uma situação extrema, de morte, para salvar toda uma geração feminina. “Trata-se da maior apologia da palavra, de que se tem conhecimento”, afirma (MENEZES, 1993, p. 39), Scherazade salva da morte, a si e às outras moças virgens de sua cidade, quando se oferece como esposa, mesmo conhecendo seu triste destino: a morte na manhã seguinte à lua de mel, situação gerada por uma traição experimentada pelo sultão com sua esposa. Confia ela que, através das histórias contadas ao sultão, conseguirá pela palavra e pela memória envolvê-lo numa performance que o prenderá num desejo de ouvir mais e mais, ganhando assim, tempo para a convivência e para a cura. Há, portanto, em Scherazade, um enorme apreço pela palavra, uma confiança em seu poder de restauração e cura, como se, na palavra, houvesse a força da magia. Assim, segundo Menezes (1993, p.43), “há algo de épico no seu gesto: uma mulher que, através da palavra, salva a raça feminina”. Num exemplo de sororidade, coragem e empoderamento, Scherazade comunica a seu pai o grão-vizir:

Desejo pôr um termo a essa barbárie que o Sultão exerce sobre as famílias desta cidade. Quero dissipar o temor que tantas mães têm de perder suas filhas de uma maneira tão terrível [...] Se eu perecer, minha morte será gloriosa; se tiver êxito, prestarei um serviço importante à minha pátria. (MENEZES, 1993, p. 42).

Assim, essa minha experiência com o poder das palavras, foi como o portal que me carregou para o mundo da sensibilidade, de sentir o mundo pelas palavras, de carregar as emoções dentro de textos que habitavam os livros que passei a ler, pois a Professora Laura tratou de completar aquele processo de alfabetização de forma sensível. De forma complementar, a minha formação sensível também se deu em casa, por meio da figura de minha vó paterna, mulher forte, e muito severa, de uma imagem tipicamente “matintasca”, cabeleira grisalha farta e esvoaçada, pele enrugada e cheinha de pintas, nariz protuberante que chamava a atenção, olhos e boca grandes e voz forte como sua personalidade, reforçando esse aspecto, tais fatores também se expressavam em minha mãe, figura de fortaleza e fragilidade, ao mesmo tempo.

A minha vó era uma exímia contadora dos casos da nossa terra, morava com a família, mas ao mesmo tempo estava separada de nós, pois por sua própria exigência, “seu canto” em casa deveria ser mesmo separado, então meu pai, tratou de construir anexada à nossa casa, a casinha dela, nesse espaço que era só dela, até o cheiro era diferente, o cheiro era mesmo de casa de vó, ainda que a sua casa fosse grudada na minha. Então, quando os finais de tarde chegavam, ela toda banhada e “entalcada”, vinha e se sentava na porta da casa, se estivesse num dia bom, mas se fosse um dia de muitos incômodos da velhice, sentava-se mesmo na beira de sua cama, mas não deixava de contar as histórias, fazia os seus ouvintes viajarem para outros mundos, visitando mundos de sua infância no interior, assim, todos varavam a tarde e entravam pela noite, viajando no mundo dos encantados.

Nessas histórias povoavam Matintas, Cobras Grandes, Curupiras, Mapinguaris, Botos, além de tesouros proibidos, e tantos outros encantamentos. Parecia que eu estava diante de uma grande tela de cinema imaginando poderosamente cada detalhe descrito em sua voz. As narrativas de minha vó exerciam uma força e uma influência em mim, que não consigo descrever. Recordo também das histórias de minha mãe, que narrava as experiências vivenciadas com as Matintas de Barcarena.

A minha mãe era uma figura verdadeiramente maternal, bonachona, de olhar meigo, jeito tímido, tanto que seus contares eram restritamente para os filhos, mulher

de história sofrida, ainda menina foi trazida do interior para a capital para “estudar”, passou a ser explorada doméstica, depois interna do colégio Santa Catarina com “bolsa” de estudos, explorada novamente, acabou saindo sem completar o ensino primário. Assim mesmo, tinha um jeitinho todo especial de nos enredar com a sua voz, com uma performance completamente diferente de minha vó, contava as histórias vividas na floresta, cenário onde as “carreiras” dadas pelos encantados eram uma constante. Uma das experiências com a Matinta vivida por minha mãe, juntamente com minha vó, passou a ser um dos recontos de maior força presente em meu repertório de contadora. Nos momentos em que ambas narravam suas histórias, eu me sentia ao redor de uma grande fogueira, aquecida por suas palavras.

Hoje, aprofundando o estudo sobre o assunto e olhando epistemologicamente, percebo que todos os amantes da palavra e apaixonados pelas narrativas, quando remetem o pensamento à ancestralidade do ato de narrar pensam nas histórias ao redor da fogueira, imaginam terem sido contares que agregavam, uniam, acolhiam e ensinavam toda uma geração. A tradição ou narrativa oral desde os tempos imemoriais tem sido vital para a formação da humanidade, para os atos criativos, para a aprendizagem da sensibilidade, para a invenção ou potencialização da leveza do ser. O narrar oral precede o narrar escrito. Portanto, parece-me importante buscar um pouco das origens desse ato.

A partir de minha trajetória, como educadora e contadora de histórias, a palavra foi me “pegando” e me “ganhando”. Contudo, as histórias ouvidas lá na infância, pelas bocas materna e da avó paterna, foram as primeiras a me conquistarem. Assim como me “mundiaram” para o reino dos encantados, do fantástico. Isso porque, eram histórias que faziam o pensamento “esquecer de pensar”, envolto e envolvido numa mística nuvem de imagens, imagens que me transportavam para o meio das matas, para a beira dos rios, onde, via de regra, havia uma botija com ouro escondida numa “toiceira”, guardada por seres misteriosos, como a Cobra grande, com olhos de rubi, tudo isso se passava na minha imaginação.

E assim seguiu toda a minha infância, mais tarde, redemoinhos de “histórias vividas”, lendas e mitos continuariam a povoar a minha imaginação criadora. Com o tempo, surgiu o interesse de compreender, agora cientificamente, toda essa matéria do vivido, assim a necessidade de conhecer as origens desse imaginário é algo constante, quase visceral. Pergunto-me então, como a minha mãe e minha avó, com tão pouca instrução escolar, conseguiam ser tão “gigantes” nas suas performances

como contadoras de histórias, contares que prendiam e enredavam seus ouvintes? Como todas àquelas narrativas marcavam tão profundamente a minha alma, e das pessoas ao redor? É que “Numa imagem poética a alma acusa sua presença” Bachelard (1978, p.187). E assim, novamente, acerco-me de suas palavras:

E é assim que um poeta coloca o problema fenomenológico da alma com toda clareza. Pierre-Jean Jouve escreve: “A poesia é uma alma inaugurando uma forma”. A alma inaugura. Ela é potência de primeira linha. É dignidade humana. Mesmo que a “forma” fosse conhecida, percebida, talhada em “lugares comuns”, ela seria diante da luz poética interior um simples objeto para o espírito. Mas a alma vem inaugurar a forma, habitá-la, deleitar-se com ela. A frase de Pierre-Jean Jouve pode, portanto, ser tomada como máxima perfeita de uma fenomenologia da alma.

Em busca de uma resposta minimamente coerente, receio ter de buscar as origens da construção de tal processo em quem possa explicar, a partir da epistemologia da narrativa e do imaginário. Dito isso, saber exatamente quando os seres humanos engendraram a arte da narrativa oral é tarefa quase impossível, já que a voz remonta às origens, uma vez que isso se inicia com a fala, saber precisamente quando homens e mulheres começaram a se comunicar com palavras é tarefa difícil:

Ignora-se desde quando o homem fala. Provavelmente a linguagem é mais velha do que o próprio homem, tendo sido inventada por algum “elo falante”, uma criatura na corrente filogenética em qualquer parte entre o homem e o gibão. Pode ter sido há um milhão de anos que o homem repetiu, pela primeira vez, uma expressão vocal que deu prazer a ele mesmo ou a outrem, inventando assim a literatura. Em certo sentido, esse foi o começo da arte narrativa no ocidente (SCHOLETS e KELLOG, 1997, p. 11).

As narrativas orais são um meio pelo qual o imaginário é ativado poderosamente. É pelas narrativas e pelo viés do simbólico que o homem ressignifica a vida, assim as pessoas se permitem entender o meio em que vivem e a si mesmas. Nesse patamar, as narrativas orais sempre serviram de instrumento de socialização, logo, é pelas narrativas que os fios sociais são tecidos, as narrativas são capazes de conectar as pessoas, envolvendo-as em um trançado complexo, mas necessário, de relações interpessoais que envolvem vários aspectos do viver. Assim, o imaginário que compõe as narrativas, e que não pode prescindir da poesia e do devaneio, permite ativar ou reativar o encantamento por ventura perdido perante a realidade que, às

vezes, apresenta-se de forma dura. Dessa forma, a poesia do imaginário não poderia ganhar melhor definição do que a que foi dada pelo filósofo Bachelard, conforme as palavras de Pessanha (1985, p. 10-11), no sentido de que confere a legitimidade do devaneio, do direito de sonhar:

Também em 1938, publica a primeira obra dedicada à imaginação dos elementos – *La Psychanalyse du Feu* –, iniciando a longa série que comporá sobre o imaginário artístico e sobre o sonho acordado, o devaneio. O Bachelard noturno começa o itinerário pelos países do sonho e da fantasia, amorosamente atento às florações artísticas desses territórios. Mas é também em 38 que recebe o convite de um jovem poeta, Jean Lescure, para escrever um artigo sobre poesia, elaborando então um texto fundamental para a compreensão de sua visão do universo poético, *Instant poétique et instant métaphysique*, publicado em 39 pela revista *Message* e inserido nesta coletânea póstuma, que recebeu dos editores franceses (Presses Universitaires de France, 1970) o feliz e justo título de *Le Droit de Rêver (O Direito de Sonhar)*. Pois, na verdade, o que Bachelard conquista a partir dessa época – para ele e para nós – são os fundamentos da legitimidade do devaneio, os motivos que tornam o sonho imprescindível à arte e à vida. Conquista o direito de sonhar.

Conforme descrito acima, nas sociedades não letradas as narrativas orais eram e são, até hoje, o elo entre as pessoas, matéria viva da realidade vivida, juntamente com a natureza que participa desse processo. Através das narrativas é que o imaginário condensa as imagens poéticas do devaneio e do sonho, assim, perceber o meio em que se vive e entender os sentimentos que atingem e/ou afligem as pessoas, são formas proporcionadas pelas narrativas orais e pelo imaginário que as compõem. Em momentos de contares, as pessoas entregam-se ao devaneio e ao sonho como quem se entrega ao divã ou ao colo materno.

Contudo, a partir do advento da escrita, do desenvolvimento da imprensa e do surgimento de novas tecnologias, cada vez mais avançadas e individualizantes, a tendência observada é de quase extinção das reuniões de pessoas, nesse cenário, rareiam os momentos coletivos em que todos participam do processo, e conseqüentemente, o ato de contar histórias se reduz, principalmente, nos centros urbanos onde o acesso às redes sociais é praticamente irrestrito. A esse respeito, lembra Gruzinski (2001, p. 26) sobre uma experiência que teve na Ilha de Algodal, ao perceber os efeitos da tecnologia, na época da chegada da televisão, descrevendo, dessa forma, a ambigüidade e as maldições que iriam recair sobre os mundos mesclados. Por outras palavras, os meios de comunicação de massa como as rádios

e televisões passaram a substituir quase completamente as reuniões em volta das fogueiras, tornaram-se ausentes os encontros nos coretos das praças, ou nos batentes das casas, que em outros tempos eram reais e alimentavam a troca de histórias dos mais variados tipos. Não tardou muito para que a narrativa oral fosse quase que totalmente, substituída pela era da informação dos acontecimentos de verificação imediata como mostra Benjamin (1987, p. 203):

Antes de mais nada, ela precisa ser compreensível “em si e para si”. Muitas vezes não é mais exata que os relatos antigos. Porém, enquanto esses relatos recorriam frequentemente ao miraculoso, é indispensável que a informação seja plausível. Nisso ela é incompatível com o espírito da narrativa. Se a arte da narrativa é hoje rara, a difusão da informação é decisivamente responsável por esse declínio. Cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações. Em outras palavras: quase nada do que acontece está a serviço da narrativa, e quase tudo está a serviço da informação. Metade da arte narrativa está em evitar explicações. [...] O extraordinário e o miraculoso são narrados com a maior exatidão, mas o conteúdo psicológico da ação não é imposto ao leitor. Ele é livre para interpretar a história como quiser, e com isso o episódio narrado atinge uma amplitude que não existe na informação.

Nas gerações seguintes, o acesso à internet viria substituir até os encontros presenciais e as pessoas passaram a interagir por meio das redes, nem sempre estando próximas fisicamente, a distância geográfica foi encurtada, assim como a comunicação em presença, face a face foi sendo substituída pela comunicação mediada. E nessa era a comunicação passa a ser mediada por diferentes códigos, linguagens e plataformas. Os seres humanos nunca interagiram tanto sem, no entanto, olharem nos olhos de seus interlocutores. Em alguns casos, a comunicação acontece, mas de forma fria e nem sempre com sucesso, nem sempre física e presencialmente no mesmo espaço, podendo a comunicação acontecer, em tempo real, mas distante, uma vez que a escrita nas telas não permite a real percepção das emoções, parte fundamental da constituição humana.

Todavia, os contares, as narrativas e todo o imaginário que fundamentam a literatura, não sumiram por completo, ou melhor, resistem ao tempo e sobrevivem em meio a tantas inovações tecnológicas. Nesse ponto, as narrativas orais demonstram ainda grande força e ganham cada vez mais adeptos da arte de narrar, e assim, conseqüentemente, cada vez mais público para ouvir. Isso quer dizer que as

tradições, que as histórias mostram a importância que desenvolvem em meio à cultura dos povos tradicionais, inclusive, como ainda é o caso de algumas comunidades distantes, ajudam de forma significativa na formação do povo amazônida, ainda mergulhado no imaginário dos rios e igarapés, das matas e florestas com seus protetores e encantados.

Foi graças a isso que a minha vida enveredou pelo mundo das narrativas, já no papel de pedagoga e trabalhando com alfabetização, tanto de crianças como de adultos, percebi muito rápido o poder das narrativas no processo não só de alfabetização, mas no processo educativo como um todo; passei a mesclar e a enriquecer o trabalho pedagógico com os contares de histórias, dada a minha facilidade em narrar, ao mesmo tempo que descobria uma boa memória, um arquivo pessoal que lembra constantemente das tardes e das noites embaladas pelos contares de minha vó e de minha mãe.

Foram essas experiências acumuladas desde a minha infância que iriam me instigar, já na vida pessoal e na profissão, a seguir pesquisando sobre o assunto. Todavia, as narrativas e suas implicações começaram a tomar conta dos meus interesses e ações a partir da experiência profissional em sala de aula e dos momentos dos contares com o grupo Xamã Contadores de Histórias do qual sou integrante, devo ainda lembrar que foi a partir da montagem do repertório “Fios da África” que o interesse pelas narrativas africanas se aprofundou ainda mais.

2.2 Ananse e a tradição oral africana

As pessoas se reuniram para esperar a chegada de Ananse. Os tocadores de tambor rufaram seus instrumentos, os cantores se puseram a cantar e os dançarinos batiam os pés no chão e dançavam a vitória. Enfim, Ananse chegou. – Aqui, meu povo, está o pote de ouro. Eu lhes preparei guloseimas como nunca viram. Pote de ouro, quero um banquete. Houve um ribombar surdo no imenso pote, depois um esguicho e um remoinho e, então, espuma e borbulhas. Do pote saíram percevejos e besouros, lagartas e lagartixas, cobras e vermes. Pratos e mais pratos cheios de medonhas criaturas rastejantes. Do alto, a risada do pássaro amarelo podia ser ouvida, muito semelhante à voz da velha: – Coma a sua cobiça, Ananse. Coma o seu ciúme e a sua inveja. Podia ter pedido chuva ou animais de caça. Agora coma a sua desobediência! O povo procurou Ananse por toda parte com intenção de puni-lo por tê-los desonrado, mas ele

subira até o canto do teto, a fim de esconder a vergonha em sua teia. (BADOE, 2006, p. 28).

A ideia de enveredar pelos caminhos da pesquisa com as poéticas orais africanas é como seguir o denso enredo de um dos contos africanos, a história de Ananse. Essa narrativa envolve, prende e magnetiza o querer, ao mesmo tempo, prende o interesse no seguir descobrindo cada cena seguinte que se desenvolve, cada novo cenário que compõem se materializa a cada fala. Para que o leitor saiba mais detalhadamente, Ananse é uma importante personagem da cultura oral do povo africano, e a sua história foi preservada pela força da herança ancestral, assim lembra Zélia Amador (2008, p. 13), em *Os Herdeiros de Ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade*, tese de doutorado: “Mais tarde compreendi que as Anansias das histórias de minha avó, derivavam do mito da Deusa Aranã, divindade da cultura *Fanti-Ashanti*”.

Conforme Badoe (2006) a personagem Ananse traz inegavelmente marcas próprias da cultura africana, esses traços chegaram através da diáspora. As histórias africanas envolvem e seduzem quem as ouve ou as lê, pois elas carregam as marcas da ancestralidade, da história humana. Por essa ótica, a tradição oral, nas sociedades tradicionais da África, é o pilar de sustentação da ancestralidade, dos valores e dos ensinamentos. Nesse sentido, os saberes dos povos tradicionais, trazem nas marcas da oralidade a construção da cosmogonia dos povos. Além disso, esses saberes funcionam como matéria para a resistência e a persistência dos traços da ancestralidade. Seguramente, no meio acadêmico, eles podem ser vistos como um combate à exclusão a que os povos africanos são submetidos, ficando de fora, tantas vezes, da participação efetiva e da construção de novos campos teóricos, assim reitera Santos (2004, p. 735). A tradição oral africana imprime um interesse por conta da riqueza e dos mistérios que são apresentados, também enriquece e se cruza com outros imaginários. É isso que faz com que muitos pesquisadores despertem um profundo interesse pela oralidade africana, nos últimos anos, houve uma maior divulgação e publicação de materiais relacionados ao tema, muitos autores e pesquisadores (estrangeiros e africanos) que tratam do gênero ganharam maior visibilidade.

As expedições e pesquisas realizadas pelo etnólogo Leo Frobenius (1873 – 1938), no início do século XX, sobre a arte pré-histórica e cultura africana, principalmente no que diz respeito aos mitos e lendas primitivas da África, assim como

pinturas rupestres relacionadas a essas narrativas. Nascido em Berlim, o pesquisador soube reconhecer o valor e a beleza da arte daquele continente, assim como a força das narrativas orais, no material que recolheu, segundo Silva (2005, p. 12):

Este foi numeroso e importantíssimo, tanto em objetos feitos pela mão humana, entre os quais soube reconhecer as grandes obras de arte, quanto em mitos, lendas, contos, fábulas e anedotas, que para ele explicavam culturas e davam pistas para refazer-se a história dos povos sem escrita. E não só destes. Como ele próprio escreveu, há um vínculo entre o presente e o passado mais poderoso do que pirâmides e bronzes e esculturas e manuscritos: a memória dos homens que não aprenderam ainda a escrever, ou que ainda não tiveram o tesouro das lembranças arruinado pelo uso excessivo da palavra escrita.

Frobenius analisa a conexão entre símbolos da cultura africana com símbolos da cultura de outros povos, o que o autor denominou de “continuidade das culturas”. O autor é reconhecido e citado em várias obras de pesquisadores de todo o mundo, além disso, consta um significativo número de narrativas orais coletadas por ele durante as expedições realizadas. O estudioso buscou então revelar a sofisticação da arte e das narrativas africanas, contrapondo às ideias vigentes na época de maior negação do africano negro, de desprezo à sensibilidade, à espiritualidade, à criatividade, à humanidade. O branco escraviza, inferioriza, explora, desumaniza, nega o africano, como explica Munanga (2009, p. 12):

Os povos tornaram-se sem cultura, sem história, sem identidade e mergulhados na bestialidade. Reinos e impérios foram substituídos pelas hordas e tribos primitivas em estado de guerras permanentes, umas contra as outras, a fim de justificar e legitimar a missão pacificadora da colonização das sociedades, adiante qualificadas como ignorantes e anárquicas. A exploração e a dominação brutal às quais foram submetidos os africanos exigiam que fossem considerados rudes. Com a finalidade de justificar e legitimar a violência, a humilhação, os trabalhos forçados e a negação da humanidade dos africanos, era preciso bestializá-los.

Apesar dos avanços das pesquisas de Frobenius, um dos primeiros estudiosos a ver a África de forma mais profunda, ele não ficou totalmente imune às ideias eurocêntricas de seu tempo, às visões deturpadas que consideram a África como um continente que precisava de progresso, “evolução e desenvolvimento” e, em determinados aspectos, não esconde a sua ideologia comprometida com a

importância daquelas realidades encontradas no cerne do acervo cultural desse continente:

Não estava isento dos preconceitos de seu tempo, que faziam da África o continente da barbárie, mas a observou e ouviu com mais do que interesse e simpatia: com afeto. E trouxe um sopro novo aos estudos africanos: impregnou-os de paixão, assombro e sonho. Por isso, o grande poeta que o Senegal deu à língua francesa, Léopold Sédar Senghor, dele disse que “iluminou a história e a pré-história da África até as suas profundezas” e a embebeu de poesia (SILVA, 2005, p. 14).

No Brasil, alguns autores se preocupavam com o estudo das raízes culturais africanas e muitos desses estudiosos recorreram ao trabalho de Frobenius. Assim fez Arthur Ramos (1935, p. 157), em *O folclore negro do Brasil*, ao discutir os contos populares de animais:

O folclore heróico africano é de uma enorme riqueza, o que levou Frobenius a falar num *Decamerón negro*. Grande parte do “livro de cavalaria e de amor” dos africanos parece refletir sobrevivências feudais. Frobenius fala-nos de uma raça aristocrática de usos e ética feudais, que habita nas estepes, entre os limites do Saara e a grande selva do Niger. *Samba Kulung* é um dos heróis-cavaleiros desses contos, que nos narra histórias de cavaleiros andantes com seu *diali*, bardo ou cantor que conhece o *Puí*, ou as epopeias dos antepassados. Mas em toda a África há exemplos de contos heróicos, que se referem a façanhas de heróis civilizadores de várias procedências: deuses evemerizados, antepassados ilustres, fundadores de cidade, transformadores e civilizadores, cuja memória foi guardada pelo *arokin*, o cronista da corte.

Ramos (1935), retoma referências de outros estudiosos do tema, incluindo aí, Nina Rodrigues com seus estudos sobre as populações negras, realizados na Bahia. Nessa mesma linha, os escritos de Souza Carneiro, outro clássico do estudo da cultura africana no Brasil, que se baseia em Rodrigues e Ramos, e traz também uma contribuição significativa ao mostrar diversos mitos de origem africana, assim como outros elementos da mesma cultura.

