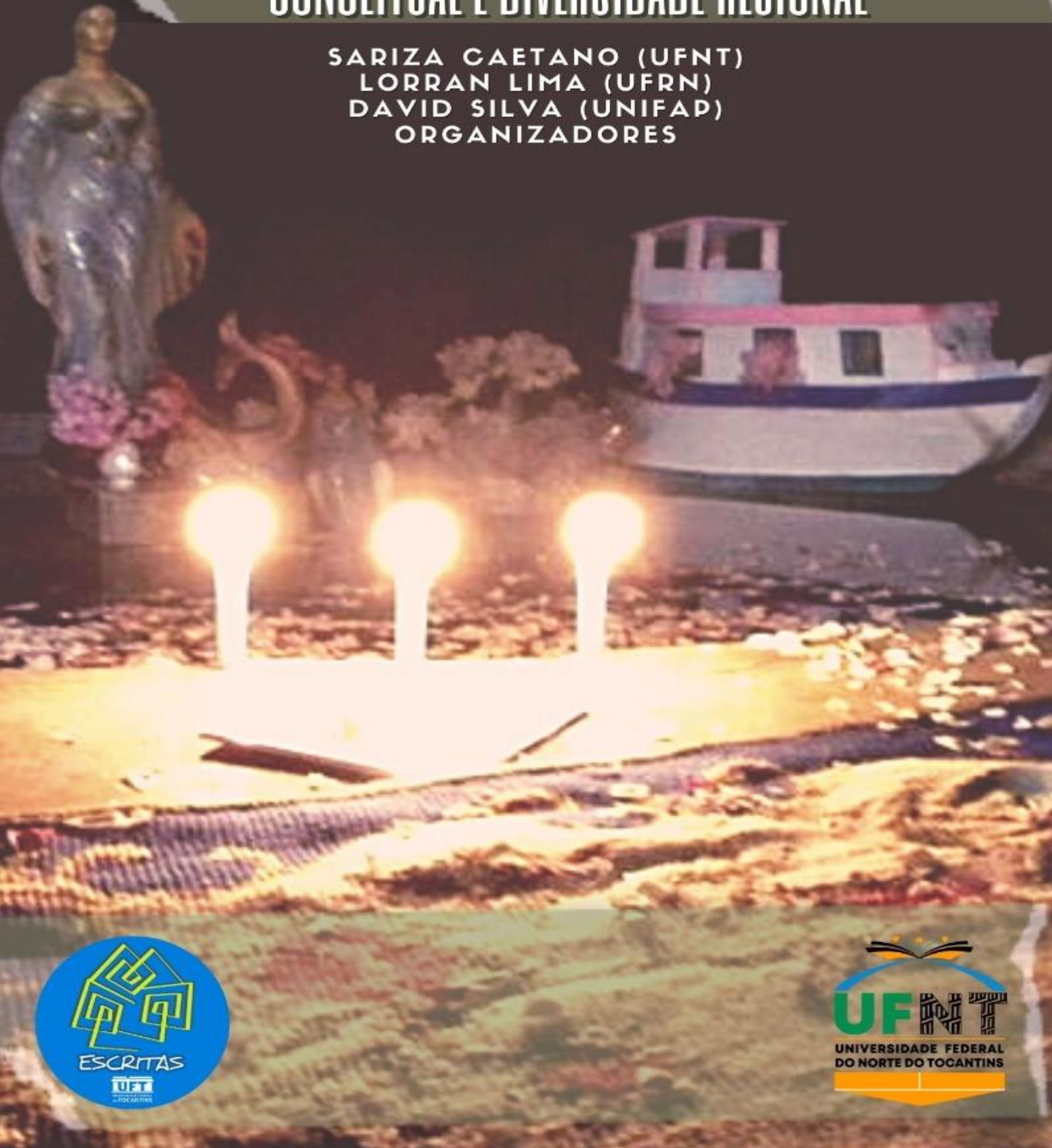


ESCRITAS

REVISTA DO CURSO DE HISTÓRIA DE ARAGUAÍNA
VOL. 14 N. 2 (2022)

ENCANTARIAS E ENCANTADOS NO BRASIL: PLURALIDADE CONCEITUAL E DIVERSIDADE REGIONAL

SARIZA CAETANO (UFNT)
LORRAN LIMA (UFRN)
DAVID SILVA (UNIFAP)
ORGANIZADORES



CORPO EDITORIAL

Editores

[Profa. Dra. Olivia Macedo Miranda de Medeiros](#), Universidade Federal do Tocantins, Brasil

[Prof. Dr. Euclides Antunes de Medeiros](#), Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Conselho Editorial

[Prof. Dr. Bertone Oliveira Sousa](#), Universidade Federal do Tocantins, Brasil

[Prof. Dr. Braz Batista Vas](#), Universidade Federal do Tocantins, Brasil

[Prof. Dr. Dernival Venâncio Ramos Junior](#), Universidade Federal do Tocantins, Brasil

[Prof. Dr. Dimas José Batista](#), UFT - Universidade Federal do Tocantins, Brasil