Esses estudiosos não fogem à mentalidade eurocêntrica e colonialista, visões comuns para o seu tempo. Todavia, apesar dessa visão, a parte mais relevante de seus trabalhos se encontra na preocupação e compilação de um material que, em certa medida, permitiu entender e registrar a influência da cultura africana no Brasil, naquela época.

Diante da tentativa de entender a importância da tradição oral africana, recorro também a estudos mais recentes, como a pesquisa do africano Lourenço Rosário, que, a partir do ano de 1989, desenvolveu pesquisas com as narrativas africanas de expressão oral. Com base nesse autor, observei como a oralidade é marca forte das produções culturais africanas, contexto em que esses saberes são construídos e transmitidos tradicionalmente pelas gerações ancestrais, garantindo a existência dos povos e a resistência das culturas:

Na sociedade africana, em particular a campesina, onde a tradição oral é o veículo fundamental de todos os valores, quer *educacionais*, quer *sociais*, quer *político-religiosos*, quer *económicos*, quer *culturais*, apercebe-se mais facilmente que as narrativas são a mais importante engrenagem na transmissão desses valores. A sua importância advém do seu carácter exemplar. Quer isto dizer que é nas narrativas que se encontram veiculadas as regras e as interdições que determinam o bom funcionamento da comunidade e previnem as transgressões. Essas regras e interdições formam conjuntos que variam segundo as culturas, mas apresentam algumas constantes demonstrando que as narrativas na tradição oral, em geral, estão ligadas à própria vida. Entende-se vida aqui como todos os sistemas de elementos que concorrem para a sobrevivência da comunidade: os *sistemas de parentesco*, a *fecundidade*, o *funcionamento do cosmos*, (a alternância dos dias e das noites, as estações, as chuvas, a seca, as cheias, etc.). (ROSÁRIO, 1989, p. 40).

Nesse âmbito, o estudo de Rosário focaliza no vale do Zambeze, no território de Moçambique, o que se pode perceber é a riqueza e a variedade cultural da região, ao recompondo aspectos, reafirmar que os povos de África se formaram a partir da interação das várias tribos e desses povos com as gentes de fora. Foi por meio da recolha de documentos que o estudioso constatou a mistura e a hibridização dos grupos étnicos com o grupo dominante os bantu, reiterando ainda, ser difícil afirmar com segurança os padrões etno-raciais, já que os habitantes do Baixo Zambeze correspondem à apropriação, assimilação, ou a uma situação de relativa aculturação.

O autor, ao se referir à cultura Zambeze, assegura que não se trata de simples resíduos de valores misturados aos valores autóctones, mas o que se percebe é que é difícil precisar origens históricas, bem como determinar as influências culturais, já que muitas dessas comunidades são basicamente oralizadas, além de terem tido as suas terras invadidas pelo colonialismo. Toda essa intrincada formação fez desaparecer muitas informações, mesmo assim, quando se busca aprofundar o

conhecimento desse processo se tem a dimensão de sua extensão e grau de complexidade:

Esse hibridismo verifica-se tanto ao nível cultural como ao nível linguístico. E é aliás a partir da observação dos aspectos etno-culturais e dos aspectos linguísticos, que os estudiosos consubstanciam as suas posições, quanto às origens dos habitantes do Vale do Zambeze. Neles encontramos amalgamados quer o que existe de comum entre todos os grupos de origem bantu, quer o que constitui as principais diferenças entre os dois grupos que consideramos como os mais prováveis intervenientes no surgimento destas comunidades ribeirinhas (ROSÁRIO, 1989, p. 25-26).

As narrativas orais permitem a construção da cultura dos povos, elemento essencial para existência e perpetuação de valores, para a construção de sua cosmogonia, elas são o principal veículo de transmissão do conhecimento e elo de ligação entre as gerações, consiste em uma forma de manutenção da coesão e sobrevivência histórica dos grupos, conforme se observa no excerto trazido por Rosário (1989, p. 31-31):

Missassi foi um jovem valente que viveu para os lados da Serra da Morrumbala (Zambézia). Seu pai era o rei da região e gozava de muito prestígio, pois dava abrigo aos escravos que fugiam doutras terras vizinhas. Quando chegou a altura de escolher uma jovem para casar, emigrou para a Rodésia a fim de ganhar dinheiro suficiente para as despesas. Antes, porém como qualquer jovem que partia para a emigração, procurou o feiticeiro, com que se «tratou» para que tudo pudesse correr segundo o seu desejo. O feiticeiro «tratou-o» e como fazia com todos, fez-lhe algumas recomendações, interditando-o de fazer isto e aquilo. Missassi foi trabalhar para a Rodésia, ganhou muito dinheiro em pouco tempo, regressou, esquecendo-se, no entanto, de ir pagar o devido ao feiticeiro. Este nada disse nem reclamou. Quando Missassi se casou e em plena festa de casamento, transformou-se em leão e dizimou toda a sua povoação, começando pelos entes mais queridos. Ainda hoje, acreditam as populações, que Missassi vagueia pelas matas na margem esquerda do Zambeze e mata tudo quanto lhe aparece. Os outros leões, os verdadeiros, temem-no e obedecem às suas ordens ou evitam-no. Esta lenda está relacionada com a existência de um certo tipo de leões muito ferozes que atacam povoações e viandantes. Muitos emigrantes foram devorados no seu regresso. São conhecidos por Missongues e em relação ao leão normal, os Missongues são de baixa estatura. Muitos caçadores têm descrito a sua ferocidade.

Alguns povos africanos, nesse caso, os sena da cultura bantu, não veem a doença e a morte de forma natural, as enfermidades são encaradas como castigo.

Dito de outra forma, são vistas como punições que os grupos recebem, seja pelo ato individual ou mesmo coletivo, e isso se dá com a fúria dos espíritos, e assim a desgraça de um é assumida coletivamente; ou ainda pela falta de alguém que deseja prejudicar o grupo. Há ainda algumas crenças ligadas à morte que acreditam que alguns homens, por se tornarem muito importantes ou por transgredirem alguma obrigação, não morrem, transformam-se em animais, como no exemplo da lenda de Missassi em que a narrativa apresenta uma explicação para a existência desse tipo de leão, de ferocidade diferenciada.

Eliade (1972, p. 6) escreveu sobre a relação dos mitos com a realidade, no sentido de que a existência de um mito “vivo” fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência”. Mais adiante, esse mesmo estudioso lembra: “Em suma, os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenaturais, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar”⁹. De acordo com sua estrutura e função os mitos podem, principalmente, ser: de origem, cosmogônicos, escatológicos. Sendo mito de origem as narrativas que contam como foi possível a existência das coisas, seres ou fenômenos. Por sua vez, os mitos cosmogônicos trazem a explicação de toda existência, por isso: “os mitos de origem prolongam e completam o mito cosmogônico: eles contam como o Mundo foi modificado, enriquecido ou empobrecido” (ELIADE, 1972, p. 20). Enquanto a narrativa mítica de caráter escatológica diz respeito às narrativas que tratam do fim do mundo com uma eventual recriação, cito novamente uma passagem em que essa afirmação aparece:

Em suma, esses mitos do Fim do Mundo, implicando mais ou menos claramente a recriação de um novo Universo, exprimem a mesma ideia arcaica e extremamente difundida da "degradação" progressiva do Cosmo, requerendo sua destruição e sua recriação periódicas. Desses mitos de uma catástrofe final, que será ao mesmo tempo o sinal anunciador da iminente recriação do Mundo, é que surgiram e se desenvolveram os movimentos proféticos e milenaristas das sociedades primitivas contemporâneas (ELIADE, p. 46).

Nesses moldes, a chamada poesia da ancestralidade vai tomando todos os espaços, os sentidos, os poros e se firmado na interioridade do ser. Assim, as narrativas orais se transformam em principais vetores, de conhecimento e de saberes que estão na base da sensibilidade da humanidade. Por essa lógica, são as narrativas,

⁹ Esse ponto de vista se destaca novamente em Eliade (1972, p. 18).

dentro da experiência estética, imaginativa e sensível que humanizam os homens. É por meio da narrativa que a poesia invade e constrói o que de mais interessante o homem guarda em seu íntimo – a sua sensibilidade. É essa mesma sensibilidade que favorece questões como: a empatia, a compreensão emocional, a afinidade, a identificação, o entendimento, a sintonia com os outros humanos, é o que permite que edifique, também, a solidariedade, o respeito e o amor. Por isso, nesse mundo de veneração ao capital, que só enxerga números, etiquetas e grifes, a poesia incomoda e é pouco valorizada na construção do conhecimento.

A poesia – entendida aqui no sentido amplo, platônico – é responsável pelo despertar do belo, das singularidades e das subjetividades. No caso das literaturas, seja oral ou escritas, em relação à criança, ela alimenta todo o imaginário, estimula a cognição, alimenta a sensibilidade. A voz cura, diz Benjamin (1993, 269), em Conto e cura, acalma o coração e livra das dores. Nesse ponto, as narrativas orais africanas soam como a voz do aconchego, a voz do colo da mãe, a voz da guardiã de histórias, a voz que ensina e guarda ancestralidades, a voz das origens:

A África é considerada por muitos analistas como o berço da oralidade, porque é uma terra de tradições orais profundamente enraizadas. Não é de surpreender que lá se originou nossa espécie. Certo ou errado, o fato é que ainda hoje, em pleno século XXI, sobrevivem em meu continente, culturas em sua maioria da *oralidade primária*¹⁰. A palavra falada faz parte de nossos traços de identidade. Não somos nada sem ela. Às vezes, o discurso oral chega a extremos imprevisíveis. Desse ponto a mitificação é apenas um passo, o qual tem dado muitos estudiosos, linguistas e amantes da palavra ocidental. A África é, na verdade, um conglomerado de povos e etnias, cuja história e memória coletiva se baseiam fundamentalmente na tradição oral. A fraqueza ou, por vezes, a ausência do Estado em algumas regiões, tem permitido a muitos grupos étnicos conservar estruturas de poder, assim como costumes pré-coloniais, transmitidos oralmente de pai para filho, de avós para netos. (NKAMA, 2012, p. 247-248).

Pode-se considerar que a voz é resistência e luta. Manuel Rui (1985), escritor angolano, defende a palavra como arma ao modelo de invasão colonialista, a ideia de uma “poesia da resistência”, questiona a dominação gerada pelo bombardeio à palavra oral, à oratura, a imposição da escritura e a tentativa de desmanche da cultura de sua gente:

¹⁰ Fares (2015), citando Zumthor (1993, p.18), escreve sobre oralidade primária que: [...] “não comporta nenhum contato com a escritura. De fato, ela se encontra apenas nas sociedades desprovidas de todo sistema de simbolizações gráficas, ou nos grupos sociais isolados e analfabetos”.

Quando chegaste os mais velhos contavam estórias. Tudo estava no seu lugar. A água. O som. A luz. Na nossa harmonia. O texto oral. E só era texto não apenas pela fala, mas porque havia árvores, para elas sobre o crepitar de braços da floresta. E era texto porque havia gesto. Texto porque havia dança. Texto porque havia ritual. Texto falado ouvido visto. É certo que podias ter pedido para ouvir e ver as estórias que os mais velhos contavam quando chegaste! Mas não! Preferiste disparar os canhões. A partir daí comecei a pensar que tu não eras tu, mas outro, por me parecer difícil aceitar que da tua identidade fazia parte esse projeto de chegar e bombardear o meu texto. Mais tarde viria a constatar que detinhas mais outra arma poderosa além do canhão: a escrita. E que também sistematicamente no texto que fazias escrito inventavas destruir o meu texto ouvido e visto. Eu sou eu e a minha identidade nunca a havia pensado integrando a destruição do que não me pertence.

Reitero que a oralidade na África é a marca identitária de afeto e de denúncia, às condições historicamente construídas pelas estruturas e realidades criadas pelo colonialismo:

Assim, nossa história e nossa cultura são inconcebíveis sem o peso específico de sua tradição oral. As populações residentes em áreas rurais (mais de um terço do total, de acordo com estimativas de diferentes agências de desenvolvimento) têm a oralidade como principal forma de transmissão da informação. Nos povos e nas aldeias africanas, apenas os jovens (e não todos eles) têm acesso ao conhecimento escrito. Os demais confiam na transmissão ocorrida entre as gerações. Consequentemente, acreditamos que o efeito da oralidade em nossas culturas não é realmente uma opção cultural, mas sim uma consequência inevitável das prevaletentes estruturas sociopolíticas (NKAMA, 2012, p. 248).

Exemplo disso são os *griôs* considerados os mais importantes intérpretes da cultura africana. As palavras dos *griôs* marcam seu lugar:

A identidade de um intérprete manifesta-se com evidência tão logo abre a boca: ele se define em oposição às outras identidades sociais, que com relação à sua são dispersas, incompletas, laterais, e as quais assume, totaliza, magnifica (ZUMTHOR, 1993, p. 68).

Logo, não se pode falar da tradição oral da África sem mencionar os *griôs*, considerado desde sempre, o dono da palavra e o “arquivo sonoro, cujo manejo, em certas etnias, pertencem às *pessoas da palavra* e como tal socialmente definidas:

assim os *griôs* da África ocidental” (ZUMTHOR, 2010, p. 67), a memória social dos grupos, o verdadeiro profissional da palavra, patrimônio do povo, visto então como o orador mais hábil de toda a tribo: “É ele quem sabe lidar melhor do que ninguém com os recursos técnicos da arte da oralidade: o canto, a voz, a memória, a oratória, a eloquência, o verbo, a dança, a linguagem etc.” (NKAMA, 2012, p. 254-255).

No entanto, os *Griôs* não recebem nenhuma remuneração pelo seu trabalho, ainda que estejam sempre a serviço do povo, a única coisa que recebem são algumas regalias e benefícios, como o direito de hospedagem em qualquer paragem, e a garantia de uma boa alimentação. A existência dos *Griôs* confere importância em relação à oralidade nas diversas culturas, dos diversos povos de África:

Os griôs da África ocidental (aos quais S. Camara consagrou em 1976 um belo livro) exerciam nos estados pré-coloniais uma função política eminente, no lugar hierárquico onde se cruzam as relações de solidariedade e se instauram os discursos: conselheiros dos reis, preceptores dos príncipes, membros de uma casta hereditária detentora da palavra operante. A imunidade de que eles gozavam, e de que gozam ainda, desaloja a ameaça oculta das palavras, gozadores, bufões, prontos a zombar dos próprios chefes, dos quais eles são porta-vozes exclusivos, depositários de técnicas oratórias, de epopeias, de cantos genealógicos, da música instrumental: são temidos ao mesmo tempo que são desprezados (ZUMTHOR, 2010, p. 241).

O *griô* é o narrador africano, conforme Benjamin (1987, p. 197-221), no texto O Narrador, mestre e sábio gozam de prestígio e tiram da própria experiência o que narram:

Assim definido, o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la *inteira*. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue da sua narração consumir completamente a mecha da sua vida (BENJAMIN, 1987, p. 221).

Ainda segundo Nkama (2012), ao mesmo tempo em que a literatura oral marca historicamente as vidas das gerações dos vários povos africanos, essa realidade vem mudando. A partir das interferências de culturas diferentes causadas pelo processo de globalização, que condena ao desaparecimento os movimentos culturais dos povos

tradicionais, ainda assim, valoriza-se a literatura oral, inclusive pela existência de outra instituição importantíssima na cultura de tradição oral africana. É a Árvore da Palavra que pode aparecer também nas variantes, a Casa da Palavra ou a Praça da Palavra, que com todas as intercorrências e influências externas, resistem bravamente:

A Árvore da Palavra é uma instituição centenária que reconhece o ritual da palavra. Trata-se de uma árvore física, emblemática (frequentemente um baobá) que cada aldeia seleciona como templo da palavra. Na África Ocidental, costuma ser o baobá. Ali se reúnem os anciãos da aldeia para dialogar, para debater as questões da comunidade. É também sob a sombra da mesma árvore que se reúnem as crianças e os jovens para contar histórias, lendas e fábulas. A Árvore da Palavra sobrevive na maioria dos povos e aldeias africanas (NKAMA, 2012, p. 253).

Todavia, diante desse cenário, faz-se necessário imprimir um novo olhar sobre África, ou seja, fora de uma tendência homogeneizante, com vistas a avaliar a particularidade do continente, uma vez que algumas visões estereotipadas comumente pensam a África de forma homogênea, como um grande bloco cultural, que pensa e vive da mesma forma. Nenhum país pode ser visto apenas por uma via, imagina um continente do porte da África.

Esse enorme continente abriga 54 países, continentais e insulares, cada um, conta com uma história e uma trajetória própria. São povos formados pelas mais diversas influências, territórios construídos em meio aos mais variados conflitos e disputas. Tudo isso conformando um continente de diversidade cultural imensurável. Portanto, é fundamental olhar a África não somente pelo viés do colonialismo, que pensa o continente pela lógica ou perspectiva colonial de poder, como região global carente de desenvolvimento e civilização, de produção de “ciência”.

Dito isso, pensar as marcas da oralidade no continente africano é enxergar aquilo que o colonialismo tratou de tornar invisível, é perceber que o conhecimento local não rivaliza ou é menos importante, ou é subalterno em relação ao conhecimento universal. Muitas vezes, a imagem construída universalmente do continente africano dá conta de uma terra desprovida da capacidade de produzir conhecimento, de fazer arte e poesia, uma terra eternamente dependente, incapaz de produzir “riqueza”, com uma cultura étnica excêntrica, irracional, subjetiva, ilógica. Pelos olhos de uma elite científica global de perspectiva situada, local, blocada e acrítica do “subdesenvolvimento”, em parte, determinadas visões como essas veem o continente

limitado pela incapacidade de seu povo de evoluir epistemologicamente, de pensar pela perspectiva das grandes nações do “Norte”:

Como escrever a história, o poema, o provérbio sobre a folha branca? Saltando pura e simplesmente da fala para a escrita e submetendo-me ao rigor do código que a escrita já comporta? Isso não. No texto oral já disse: não toco e não o deixo minar pela escrita, arma que eu conquistei ao outro. Não posso matar o meu texto com a arma do outro. Vou é minar a arma do outro com todos os elementos possíveis do meu texto. Invento outro texto. Interfiro, desescrevo para que conquiste a partir do instrumento de escrita um texto escrito meu, da minha identidade. Os personagens do meu texto têm de se movimentar como no outro texto inicial. Têm de cantar. Dançar. Em suma temos de ser nós. Nós mesmos. Assim reforço a identidade com a literatura (RUI, 1985, p. 2).

O texto de Manuel Rui (1985) discute questões referentes às culturas dos textos oral e escrito. Nesta dissertação, apesar do entendimento de que a cultura oral é marca de identidade de grande parte dos povos da África, entendo, que tanto a escritura como a oratura guardam saberes e se constroem de formas diversas e há que se respeitar e valorizar tais formas:

Para alguns estudiosos, o problema todo se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata do testemunho de fatos passados. No meu entender, não é esta a maneira correta de se colocar o problema. O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168).

Com base no que foi dito, torna-se crucial entender e lutar por uma sociedade que prime pela democracia, onde pessoas e povos tenham garantido o direito de existência, em que ser/estar no mundo não signifique ameaça apenas por sua existência divergir do padrão imposto por determinada cultura, seja na África ou no Brasil. O processo de colonização perpetrado por todo o mundo, pela civilização ocidental, definiu a geopolítica global trazendo um corpo ideológico de legitimação da criação de zonas de desenvolvimento e subdesenvolvimento conforme a visão colonialista, num movimento de classificação dos povos e seus territórios.

Nessa perspectiva, perceber a importância de valorizar a diversidade cultural é um ato que se tornou vital, ainda mais para uma sociedade como a brasileira que vive num território de dimensões continentais e tem na sua constituição populacional o

mais variado conjunto de etnias, sobretudo, etnias africanas, como bem assegura Munanga (2016, p. 21-21).

As contribuições dos africanos trazidos para o Brasil, de quem descendem os brasileiros de hoje, são de três ordens: econômica, demográfica e cultural. **No plano econômico**, os negros serviram como força de trabalho, fornecendo a mão de obra necessária às lavouras de cana-de-açúcar, algodão, café e à mineração. Uma mão-de-obra escravizada – sem remuneração –, tratada de maneira desumana e submetida a condições de vida muito precárias. Foi graças a esse trabalho gratuito do negro escravizado que foram produzidas as riquezas que ajudaram na construção do Brasil colonial e na construção da base econômica do país. **No plano demográfico**, os africanos ajudaram no povoamento do Brasil, tão grande era o tráfico negreiro. [...] a população negra começou a decrescer sensivelmente por causa das más condições de vida em que se encontrava e da mestiçagem com brancos e índios. **No plano cultural**¹¹, destacam-se notáveis contribuições dos negros africanos na língua portuguesa do Brasil, no campo da religiosidade, na arte visual, na dança, na música, na arquitetura.

É sabido que a produção cultural brasileira é permeada de influências variadas, de povos de diferentes partes do globo que, formam uma teia de hibridação cultural inegável. No território brasileiro coexiste diferentes etnias e culturas. Toda essa dinâmica cultural gerou uma nova configuração para a chamada identidade brasileira, vista não como algo fixo, mas sim como um amálgama de diferentes segmentos e povos. Contudo, esse processo não foi harmonioso e pacífico. Pelo contrário, é visível que as relações de poder e dominação acabam por hierarquizar os bens e as influências culturais. Sob esse prisma a análise de Canclini (1997, p. 348) percorre a senda de um conceito que abriga o conceito de hibridação das culturas, sendo esse fenômeno determinante para o processo de formação das sociedades:

As hibridações descritas ao longo deste livro nos levam a concluir que hoje todas as culturas são de fronteira. Todas as artes se desenvolvem em relação com outras artes: o artesanato migra do campo para a cidade; os filmes, os vídeos e canções que narram acontecimentos de um povo são intercambiados com outros. Assim as culturas perdem a relação exclusiva com seu território, mas ganham em comunicação e conhecimento.

¹¹ Destaques meus.

Assim sendo, pela origem histórica, o que se destaca na pesquisa é a contribuição dos povos africanos para a cultura brasileira, reconhecendo, todavia, que toda essa influência foi inegável e teve a sua importância para a formação do país, por isso conhecer a história “é aprender a conhecer a história e a cultura de vários povos que aqui se encontraram e contribuíram com suas bagagens e memórias na construção deste país e na produção da identidade brasileira” (MUNANGA, 2016, p.11).

Não é por um acaso que quando adentro o espaço territorial de Jambuaçu, e entro em contato com o modo de ser e viver daquela gente, muito do que vivo e ouço ali, e principalmente as rodas de contares que presencio, mesmo fora dos momentos das entrevistas, faz parte da herança ancestral do povo negro. O prazer por ouvir e contar oralmente as histórias sempre embaladas pelos elementos da natureza do entorno, assim como os ensinamentos trazidos nas histórias, dos mais novos enredados pelos contares dos mais velhos, de suas experiências e vivências com os fenômenos da floresta e dos rios, onde os humanos e a natureza formam uma mesma realidade, mesclam-se no ser/estar no mundo. Tudo remetendo a uma ideia de totalidade da existência, como na cultura africana:

Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana. Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma *presença* particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem. A tradição oral baseia-se em uma certa concepção de homem, do seu lugar e do seu papel no seio do universo (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.170).

A oralidade apresenta grande importância para a educação dos sentidos, dos saberes e para o funcionamento da comunidade. Nessa associação, o Território de Jambuaçu é composto de uma oralidade segunda, tal como se depreende nos estudos de Zumthor, em que esses saberes do narrar aglutinam tipos de oralidade correspondentes a situações de cultura: **primária e imediata** – “não comporta nenhum contato com a escritura. De fato, ela se encontra apenas nas sociedades desprovidas de todo sistema de simbolização gráfica, ou nos grupos sociais isolados

e analfabetos” (ZUMTHOR, 1993, p.18); em síntese, a oralidade **mista e oralidade segunda** são:

[...] outros dois tipos de oralidade cujo traço comum é coexistirem com a escritura, no seio de um grupo social. Denominei-os respectivamente oralidade *mista*, quando a influência do escrito permanece externa, parcial e atrasada; e oralidade *segunda*, quando se recompõe com base na escritura num meio onde esta tende a esgotar os valores da voz no uso e no imaginário. Invertendo o ponto de vista, dir-se-ia que a oralidade mista procede da existência de uma cultura “escrita” (no sentido de “possuidora de uma escritura”); e a oralidade segunda, de uma cultura “letrada” (na qual toda expressão é marcada mais ou menos pela presença da escrita) (ZUMTHOR, 1993, p.18).

Além dessas oralidades, Zumthor (2005, p. 70) ainda descreve uma espécie de **oralidade mediatizada**:

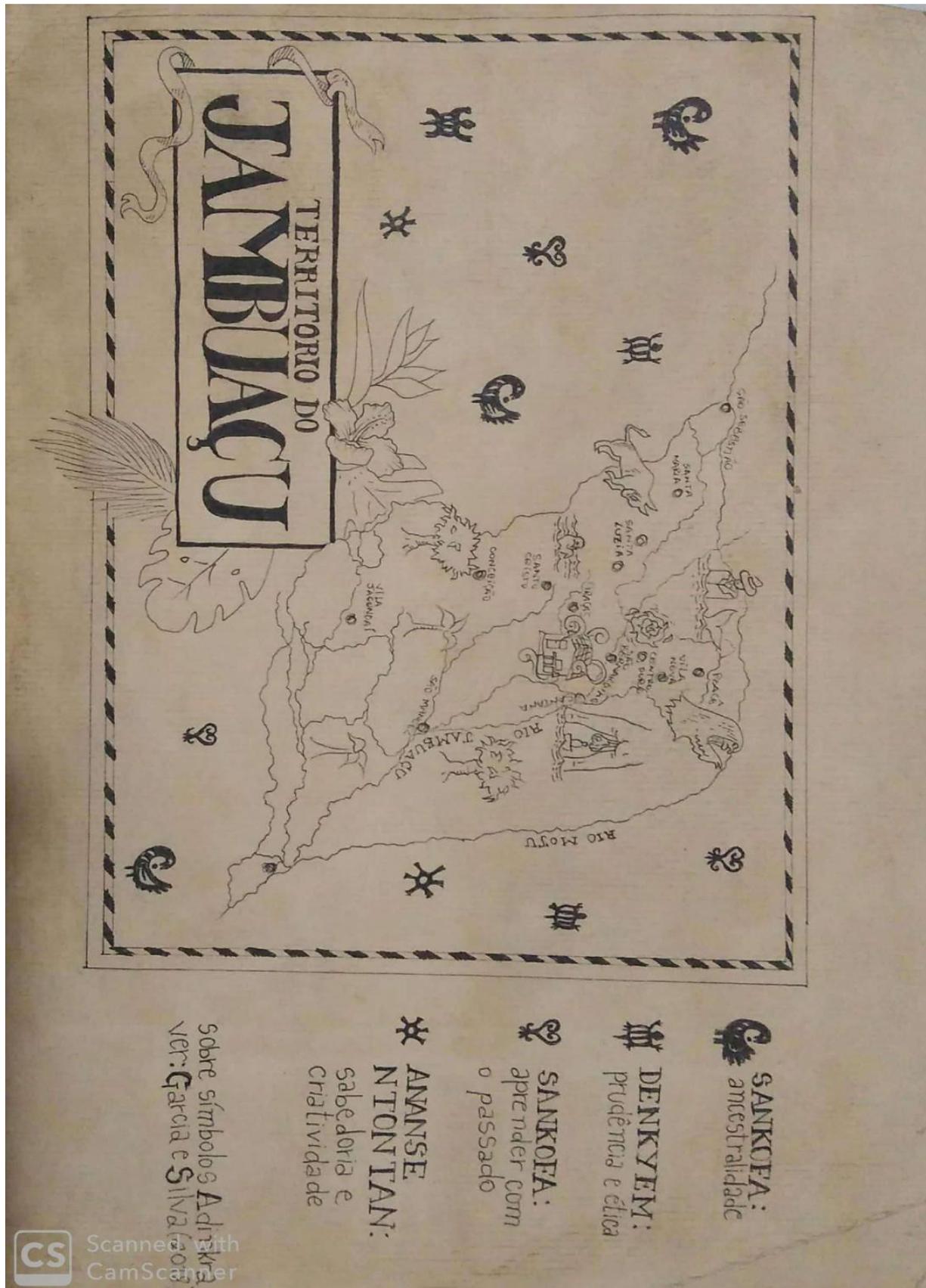
É indiscutível que a transmissão mediática retira da *performance* muito de sua sensualidade. O rádio (o disco ou o cassete) só deixa subsistir aquilo que é auditivo. No caso da televisão, a vista funciona. Por outro lado, o que falta completamente, mesmo na televisão, ou no cinema, é o que denominei *tatilidade*. Vê-se um corpo; um rosto fala, canta, mas nada permite este contato virtual que existe quando há a presença fisiológica real.

Cada uma dessas definições comporta um cenário que permite compreender melhor o fenômeno encontrado no *lócus* da pesquisa. De forma significativa, os estudos zumthorianos permitem enxergar uma direção à pluralidade das formas de expressar, assim como permitem também enxergar a grandeza da presença da voz, que em performances peculiares dos moradores de Jambuaçu, mostra uma cosmogonia da floresta.

Em Jambuaçu, a terra tem valor de vida e pertencimento que nenhum dinheiro pode pagar, como: percorrer o rio para conhecer de perto a localidade da Volta do Colhão do Preto ou a casa ribeirinha onde as almas fazem morada, ou visitar o igarapé das almas das crianças abortadas. A curiosidade do estudioso seria aguçada ainda mais, pois acredito que para tudo era descoberta, travessia atenta, experiência transformadora. Vejo isso claramente nos trabalhos de Zumthor sobre a voz, a escritura e o nomadismo. Dentro desse cenário em que pesquisei, também aprendi a valorizar a memória da comunidade que, em vias de desaparecimento, corre um grande risco de ter a sua voz abafada, negada e silenciada.

Daí a importância de buscar no Território de Jambuaçu as variadas performances dos contadores de história, e dos demais intérpretes, nos intervalos de almoço, nos eventos culturais, na casa familiar rural. Registrar e sistematizar essas experiências é uma forma de resistência em detrimento da invisibilidade cultural dessa periferia chamada Amazônia.

Imagem 2: Mapa mitopoético do Território Quilombola do Jambuaçu



Fonte: Produção da acadêmica do curso de design da UEPA Laís Brasileiro, a partir de mapa prévio feito pelos moradores do território

3 JAMBUAÇU: TERRITÓRIO, SABERES E RESISTÊNCIA

A dinâmica do Território Quilombola de Jambuaçu lembra algumas questões já levantadas por Munanga, como bem se lê na citação mais adiante, principalmente, em se tratando da produção cultural dos negros no Brasil. Historicamente, já se reconhece que os negros são protagonistas das esferas econômica, social e cultural desse país, a contribuição dos negros é significativa e marcante:

No decorrer do processo histórico brasileiro, os homens e mulheres negras sempre lutaram e resistiram bravamente a toda forma de opressão e discriminação. Eles forjaram formas elaboradas de lidar com a vida, com o corpo, assim como expressões musicais múltiplas. Construíram uma estética corporal que está impregnada na cultura do povo brasileiro. Por meio da resistência política, da religião, da arte, da música, da dança e da sensibilidade para com a ecologia o negro produz, participa e vivencia a cultura afro-brasileira (MUNANGA, 2016, p. 139).

Por conta disso, a cultura afro-brasileira é inegavelmente rica e diversa, os homens e as mulheres negras criaram formas diversificadas de se relacionarem com a natureza e com os outros grupos sociais brasileiros. Decorre daí diferentes formas de expressão, o que trouxe para a cultura variadas formas, também, de dar sentido e de ser/estar no mundo, esses traços tornaram o país profundamente africanizado. É o que defende, por exemplo, Câmara Cascudo (2001) que tematiza a cultura africana de alguns povos, além de pontuar o conjunto das influências recíprocas entre as culturas africanas e a brasileira. A título de exemplificação, recorre ao uso da palavra *banana* para mostrar a força da influência da África:

Banana é o mais popular dos vocábulos africanos no Brasil. À popularidade verbal corresponde o consumo diário. Banana é a fruta preferida, indispensável para o paladar brasileiro, inarredável sua presença cotidiana na alimentação trivial. Fruta dos ricos e dos pobres, refeição, sobremesa, merenda, engana-fome. Todos a conhecem. Sua ausência é inconcebível. *Ku 'xi iâ kueniê mabonjo*, na terra deles não há bananas? Perguntavam, surpresos, os pretos de Luanda, sabendo do cardápio inglês. A frase seria tipicamente brasileira (CASCUDO, 2001, p.11).

Os grupos criam suas culturas de acordo com suas necessidades e em função das possibilidades que o meio lhes proporciona, são comportamentos, signos, instrumentos, códigos, leis, regras e tudo que possa dar significado e expressar o que

os seres humanos levam em seu interior, os jeitos de sentir e ver o mundo são traduzidos em suas formas de se comportar e nas trocas que realizam, assim lembra Munanga (2016, p. 139):

Nos gestos, nos cultos, na expressão linguística, na música, no jeito de ser e de viver do brasileiro encontramos a forte presença negra, mesmo que nem todos os brasileiros a reconheçam como tal. Esse processo não se deu à parte dos acontecimentos históricos, políticos e culturais que costumamos estudar, mas de maneira articulada e conjunta. Sendo assim, muitos movimentos políticos, artísticos, musicais e culturais brasileiros tiveram e têm o negro como protagonista, como propulsor da mudança, como ator ou como fonte de inspiração.

Durante a realização da pesquisa, deparei-me com um Território Quilombola repleto de outros traços culturais, em meio a todo esse contexto, é possível identificar elementos da cultura ribeirinha e amazônica, que essencialmente, apresentam referências do povo negro que habitou e habita esta terra desde a colonização do estado. A marca da ancestralidade africana já com as mesclas da cultura amazônica aparecem nas mais diversas formas de manifestação, sejam por meio de suas histórias ancestrais, da produção de sua literatura, por suas manifestações religiosas, por suas músicas, festas e encontros de formação política e cultural. Finalmente, o que presenciei foi uma riqueza poética que transborda em todos os momentos.

O legado cultural africano e sua força para a construção da cultura brasileira, ainda que negado, é indiscutível, e essa influência cultural no estado do Pará não poderia ser diferente do restante do país. A introdução dos negros e negras africanas no estado ocorreu poucas décadas após a fundação de Belém, não tardaria para o escravismo acompanhar os passos dos colonos lusitanos: “Em 1637, duas décadas após a fundação de Belém, entre os seus duzentos moradores havia muitos escravos” (SALLES, 1971, p. 04).

A chegada dos primeiros africanos, inaugurou uma enorme parte da riqueza e da beleza cultural. Desde então, uma combinação impensável se daria, sem, contudo, acontecer de forma pacífica. A mistura ocorreu envolvendo muitos conflitos, dores, lutas e resistência, o que mudaria o jeito de viver ser e estar no mundo. O africano negro chegava como peça comercial, dentro dos padrões do colonialismo, como força de trabalho escravo: coisificado e com sua humanidade negada.

Esses povos que aqui chegavam traziam saberes, conhecimentos, poesia e sentimentos singulares. Os negros vinham de várias regiões da África, e traziam as suas línguas e culturas que eram diversas, formando, assim, um enorme conjunto de riqueza cultural imaterial, mas ao mesmo tempo tornada invisível pelo senhorio – que logo se encarregaria de mantê-la, como estratégia de desmonte das identidades para manutenção do controle. Não obstante, na região amazônica, a contribuição cultural do negro foi significativa, e ao mesmo tempo, sistematicamente diminuída, e até mesmo negada, no conjunto de seus valores constitutivos, relembra (SALLES, 1971, p. 67).

A cultura africana e a sua ancestralidade foram combatidas, sufocadas e invisibilizadas, marcando, portanto, o início dos movimentos de resistência negra. Contudo, os negros que aqui chegaram, nunca abandonariam suas crenças, suas histórias, seus gostos e seus saberes, pelo contrário, à medida que a opressão crescia, aumentava também a resistência negra, e assim, todo um acervo sócio-histórico-cultural foi se incorporando à cultura local, de tal maneira que se tornou impossível criar estratégias de “imunidade”.

Mesmo com toda contribuição trazida pelos africanos, ela foi, historicamente, tratada como inferior, sendo marginalizada e proibida, mas foi exatamente toda essa força a responsável por manter, e influenciar a composição enquanto povo miscigenado.

Contudo, uma vez os africanos instalados em quaisquer dos continentes, por mais que suas tradições fossem represadas ou aniquiladas, pela cultura hegemônica, os descendentes de africanos davam início a um processo de criação, invenção e recriação, da memória cultural para preservação dos laços mínimos de identidade, cooperação e solidariedade. Nesta rede de interação, as múltiplas culturas africanas que se espalharam pelo mundo, preservaram marcas visíveis dos traços africanos (AMADOR, 2008, p.17-18).

Essa diversidade, que é a marca da identidade nacional e da constituição do povo, e que deveria ser encarada, desde sempre, como fator de crescimento e enriquecimento da cultura, tem sido, geralmente, ponto de conflito e um grande gerador de discriminação, preconceito, violência e desumanidade. Nesse contexto, dentro das escolas ou fora delas, essa é uma realidade que se repete cruelmente, sendo esse o grande desafio de quem educa hoje, educar para a diversidade e para a alteridade:

Aqui está o grande desafio da educação como estratégia na luta contra o racismo, pois não basta a lógica da razão científica que diz que biologicamente não existem raças superiores e inferiores, como não basta a moral cristã que diz que perante Deus somos todos iguais, para que as cabeças de nossos alunos possam automaticamente deixar de ser preconceituosas (MUNANGA, 2008, p.14).

Esse grande desafio tem a ver não só com a construção do imaginário, que ocorre dentro das escolas, mas sobretudo porque é algo que se estende para fora do ambiente escolar, mostrando que a vida em sociedade é o exercício desse movimento de respeito mútuo, e reconhecimento da pluralidade cultural. Nesse contexto se verifica que as representações coletivas construídas acerca da figura do negro, é constantemente retratado como um ser inferior: em casa, no trabalho, nas festas, nos encontros com amigos, na igreja e assim por diante. Dentro desse quadro é que as estratégias de luta encontram nas narrativas e nas histórias contadas, um grande instrumento de sensibilização para a construção de uma educação voltada ao empoderamento dos movimentos de resistência negra:

Considerando que esse imaginário e essas representações, em parte situados no inconsciente coletivo, possuem uma dimensão afetiva e emocional, dimensão onde brotam e são cultivadas as crenças, os estereótipos e os valores que codificam as atitudes, é preciso descobrir e inventar técnicas e linguagens capazes de superar os limites da pura razão e de tocar no imaginário e nas representações (MUNANGA, 2008, p. 15).

Sendo assim, para alcançar o objetivo de trabalhar em prol de uma educação sensível à realidade afro-brasileira, em busca da construção de um imaginário coletivo que valorize as diferentes experiências, é necessário buscar no cotidiano da comunidade quilombola suas histórias, seus saberes, sua cultura, construída a partir da vivência daqueles que vivem a Amazônia na sua inteireza, em meio ao contato harmonioso com a natureza, respeitando suas matas, seus rios, seus encantados, sua magia e complexidades.

Imagem 3: Uma das pontes da Rodovia Quilombola



Fonte: acervo pessoal

Como já foi dito, essa herança cultural africana, da qual somos beneficiários, veio de várias áreas territoriais daquele continente, a influência não veio de uma única realidade, mas de vários países da África. Então, para pensar o legado cultural africano para a cultura, brasileira, é necessário fazer o recorte de que região ou de que país, ou países são retratados, dentro do que se costuma chamar, erroneamente, de cultura africana, uma vez que falar de África é falar de um continente, já que o que se percebe é a existência de várias culturas. Dito isso, tratar da narrativa oral africana é falar então das variadas culturas orais que a compõe.

Por essa lógica, acredito ser importante elaborar uma breve contextualização do *locus* da pesquisa, no sentido de lembrar como foi esse caminhar pelo território e pela cultura do outro, centrado no exercício do despertar de minha sensibilidade no ouvir das experiências de vida que são tantas, e das narrativas dos moradores de Jambuaçu. Mas, antes, faz-se necessário e oportuno, primeiramente, entender alguns aspectos da formação desse Território Quilombola, e como esse povo construiu a sua identidade e a sua territorialidade, entendidas aqui como as características marcantes da cultura dos habitantes do quilombo.

Como bem adverte Salles (1971), a formação da sociedade brasileira inclui uma história da resistência à escravidão por parte dos africanos, esse fator foi determinante para o surgimento das comunidades quilombolas que começaram a surgir em diferentes pontos do mapa, e começaram a se organizar negando, por sua vez, a opressão da época, em muitos casos, os negros criavam as suas “sociedades fechadas”, longe das amarras do dominador:

Nas bacias de certos rios, como o Acará, o Moju, o Capim e o Guamá predominavam desde os tempos antigos as lavouras da cana, tendo havido, em todos eles, numerosos engenhos reais – engenhos completos, que se distinguiam dos rústicos molinetes para o fabrico do mel-de-cana, da garapa ou mesmo da cachaça. A lavoura canavieira exigiu, como em toda parte, mão-de-obra, escrava e nela se concentrou o maior contingente de negros importados pelo Pará para os trabalhos do campo. Esta região foi, portanto, a de maior importância econômica e aí se localizou um dos maiores mocambos paraenses: o de Caxiú, cujos negros, comandados pelo preto Félix, aderiram na sua totalidade à cabanagem. Foi destruído pelas forças de Andréa. Os negros que escaparam não se entregaram facilmente e buscaram outro local para se agruparem. Num relatório de Andréa, diz-se que foram presos mais de 600 escravos. Mas a região de atrito não foi pacificada inteiramente. Em diferentes pontos os escravos criaram sociedades fechadas com sua autonomia administrativa e importantes lavouras (SALLES, 1971, p. 212).

Assim se observa que a região onde se encontra o Território Quilombola de Jambuaçu, foi, historicamente, marcada pela resistência negra e pela formação de quilombos, antes mesmo da criação do município de Moju. No entendimento de Machado (2014), a cidade de Moju tem sua origem num povoado baseado nas terras de Antônio Dornellas de Sousa, que ficavam na freguesia de Igarapé-miri, conhecido como Sítio de Antônio Dornellas, elevado ao patamar de freguesia após a visita do Bispo do Pará em 1754, Frei Miguel de Bulhões. Apesar disso, o ato de criação do município só se daria no ano de 1871.

Por sua vez, Moju é uma palavra de origem Tupi, e significa, rio das cobras. A cidade conta com 70.018 habitantes, destes, 25.118 residem na zona urbana e, 44.803 na zona rural, sendo que a população da zona rural é composta pelas comunidades quilombolas, indígena e propriedades que se organizam em torno da agricultura familiar. Assim, fazem parte do território municipal, 01 terra indígena e 16 comunidades quilombolas, sendo 02 na Região do Alto Moju (África e Laranjituba) e

14 na Região do Baixo Moju (Comunidades que formam o Território Quilombola de Jambuaçu), conforme dados de (MACHADO, 2014, p. 29-31)

O Território Quilombola de Jambuaçu é fruto de um movimento de luta pela garantia de titulação das terras e da garantia de seus direitos, e essa luta já é antiga. O Quilombo de Jambuaçu se distribui em 12 Associações, essas associações se estabelecem com o intuito de organizar e mobilizar a comunidade. Nesses termos, o Território é bastante visado, inclusive por empresas internacionais, o que acaba por mobilizar não só os moradores do lugar, mas a própria sociedade civil que tem acompanhado e dado suporte jurídico para a garantia da continuidade das comunidades e do espaço territorial quilombola, como é o caso da defensoria pública, do Núcleo de defesa dos direitos humanos e ações estratégicas, entre outros. A partir dessa luta, os moradores do Quilombo de Jambuaçu buscam romper com uma realidade de desrespeito a sua cultura e a sua existência:

Falar de território, pra gente não é algo assim tão fácil de se explicar e de se falar também. Eu tentei, ao longo do tempo organizar aqui a minha fala, haja vista que são várias coisas, quantas coisas maravilhosas que já foi colocada aqui, as formas de resistência, né, dos quilombolas, do MST, dos indígenas, e nós como povos tradicionais, também como ribeirinhos, nós temos as nossas formas de resistência, que não é diferente dos demais povos que eu já citei. A gente luta e a gente tá sempre ligado, como diz o meu pai. A gente tá sempre ligado porque ameaça neoliberal está aí a todo instante, enquanto a gente dorme, eles estão passando com *drones* em cima das nossas casas, estão mapeando a área pra ver se serve pra plantar soja, pra ver se serve pra plantar os venenos da vida, que hoje mata as nossas comunidades, mata todo o povo em geral, mas principalmente, as nossas comunidades (Participante do III Encontro de Educação do Campo e Cultura Quilombola, 2018).

A totalidade das comunidades do Território Quilombola de Jambuaçu vive da agricultura familiar, produzindo alimentos para sua subsistência e para a comercialização, principalmente com o município sede, Moju. Dentro do território existe ainda uma Casa Familiar Rural, denominada Padre Sérgio Tonetto, figura importantíssima na história recente da resistência e construção da territorialidade de seus moradores. A Casa Familiar Rural ainda se mostra atuante na formação dos jovens das comunidades e nas reuniões das Associações dos moradores, local de referência para a troca de experiências e para a afirmação da cultura quilombola.

Muitos conflitos são gerados entre os próprios moradores por conta das disputas de terras com empresas de grande porte. Essas corporações tentam convencer os moradores da importância de seus empreendimentos para o suposto “desenvolvimento” da região, por conta disso, alegam a “necessidade” e o uso de suas terras. Constantemente, surgem as promessas e os acenos de vantagens, as divergências e os interesses contrários vão aflorando nas discussões e encaminhamentos das ações do território, interferindo nas relações e minando a coesão da luta.

A necessidade de afirmação do território e da territorialidade é quase uma rotina diária no interior dessas comunidades que têm, uma batalha constante para garantir direitos básicos, numa realidade completamente adversa às suas aspirações e desejos. Assim, o sentido de ser quilombola numa sociedade preconceituosa e racista não é tarefa fácil, pois muito ainda há que ser feito para superar a exclusão e a invisibilização a que são submetidos os povos tradicionais. Ainda mais nos tempos de hoje, com a eleição de certos representantes, alguns até oriundos das velhas oligarquias rurais e dos interesses do grande capital financeiro.