[Prof. Dr. Marcos Edilson de Araújo Clemente](#), UFT- Universidade Federal do Tocantins

[Prof.^a Me. Marina Grigório Barbosa de Sousa](#), UFT- Universidade Federal do Tocantins

[Prof^a Dr^a Rosária Helena Ruiz Nakashima](#), Universidade Federal do Tocantins, Brasil

[Prof^a Me. Sariza Oliveira Caetano Venâncio](#), Universidade Federal do Tocantins, Brasil

[Prof^a Dr^a Vera Lucia Caixeta](#), Universidade Federal do Tocantins, Brasil

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO: Encantados e encantarias no Brasil: pluralidade conceitual e diversidade regional..... 05

Sariza Caetano

Lorran Lima

David Silva

DOSSIÊ

**Encantados e Encantarias no Brasil:
pluralidade conceitual e diversidade regional**

“O sonho é o lugar do futuro”: notas etnográficas sobre a “ciência pankararu” a partir das mulheres rezadeiras..... 08

Arianne Rayis Lovo

Mãe Ana: os fundamentos da “ciência dos encantados” [Salgado Paraense]..... 28

Jerônimo da Silva e Silva

Mãe Nilza e Waldemar Librina: vidas encarnadas em uma só..... 51

Ilka Cristina Diniz Pereira

Nasce uma tradição de boi de encantaria: Lourenço Légua e o Boi das três estrelas (Marituba - PA) 68

Diogo Jorge de Melo

Marcos Henrique de Oliveira Zanotti Rosi

Gisele Nascimento Barroso

“Te ajeita, Pajé!”: a imprensa jornalística e os significados da pajelança na cidade de Manaus-AM (1904-1918) 91

Adan Renê Pereira da Silva
Adriano Magalhães Tenório

SEÇÃO LIVRE

Coroação de reis e rainhas em terreiros do Maranhão: problematizando perspectivas interpretativas 112

Raimundo Inácio Souza Araújo

O Documento Curricular do Tocantins e o enfrentamento ao trabalho escravo contemporâneo..... 128

Moisés Pereira Silva
Jôyara Maria Silva de Oliveira

O Assentamento Colorado em Riachinho-TO e o protagonismo das mulheres camponesas..... 149

Dislaine Dias dos Santos
Rejane Cleide Almeida Medeiros

Raça, gênero e sexualidade no ambiente escolar: uma revisão bibliográfica sobre estudantes LGBTQ+ negros..... 164

Fernando Sousa Lima
Bruna de Souza da Silva
Euclides Antunes de Medeiros
Olivia Macedo Miranda de Medeiros



ENCANTARIAS E ENCANTADOS NO BRASIL PLURALIDADE CONCEITUAL E DIVERSIDADE REGIONAL

ENCANTARIAS AND ENCHANTEDS IN BRAZIL CONCEPTUAL PLURALITY AND REGIONAL DIVERSITY

SARIZA CAETANO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9035-9903>

Doutora em Antropologia pela UNICAMP

Professora da UFNT e do PPPGCULT/UFNT

sarizacaetano@uft.edu.br

LORRAN LIMA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2360-3974>

Mestre em Antropologia pela UFRN

lorryn.lima@hotmail.com

DAVID SILVA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2336-4870>

Doutor em Geografia pela UFG

Professor da UNIFAP e do PROFHISTÓRIA/UNIFAP

davi_rosendo@live.com

O dossiê “Encantarias e encantados no Brasil: pluralidade conceitual e diversidade regional” teve como objetivo reunir pesquisas realizadas em todo o Brasil que tivessem como temática o universo religioso afro-indígena denominado como Encantaria e/ou seus habitantes, os Encantados. Diversas religiões afro-brasileiras e outras manifestações religiosas trazem em seus rituais e panteões entidades e localidades com a nomenclatura aqui apresentada. Os textos aqui reunidos contribuem com as pesquisas mais recentes que têm apontado a existência de uma pluralidade na concepção do que vem a ser um encantado, do que é e onde se localiza a encantaria, de como trabalhar com essa categoria de entidades etc.

A diversidade aqui apresentada encontra respaldo na grandeza do país, de seus povos e regiões, seja em caráter cultural, ambiental, geográfico, social, histórico e político. Assim, esse dossiê pretende contribuir para o conhecimento dessas diferentes formas de compreensão de uma realidade e especificidade religiosa que parece ter ganhado cada vez mais território físico e espiritual.



Para iniciar essa jornada caminharemos com Arianne Rayis Lovo através do artigo “O sonho é o lugar do futuro”: notas etnográficas sobre a “ciência pankararu” a partir das mulheres rezadeiras” para compreender como essas mulheres confrontam a lógica do capital hegemônico com a ciência de seu povo. A categoria encantado é trazida pela autora a partir da perspectiva indígena Pankararu e a partir das relações de cura, homenagem e obrigação das pessoas para com eles.

Ainda partindo da relação que os encantados têm com pessoas que se dedicam a cuidar de outras, o artigo “Mãe Ana: os fundamentos da ciência dos encantados [Salgado paraense]” de autoria de Jerônimo da Silva e Silva tematiza a trajetória de uma rezadeira centenária na região. O texto caminha por perspectivas afro-indígenas focalizando os conhecimentos de encantaria da sacerdotisa e as relações desses saberes voltados à cura com os encantados.