Isso tudo gera a perseguição e a repressão em relação aos movimentos e organizações populares, aos povos tradicionais e às minorias. É visível que esses interesses, por parte dessas empresas, apresentam claramente uma atitude de tendência fascista, uma ameaça para desarticular e enfraquecer os direitos básicos pela terra que foram conquistados com muita luta popular. Para além da tendência de estrangular e esvaziar as políticas governamentais voltadas ao combate da desigualdade e universalização de direitos e da supressão e redução de direitos reais, a dimensão simbólica da eleição de um presidente que apresenta essas características é ainda mais preocupante.

Desde 2016, a violência contra lideranças quilombolas e indígenas no Brasil e conflitos envolvendo populações tradicionais, promovida por grupos paraestatais que atuam no sentido de promover apropriações ilegais de territórios com a finalidade ou de roubo de madeira, minérios, caça e pesca ilegais ou de expandir as áreas do agronegócio, tem crescido vertiginosamente. Isso tudo ameaça a sobrevivência das populações tradicionais. Segundo o relatório da Comissão Pastoral da Terra¹² dos 70 assassinatos em conflitos no campo ocorridos em 2017 contra quilombolas,

¹² Relatório disponível em <<https://www.cptnacional.org.br/component/jdownloads/download/60-dados-2017/14074-assassinatos-conflitos-no-campo-2017-cpt-assessoria-de-comunicacao>>

trabalhadores e trabalhadoras rurais sem-terra, indígenas, posseiros, pescadores e assentados, pelas estatísticas, o Pará foi o estado mais violento, com 21 mortos. Uma dessas vítimas foi a líder do quilombo de Jambuaçu, Maria Trindade da Silva Costa, de 68 anos, assassinada em 24 de junho de 2017.

Ainda assim, o clima observado no território é de, para além da perplexidade com a atual conjuntura, de disposição para a resistência, e nem mesmo a dificuldade fazem seus moradores abandonarem a luta em defesa desses espaços quilombolas, como bem assegura Souza (2006, p. 36):

Apesar das dinâmicas complexas existentes interna e externamente nas comunidades quilombolas, e de não ser possível traçar um conceito rígido da perspectiva de resistência, essa ideia não pode ser suprimida do processo contemporâneo e histórico desses grupos, especialmente pela relevância que possui nas narrativas discursivas desses coletivos. A construção presente na narrativa do movimento negro e de intelectuais, como ressaltado nos trabalhos de Clóvis Moura e Abdias do Nascimento, e também presente na narrativa de muitas das lideranças quilombolas sobre a história de suas comunidades, concebe o “quilombo” e as “comunidades quilombolas” como espaços de resistência. Configura-se como uma relevante estratégia argumentativa, uma vez que situa o conceito de “quilombo” como um contraponto à crueldade que representou o empreendimento colonialista e, mais recentemente, o republicano, que majoritariamente nega direitos fundamentais dessas comunidades e a garantia dos seus territórios.

A face do patriarcado e do capitalismo/colonialismo impõe seus interesses, assim como a hegemonização do pensamento para manter a dominação. Essa configuração lembra os pressupostos de Porto-Gonçalves, estudioso que mostra a complexidade da existência de povos e territórios que vivem em meio à disputa da/pela terra. A análise do já citado autor denuncia um tipo de sociedade desigual, em outras palavras, que não aceita e não reconhece a diversidade territorial:

O território não é algo anterior ou exterior à sociedade. Território é espaço apropriado, espaço feito coisa própria, enfim, o território é instituído por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele. Assim, há, sempre, território e territorialidade, ou seja, processos sociais de territorialização. Num mesmo território há, sempre, múltiplas territorialidades (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 42).

Ainda nessa mesma prerrogativa:

Tudo indica que a afirmação da diversidade e o legítimo direito à diferença devam mergulhar na compreensão dos complexos mecanismos por meio dos quais a opressão, a injustiça e a exploração buscam se legitimar, o que significa compreender as relações entre as dimensões cultural, social, econômica e política e buscar novas epistemes entre os protagonistas que estão impulsionando processos instituintes de novas configurações territoriais. Afinal, não é isoladamente que cada grupo subalternizado é mantido nessa condição. É o isolamento de cada qual que é condição do isolamento de cada um. Os limites do localismo se mostram, aqui, evidentes, com a compreensão que não se pode prescindir do lugar e da diversidade. O *divide et impera* romano aí está a nos desafiar na busca da afirmação da diferença onde cada qual se reinvente reinventando o conjunto das relações que faz de cada qual ser o que é nesse sistema mundo moderno-colonial marcado pela injustiça, opressão, insegurança e devastação (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 46).

Nesse sentido, o protagonismo do Grupo de Estudo de Relações Socioambientais e Povos Tradicionais (GERSAPT), composto por jovens estudantes do ensino médio e universitários do Território Quilombola, vem se destacando no papel de formadores políticos, uma vez que promove momentos de formação cultural e política dentro desse espaço. Nesses momentos, as trocas de experiências são fundamentais para o aprofundamento, e a potencialização dos conhecimentos e saberes acerca de sua produção cultural e seu papel político na construção da sociedade brasileira.

Imagem 4: Encontro de sistematização do Protocolo de Consulta Prévia, Livre, Informada e de Consentimento



Fonte: acervo pessoal

Desse modo, esses são os saberes construídos nas comunidades quilombolas, presentes nas narrativas de seus moradores, que interessam para essa pesquisa, com vistas a entender e retirar da invisibilidade; combater a condição de subalternidade, combater o racismo, combater o massacre, combater o epistemicídio imposto pelo pensamento moderno, branco, capitalista que impõe uma espécie de “colonização de saberes” dos povos colonizados. Nessa perspectiva, trazer à tona os saberes locais, cartografar os saberes presentes nas práticas sociais dos povos tradicionais é uma forma também de Re-existir. Pois, é preciso entender também que essas comunidades abrigam relações dialéticas em sua forma de ser/estar no mundo, são interesses vários, são diferentes visões e entendimentos de mundo que se dão de forma heterogênea e não harmônicas, marcadas pela contradição:

Em um mesmo território é possível encontrar formas diferentes de apropriação e uso dos recursos, algumas servem somente para dar sustentação a lógica capitalista, outras, sustentam a reprodução histórica de um modo de vida local (ALBUQUERQUE, 2016, p. 27).

A força do capital é tamanha que ainda engana feito “canto da sereia”, para usar aqui um exemplo do campo da mítica grega, para tanto, alguns moradores que cogitam vender suas terras para as empresas achando que o oferecido seria suficiente para refazer a vida. Essa situação tem mudado, pois muitos quilombolas já perceberam os prejuízos da desterritorialização para suas vidas. E, por essa lógica, o Território Quilombola se faz e refaz continuamente, tendo, contudo, uma importante base que é a cultura da cooperação, que também resiste bravamente aos apelos do capital estrangeiro.

Imagem 5: Casa de farinha



Fonte: Janete Borges

Nas comunidades, a maioria de cultura de subsistência, têm na roça, caça, pesca, e nas casas de farinha, a sua fonte de sustento, a sua dignidade.

Essa economia não se caracteriza segundo a lógica do acúmulo de capital, uma vez que ela se sustenta em bases, predominantemente de subsistência, na qual a solidariedade e a cooperação constituem seus princípios marcos” (CORREIA, 2008, p. 34).

Algumas entrevistas tratam de aspectos específicos da situação em que o território se encontra, como é o caso da fala de Cupertino que, quando indagado como se sentiria se fosse obrigado a deixar seu local de origem, responde:

Me sentiria muito triste né, muito desmotivado com a vida, apesar da idade, me sentiria muito desmotivado porque como eu tô dizendo: aqui é tudo pra mim! É meu paraíso! Do rio sai peixe! A gente ainda consegue pegar peixe, já diminuiu bastante, mas a gente ainda encontra peixe...têm diversas espécies. Tem a traíra, tem a jacundá, tem o acará. Ultimamente, apareceu o tucunaré, a gente pega aí também...na certeza, ele veio do rio né porque o nosso Jambuaçu desemboca aqui no Baixo Moju, né! E a gente crê que ele veio do rio... entrou adentro aí e se deu bem no ambiente aí que, ainda mais ele é um predador comendo os nativos aí, e ele procriou aí, tá se disseminando aí. Então são essas as variedades de peixe que se encontra aí (CUPERTINO, 2018¹³).

¹³ As narrativas orais desta pesquisa serão grafadas em itálico, a referência de autor em maiúscula, seguido do ano da realização da entrevista.

Os saberes de Jambuaçu constroem, cotidianamente, relações de respeito, liberdade, solidariedade, união, fraternidade, cuidado, igualdade e esperança. Esperança numa sociedade que saiba acolher, respeitar e proteger seus filhos, num Brasil que consiga enxergar nas relações éticas seu maior ideal e que tenha como maior patrimônio a cultura diversa e rica, de seu povo. Um dos maiores desafios dos educadores brasileiros, no qual me incluo, é vencer essa onda conservadora fascista que assola o país. Há alguns anos, e nem são tantos assim, havia uma equipe à frente da educação brasileira que buscava a partir de suas diretrizes, construir uma educação de inclusão e liberdade para a nação, incentivava o respeito às lutas dos movimentos sociais, e isso se materializava nos documentos e leis criadas para ver os sujeitos dessa educação envolvidos conscientemente no processo de construção de uma sociedade igualmente inclusiva e livre; verdadeiramente assentada em traços democráticos. Além disso, parecia haver uma sociedade sensivelmente mais empoderada de seus direitos e sabedora de seus deveres para com essa construção, a exemplo disso, a Lei 10.639/2003 que, alterando a Lei de Diretrizes e Bases, instituía a obrigatoriedade da inclusão no currículo oficial do estudo da história e cultura africana e afro-brasileira, o que agora foi descartado com a implementação das novas diretrizes e reformas feitas pela atual equipe gestora do MEC.

Na atual conjuntura, a história brasileira sofre um abalo e perde alguns direitos já conquistados. Em detrimento dessa questão, é visível que a luta de homens e mulheres crescem igualmente, à medida que os direitos são negados e suprimidos, ao lado disso, os movimentos sociais se levantam e assumem o seu posicionamento, já que nos últimos anos, o processo discriminatório também ganha força. Hoje, as pessoas não se envergonham de assumir as suas visões preconceituosas, acreditam que estão exercendo a liberdade de expressão, mesmo que as suas falas assumam posições desumanas e contrárias aos direitos humanos.

Por exemplo, isso se vê diante do racismo, dos preconceitos raciais que se naturalizam cada vez mais. Além do mais, a violência e a marginalidade – a que os povos tradicionais vêm sendo submetidos não é só social, econômica e política, mas sobretudo epistemológica, imposta pelo sistema/mundo capitalista. Contrariando esses paradigmas, a pesquisa em questão tenciona recuperar e refletir sobre esses aspectos; reforçando a força da tradição, e dos saberes quilombolas amazônicas. Todavia, esse será um caminhar constante, construído, a partir e através das falas e histórias das suas gentes:

Mas o jeito deles assim, eu vim entender o que eles passaram depois que eu comecei a assistir as novela, aquela escrava Isaura, porque minha vó se vestia daquele jeito, ela amarrava o cabelo assim daquele jeito, aquele enorme turbante na cabeça, a saia dela era certa no pé, as brusa dela certa aqui de argolinha aqui, e eu perguntava pra ela “vovó porque a senhora usa essas roupa?” e ela dizia, “minha filha porque mulher descente não pode mostrar o joelho, não pode mostrar isso aqui” (CONCEIÇÃO, 2018).

Conforme as famílias iam se colocando vinha o santo de devoção. Por que isso é verdade, isso é verdade, e é comum com todos nós, a Conceição tá falando isso aí e eu lembro das histórias que a minha vó contava, porque é cada coisa. Criança é muito abelhuda né quer saber tudo, pergunta tudo, quando eu era criança eu queria resposta pra essas coisas, principalmente, quando eu via a vovó tá conversando com as comadres dela, né! Aí eu sempre ficava querendo saber as consequências, e eu vivi no meio de pessoas da irmandade de São Sebastião, também que era lá no Icatu, uma comunidade só de negro, tem um grupo de dança de carimbó no Moju, famoso inclusive representa o Moju em várias situações aí fora, já participou muito no CENTUR de eventos, já ganhou prêmios, inclusive, ano passado, ele completou 30 anos esse grupo, e eles deram o nome de Mexilhão do Icatu por conta do nome Icatu que era dessa irmandade que era São Sebastião do Icatu o nome que davam, Icatu era uma referência a constituição negra, né...que eu não sei lhe explicar porque, mas tinham, eram vários nomes que eu queria saber pra vovó e ela ia explicando pra mim por que hora eu ouvia falar Jandiaí, hora eu ouvia falar Icatu, hora eu ouvia falar São Sebastião, e hora eu ouvia falar São Benedito, aí eu fui entender, era Irmandade de Icatu de São Benedito, era a irmandade que era uma forma de organização pra legalizar lá esse público, esse povo que morava ali, e São Sebastião era por causa da igreja que era a forma de tá vinculada a Igreja católica de Moju do Divino Espirito Santo e tinha a ver também com a devoção e tudo mais... (WALDIRENE, 2018).

3.1 Os búzios de Ifá: memória, imaginário, poética

Ifá sempre ensinava às pessoas como resolver suas dificuldades e do que ele mais gostava era de ajudar seus consulentes a se defender da morte. A morte vivia rondando todo mundo, especialmente as pessoas fracas, velhas e doentes. A morte roubava as pessoas e as levava para o outro mundo, longe da família e dos amigos. A morte tirava a vida das pessoas. Então Ifá avisava quando Ba morte estava por perto e ensinava o que fazer para mandá-la embora. Todas as pessoas eram muito gratas a Ifá, mas a morte o odiava. Um dia a morte saiu em perseguição a Ifá, disposta a acabar de uma vez por todas com a intromissão do adivinho em seus propósitos. Se ela eliminasse Ifá,

as pessoas ficariam mais frágeis, desamparadas e desprotegidas e assim se tornariam presas mais fáceis de sua sanha. Foi assim que se iniciou a grande perseguição. Para onde quer que lá corresse, lá ia a morte em seu encalço (PRANDI, 2002, p. 9-10).

Toda narrativa traz em sua origem a “articulação do simbólico com o político” (ORLANDI, 2015, p. 93). Baseados nessa assertiva, é que os discursos não podem ser vistos de maneira inocente e neutra no âmbito da linguagem. Logo, todo discurso contém em si, invariavelmente, uma carga ideológica, uma intenção que delinea as relações sociais. Assim, pensar as palavras ou narrativas como construções sociais a partir do que contam os mais velhos é pensar na ancestralidade que reverbera, desde sempre, questões da humanidade. Nas rodas de contares, as memórias são feitas e refeitas, assim, o imaginário, dialogicamente ressignificado, recupera a ligação vital de homens e mulheres com sua história e seu lugar, construindo, pela força da vocalidade política e poética, o rumo da coletividade – marca do Território Quilombola de Jambuaçu. Valendo-me do ponto de vista de Orlandi (2015, p. 94), acredita-se que

O sentido é história. O sujeito do discurso se faz (se significa) na/pela história. Assim, podemos compreender também que as palavras não estão ligadas às coisas diretamente, nem são o reflexo de uma evidência. É a ideologia que torna possível a relação palavra/coisa. Para isso têm-se as condições de base, que é a língua, e o processo, que é discursivo, onde a ideologia torna possível a relação entre o pensamento, a linguagem e o mundo. Ou, em outras palavras, reúne sujeito e sentido. Desse modo o sujeito se constitui e o mundo se significa. Pela ideologia.

Em outra análise, as narrativas, desde tempos imemoriais, demarcam o lugar na experiência humana, situa os sujeitos históricos, é pelas narrativas que as experiências se agregam e se somam. Para tanto, é na troca dialógica que se firmam os laços de identidade e pertença com os outros, numa espécie de troca de energias que catalisam sentimentos, ideias, querer e saberes diversos oriundos das experiências cotidianas:

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de artesanato – no campo, no mar e na cidade – é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida

retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso (BENJAMIN, 1987, p. 205).

As narrativas do Território Quilombola de Jambuaçu testemunham a produção de um conhecimento que não está atrelada a uma visão cartesiana. Nesse contexto, os saberes se organizam e se distribuem de acordo com as áreas, alguns estabelecem uma hierarquia em relação aos outros. Esses saberes são cosmogônicos, fundantes e ancestrais. Além disso, as narrativas são testemunhos orais, instrumentos de educação e criação da vida comunitária, juntamente com esses textos da cultura, a atividade humana funciona como criação e experimentação da tradição ancestral, fortalecendo as relações dentro do contexto social das comunidades. O conjunto dessas narrativas e os discursos que elas contêm vão significando o território em questão, ao passo que as vivências dão sentido à vida dos quilombolas, conforme as experiências são narradas.

Nesse sentido, o ato de ouvir e contar histórias é ainda um dos presentes instrumentos de combate aos estigmas que sofrem as poéticas orais, uma forma de manter viva a tradição dos narradores, todavia os saberes poéticos são vistos como saberes da margem, ainda que sejam formas de resistência, que nos permitem protagonizar nossa cultura ancestral amazônica, tal como afirma Benjamin (1987, p. 211): “A *reminiscência* funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração”.

A epígrafe dessa seção conta sobre Ifá, o adivinho, que possuía dezesseis búzios mágicos, que lhe permitiam apreender o passado, saber o presente e enxergar o futuro, possibilitando a ele (ao adivinho) mostrar para as pessoas os melhores caminhos a serem seguidos. Os búzios de Ifá também permitem que a vida seja melhor compreendida e as melhores relações sejam estabelecidas por todos na aldeia. Segundo a narrativa, os búzios de Ifá eram tão poderosos que livravam as pessoas até da morte. Essa é uma importante história da ancestralidade africana protagonizada por uma personagem que agrega outros seres míticos como os orixás que o Brasil herdou (PRANDI, 2002).

A pesquisa procurou entender os caminhos, as relações, os saberes construídos e partilhados no Território Quilombola, a partir da herança ancestral deixada pelo povo negro que foi escravizado e trazido para essas terras. Nesse sentido, entender a dinâmica das experiências desenvolvidas no Território Quilombola

para a construção dos conhecimentos e saberes torna-se importante no sentido de “varrer a história a contrapelo”, no dizer de Benjamim (1993, p. 225):

Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialista histórico, os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corveia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo (BENJAMIN, 1993, p. 225).

A partir do ponto de vista dos moradores de Jambuaçu e não do discurso/fontes/documentos oficiais, a pesquisa objetivou ainda, descobrir os saberes presentes nas narrativas orais e a forma de ser/estar no mundo, dessa parcela da população brasileira que está na invisibilidade:

Assim, a história lhe parece uma sucessão de vitórias dos poderosos. O poder de uma classe dominante não resulta simplesmente de sua força econômica e política ou da distribuição da propriedade, ou das transformações do sistema produtivo: pressupõe sempre um triunfo histórico no combate às classes subalternas. Contra a visão evolucionista da história como acumulação de "conquistas", como "progresso" para cada vez mais liberdade, racionalidade ou civilização, ele a percebe "de baixo", do lado dos vencidos, como uma série de vitórias de classes reinantes (LOWY, 2005, p. 60).

Em analogia ao que foi dito, os moradores do Território Quilombola de Jambuaçu resistem para continuar existindo. E dentro dessa constante luta é um povo que Re-existe, usando o termo de Walsh (2009) que discute as lógicas distintas que os povos originários mantêm mesmo depois de entrar em contato com o pensamento moderno, resistindo ao massacre cultural perpetrado num cenário que não é estéril nem vazio de significados, pondera novamente Walsh (2009, p. 37-38):

Por isso mesmo, a proposta deste artigo é por um pensar e agir pedagógicos fundamentados na humanização e descolonização; isto

é, no re-existir e re-viver como processos de re-criação. Dessa maneira, proponho pedagogias que apontem e cruzem duas vertentes contextuais. Primeiro e seguindo Fanon, pedagogias que permitam um “pensar a partir de” a condição ontológico-existencial-racializada dos colonizados, apontando novas compreensões próprias da colonialidade do poder, saber e ser e a que cruze o campo cosmogônico-territorial-mágico-espiritual da própria vida – o que chamei no início deste texto como a colonialidade da mãe natureza. São estas pedagogias que estimulam a autoconsciência e provocam a ação para a existência, a humanização individual e coletiva e a libertação.

Isso posto, recorro que a cada chegada ao Jambuaçu era de uma grande potência, pois recebia estímulos, aos sentidos que precisam estar porosos e aguçados. Lembrando que “o cartógrafo deve pautar-se sobretudo numa atenção sensível, para que possa, enfim, encontrar o que não conhecia, embora já estivesse ali, como virtualidade” (KASTRUP, 2015, p. 48-49).

Enfim, para perceber e entender essas relações, o imaginário das matas do município de Moju, é indispensável compreender que o território abriga um sem número de sons, cheiros, cores e imagens que impactam a quem está acostumado ao modo de vida dos centros urbanos. A mata proporciona sentimentos variados que embalam os sentidos na direção do prazer, não há como adentrar o Jambuaçu sem ser imediatamente afetado, primeiro por seus cheiros e sons, depois pela beleza natural e pela acolhida afetiva de seu povo.

Os caminhos do Território Quilombola de Jambuaçu, começam na Rodovia Quilombola, assim os moradores da localidade chamam o ramal que dá acesso ao lugar, essa principal rota conduz a lugares de moradia, vivências e falas. Trata-se de um lugar de produção epistêmica que agrega conhecimentos sobre a natureza, a existência, a história, o espaço, a resistência e principalmente o pertencimento.

De uma forma peculiar, as pessoas constroem seus conhecimentos com base nas florestas e nos rios, onde pensamentos e hábitos são mesclados pelos sons, cheiros, gostos e mistérios das matas e águas. Ao se pensar em um mapa para representar os saberes do Território Quilombola de Jambuaçu, considerando as falas de seus moradores, certamente as dimensões poética e sobrenatural das narrativas não poderão ser ignoradas, isso acaba por trazer ao pensamento os primórdios da cartografia, dos mapas antigos em que os navegadores, em seus desenhos, indicavam a presença dos monstros marinhos, as sereias sedutoras e perigosas.

Esses itens eram sinalizados como forma de marcar os trechos do caminho, ou seja, onde a atenção e o cuidado deveriam ser redobrados. A esse respeito Fares (2010, p. 85), ao citar Zumthor, relembra como se dava a construção dos registros da interpretação do mundo desde a antiguidade:

Zumthor explica, uma a uma, as contribuições das épocas que vão avançando na combinação entre o desenho e as representações de localização das edificações, simbólicas ou imaginárias, que integram a história, o pensamento religioso, a topografia, teratologia (os monstros dispersos pela terra), ou seja, remetem aos registros do conhecimento “científico” e do mundo imaginário.

Os contornos do mapa surgem mostrando a diversidade, a multiplicidade de saberes e práticas, assim como de credos e convicções, tais fatores mostram o território como um campo de relações dialéticas em constante refazer, relações que se fazem e refazem conforme a história do lugar, nas práticas que se constroem no dia-a-dia, na dinâmica da vida prática, nas relações do trabalho, na religiosidade, na escola, nas associações, nas disputas, internas e externas, como com as empresas nacionais e internacionais, no campo de disputa pelo território e pela apropriação da natureza.

A partir das narrativas do Território Quilombola de Jambuaçu foi possível construir uma cartografia dos saberes ancestrais, um mapa da cultura baseado em histórias e memórias de tempos idos e fatos vividos por parentes antepassados que trazem importantes acontecimentos acerca do ser, do saber, do sentir e do estar no mundo. As lembranças visitam o presente, para lembrar aqui de uma célebre passagem dita por Bosi (2015, p. 406): “Quando entramos dentro de nós mesmos e fechamos a porta, não raro estamos convivendo com outros seres não materialmente presentes”. Essa afirmação se aproxima do que diz uma das narradoras da pesquisa, que é a rememoração da vida de seus pais e seus avós:

Olha, dos meus avós da parte do meu pai, a minha vó o que ela contava, que ela tinha vindo fugida de lá do Jaguarari pra cá pro Jambuaçu, ela e o irmão dela. Sempre eles nunca falaram de mãe, nunca falaram de pai, porque eles diziam que eles num conheciam, era só ela e um irmão dela, e vieram formar família aqui no Jambuaçu. O meu avô tem família aqui no Jambuaçu, da parte do meu pai, tem família aqui no Jambuaçu, ele tinha mãe, tinha pai, que ele contava, os irmãos dele... ainda tem irmão vivo, irmã. Ele nasceu aqui no Jambuaçu, mas a minha vó... era só eles dois, só a Maria dos Anjos e

o Francisco, que chamavam Chico Brabo, negro, negro, negro da cabecinha seca assim, parece pimentinha do reino o cabelo deles. E ela contava né que eles moraram aí no Jambuaçu, aí, depois, eles vieram pra cá, pra esse lugar que eles mesmo que levantaram esse lugar chamado Santa Maria que é aonde minha família mora. E era a história que ela contava, que a mãe dela com o pai dela, na época eles foram escravos, daqueles acorrentados... (CONCEIÇÃO, 2018).

As vozes avoengas contam do tempo de antigamente e a maioria dos intérpretes da pesquisa narram sobre essa ancestralidade africana. O excerto do depoimento de Waldirene (2018) remonta as memórias e as origens da avó escrava, as fazendas dos jesuítas, e o cultivo da terra, do território:

Quanto à origem da minha vó, como foi que ela surgiu, de onde ela veio, vem de lá da história do Caeté, era, tinha aqui a fazenda dos jesuítas muito antes, né! E tinha, às margens do rio, outros fazendeiros que cultivavam a cana de açúcar, o cacau, o café e levavam lá pra esse engenho dos jesuítas, e esse camarada que se eu num me engano, era da família Cardoso por aí assim, ele abandonou a fazenda na época da queda, né! Aí, ficaram os pretos lá, e a minha vó era escrava, bisavó, a minha bisa né? É a minha bisa era escrava deste fazendeiro pra lá, que era dono de todo esse igarapé do Caeté, todo que morava pra lá devia obediência a ele, era uma formatação do domínio dele ali.

O forte apelo do Território Quilombola de Jambuaçu se deu no momento que ali entrei. Não é por acaso que o conceito de territorialidade abrange os modos de ser/estar no mundo, ou seja, as relações sociais cotidianas e as diversas dimensões dessas relações, a econômica, ambiental, cultural, política, existentes no ambiente territorial, conforme aceção abaixo:

O conceito de territorialidade representa os vínculos que determinado indivíduo e/ou grupo social possuem com um ou mais territórios materiais (físicos) ou imateriais (virtuais), como algo subjetivo, ligado à percepção. A identidade individual ou coletiva é decorrente do reconhecimento e da valorização das territorialidades, haja vista que estas são fundamentais para a construção de identidades (CANDIOTTO E SANTOS, 2008, p. 315).

Partindo do entendimento da importância da existência das territorialidades, e de como esses povos tradicionais são marcadamente invisibilizados, a pesquisa reúne os saberes dos povos tradicionais amazônidas com base na forma de ser/estar no

mundo. Mostra assim, que as várias formas de ver e sentir a realidade travam um diálogo constante visando superar a colonialidade do saber e do poder; ao mesmo tempo, com base numa ecologia de saberes¹⁴. Dentro desse contexto quilombola, as várias formas de entender e explicar o mundo convivem, até certo ponto, de forma harmônica, sem que nenhum saber, nenhuma cultura seja considerada mais importante ou central para mostrar a superioridade de determinado saber em detrimento de outros.

Assim, tendo “como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico” (SANTOS, 2009, p. 45). Segundo Porto-Gonçalves, no artigo que trata de emancipação de saberes e territórios na América Latina, a crítica não é à ideia de pensamento universal, mas sim à ideia de somente *um* pensamento universal, aquele produzido na Europa:

Com essa desprovincianização da Europa da ideia de pensamento universal o que visamos é o deslocamento do lugar de enunciação e, assim, proporcionar que outros mundos de vida ganhem o mundo, mundializando o mundo. Insistimos que não se trata de negar o pensamento europeu, o que seria repeti-lo com sinal invertido, mas sim nos propomos dialogar com ele sabendo que é europeu e, portanto, de um lugar de enunciação específico, ainda que sabendo: que essa especificidade não é igual a outros lugares de enunciação pelo lugar que a Europa ocupa na contraditória estrutura do sistema mundo moderno-colonial; nem tampouco que esse lugar de enunciação europeu seja homogêneo e não abrigue perspectivas contraditórias, seja de afirmação da ordem, seja de perspectivas emancipatórias (PORTO-GONÇALVES, 2010, p. 38).

Esse traço cartográfico dos saberes do Território Quilombola de Jambuaçu partiu das vozes silenciadas, das narrativas orais contadas por seus moradores, da observação de suas ações de emancipação e resistência, isso, para enxergar os contornos do mapa, a construção dos conhecimentos em sua prática cotidiana, os saberes que guiam as práticas e como suas práticas fundamentam seus saberes:

No fazer há sempre um saber – quem não sabe não faz nada. Há uma tradição que privilegia o discurso – o dizer – e não o fazer. Todo dizer, como representação do mundo, tenta construir/inventar/controlar mundos. Mas há sempre um fazer que pode não saber dizer, mas o não saber dizer não quer dizer que não sabe. Há sempre um saber inscrito no fazer. O saber material é um saber do tato, do contato, dos

¹⁴ Categoria cunhada por Santos (2009) que versa sobre a diversidade de concepções epistemológicas existentes no mundo.

sabores e dos saberes, um saber *com* (o saber da dominação é um saber *sobre*). Há um saber ins-crito e não necessariamente es-crito (PORTO-GONÇALVES, 2010, p. 48).

3. 2 “Quem quer? quem quer?”¹⁵: os herdeiros dos encantados, mitopoética amazônica

As vozes de Jambuaçu recriam uma cosmogonia tropical que reflete nos seguintes saberes: terra, mata, águas, rios e igarapés. Nesses ambientes, a vida se desenvolve e se mostra com características próprias, como o jeito de falar, de comer, de pensar a vida e entender e ser no mundo. No Território Quilombola de Jambuaçu a ancestralidade é uma realidade patente, e isso se confirma nos traços ancestrais das gerações presentes que vão consolidando e aprofundando os saberes, tais aspectos se fazem e se refazem na dinâmica do processo, na construção dos conhecimentos e na manutenção da cultura quilombola, conforme já se discutiu.

A resistência se faz pela não adesão aos valores do sistema/mundo capitalista. A lógica no quilombo se dá, hegemonicamente, por valores baseados nos ensinamentos ancestrais, fundamentados nos conhecimentos da natureza e no seu funcionamento. A epistemologia do quilombo se pauta na experiência coletiva, pela forma quase natural de pensar e agir em grupo, é uma vida assentada na metodologia do mutirão.

O processo de mutirão, do trabalho coletivo, tão comum nas práticas cotidianas do quilombo ficou mais evidente, quando ministrei para as crianças uma oficina sobre o Contar histórias, no III Seminário de Educação no Campo e Cultura Quilombola (2018). Após assistirem o vídeo “A história das colheres de cabo grande”¹⁶, fiz uma dinâmica, as crianças foram desafiadas e logo resolveram o problema, porque, conforme explicaram, “a gente conseguiu porque trabalhamos no coletivo”. Em outro

¹⁵ A expressão diz respeito ao fado da Matinta, que no momento de sua morte pergunta quem quer receber sua herança macabra, segundo reza a tradição popular.

¹⁶ O filme mostra algumas pessoas estão em volta de apenas um prato de comida, no centro de um fosso e as pessoas só conseguem acessar o alimento com colheres de cabos muito grandes, mas as colheres não permitem trazer a comida à própria boca. Uma briga se forma até que um integrante do grupo mostra aos demais que, somente com parceria e união, todos conseguiriam se alimentar. Com base no vídeo, formei um círculo com as crianças, e, no meio do grupo, coloquei um prato com bombons descascados para que pegassem e comessem imediatamente, porém havia uma condição: eles não poderiam dobrar os braços, o que impedia trazer o bombom à própria boca. Quase que instantaneamente, as crianças do quilombo resolveram a questão, oferecendo os bombons umas às outras, sendo possível que todas comessem ao mesmo tempo.

momento, a partir do conto africano “A velha”, instiguei a memória das crianças, que trouxeram repertórios contados por tios, pais e avós e logo se formou uma rica ciranda de histórias: Canina e Norato, Lobisomem, Matinta são alguns personagens desse repertório mitopoético recontado pelas crianças

Era uma vez um homem que virava lobisomem, ele vivia lá pela beira do rio, chegava a lua cheia e ele se transformava, mas num era só ele, tinha um outro que se transformava num bode. Aí eles dois se encontravam, rolava maior briga entre lobisomem e cabra, sei lá que diacho era. Aí rolou a maior briga, quando foi na outra noite eles dois já tavam se falando, aí se encontraram e tal e não rolou nenhuma briga, com calma, conversaram e saíram por aí assustando a gente. Aí, no outro dia, rolou de novo a briga e aí ficaram nessa briga feia, vai e fica...na beira do rio Moju (CRIANÇA A, 2018).

Porque antigamente isso aqui era cheio de mato, aí rolou uma briga lá no Moju entre duas cobras aí...ela saiu por uma trilha, por causa de um olho e é por isso que é o rio das cobras. O nome delas são: Maria Caninana e Norato. Os antigos que falaram pra gente! (CRIANÇA B, 2018).

Era uma vez o Camaca com meu outro tio foram jogar bola, nesse tempo, ainda não tinha luz aí tá, eles chegaram umas oito horas da noite pra lá pra casa deles, aí chegando lá, eles viram dois vultos passar. Tio Camaca ficou, parou e o senhor também, parado os dois no lado do outro...aí tá, os dois ficaram parado vendo aquele vulto passar pelo lado e sentou bem lá, ficou acocado bem lá no canto, atrás da árvore. E ele deu aquele apito fitiiii matinta perera!!! Eles abriram na carreira! E só foram parar quase lá perto da casa deles, a mãe dele ainda não tava lá...e ela foi atrás deles: fite, fite, fite! (CRIANÇA C, 2018).

Imagem 6: Oficina de contares de histórias



Fonte: acervo pessoal

Apesar das crianças não serem os intérpretes centrais da pesquisa, a voz dos pequenos recupera histórias conhecidas na comunidade familiar e do grupo, também resguardam a memória dos adultos, pois “comunicamo-nos através de nossas infâncias” (BACHELARD, 2001, p. 79). O breve contato com as crianças quilombolas assegurou-me dos processos de transmissões/perpetuações das memórias e narrativas que compõem o território e das formas de transmissão dos saberes às gerações mais novas dentro do território e da reconstrução coletiva:

É preciso reconhecer que muitas das nossas lembranças, ou mesmo de nossas ideias, não são originais: foram inspiradas nas conversas com os outros. Com o correr do tempo, elas passam a ter uma *história* dentro da gente, acompanham nossa vida e são enriquecidas por experiências e embates. Parecem tão nossas que ficaríamos surpresos se nos dissessem o seu ponto exato de entrada em nossa vida. Elas foram formuladas por outrem, e nós, simplesmente, as incorporamos ao nosso cabedal. Na maioria dos casos creio que este não seja um processo consciente (BOSI, 2015, p. 407).

A manutenção dos fios míticos das narrativas, ainda que naturalmente moventes, mostra o caráter revolucionário, resistente da cultura dos povos tradicionais. O tempo mítico, que não é o tempo cronológico, serve para que se entenda a dinâmica do pensamento amazônida, da cosmogonia das águas e das matas, do rio que é rua, diversão e alimento e da mata que é acolhimento, proteção e geração de vida. Na Amazônia, o tempo funciona como uma espécie de fio de Ariadne,

conduzindo para o entendimento do imaginário mítico, fora dessa lógica racionalizante.

Nesses termos, a imagem poética se revela através dos estímulos materiais que resvalam nosso ser, animando nosso inconsciente: “é na carne, nos órgãos, que nascem as imagens materiais primordiais” (BACHELARD, 1998, p. 9). Em outras palavras, pautada em uma fenomenologia da sensação e do êxtase material que fundamenta a metafísica da imaginação poética, que define como inseparável a relação dialógica corpo-matéria-imaginação passa a ser mediada pelas emoções.

Em *A poética do espaço*, Bachelard (1978) estuda a imagem arquetípica da floresta e mostra através da produção de vários poetas, como esse devaneio ocorre, pois, a floresta é estado da alma, é lugar sagrado. Espaço para a introspecção, ao mesmo tempo em que é imaginação das profundezas, é “imensidão íntima”, assim reitera: “A floresta é um antes-de-mim, um antes-de-nós”. Nas palavras do filósofo fica patente que é nesse espaço

[...] que a *imensidão* íntima é uma intensidade, uma intensidade do ser, a intensidade de um ser que se revela numa vasta perspectiva de imensidão íntima. Em seu princípio, as “correspondências” acolhem a imensidão do mundo e a transformam em uma intensidade de nosso ser íntimo (BACHELARD, 1978, p. 322).

Esse texto me faz associar o território de Jambuaçu, que é um espaço de florestas, com o poético e o devaneante. Quando se entra em contato com as narrativas de seus moradores, eles nos transportam para o mundo do sobrenatural, do incrível e misterioso, do sagrado, da dimensão temporal anacrônica, a imensidão íntima que narram: “Fazem-nos sentir a dilatação progressiva do devaneio até o ponto extremo onde a imensidão nascida intimamente num sentimento de êxtase dissolve e absorve, de alguma forma, o mundo sensível” (BACHELARD, 1978, p. 323).

A força da mitopoética presente nos relatos traz a categoria do *sfumato*, a partir da conceituação de Loureiro (2015, p. 81), entendida como um tipo de imagem poética constante no imaginário amazônico. O estudioso toma de empréstimo esse conceito da pintura, em seguida, utiliza a expressão para falar das zonas de luz e sombra nas imagens dos objetos. Em poucas palavras, o *sfumato* é, analogamente, uma região do pensamento, ou da construção do conhecimento ou do discurso que mescla o real e o surreal, não sendo possível distinguir com clareza a diferença entre as duas realidades, segundo Loureiro (2015).

Essa zona de indefinição, contudo, não acompanha as convicções dos intérpretes que não têm dúvida do que viram ou ouviram, não há dúvida ou titubeio nas nuances do que se viu ou ouviu. A realidade não é explicada pelos fenômenos, todos conhecem os sons da mata e da natureza que ocorrem espontaneamente. Quando os intérpretes se referem aos encantados, quase todos confirmam os diferentes sons em relação aos ruídos que estão acostumados a ouvir. Os narradores falam com muita firmeza sobre as imagens reais com que se deparam, das perseguições e surras que levaram, das doenças que lhes acometeram, depois de “encontros” proibidos ou inesperados com as entidades locais.

Portanto, esse *sfumato* é visível para o pesquisador; enquanto, para os intérpretes, essa categoria não é algo aparente, uma vez que para eles, não há indefinição, uma suposta divisão, assim os “encantados” são uma experiência real. Por esse raciocínio então, em que o imaginário se define nas imagens, parece-me mais adequado usar a terminologia: *chiaroscuro* (GOMBRICH, 2012), que quando comparado ao *sfumato*, comporta zonas de contraste entre luzes e sombras, com maior definição na representação dos objetos, causando uma atmosfera de “dramaticidade na representação alcançada pela manipulação da luz” (JALLAGEAS, 2015, p. 9). Esta é uma forma de aproximar a análise da pesquisa dos discursos dos intérpretes, que trazem em suas narrativas a certeza da existência dos encantados como algo palpável e real. Por essa lógica, as zonas de luz e sombra existem, mas de forma menos indefinida, sendo a luz, quase ofuscante em seu contraste com as sombras profundas¹⁷.

Em Soledade, todo mundo comenta e comentava na época e comenta até hoje de uma Matinta Perera, uma senhora ainda jovem que era a Matinta Perera, e eu hospedada na casa de uma amiga, essa amiga houve uma discussão entre elas duas, um desentendimento no período do dia, e aí ela se vingou, começou a destratar ela. - Sua Matinta Perera, num sei que, tu é mesmo! - Olha tu me respeita! - Tu és mesmo a Matinta Perera de Soledade! Então vem buscar café, cigarro, num sei que, amanhã. - Tu me pagas! Ela dizia. Tu me pagas, tu me pagas! Resumindo: a mãe dela, olha para com isso, respeita a mulher, num sei que! Quando foi a noite, pro clima ficar melhor, né, choveu, escureceu por toda comunidade que era mal a iluminação pública era terrível, era à óleo diesel, as lâmpadas aquelas incandescentes, né, pequenas, então um climão né? Típico pra uma visagem aparecer, uma Matinta Perera, chovendo e a Matinta Perera, cedo da noite, assobiou, aqui, ali. Aí um rapaz que diz que tava

¹⁷ A esse respeito ver: E. F. Gombrich (2012) – *A história da arte* e G. W.F. Hegel (1974) – *Estética*.

também hospedado na casa disse assim: – *Ei Eli, olha a Matinta Perera nem vai esperar chegar amanhã, ela já vem buscar o café dela (risos). Olha eu vivi isso, quer dizer, o que a minha vó me contava e o que a gente ouvia por aí, eu vivi*¹⁸. A Matinta Perera surrou a cachorrinha da Eli, ela amanheceu quase morta, só que tiveram que sacrificar a cachorra, ficou lá o cipó, a vara que ela batia, ficou todo vestígio, ficou lama no quintal, né! Ficou lá todos os rastro de todo o espernegado, tanto da cachorra, quanto da pessoa que surrou, ou seja a Matinta Perera, e essa Matinta Perera dizem que ela tem as unhas grandes, né! Aí ela arranhava a parede, a parede era uma parede de madeira, arranhava aquela coisa horrorosa, então na parede do quarto que eu e a Eli estávamos, e era uma janela de correr assim, só que nós tínhamos esquecido de colocar pra prender a madeira lá, a tranca. Eu não sei como, mas eu consegui sair daquele quarto, ir pro quarto vizinho que era o quarto dos pais dela, eu dormi com os dois velhos na cama apavorada com medo da Matinta Perera. Aí num tava bom assim, o senhorzinho foi lá, evangélico, – vou orar. Mas acho que a pouca fé dele, né (risos), quando ele botou o farol assim na janela. – Olhe, a gente não tá mexendo com você e tal. Essa era a intenção dele, mas quando ele colocou o farol na janela, aquilo fez fuuu! Esse barulho que você tá ouvindo, fuuu! (faz um assopro forte). Assoprou e apagou, e ele só disse assim: – Deus me livre! Olha me respeita que eu não estou mexendo com você! Ele não disse quem era e o que ele viu, mas ele se apavorou. E aí ele brigou com a Eli: – olha Eli cuidado, respeita as pessoas, respeita as coisas que você não conhece! Brigou com a filha de lá do quarto e alto pra todo mundo ouvir. E eu lá tremendo na cama do casal (WALDIRENE, 2017).

Imagem 7: Waldirene Castro



Fonte: acervo pessoal

¹⁸ Destaque meu.

Geralmente, as Matintas povoam o imaginário de praticamente todos os habitantes da região amazônica, não há quem não reconheça e identifique o seu canto característico, por exemplo, se uma roda de conversa surge, junto com essa roda também brotam as histórias sobre Matintas Pereras. Algumas variantes a retratam como alma penada, encantado mais popular e mais ativo nas memórias, tem aspecto pouco variado e características recorrentes nas histórias, como seu assobio, seu aspecto que envolve a metamorfose em figura grotesca. A sua ocorrência é presente nas narrativas orais, e a sua presença constante nos textos dos escritores da região como em contos, poesias, músicas, filmes, pinturas, desenhos e tantas outras formas de manifestar o poético, que mais parece um parente, de tanta intimidade. Pessoalmente, recordo da Matinta como algo muito familiar sempre que lembro da figura da minha vó paterna, tanto que me resta essa dúvida. Mas será?

Encontrada com vestes e adereços ora assemelhados, ora diverso nos locais por onde passa, é presença marcante na região norte do Brasil. Esse mito, que ora se configura como aéreo, ora como terreno, ora é invisível, toma os contornos da imaginação de quem conta, ouve ou vê, todavia no momento epifânico guarda singularidades: a matinta é uma aparição noturna, que marca presença por meio de um assobio desassossegador ou desafiador” (FARES, 2015, p. 23).

No Território Quilombola de Jambuaçu o lendário amazônico é presença forte, sempre encontramos Boto, Mapinguari, Matinta, e muitas histórias inéditas, que mostram as influências ancestrais dos povos negro e indígena, sobretudo. Ainda, em alguns relatos e nas entrevistas aparece uma classificação interessante que distingue o entendimento dos moradores das comunidades sobre os conceitos de lenda, conto, caso, história, com definições peculiares. A esse respeito, Fares (2008, p.102), em sua Cartografia Poética, mostra situação encontrada em pesquisa realizada em comunidades de São Domingos do Capim, escreve o seguinte:

As narrativas amazônicas são comumente reconhecidas com o nome de marmota, encantado, anedota, remorso e implicam nas histórias de vida dos narradores, sendo assim não se pode atribuir o caráter ficcional a estas, mas compreendê-la como uma construção em que os saberes simbólicos e imaginários misturam-se e sobrepõem-se.

As falas trazem ainda, uma construção de pensamento que edificam uma organização das histórias em categorias conforme sua origem:

*Na verdade, **lenda** pra nós, a gente considera na verdade, coisa que num existe, o de fato conceito mesmo de lenda, ou o que foi inventado, o caso inventado, coisas que inventaram e praticamente virou um boato, aí eles dizem, isso é lenda, isso foi um conto que inventaram, no caso pra responder a alguma situação, já a **história**, é essas que são consagradas, que vai passando e que foi escrita ou que foi narrada, coisas que realmente houve uma origem, alguém contou essa história, já o **conto**, eram fábulas originárias dando sentido a alguma situação na nossa ideologia, nossas crenças, contos que iam passando de pai pra filho, os **causos**¹⁹ eram coisas, fatos ocorridos recente na comunidade, no nosso grupo ou noutra comunidade, que geravam uma credence, causos quando se ia contar uma situação da Matinta Perera, que né eram vista como conto e história, mas que pra nós quanto causo é quando, por exemplo, alguém chegava dizendo que viu a Matinta Perera, eu contei um causo sobre a situação que eu passei no Alto Moju com aquela Matinta Perera, lembra? (WALDIRENE, 2018).*

Seu Juvinha, intérprete da comunidade do Ouro conta sobre alguns dos personagens citados. Entre um gole de café e outro, narrou sua experiência de vida, de seus parentes, de seus amigos e de seus conhecidos, demonstrado toda a vasta experiência na arte do narrar. Durante as entrevistas, as luzes do ocaso, o cheiro do café embalava os sentidos, acompanhado do cheiro característico do mato, do entorno da casa simples, que me acolheu e me abrigou. Toda essa ambiência criou uma aura de luz e sombra formando o pano de fundo desse espetáculo amazônico. A performance me fazia divagar sem noção de tempo ou espaço, ou melhor, pelo tempo e espaço dos contares de seu Juvinha, Loureiro (2015, p. 81) explica sobre essa poética do espaço amazônico: “Como se houvesse o permanente renascer de um tempo original sempre acontecendo, um tempo-instante de origem perene, que fosse recolhendo os fragmentos do espaço, como uma rede de pesca que acolhe e recolhe os peixes”.

Seu Juvinha faz uso das potencialidades de sua voz, homem de poucos gestos, sentava-se na cadeira de plástico da sala, onde me recebia, deixando o sofá livre para mim, talvez achando que me deixasse mais confortável. Sento-me e, aos poucos, deslizo devagarinho para o chão, pois suas histórias acordam as memórias de criança, transportam-me para o lugar de escutar. Ali, no chão da sala, volto ao tempo e o meu corpo se metamorfoseia em criança apaixonada e entregue às histórias, porque: “no trajeto que nos leva de volta às origens, há primeiramente o caminho que nos restitui

¹⁹ Destaques meus.

à infância, à nossa infância sonhadora que desejava imagens, que desejava símbolos para duplicar a realidade” (BACHELARD, 1990, p. 94).

Imagem 8: Seu Juvinha



Fonte: Janete Borges

De que forma posso abandonar o que me constitui por dentro? “Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido” (BENJAMIN, 1987, p. 205). Entrego-me inteiramente ao enorme prazer de ouvir a voz de um bom contador, nego a neutralidade:

Olha eu num sei, inda era os avós das minhas avó, que vieram, eles contavam, né. Eram bujaruense, capiense. Sei que essa nossa vó mesmo, por parte da minha vó, era vigiense ela. Era senhora, o marido dela era pescador, só vinha de seis em seis meses, três em três meses. Ele usava uma oração no centro da cabeça, navegando na pesca, a finada vovó esperou ele uns seis meses, e num veio, não, três meses, era o tempo que ele chegava, ele trabalhava pro estado, né? Aí entregava o peixe em Belém e vinha, trazia os melhores peixe, ova de gurijuba, ele trazia, é, aí eles foram pro fundo pra lá, né? Ele pulou numa tábua, isso aí com mais de mês com ele em cima da água, ele com aquela oração na cabeça, o chapéu tracado por aqui assim. Aí ela esperou com três mês num chegou, com seis mês num chegou, com um ano num chegou, aí ela começou a ouvir as história que parece que tinha naufragado a geleira, né? E ele tinha morrido, mas só que contaram pra ela que ele encostô numa praiazinha, era o porto duma casa né? Aí as crianças deram lá, viraram, papai, mamãe vem espiar um negócio aqui. Que aquilo tava muito inchado, aí disseram que era uma pessoa, tava numa tábua seguro assim que num fechava mais, bora tirar, bora tirar ele. Ele disse que era pra antes de tirar ele da água pra fazer uma sepultura lá pra enterrar ele lá. Disse que não que levavam pro cemitério, disse não que era tirar ele da água pra ele

morrer diz que por causa da oração que ele tinha na cabeça. Aí foi só tirar ele da água que ele morreu (JUVINHA, 2018).

Pela voz de seu Juvinha posso sentir a poesia que toma o imaginário, sua performance diz com todo o seu ser, apesar da economia nos gestos, sua voz suave ecoa no ambiente desenhando imagens, paisagens, preenchendo o ambiente de emoções, nesse momento, o pensamento não dá conta de nenhuma análise, pois “O texto poético oral, na medida em que engaja um corpo pela voz que o leva, rejeita, mais que o texto escrito, qualquer análise” (ZUMTHOR, 2010, p. 40). Nessa hora, o momento é de total entrega, tanto dele quanto minha, pois a

Performance implica competência. Além de um saber fazer e de um saber dizer, a performance manifesta um saber ser no tempo e no espaço. O que quer que, por meios linguísticos, o texto dito ou cantado evoque, a performance lhe impõe um referente global que é da ordem do corpo. É pelo corpo que nós somos tempo e lugar: a voz o proclama, emanção do nosso ser. A escrita também comporta, é verdade, medidas de tempo e espaço: mas seu objetivo último é delas se liberar. A voz aceita beatificamente sua servidão. A partir desse sim primordial, tudo se colore na língua, nada mais nela é neutro, as palavras escorrem, carregadas de intenções, de odores, elas cheiram ao homem e à terra (ou àquilo com que o homem os representa).

No gesto narrativo e performático seu Juvinha brinda-me com outras histórias que mostra como o espaço da floresta pode ser cercado de inúmeras presenças, presença da voz, do corpo, de um tempo próprio, do devaneio, da imensidão da floresta, imensidão no seu sentido poético que é o eco de todos os sons e imagens que reverberam o íntimo do ser (BACHELARD, 1978). O narrador conta, sem muitos detalhes de determinado caminho no mato, ali pelas redondezas, que em determinado horário, a imagem de duas onças com as cabeças encostadas, testa a testa, guardam a passagem, impedindo que se continue a caminhada, não disse o que aconteceria com quem tentasse avançar porque parece que tal intento nunca encontrou quem tivesse a coragem de teimar. Em seguida, apresenta uma experiência vivida por um de seus ancestrais:

Não, senhora, esquentaram assim em cima do fogo, né...que a quentura aquilo. No tempo que o irmão do meu avô foi trabalhar na Transamazônica, que eu tava lhe falando, né, nesse tempo, existia o Mapinguari, né? Que comeu várias pessoas lá, ele contava que ele vira do cacique do índio, né, diz que, o Mapinguari tem uma boca no

peito e não usa frecha nem o arco (arco) mais, ele vive no mato, entendeu? E nessa ele comeu umas pessoas lá. Fizeram um açapão pra pegar ele lá, assim se contou, o irmão do vovô contou pro meu avô e meu avô contou pro papai, uma porta por onde... a isca ficava aqui, uma pessoa, né? Só que ele entrava por lá e num chegava na pessoa que aquilo trancava e num saía mais, aí ficou um corajoso lá (risos). Aí aquilo veio gritando, gritando, gritando, gritando, gritando, aí ele enxergou ele e entrou, quando ele entrou, aí a porta arriou. Aquilo fedia, fedia, fedia, que quando foram buscar o rapaz lá, ele tava já meio (faz gesto de zozzo) só com a catinga do bicho. Aqueles arame forte inda chegou a entortar, diz que o braço do bicho era muito grande (JUVINHA, 2018).

Outro encontro marcado pela voz reveladora foi com seu Cupertino, dessa vez, o encontro é na comunidade de Santana do Baixo, às margens do Rio Jambuaçu. Antes da entrevista, dou uma espiada no entorno e sigo pelo trapiche de seu Cupertino, que ia da porta até a beira do rio. O Jambuaçu é grande, caudaloso, de águas escuras, e forte correnteza, com um aspecto que me trouxe sentimentos confusos de admiração e medo, não sei o que me causou o desassossego, mas aquelas águas escuras e turvas davam a sensação de esconder algo. Parecia que o Jambuaçu era mais um ser que um rio, e parecia que tinha muito a dizer. Levei uns bons instantes observando o rio tentando entender o que sentia, mesmo não estando sozinha, achei melhor voltar.

A casa de seu Cupertino parece uma moça com pernas altas vestindo uma jardineira com um barrado de flores, as flores e plantas em volta são obra da esposa dona Maria Olinda, que cultivava ervas medicinais e flores, a casa toda avarandada tem dois pavimentos e alguns cômodos são feitos de alvenaria, como parte do piso e cozinha, esse ambiente traz um clima de casa de vó e vô, que estão prontinhos para receber vários netinhos naquelas varandas e contar muitas histórias. Não sei de netinhos, mas eu fui recebida com um café cheiroso, pão, manteiga, requeijão e laranjas. Seu Cupertino tem aparência séria, quase endurecida, mas é só a conversa começar e sua voz forte imprime um tom de contador que entrega as histórias de forma suave e constante, costurando as narrativas de rio, terra e ancestralidade, vai expressando seu ser, pela linguagem, vai fazendo poesia e ensinando, pois “a voz que narra é a voz que educa o mundo” (PADINHA, 2009, p.119).

Tinha aqui dentro em Traquateua... tem uma curva no igarapé que tem lá, eu sei lá o local, né, que eles chamam de volta, lá nessa curva lá, a volta do colhão do preto, né. É que quando eles passavam lá fora de hora assim, de canoa remando, aí nessa curva lá, aí disque tinha um

nego, né, um pretão lá de perna aberta, de um lado no outro e com as pernas aberta, com os bagos lá pendurado (risos) e aí ou tinham que passar ou recuar, né, quem tava lá nessa situação, aí tem esse lugar lá que eu conheço que chamam de volta do colhão do preto e então era essa versão que tinha, contavam...e era respeitado, qualquer um que passasse assim das cinco horas pras seis horas da tarde...disque tava lá, de pé e assim muitas outras, era muito frequentes essas histórias, conversavam os mais antigos que iam, né! (CUPERTINO, 2018).

Imagem 9: Seu Cupertino



Fonte: Janete Borges

As reflexões de Zumthor (2010, p. 9) confirmam que a voz funciona como um ato em presença: “querer dizer e vontade de existência, lugar de uma ausência que, nela, se transforma em presença; ela modula os influxos cósmicos que nos atravessam e capta seus sinais: ressonância infinita que faz cantar toda matéria”. Tais características da voz e da performance estão presentes no Território de Jambuaçu, nas narrativas dos intérpretes da pesquisa que aos poucos vão desenhando a teia dos textos da cultura.

Desse modo, a investigação sistemática acerca da formação poética do território mostra sua relevância, uma vez que aponta para a resistência e a manutenção de uma cultura de saberes construídos ao longo das experiências, dos enfrentamentos, através dos jogos de poder que, tentam silenciar, calar e abafar as vozes ancestrais/primordiais. Seguindo essa mesma proposta, seu Cupertino mostra todo o saber em narrar as histórias de assombração que permeiam o imaginário da comunidade, ao mesmo tempo em que recupera a narrativa oral da Cobra Norato, na variante Noratinho, também considerada como um ser encantado:

É até então, aqui próximo tem um sítio lá, né...quando eu criança, minha mãe não gostava que a gente passasse lá naquele lugar, ou pelo menos fosse pra lá, né, porque lá era uma área, um lugar de visagem. Ela contava isso. Inclusive o dono saiu de lá porque não suportou a pressão dessas visagem lá que aparecia pra ela lá e com outras que, fosse passar lá em horas impróprias, né, eles davam um sinal, que ninguém via, quem passava lá só via movimento, jogar pedra, fazer aqueles movimentos pra lá, na beira aqui do Jambuaçu, a gente chama ribeirinho, né. Até então, isso ficava era mata mesmo praí e o acesso eu tinha só era mesmo no igarapé, num tinha transporte, acesso de estrada. Era visagem, segundo lá os moradores, lá diziam que aparecia pra eles uma figura, né, mulher, quando não, era um homem, uma estatura que ia se armando o tamanho, pequeno, depois ia crescendo e aquilo, de repente, do nada sumia, né. Eles viam lá e ele fazia muito vestígios com eles, muitos vestígios. Eles mexiam nas coisa deles, né, por exemplo, a casa deles lá...enquanto eles estavam conversando na sala, a visagem tava mexendo na cozinha, é arrumava a mesa, fazia tudo o que não devia e aí eles se depararam, conviveram com essa situação e aí então era muito respeitado, que eu tô dizendo...a minha mãe...ela tinha medo porque se ouvia a história e aí os vestígios...não deixava a gente ir até ir lá nesse local. Passar lá só acompanhado. Então tinha essa história aí e era verídico porque isso foi marcado aí nesse Jambuaçu, que era o local da visagem, né. Essa parte aí. Eu, particularmente, nunca cheguei a ver. E, até então, eu nunca teve medo de andar assim, de andar sozinho de noite, de dia pela mata e alguns caminhos aí, no igarapé, tanto andar na mata, como no igarapé mergulhando. Eu nunca teve medo. Eu nunca vi, acho que eu não tenho medo por isso né, se eu tivesse visto algumas vez talvez, eu escorasse, né e aí ia ter medo de andar, né, mas tinha...esse fato aí era acontecido. Tinha muitas histórias de visagem né (risos) (CUPERTINO, 2018).

Era que tinha um tal Noratinho, né! Era uma cobra encantada e aí ele veio né, e aí tinha um outro que era namorado da irmã dele, sei lá o que lá. Tem lá o tufão do maiaú que tem vestígio lá também, e, lá, eles se apegaram numa briga lá, numa disputa por causa do território lá. Disque foi uma briga lá de três ou quatro dias, mas contam que antes de acontecer essa briga, alguém avisava aí na beirada, na margem aí do rio, do ribeirinho, né, na época que se servisse da água naquele período porque ia acontecer um caso desse, que a água lá ia ficar poluída lá, muita lama, muito sujo né e aí aconteceu a briga lá de três dias desse Noratinho com a outra cobra lá, que uma cegou a outra e então esse Noratinho era encantado e quando ele aparecia antes da briga, ele era normal e aí, após a briga ele já apareceu cego, disque foi a briga deles...que perdeu uma vista pro inimigo dele lá na briga, né. E durante uma semana ou mês a água ficou sem condição de consumo. É aí que eu digo, esse lugar lá, ele tem esse vestígio, né, até então lá é mais largo, tá lá as pegadas, foi a pegada deles lá. Foi as cobras. É uma das versões que tá o nome de rio das cobras, o Moju (CUPERTINO, 2018).

As narrativas dos moradores do Território Quilombola de Jambuaçu recuperam o passado e acionam as reminiscências. Assim, a voz dos narradores recompõe as experiências históricas, afetivas, sociais e políticas; a realidade da expressão poética oral. O conjunto dessas narrativas revela uma experiência temporal de manutenção da tradição ancestral, na maioria dos relatos recria uma existência alternativa, uma coexistência dos textos que funcionam como guardiões da ancestralidade, pois diante da troca de saberes a tradição se perpetua, lançando uma semente para o amanhã, ou seja, mostrando a habilidade das crianças em narrar e garantindo a transmissão dos saberes quilombolas.

Dentro de alguns espaços, como a rodovia quilombola que interliga as várias comunidades do território, os saberes são ainda mais variados, cada narrador, recompondo da sua maneira, o que sabe sobre o imaginário local. Foi através dessa rodovia que percorri os diferentes lugares da pesquisa, trilhando em meio ao vai e vem da comunidade, ao mesmo tempo, respeitando as limitações, o tempo e a disponibilidade de cada intérprete²⁰.

Inicialmente, na comunidade do Poace a proposta era realizar quatro entrevistas, mas ao chegar nesse espaço, uma das entrevistadas disse que não queria ter sua imagem registrada, imediatamente, sugeri que conversássemos sem gravações, mas ela, ainda assim, não aceitou. Fiquei desapontada, posto que as referências dela como boa contadora, e de histórias interessantes a precediam. Na sequência, parti para a entrevista com seu Aurestiano que, com uma performance de gestos e onomatopeias, foi reavivando suas memórias e partilhando as histórias que viveu, a exemplo do Boto entre outros:

²⁰ O termo intérprete usado para mencionar os sujeitos entrevistados na pesquisa é emprestado de Zumthor (2010, p. 239) que o define assim: “O intérprete é o indivíduo de que se percebe, na performance, a voz e o gesto, pelo ouvido e pela vista”.

Imagem 10: Seu Arestiano



Fonte: Janete Borges

Porque eu mesmo quando tava pra parte de lá, [...] eu sempre gostava mais de pescar, passava só lá mesmo um boto assim que vinha, né, fazia assim, no tempo de inverno assim, ROOFF! Sabe, no igarapé assim, é. Num sei o que significava aquilo ali, eu escutava, né! Aí a minha mãe dizia que era boto. Depois já de rapaz, grande mesmo, que eu vi, eu vi lá do bode né, é tipo assim um, você vê assim um, igual carneiro. Eu ia na frente do papai assim, aí nós ia indo e pá, passou assim, pintado assim de meio verde assim, sei lá, num me lembro bem! Aí eu disse assim, pai que bicho é esse? Aí ele disse, cala a boca! Aí quando olhei pro lado (faz gesto com a mão de algo sumindo), não vi mais, né, mas eu num acreditei muito, disse aquilo, pai que foi isso? Ele fez, pss! Passou uns tempo, aí eu fui já com um primo meu numa festa, esse aí eu vi, pa pa pa, assim passava, pa pa pa, falavam que tava esse bode lá. Disse, olha rapaz, mais isso aqui no quintal, ele disse entra pra cá, aí eu entrei assim, aí veio, veio, veio, chegou perto de nós assim e pa, parou e começou a mascar assim, no piscar isso crescia é, ele cresceu mais ou menos, sabe o que é ingá vermelho? Grandão mesmo assim ó. Pulou, rodou assim. Aí ele disse assim, olha pega teu caminho eu não gostei de ti. E a festa era perto já tava assim uns duzentos metros, era. Aí nós fomo saindo assim, né, fomo saindo, ele dobrou assim, tornou a dobrar e nós fomo saindo olhando, olhando, até que sumiu da nossa vista (AURESTIANO, 2018).

Depois dessa entrevista com seu Arestiano, percebi que a senhora que não queria participar das conversas, aos poucos, foi se aproximando. Adiante, puxou uma cadeira se acomodou próximo, separada do grupo apenas por uma parede. Ainda assim, todos podiam interagir, mas sem que ela pudesse ser vista. Entre um espaço e outro, ela foi se envolvendo, e, com sutileza, meio de lado, narrando de soslaio, foi recompondo todo um enunciado poético. Aos poucos, a narradora foi entrando na

roda, sem entrar, e por trás de uma parede se entregou aos contares, mas, como não tive a autorização para gravar não menciono seu nome, mas conto de memória uma das histórias que eu ouvi:

Em determinadas noites, aquelas que pareciam ser as mais escuras e que davam mais medo, ela ouvia vozes que vinham do meio do mato que ficava atrás da casa, mata cerrada, sem chances de ser pessoa viva. As vozes gritavam: “eeeei! Tá enterrado aqui, vocês querem? Eeeeei! Tá enterrado aqui, vocês querem? Eeeeei! Tá enterrado aqui, vocês querem? E em noites alternadas com as noites das vozes, próximo da meia noite, uma grande bola de fogo aparecia no meio do mato atrás da casa, na mesma direção de onde vinham as vozes. Vinha flutuando, flutuando, flutuando, até que pairava sobre um determinado ponto. Numa dessas noites de solidão em que o marido saiu pra pescar, ela estava amamentando o seu bebê quando novamente ouviu as vozes, o filho um pouco mais velho, acabou acordando com o barulho e, perguntou assustado à mãe: “mãe que barulho é esse?” “Cala a boca e vai dormir”. Respondeu ela, que confessa também, estava apavorada com “aquela arrumação”. E não foi procurar explicação para o fato durante o dia: “eu lá ia mexer com isso”. (MARGARETH, 2018).

Assim, constatei que aquela senhora era uma boa contadora de histórias, por trás de uma parede, trazia em sua voz o poder de realizar imagens, que não precisava se lançar no domínio de conceitos para bem fazê-lo porque, igualmente lembra Zumthor (2010, p. 10-11): “a imagem da voz mergulha suas raízes numa zona do vivido que escapa às fórmulas conceituais”. As vozes poéticas de Jambuaçu são uma força que brota do universo da imaginação, aspectos que determinam um movimento de criação e recriação da realidade, um processo educativo de enorme sensibilidade se perpetua entre as gerações e estabelece todo um arcabouço ideológico reverberado nas narrativas.

A tradição oral não é um processo acabado, estático, existe um movimento constante interligando memória, voz, performance, tempo, contexto, como um vento forte que faz balançar os galhos de uma árvore frondosa renovando sua folhagem, a história das gerações humanas, auxiliada pela memória, assegura a coerência dos sujeitos com seu grupo. Zumthor (1997, p. 13-14) ajuda a entender como se processa a tradição:

A tradição, dizia Ortega y Gasset, é uma colaboração que pedimos ao nosso passado para resolver nossos problemas atuais [...] ela gera a perspectiva em que se ordena uma existência e, nesta medida,

permite que se mantenha a vida. Seria apenas paradoxal sustentar que ela cria o tempo. É evidente que cria história, ata o liame social e, por conseguinte, confere sua continuidade aos comportamentos que constituem a cultura

Conceição Silva, outra intérprete, mulher de aparência forte, mas de voz meiga, olhar doce, feita de muitas histórias, conversou comigo na casa familiar rural, recebeu-me no alojamento, depois de toda a programação do evento. Conceição ainda tinha muita energia e assim foi me enredando em seus contares. A conversa se deu de forma muito amigável, parece uma conversa entre duas grandes amigas, a narradora falava-me de coisas de sua vida, das histórias vividas, dos parentes que fugiram do trabalho escravo e que deram início a comunidade onde hoje mora; contou-me sobre as festas de santos e das atividades coletivas, dos mutirões para limpar terrenos e erguer construções. Conceição entrega pela voz e pelo olhar todo o orgulho de pertencimento àquela terra, fala ainda da dor de ver a interferência das empresas na natureza, lembra especialmente, do episódio que testemunhou ao encontrar um dos igarapés do lugar avermelhado com produtos químicos despejados por uma dessas empresas. Ao narrar o tal fato a voz tremia e os olhos marejavam, assim segue o seu depoimento:

Era na época que lá tinham as mulheres de antigamente, né! Que engravidavam, como não queria as crianças, tomava remédio pra abortar. Sempre na concepção das pessoas, diz que é remédio mas na minha é veneno, porque mata, né. E aí abortava, a criança já tava grande, aí enterrava. Nessa arrumação de enterrar essas crianças lá, ficava esse negócio de visage. Aí, quando a gente fumo ajuntar o [...] já era hora de meio-dia, a gente ouvia o choro da criança. Toda virada, várias pessoas ouviam isso, não foi só eu não. – E não tinha criança nenhuma. Pra parar de chorar essa criança, o que que a minha avó fez? Foi lá e jogou água benta. Que ela diz que foi batizado o lugar, no linguajar dos antepassados era isso, né, dizia, foi lá batizar, porque quando antigamente, quando uma criança que morria eles batizavam antes de enterrar, né. Aí é essa a história. (CONCEIÇÃO, 2017).

Imagem 11: Conceição Silva



Fonte: acervo pessoal

Da outra, eu e a minha irmã fumo ajuntar o cupuaçu, era tempo de inverno, a gente fumo ajuntar o cupuaçu, chegando lá nós juntemo um monte de cupuaçu, eu trazia um monte no braço e ela também trazia um monte no braço, que quando a gente viu o búfalo, era um boi. E ele correu atrás de nós e nós corremo deixando cupuaçu e nós gritava “papai, papai é um boi”. Pai foi nos encontrar, e quando chegou lá, não viu boi nenhum, mas nós via aquele boi correndo atrás da gente. Papai não viu rastro, não viu arrebetado de cipó, mas nós via. E o boi deu uma carreira em nós. E lá, pra nós varar pra lá, sabe, e a casa da minha vó era coberta cum palha mas tinha assim atrás, era onde ela trabalhava com argila, cas panela de barro, nós chegamo lá e tinha um monte de panela que era pra queimar, né, porque primeiro ela fazia as panela, né, depois, ela botava no sol pra secar pra depois queimar, ai nós fumo pisando nas panela da vovó. Fugindo do boi. E gritando e papai atrás da gente. Aconteceu com nós (CONCEIÇÃO, 2017).

Vários são os autores que mostram a importância das tradições orais para a história da humanidade, assim como, vários são os que dizem que as origens humanas se encontram na África. Contudo, pela tradição do pensamento moderno, isso tem muito pouca relevância, porém, as culturas das margens sobrevivem mesmo em meio ao pensamento, graças à tradição oral. No território de Jambuaçu encontrei uma força mnemônica que atua incessantemente, concorrendo com os modernos meios de comunicação, posto que a energia abriu espaço para os rádios, televisores e computadores, como invariavelmente acontece.

No entanto, a força da tradição oral segue firme sua vocação. Pela voz encontrei uma construção de conhecimentos sendo implementada por um movimento

de educação sensível, que se faz pela livre fruição, turbinada pelo meio em que se encontra a comunidade, Loureiro (2015, p. 59) explica:

Situado diante de uma natureza magnífica de proporções monumentais, o caboclo, como homem amazônico, o nativo da terra, além de ter criado e desenvolvido processos altamente criativos e eficazes de relação com essa natureza, construiu um processo cultural dissonante dos cânones dominantes. O caboclo humanizou e colocou a natureza na sua medida. Pelo imaginário, pela estetização, pelo povoamento mitológico, pelo universo dos signos, pela intervenção na visualidade, pela atividade artística, ele definiu sua grandeza diante desse conjunto grandioso que é o “mundo amazônico”. Imaginário medidor das desigualdades entre Homem e Natureza, colocando um na medida do outro. Imaginário instaurador, que definiu nova realidade relacional, colocando o caboclo na dimensão do mundo por ele habitado, ao mesmo tempo que situou essa natureza desmedida na exata medida da sua cosmovisão.

As narrativas se assentam no terreno das marcas culturais, e esse acervo do Território Quilombola de Jambuaçu significa um verdadeiro patrimônio memorial local e da humanidade. É esse conjunto de textos da cultura e do imaginário que edifica também uma consciência histórica das diferentes temporalidades. Nesses termos, a vida em Jambuaçu é definitivamente plural e polissêmica. Os saberes lá construídos têm raízes fincadas no imaginário, no poético, no sensível, na experiência de estar com os outros nos processos criativos de um fluxo gerador de cultura:

Assim, com efeito, os discursos e as mitologias não são senão maneiras complementares de exprimir uma mesma coisa: o retorno de uma concepção global do homem em seu ambiente natural e social. Assim, ainda que isso possa causar sobressaltos a alguns, convém pôr em ação, de modo paradoxal, uma “sensibilidade intelectual” que seja capaz de dar conta da encarnação do mito em dado momento. Como lembra Gilbert Durand, tal sensibilidade é bem mais importante que as querelas escolares acerca de temas abstratos, cuja inanidade se torna cada vez mais visível (MAFFESOLI, 1998, p. 188)

Em síntese, a sensibilidade permite que cada ser humano construa as relações de pertencimento com o meio em que vive, com seus semelhantes e com a natureza que o rodeia. Com isso, a sensibilidade é o que move o pensamento na direção da criação, da troca, da alteridade. É o que nos permite o “outrar-se”, ser um pouco do outro, entender esse outro; sentir a pulsação dos saberes; deixar desenhar em seus corpos as vivências do extraordinário e do desconhecido, ao mesmo tempo familiar.

Essa é a verdadeira arte de ser com o outro, não diferente disso, é pela sensibilidade também que se educa:

Há momentos em que não se pode mais mumificar ou isolar analiticamente o objeto ou o sujeito vivo. É então que, ultrapassando o conceito, é preciso saber associar a arte e o conhecimento. Sendo um e outro entendidos, é claro, em sua acepção mais ampla. Em resumo, não se pode assimilar a humanidade, também movida pela paixão e pela não-razão, ao objeto morto das ciências naturais (MAFFESOLI, 1998, p. 20).

A crítica ao pensamento moderno e ao movimento intelectual por uma construção de uma razão sensível não é novidade, muitos autores já defendem, há algum tempo, que a produção do conhecimento precisa ser repensada dentro de situações de aprendizagem reais sensíveis, situações concretas que levem em consideração as sensações, sentimentos e subjetividades que habitam internamente as pessoas. “Queira-se ou não, o sensível não é mais um fator secundário na construção da realidade social”, assim defende (MAFFESOLI, 1998, p.188).

Nessa perspectiva, a visão diferenciada do processo de construção do conhecimento foi ainda mais ativada pelo racionalismo cartesiano endurecido, todavia, essa situação já sofre mudanças:

Tal perspectiva global merece atenção pois, por um lado, está próxima do senso comum que, em suas diversas manifestações, sempre recusou-se a recortar a realidade em rodela, e, por outro lado, porque ela vem reunir-se às instituições holísticas das diversas práticas contemporâneas: ecologia, New Age, sincretismos, filosóficos e religiosos, medicinas paralelas, dietéticas, cuidados do corpo e da alma, etc., cujos efeitos na realidade social não se pode mais negar (MAFFESOLI, 1998, p.189).

Os pressupostos básicos desse processo se pautam no entendimento de que todo ser humano interage e depende de outros seres humanos, em que ser com o outro é mais que apenas estar junto, é reconhecer o outro em si e vice-versa, é buscar o bem comum e valorizar as trocas emocionais mais que as trocas materiais. Buscando, inclusive, por meio da realização das pesquisas, o reconhecimento dos saberes que a todos atravessam, promovendo relações de pertencimento nas diversas experiências de ser e estar com os outros:

É isso, propriamente, que o sociólogo ou o filósofo social deve pôr em evidência. Não há mais que se procurar o sentido no longínquo ou num ideal teórico imposto do exterior ou em função de um sistema de pensamento, mas, isto sim, vê-lo em ação numa subjetividade comunitária, o que requer que se leve a sério o sensível, quanto mais não seja para dar-lhe fundamento racional. Isso se traduz na recusa a opor os fatos afetivos e os fatos cognitivos, mas, em vez disso, reconhecer a dinâmica que os une sem cessar. Dinâmica em ação na vida social, dinâmica que deve se encontrar, de fato, no ato de conhecimento (MAFFESOLI, 1998, p.193).

O esperado é que essa rede de troca de subjetividades se dê em todos os âmbitos da sociedade, onde houver interação entre as pessoas as trocas de experiências permitirão que não apenas conhecimentos, mas afetos, desejos, pulsares, querereres, sentires, ou seja, que vivências do extraordinário sejam compartilhadas entrando, assim, inegavelmente no processo de produção dos saberes. E, portanto, “constroem-se pontes de compreensões entre gerações, histórias, memórias de vida” (FARES, 2017, p. 23).

3.3 Sobre pontes e redes: saberes de natureza e saberes artesanais como herança ancestral em experiências escolares

As pontes e redes de compreensões surgem no contexto de Jambuaçu graças a troca de experiência entre as gerações, os saberes vão, principalmente por meio da prática e da oralidade, perpetuando-se no contexto do território. Nesse âmbito, a partir das entrevistas foi possível descobrir que na comunidade existem muitos saberes sendo construídos nas casas de farinha, nos momentos de produção das panelas de barro que vão ao fogo, na preocupação de alguns jovens em interagir com os mais velhos para aprender e perpetuar conhecimentos sobre as ervas medicinais existentes naquelas matas, com produção e sistematização de livro artesanal, nos Encontros de Educação no Campo e Cultura Quilombola e nas trocas e experiências escolares experimentadas nas comunidades que fazem com que o conhecimento seja enriquecido, partindo da intuição ao aprofundamento epistemológico. O que remete a Freire (1996, p. 45) quando fala de formação docente, mas que se pode aplicar ao processo de formação de qualquer sujeito aprendente, mostrando a importância de se partir da simples curiosidade à pesquisa sistematizada:

Nenhuma formação docente verdadeira pode fazer-se alheada, de um lado, do exercício da criticidade que implica a promoção da curiosidade ingênua à curiosidade epistemológica, e de outro, sem o reconhecimento do valor das emoções, da sensibilidade, da afetividade, da intuição ou adivinhação. Conhecer não é, de fato, adivinhar, mas tem algo que ver, de vez em quando, com adivinhar, com intuir. O importante, não resta dúvida, é não pararmos satisfeitos ao nível das intuições, mas submetê-las à análise metodicamente rigorosa de nossa curiosidade epistemológica.

Imagem 12: Seminário Educação e cultura quilombola



Fonte: acervo pessoal

Nesse cenário, destaca-se a participação de Aymê Gilvana, jovem de 17 anos que implementou uma pesquisa dentro do território. Ela conta que surgiu uma preocupação com os saberes das ervas que se estavam indo com os moradores mais velhos, sem que os mais novos se interessassem por esses conhecimentos, temendo que uma parte significativa desses saberes pudessem sumir de vez das comunidades depois que os mais velhos morressem, ela cuidou de entrevistar as pessoas que ainda os detinham e passou a sistematizar os conhecimentos em um livro artesanal com conteúdo e exemplares das ervas encontradas naquele ambiente. Num esforço de manter a tradição e contribuir com a divulgação dos saberes sobre as ervas medicinais, a jovem participa da Feira de Ciências da escola em que estuda e põe a termo o projeto:

Eu comecei a pensar nesse projeto aqui dentro de casa mesmo, eutava na minha adolescência, eu sempre fui do interior, sempre com a mamãe usando ervas medicinais, planta mesmo do quintal, tanto da

mata quanto do canteiro dela pra fazer remédio, aquela questão que ela tava contando, pra verminose que que a gente usa? Sempre escutei isso dela, a gente usa mamão, a semente do mamão e a raiz do mamão, raiz da chicória, até que seja pra abrandar aquele ataque que dá na gente. Então a vovó sempre que eu ia pra casa dela, ela dizia pra mim tomar banho de água de coco na cabeça e tomar banho de cheiro que era pra passar minha dor de cabeça. Quando ela dizia que eu tava com quebranto era a mesma coisa. E quando eu fui crescendo, entrando na adolescência, veio as minhas menstruações que me dava muita crise de cólica e aí num tinha remédio que passasse, e o que passou realmente a minha cólica foi remédio caseiro (AYMÊ, 2018).

O depoimento de Aymê reúne toda uma carga ancestral de saberes repassados através das gerações, relembra dos pais e avós que lhes ensinaram o uso medicinal das ervas e plantas, recorda do passo a passo para preparo de beberagens e unguentos usados para os mais diversos fins. Em seguida, relata todos os passos de sua pesquisa que culminou na feitura do livro, trabalho que recebeu a orientação de sua professora de biologia.

Imagem 13: Aymê Castro



Fonte: acervo pessoal

Dentro do Território Quilombola encontra-se também a produção de utensílios de barro, panelas e refratários que vão ao fogo. A professora Waldirene, que faz parte do grupo de mulheres paneleiras, conta que esses saberes vêm sendo repassados através das gerações. E foi a partir de um projeto pedagógico da professora chamado: “Quem sou eu”, que surgiu a ideia de trabalhar a identidade quilombola. Esse projeto

contava com a participação de pais e alunos que deveriam trazer objetos de casa, utensílios que lhes fossem significativos de alguma forma, e que, em dado momento, surgiu entre os objetos, uma panela de barro que a professora achou o formato ou desenho parecido com uma panela que sua mãe tinha, desse momento em diante, criou-se a possibilidade de remontar as memórias e revisitar o passado de mulheres inventivas, fruto do trabalho de mulheres que buscam suprir suas necessidades pela troca de suas panelas de barro com o marreteiro:

Não tinha no início alumínio, eram panelas de ferro, de cobre, eles iam dando os nomes. E aí quando eles tinham mutirão precisava ter panela, tachos grandes, enfim, era pra armazenar por que elas armazenam comida, elas não estragam a comida, enfim. Então a gente via como era importante a cerâmica e como ela era comercializada ela não era vendida ela era trocada. Com sabão, com comida salgada, trocava-se com sal, com tecido, era incrível, incrível! Eu viajava quando elas contavam porque eu lembrava da minha avó, lembrava da minha família também quando eles contavam que os maridos não costumavam dar dinheiro pra elas, ou elas iam fazer farinha ou elas iam fazer panela de barro. Como elas tinham outras obrigações, elas se juntavam pra fazer panela de barro, com o interesse maior que era pra produzir pra mutirão, pra cozinhar pra festa, mas elas separavam aquelas que elas iam negociar com o comerciante que vinha no barco, que eles chamavam de marreteiro, e aí elas não vendiam, elas trocavam com o que elas precisavam, que era aquela necessidade que o marido não dava, entendeu? (WALDIRENE, 2018).

A partir do projeto surgiu o movimento que culminaria na criação de um grupo de mulheres paneleiras, coletivo que buscou parcerias. Posteriormente, até oficinas foram realizadas para dar mais qualidade a produção, inclusive, agregando valor ao produto:

Bom, e aí é por aí, a nossa história, depois, a gente foi crescendo, né? Saímos de projeto da escola, o professor Ciro Coelho, ele continuou com a gente, ele trouxe o SEBRAE, foi através dele que o SEBRAE chegou até nós e a gente foi cada vez crescendo e estamos aí, com a nossa cerâmica, ela é reconhecida. A gente hoje a gente não produz como a gente produzia, mas a gente não parou de produzir, a gente produz pra algumas encomendas especiais, a gente continua dando palestra nas escolas, esse “a gente”...sou eu professora Valdirene, a Regiana, a Cristiane, Socorro e a Maria. Aí tem outras, somos 8 no total, mas 5 que é aquelas pessoas comprometidas mesmo com o projeto (WALDIRENE, 2018).

A foto abaixo mostra bem o resultado da produção de panelas de barro, como já foi dito, trabalho esse que conta com o envolvimento coletivos de várias mulheres:

Imagem 14: Panelas de barro



Fonte: Janete Borges

Durante a pesquisa, foi possível, também, testemunhar a realização de momentos de formação política que envolvia grande parte do território, nesse âmbito, identificam-se momentos de educação sensível que consideravam importante todos os aspectos da formação humana, além do cognitivo, afetos, querer, sonhos, gostos, formas de ser, ver, sentir e estar no mundo, essas questões faziam parte das preocupações na organização e planejamento dos seminários.

Imagem 15: Seminário de Educação e Cultura Quilombola



Fonte: acervo pessoal

O II Seminário de Educação do Campo e Cultura Quilombola, com o tema, “Educação Cultural e a Questão Agro mineral no Estado do Pará”, ocorrido nos dias 29 e 30 de setembro e 01 de outubro de 2017, na comunidade Nossa Senhora das Graças – Casa Familiar Rural Pe. Sérgio Tonetto, promoveu discussões e estudos em torno das garantias dos direitos, principalmente o direito à terra quilombola, uma vez que as comunidades são ameaçadas pelos interesses do capital agro mineral, como já foi aventado em outro momento do texto.

Esses interesses são originários de empresas nacionais e estrangeiras que se apossam dos territórios. Para tanto, diante do problema que se apresenta, as principais mesas de discussão foram: “Dendeicultura e a resistência camponesa”; “Mineração e as transformações sócio espaciais”; “Resistência do conhecimento popular”; como um dos encaminhamentos desse encontro foi organizado um segundo momento para estudo, planejamento e sistematização do documento “Protocolo de Consulta Prévia, Livre, Informada”, na produção coletiva deste documento pude testemunhar o povo quilombola construindo mais um instrumento de luta para contrapor os interesses externos e antagônicos aos direitos e à cultura do território, nesse momento, vários conceitos foram sendo construídos coletivamente de acordo com os saberes dos moradores, como por exemplo, pluralidade, identidade, autonomia, responsabilidade, força coletiva, territorialidade.

Assim se deu também com o III Seminário de Educação do Campo e Cultura Quilombola, com o tema, “Lutas e resistência dos povos tradicionais da Amazônia: construções de ferramentas coletivas”, ocorrido no período de 28 a 30 de setembro de 2018. Durante o encontro, a tônica foi principalmente, a resistência e persistência na existência dos povos tradicionais. As principais mesas de discussão foram: “Organização Social das Comunidades Tradicionais”; “Comunidades Quilombolas de Jambuaçu, Moju-PA, contra as agro estratégias do capital: juventude e territórios de R-existência”; “Povos tradicionais da Amazônia em defesa de seus territórios”; “Educação do campo: ferramentas para construções coletivas dos povos tradicionais da Amazônia”; “Comunidades Tradicionais – Dizeres e Saberes”. Na ocasião, participei de uma das mesas. Mas em dado momento, uma das participantes do encontro fez o seguinte relato, num exemplo de troca de saberes marcante:

*Eu sou indígena! Eu sou da etnia Baré, do rio negro do Estado do Amazonas, fronteira com a Colômbia. Pra quem não sabe onde fica, é especificamente na cabeça do cachorro, mais específico, na boca do cachorro, mais ou menos na garganta. Bom, primeiramente, eu quero dizer: **Ele Não!**²¹ Quero agradecer muito o convite pra estar aqui hoje. É, das outras vezes que eu estive numa terra, num território quilombola foi pra fazer ação de saúde. Pessoal de Curuçá, eu também já estive em Abaetetuba, né, pra fazer ação de saúde, e, dessa vez, eu venho como um propósito diferente, né. Eu não tô aqui como biomédica! Eu venho falar da nossa terra e do nosso território e das especificidades culturais dos povos indígenas na Amazônia. Então, eu falo o seguinte. O que é território, né? Muitas pessoas falam sobre demarcação de terra. Demarcação de terra representa território? Qual a diferença de demarcação de terra pra território? A demarcação de terra ela é feita pelo não-indígena, que limita o meu território, que diz, ali onde eu devo circular, mas o meu território vai muito além de demarcação de terra, o meu território significa vida, significa que ali eu vou ter toda a minha força. Ali eu tenho cura, ali eu tenho ancestralidade. Ali eu tenho a cosmologia dos meus pajés, dos meus povos! Isso é território! (Participante do III encontro de educação do campo e cultura quilombola, 2018).*

As noites dos Encontros de Educação do campo e Cultura Quilombola, proporcionavam momentos de extrema riqueza poética. Recordo que em uma dessas ocasiões, um dos participantes, oriundo do município de Igarapé-Miri, da comunidade ribeirinha de Menino Deus do Anapu, estudante do curso de Geografia da UFPA, Euller de Oliveira Santos apresentou um *Rap* de sua autoria. Esse acontecimento remonta à leitura dos textos de Munanga, quando suas reflexões tratam dos estilos musicais da juventude negra em suas expressões como o *Rap* e o *Funk*, estilos que têm origem na música negra americana, dentro do movimento Hip-hop:

Desde então, o *rap* aparece como um gênero musical que articula a tradição ancestral africana com a moderna tecnologia, produzindo um discurso de denúncia da injustiça e da opressão social, racial e policial, a partir de seu enraizamento junto a grupos negros urbanos. Os *rappers* se veem como porta-vozes da periferia, assumindo a dimensão da denúncia em suas letras e formas de expressão. É exatamente a produção poética que dá o diferencial do *rap* em relação aos outros estilos juvenis. O seu conteúdo reflete o lugar social no qual se situam os jovens pobres (na sua maioria negros) e a forma como elaboram as suas vivências, numa postura de denúncia das condições em que vivem: a violência, a discriminação racial, as drogas, o crime, a falta de perspectivas, quando sobreviver é o fio da navalha. Mas também cantam a amizade, o espaço onde moram, o desejo da paz e de uma vida melhor. Nesse sentido o *rap* pode ser visto como uma

²¹ Destaque presente na voz de um dos participantes do Encontro, a sua fala que imprime um tom ideológico, ou seja, em desaprovação ao candidato à Presidência da República, na época.

crônica da realidade da periferia. Ao produzir, divulgar e cantar os jovens tomam consciência de si mesmos, de sua condição e dos elementos integrantes de suas identidades (MUNANGA, 2016, p.166).

Em seguida, transcrevo a letra de autoria de Euler:

É o hip hop militante, sociedade elitista
 Não vou ficar calado, nossa gente é oprimida.
 Insistem em nos parar;
 A Força da polícia tava lá
 Como na fazenda Santa Maria.
 A liberdade quero;
 A liberdade prego;
 Portanto não espero,
 Planto a semente e rego.
 Tamo engolindo
 tanta coisa nesse inferno:
 De governo fascista
 A rejeito de minério
 Foi Almir, Jader Barbalho...
 penso a forma mais perfeita
 De por fogo nesse império
 Que dita a vida dura.
 DITA-DURA.
 Onde o importante
 É ter o nome na placa
 De algum prédio. Sério.
 Alguém pergunta pra esse Bolsonaro
 Quanta arroba pesava os preto
 Que seus ancestrais mataram
 Pra hoje ter status?
 Vários num entendeu,
 Então dizem que o Diabo
 Representa o povo de Deus.
 Desapropriação;
 Nós faz ocupação,
 A 'merma' que os Maiorana
 chama de invasão;
 Entrevista o grandão,
 Distorce nossa voz,
 Fala de injustiça
 Se a vítima for um *playboy*.
 Nisso vejo
 A cidade crescendo,
 E poucos entendendo
 Que estão a tomar de um veneno.
 Através deste venho
 Pautar a dor do camponês
 Que morre em nome do desenvolvimento.
 É o Brasil e sua essência dita.
 Que perdoa dívida de empresário
 (...) rombo da Previdência.
 Práticas de grileiros,

Órgão investigador
Que mais parece um santuário
De *playboy* pelego.
Exploração não é emprego, não.
O povo sofre .
Vejo VALE e Eletronorte
Na mão de morcegos.
Escrevo 'mermo'... não temo a vocês
Com a cabeça em 17 de abril de 96
Reflita. A gente luta e acredita,
Embora a porra do dinheiro
Valha muito mais que nossas vidas.
Foi Chico Mendes, Dorothy Stang,
Paulo Sérgio da CAINQUIAMA
Não lembrados por Simão Jatene.
No tombamento
Mais um líder no campesinato,
Impune onde o assassino
É quem investiga os fatos;
De Mariana a Barcarena,
Araguari. Isso é Tocantins!
Nunca foi mera coincidência.
Desgovernado, nosso estado bagunçado,
Recursos são saqueados
Pra glória do exterior.
Sou vingador,
Desbravador do bando Barbalho
Que plantou a barbárie
E segue no topo como Sinhô.
Não vou ficar calado;
Ver a globo falar do caos na Síria
Não faz esquecer a chacina em Pau d'arco.
Quero direito a ida e vinda,
Onde o governo, sem malícia,
Respeite as vidas indígenas.
É pela Paz.
Que hoje peço justiça
Pra que não tirem mais 19 vidas
Lá em Carajás.
Vim pra causar insônia
Num movimento que exige
Soberania popular na Amazônia.

(Sumano Euler, 2018 – Soberania popular na Amazônia)

4 DAS TEIAS DE ANANSE AOS FIOS DO ATURÁ: MAIS UMA TALA DE GUARIMÃ

Nos dias de estudo, nas oficinas da militância, os Outros Sujeitos mostram o peso formador da diversidade de resistências de que são sujeitos. Todas suas vivências narradas se entrelaçam a práticas coletivas de resistências. Práticas de saber-se e afirmar-se resistentes e ter acumulado saberes de resistir aos brutais processos de subalternização. Não falam de saberes em abstrato, mas de pedagogias, de saberes, de aprendizados de reações e resistências concretas à escravidão, ao despojo de seus territórios, suas terras, suas águas, suas culturas e identidades. Teorias pedagógicas de resistência coladas e aprendidas em práticas, lutas, ações coletivas, no resistir à perda e na recuperação de seus territórios, terras. Aprendidas no resistir à destruição e sobretudo, na retomada da agricultura familiar, da construção de um teto onde abrigar a família, de sair do desemprego. Resistências de que participam desde crianças/adolescentes e que levam às escolas e aos encontros de educação popular. Suas leituras do mundo, da cidade, do campo, das relações políticas, de produção, de trabalho, estão coladas aos resultados de suas resistências e de suas lutas por sobreviver a tantas opressões impostas. Nessas pedagogias de resistência aprenderam outras formas de pensar coladas a formas de reagir e intervir tão diferentes da lógica do pensar oficial, até escolar, que só valoriza como pensar válido ir às causas, às múltiplas determinações do real. Seu pensar é outro construído a partir das múltiplas opressões e das consequências sociais, políticas de suas lutas, reações e resistências. Outros sujeitos, Outras pedagogias (ARROYO, 2014, p.14-15).

Aproprio-me de um excerto do texto de Arroyo (2014) como fechamento dessa narrativa construída ao longo dos dois anos no Mestrado em Educação, faço isso intencionalmente com o intento de traduzir alguns momentos do que vivi no Território Quilombola de Jambuaçu, assim concebo que os resultados alcançados a partir da construção da pesquisa é só mais uma tala de guarimã na teia do aturá pedagógico²²,

²² A Professora Waldirene Castro ressignificou o “Box pedagógico” – recurso pedagógico formado por caixa grande com vários instrumentos e objetos usados de forma prática no ensino – que lhe foi apresentado transformando-o no “Aturá pedagógico”, cesto confeccionado, pelos moradores, com talas de Guarimã e ripas finas que dão a sustentação e lhe formam os pés, muito usado nas comunidades do Território de Jambuaçu.

ou seja, um dos fios que tecem os saberes da história, da memória e da ancestralidade.

Assim sendo, compreendo que o trabalho ainda está em processo e o presente texto foi (e é) mais uma narrativa e uma possibilidade de demarcar um território que protagoniza a Resistência; simulando-o na tentativa de interpretar o seu mapa. Dessa maneira, compreendo e interpreto esse mapa quilombola como mais uma contribuição para o campo da educação, no sentido de fazer ecoar, imprimir e registrar mais uma voz entre tantas, em defesa do tema em questão. Em outras palavras, entre as epistemologias reconhecidas pelo pensamento moderno, encontrei um lugar diferente e singular, onde se fala de novas formas de ser/estar/existir nesse mundo plural e diverso, em tudo.

Responder à pergunta inicial e geradora dessa pesquisa, bem como investigar que saberes estão presentes nas narrativas dos moradores quilombolas de Jambuaçu? Foram alguns dos roteiros prévios que busquei seguir. Todavia, esses questionamentos me conduziram para além de um estudo cheio de regras metodológicas e caminhos epistemológicos fechados, pois, como se sabe, toda pesquisa vai se refazendo e se reinventando ao longo de sua feitura.

Devo ainda dizer que foi um caminhar longo e coletivo, isto é, foi um crescimento sem ter medida; foi um trajeto acompanhado de emoções, de risos e lágrimas. Assim, nesse exercício cartográfico e sensível, adentrei em espaços da intimidade dos narradores: casas de pernas compridas e enfeitadas com saias de flores. Alguns desses espaços, exalavam os cheiros do mato e ouvi sobre cabelos de pimenta-do-reino. E assim, dentro das rodas de histórias vivi horas compridas de conversa, conversas regadas com cafés e almoços coletivos, foram filas de iguais, foram noites de festa da cultura quilombola, foram místicas impactantes, e, sobretudo, foi poesia.

Em Jambuaçu, os caminhos de barro eram, simbolicamente, caminhos de irmandade entre as pessoas e nas suas relações com a natureza, onde uma carroça de búfalo não era guiada pelo chicote, mas acompanhada por uma bicicleta. Registrei, então, que não há como pesquisar apenas norteada pela chamada neutralidade científica, linha ainda tão pregada pelo pensamento moderno. Não pude exercê-la, pois, em tudo nesta pesquisa, sentia-me tocada pela experiência dos intérpretes, pela cultura ancestral que carregam, pelos saberes trazidos pelas vozes, permitindo-me repensar práticas estabelecidas e estáticas no processo educativo. Até mesmo agora,

nas linhas finais, sensibilizo-me sem saber bem o porquê de todo esse envolvimento afetivo; não sei se de saudade ou por um doloroso processo de redescoberta, que vivenciei na prática e não só pela literatura, dos povos tradicionais e suas lutas, descoberta de um processo e projeto de sociedade em que vivemos de tamanha falta de sensibilidade, empatia e respeito para com as existências de cada povo.

Imagem 16: Caminhos do respeito



Fonte: acervo pessoal

Dito dessa forma, é dever nosso, pesquisadores, acadêmicos, professores, intelectuais combater esse sistema desumanizante, colocando as pesquisas eticamente a serviço dos interesses e da garantia dos direitos dos povos subalternizados. Assumo o lado dos subalternizados e construo um outro saber, uma outra humanidade.

A pesquisa exerceu um desvelamento pessoal e profissional, pois me refiz e me ressignifiquei em toda essa trajetória. Se antes sempre me indignei com as situações ligadas ao racismo velado e disfarçado, hoje, assumo-me e declaro ser, incondicionalmente, aliada no combate sistemático ao racismo e a qualquer forma de discriminação; não pela tomada colonizadora das vozes, mas pelo reconhecimento dos privilégios que possuo (sou parda de cabelo liso) e pelo exercício, inerente e inevitável, destes privilégios de forma, agora, consciente. Somado a isso, meu compromisso de educadora freireana me impele a buscar, continuamente, ferramentas e armas de combate contra às injustiças sociais.

Assim sendo, o conhecimento se desvela como a solução encontrada, visto que é a mais potente das armas. O saber é o que possibilita ter condições e bases para

lutar e superar as desigualdades, a dominação e a exploração impostas pelo colonialismo. Freire (2001, p. 50) descreve muito bem essa situação:

Às vezes, a violência dos opressores e sua dominação se fazem tão profundas que geram em grandes setores das classes populares a elas submetidas uma espécie de *cansaço existencial* que, por sua vez, está associado ou se alonga no que venho chamando de *anestesia histórica*, em que se perde a ideia do amanhã como projeto. O amanhã vira o hoje repetindo-se, o hoje violento e perverso de sempre. O hoje do ontem, dos bisavós, dos avós, dos pais, dos filhos e dos filhos destes que virão depois. Daí a necessidade de uma séria e rigorosa “leitura do mundo”, que não prescinde, pelo contrário, exige uma séria e rigorosa leitura de textos. Daí a necessidade de competência científica que não existe por ela e para ela, mas a serviço de algo ou de alguém, portanto contra algo e contra alguém.

A matriz que atribui sentido à minha prática pedagógica, como educadora/pesquisadora, só pode ser aquela que se orienta nos princípios da igualdade e da liberdade – quase como o lema francês²³, mas com um “biquinho” não europeu, mas sim, “mojuense” – buscando nas vozes ancestrais negras o suporte da sensibilidade e da poesia. O que mais encontrei em Jambuaçu, foi a poesia engajada, combativa, lutadora, resistente, pois que a poesia precisa ir além, a poesia é fruição, ação que conecta mente/corpo/voz/pulso/desejo. Poesia que gera, desde a infância participativa, todo um pertencimento e orgulho de identidade.

Vi nos olhares, nos gestos, nas falas, nas manifestações culturais, toda uma carga emocional que contagiava; era possível sentir, pensar, ver, entender e querer junto, era um desejo de justiça, uma gana de igualdade, uma vontade de re-existência, era um ser com o outro, era um ser o outro. As poéticas orais de Jambuaçu reverberam em meu ser; essas narrativas pulsam bem no coração e anseiam por ser ouvidas; elas estão lá, mas não de forma passiva, são vozes ancestrais prontas a ecoar sua história, denunciar as desigualdades, exigir direitos e buscar o respeito por suas existências:

Recompor a história dos grupos subalternos exige a desconstrução da história oficial, que oculta os textos subjacentes ou àqueles que foram desde sempre descartados. Trata-se, sem dúvida alguma, de um trabalho hercúleo. Mas essa tensão entre a releitura da história oficial e a memória coletiva obliterada, é fundamental para desmascarar os mecanismos de dominação. (d’ADESKY, 2018, p. 24).

²³ O lema da revolução francesa que era: “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”

O mapa de Jambuaçu foi se desenhando diante dos meus sentidos, olhos, ouvidos, pele e nariz. Cada comunidade daquele território foi trazendo para esta pesquisa, as suas vozes, as marcas próprias, fosse pela religião com os santos de devoção, fosse pela atividade laboral mais realizada, pela existência de rios ou igarapés, pela presença de empresas nacionais ou estrangeiras, pelas aparições de encantados, Matintas e Botos, todo um conjunto significativo de saberes. Os contares de Jambuaçu permitiram mapear muitos saberes, muitos caminhos, mostrando que em mais esse pedaço da Amazônia e, mesmo dentro de um mesmo território, a diversidade cultural é a marca fundante:

Não existe uma cultura, uma identidade amazônica no singular, a compreensão deste espaço é sempre concebida no plural. As diferentes manifestações culturais trazem marcas do híbrido e da mestiçagem, e reconhecem as presenças indígenas, africanas, libanesas, nipônicas, entre tantas outras. São essas vozes poéticas de múltiplos sotaques e línguas que fundam a Amazônia, mesmo sem ser necessário comprovar quais os desenhos mais fortes e os rascunhos mais claros (FARES, 2008, p. 102).

A cartografia realizada em Jambuaçu desenhou mapas que dão conta de uma construção epistemológica dos contos e poesia que fundam e refundam a realidade vivida de resistência e reconfiguração do pensamento, como alternativa a velhas hierarquias consolidadas que impuseram o silenciamento e a invisibilidade aos saberes e viveres dos povos tradicionais. Portanto, o que encontrei, partindo também dos autores que deram o aporte teórico a essa pesquisa, mostrou-me, como numa teia de saberes, conceitos e categorias, caminhos de elucidações possíveis às questões norteadoras desse estudo como matéria para outros possíveis traçados e roteiros na área da educação sensível, tão urgente em nossa sociedade.

As vozes de Jambuaçu são vozes sensíveis que gestam saberes ancestrais, vozes de preservação e proteção, vozes que inspiram o cuidado, a amorosidade, o afeto, a dignidade, mas que também ensinam a solidariedade, a ética, o respeito, à diversidade, a compreensão, a luta e o pertencimento. Os saberes de Jambuaçu trazem as marcas e influências do povo negro sobre o meio, e nas construções epistemológicas sobre o lugar, sobre a natureza, sobre os mitos e as lendas, e ensinam a enfrentar as incertezas, a construir a convivência, a valorizar o bem viver, a sentir e pulsar e ter na busca por igualdade de direitos seu princípio de vida.

Os caminhos que escolhi seguir na pesquisa não diferem dos caminhos da minha própria vida, que foi sempre marcada pela busca da garantia de igualdade de direitos entre as pessoas, portanto pela valorização da democracia como meio de construção de uma sociedade justa. Sendo assim, não poderia realizar outra pesquisa que não fosse uma que me levasse para o contato direto com as pessoas menos favorecidas e deixadas à margem, por esse caminho escolhi um lugar e um lado, não a neutralidade, por esse caminho segui e sigo com o interesse e o compromisso de pesquisa engajada mas não menos sensível, pelo contrário, engajada na busca da construção de uma educação que prime pela valorização do ensino da condição humana, que respeita sobremaneira a diversidade cultural e a pluralidade dessas humanas existências. Aquele processo que não descuida dos circuitos: cérebro/mente/cultura; razão/afeto/pulsão; indivíduo/sociedade/espécie. (MORIN, 2000).

Imagem 17: Encerramento de atividade na Casa Familiar Rural Padre Sérgio Tonetto



Fonte: acervo pessoal

Desse modo, os contares do Jambuçu fizeram ressurgir as vozes que deixaram e deixam, no tempo, marcas de um povo que não sucumbiu aos variados processos de desmonte cultural, identitário religioso e epistemológico, implementado pelos colonizadores do passado. As narrativas vocalizadas pelas contadoras e pelos contadores redimensionam a realidade poética de resistência e a identidade dos negros. Retomando as reflexões de Hampatê Bâ (2010), sobre a disseminação das tradições, quando os contares começam, “o filme inteiro se desenrola novamente. E o evento está lá, restituído. O passado se torna presente. A vida não se resume jamais” (HAMPATÊ BÂ, 2010, p. 211).

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Maria Betânia b. **Saberes da experiência, saberes escolares:** diálogos interculturais. Belém: EDUEPA, 2016.

AMADOR DE DEUS, Zélia. **Os Herdeiros de Ananse:** movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade. Belém: Tese UFPA, 2008.

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos:** ensaio sobre a imaginação da matéria. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **A filosofia do não; O novo espírito cinético; A poética do espaço.** Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Trad. Joaquim José Moura Ramos. (*Et al.*). São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **O direito de sonhar.** Trad. José Américo Motta Pessanha... (et al.). São Paulo: DIFEL, 1986.

_____. **A terra e os devaneios do repouso:** ensaio sobre as imagens da intimidade. Trad. Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. **A terra e os devaneios da vontade:** ensaio sobre a imaginação das forças. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BADDOE, Adwoa. **Histórias de Ananse.** São Paulo: Edições SM, 2006.

BARBOSA, Rogério Andrade. **Os gêmeos do tambor.** São Paulo: DCL, 2006.

BERTAUX, Daniel. **Narrativas de vida:** a pesquisa e seus métodos. Trad. Zuleide Cavalcante, Denise Lavallé. São Paulo: Paulus. 2010.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade:** lembrança de velhos. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura.** São Paulo. Editora Brasiliense, 1985.

_____. **Nós os humanos.** Do mundo à vida, da vida à cultura. São Paulo. Cortez, 2015.

CANDIOTTO, Luciano Zanetti Pessoa; SANTOS Roseli Alves dos. Experiências Geográficas em torno de uma abordagem territorial. *In:* SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério. **Territórios e territorialidades:** teorias, processos e conflitos. São Paulo. Expressão popular: UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia. 2008.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas** - estratégias para entrar e sair da modernidade. Trad. Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Made in África (pesquisas e notas)**. São Paulo: Global, 2001.

CAVALLEIRO, Eliane dos santos. *In: Educação antirracista: caminhos abertos pela lei federal nº 10639/03/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

CORRÊA, Sérgio Roberto Moraes. Trabalho, saberes, identidades e tradições nas comunidades rurais ribeirinhas. *In: APOLUCENO, Ivanilde. Cartografias ribeirinhas: saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizando amazônidas*. Belém: EDUEPA, 2008.

d'ADESK, Jacques. **Percursos para o reconhecimento, igualdade e respeito**. Rio de Janeiro, Cassará Editora, 2018.

ELLISON, Ralph. **Homem invisível**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2013.

EWALD, Felipe Grüne [*Et al.*]. **Cartografia da voz: poesia oral e sonora, tradição e vanguarda**. São Paulo: Letra e voz. 2011.

FARES, Josebel. Por uma cartografia da cidade: hologramas teóricos. *In: MARCONDES, Maria Inês; OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno; TEIXEIRA, Elizabeth. Caminhos metodológicos para a pesquisa em educação*. Belém. EDUEPA, 2011. (p.79-96)

_____. **Um memorial das Matintas Amazônicas**. Belém: Fundação Cultural do estado do Pará. 2015.

_____. Poéticas orais, um caminho para a educação do sensível. *In: CASTRO, Alda Maria D. A; QUEIROZ, Maria Aparecida; BARRASCO, Maria das Graças. Assimetrias e desafios na produção do conhecimento em educação: a Pós-graduação nas regiões norte e nordeste*. Rio de Janeiro: ANPED, 2015 (p. 367-384).

_____. **Saberes de vaqueiros: épica, ancestralidade, ofício**. Belém: EDUEPA, 2017.

_____. Cartografia poética. *In: Apoluceno, Ivanilde. Cartografias ribeirinhas: saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizando amazônidas*. Belém: EDUEPA, 2008.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1987.

_____. **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: Paz e terra, 1996.

_____. **Política e educação**. São Paulo: Cortez, 2001.

FROBENIUS, Leo; FOX, Douglas C. **A gênese africana**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo; Prefácio de Alberto da Costa e Silva. São Paulo: Landy Editora, 2005.

GARCIA, Maria de Fátima; SILVA, José Antonio Novaes da. **Africanidades, afrobrasilidades e processo (des) colonizador**: contribuições à implementação da Lei 10.639/03. João Pessoa: Editora UFPB, 2018.

GATTI, Bernadete; ANDRÉ, Marli. A relevância dos métodos de pesquisa em educação no Brasil. *In*: WELLER, Wivian; PFAFF, Nicole. **Metodologias da pesquisa qualitativa em educação**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

GOMBRICH, Ernst Hans. **A história da arte**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GOMES, Nilma Lino. *In*: **Educação antirracista**: caminhos abertos pela lei federal nº 10639/03/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HAMPATE BÂ, A. A tradição viva. *In*: KI-ZERBO, Joseph (editor). **História geral da África**: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: UNESP. 2006.

JALLAGEAS, Flaminio. **Chiaroscuro**: a luz na sombra. Dissertação USP, 2015.

KASTRUP, Virgínia. **Pistas do método da cartografia**: pesquisa intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina. 2015.

LOTMAN, Iuri M. **La semiosfera**: semiótica de la cultura y del texto. Madrid: Frónesis Cátedra Universitat de València. 1996.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica**: uma poética do imaginário. Belém: CEJUP, 1995.

MACHADO, Joana. **“NEM PARECE QUE TEM QUILOMBOLA AQUI”**: (In)visibilidade da identidade quilombola no processo formativo da CFR do Território Quilombola de Jambuaçu Pe. Sérgio Tonetto. Dissertação UFPA, 2014.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Trad. Albert Christophe Migueis Stuckenbruck. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

MENEZES, Adelia Bezerra de. **Do poder da palavra**: ensaios de literatura e psicanálise. São Paulo: Duas cidades, 1993.

MUNANGA, Kabengele (Org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, alfabetização e Diversidade, 2008.

_____. **Origens africanas do Brasil contemporâneo:** histórias, línguas, culturas e civilizações. São Paulo: Global, 2009.

NIKAMA, Bonifaci Ofogo. A arte de contar histórias na África: entre o mito, a ponte e a realidade – a formação do contador de histórias na África. *In:* MORAES, Fabiano; GOMES, Lenice. **A arte de encantar:** o contador de histórias contemporâneo e seus olhares. São Paulo: Cortez, 2012.

PESSANHA, José Américo Mota. Introdução. BACHELARD: As asas da imaginação. *In:* BACHELARD, Gaston. **O Direito de Sonhar.** Trad. José Américo Mota Pessanha et al. São Paulo: Difel, 1985.

PINEAU, Gaston e LE GRAND, Jean-Louis. **As histórias de vida.** Trad. Carlos Eduardo Braga e Mari da Conceição Passeggi. Natal: EDUFRN. 2012.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **De saberes e de territórios:** diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. Universidade Federal Fluminense. 2008. Disponível em: reformaagrariaemdados.org.br

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. *In:* SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra, Portugal: Edições Almedina, 2009.

_____. Colonialidade do Poder e Classificação Social. *In:* SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra, Portugal: Edições Almedina, 2009.

RAMOS, Arthur. **O folclore negro do Brasil:** demopsicologia e psicanálise. Rio de Janeiro: Livraria editora da casa do estudante do Brasil, 1935.

ROSÁRIO, Lourenço Joaquim da Costa. **A Narrativa Africana de expressão oral.** Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa; Luanda: Angolê, 1989.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará, sob o regime da escravidão.** Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas e Universidade Federal do Pará, 1971.

_____. **O negro na formação da sociedade paraense.** Textos reunidos. Belém. Paka-Tatu, 2004.

SANTOS, Boaventura de. **Conhecimento prudente para uma vida descente:** um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004.

SCHOLES, Robert; KELLOGG, Robert. **A natureza da narrativa.** Trad. Gert Meyer; revisor técnico: Afrânio Coutinho. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1997.

SILVA, Graça [Et al]. Cartografias e método (s): outros traçados e caminhos metodológicos para a pesquisa em educação. *In:* MARCONDES, Maria Inês; OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno; TEIXEIRA, Elizabeth. **Caminhos metodológicos para a pesquisa em educação.** Belém. EDUEPA, 2011.

SILVA, Alberto da Costa e. Prefácio. *In*: FROBENIUS, Leo; FOX, Douglas C. **A gênese africana**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Landy Editora, 2005.

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se**: panorama sobre o movimento quilombola brasileiro. Curitiba: Appris, 2016.

STEPAN, NL. Eugenia no Brasil, 1917-1940. *In*: HOCHMAN, G., and ARMUS, D., (Orgs.). **Cuidar, controlar, curar**: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004.

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

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**: a literatura medieval. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

_____. **Tradição e esquecimento**. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. **Escritura e nomadismo**: entrevistas e ensaios. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

_____. **Introdução à poesia oral**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Sites consultados:

<https://www.cptnacional.org.br/component/jdownloads/download/60-dados-2017/14074-assassinatos-conflitos-no-campo-2017-cpt-assessoria-de-comunicacao>.



Universidade do Estado do Pará
Centro de Ciências Sociais e Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação
Travessa Djalma Dutra, s/n – Telégrafo
66113-200 Belém-PA
www.uepa.br/mestradoeducacao