Nessa linha biográfica, em que o sagrado está presente no cotidiano dos dirigentes afro-religiosos, Ilka Pereira narra em seu artigo “Mãe Nilza e Waldemar Librina: vidas encarnadas em uma só” a história da mãe de santo Nilza de Odé, do Terreiro Ilê Axé de Oxóssi e Oxum, e de seu encantado Waldemar Librina. O texto examina a agência do encantado e o lugar que passa a ocupar na vida concreta dela.

Seja no cotidiano ou em festas específicas, a presença dos encantados é marcante nos trabalhos aqui apresentados. “Nasce uma tradição de boi de encantaria: Lourenço Légua e o Boi das Três Estrelas (Marituba, PA)” de autoria de Diogo Jorge de Melo, Marcos Henrique de Oliveira Zanotti Rosi e Gisele Nascimento Barroso, faz uma descrição etnográfica da festividade realizada na Casa de Mina Jêje Nagô Ogum Toy Lissa e Oya, em Marituba. Esta festa é a recuperação de uma tradição de Tambor de Mina Jêje-Nagô, em que o sacerdote Jorge Babalaô realizava a festividade de bumba-meu-boi para o seu encantado Légua Boji Buá.

Mudando o caráter festivo e trazendo um problema antigo mas que até hoje é muito presente em nossa sociedade, a perseguição que sofrem as religiões afro-brasileiras e afro-indígena, o artigo ““Te ajeita, Pajé!”: A imprensa jornalística e os significados da pajelança na cidade de Manaus-AM (1904-1918)”, de autoria de Adan Silva e Adriano Magalhães Tenório apresenta o contexto histórico do Brasil e de Manaus no início do século XX para descrever como aconteciam as perseguições contra práticas religiosas consideradas “populares”. São apresentados os significados da pajelança na capital amazonense atribuídos por periódicos entre 1904 e 1918.



Podemos ver que as pesquisas apresentam diferentes vivências e aspectos dos encantados e da encantaria a partir das religiões afro-brasileiras e das religiosidades indígenas e afro-indígenas. Vale ressaltar a relevância das pesquisas e da temática nos periódicos de produção científica para melhor compreensão e divulgação de um tema que historicamente foi silenciado e perseguido.

Boa leitura.

Axé.



“O SONHO É O LUGAR DO FUTURO”: NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE A “CIÊNCIA PANKARARU” A PARTIR DAS MULHERES REZADEIRAS

“THE DREAM IS THE PLACE OF FUTURE”: ETHNOGRAPHIC NOTES ON “PANKARARU SCIENCE” FROM WOMEN SHAMANS

Arianne Rayis Lovo¹

RESUMO

As lógicas espaciais e corporais que informam a cosmovisão indígena são forças contra-hegemônicas que resistem face ao “feitiço do capitalismo” (STENGERS, 2005). Nesse aspecto, como outros modos de existir, habitar e cuidar podem nos ensinar sobre práticas subversivas frente ao nosso modelo ocidental predatório e civilizatório? Caminhando com as rezadeiras Pankararu que habitam a cidade de São Paulo, pretendo demonstrar como as ontologias em disputa são negociadas em suas relações com humanos (indígenas e não indígenas) e outros que humanos (encantados). Assim, aspectos da “ciência pankararu”, como “dom”, “chamadas”, “corpo aberto” e “corpo fechado”, são importantes porque nos informam sobre a organização da vida social do grupo.

PALAVRAS-CHAVE: encantados; ciência pankararu; rezadeiras; Pankararu.

ABSTRACT

Spatial and bodily logics that inform indigenous cosmovision are conter-hegemonic forces that resist “capitalism sorcery” (Stengers, 2005). In this aspect, how can ways of existing, inhaniting and healing teach us about subversive pratices face our predatory and civilizing western model? Walking with Pankararu shamans women that inhabit São Paulo city, I seek demonstrate how ontologies in dispute are negotiated in relationships with human being (indigenos and non-indigenous) and other than human (encantados). Thus, aspects like “pankararu science”, such as “dom” (gift), “chamadas” (calls), “corpo aberto” (open body) and “corpo fechado” (closed body), are important because they inform us about pankararu social life organization.

KEYWORDS: encantados; pankararu science; women shamans; Pankararu.

APRESENTAÇÃO

As lógicas espaciais e corporais que informam a cosmovisão indígena são forças contra-hegemônicas que resistem face ao “feitiço do capitalismo” (STENGERS, 2005). Como outros modos de existir, habitar e cuidar podem nos ensinar sobre práticas subversivas frente ao nosso

¹ Mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Doutoranda em Antropologia Social pela (Unicamp) com bolsa pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) entre 2017 e 2020. Atualmente, é professora temporária de Pós-Graduação da Faculdade SESI-SP de Educação, na linha de formação de professores da rede pública de ensino. arianne.lovo@gmail.com



modelo ocidental predatório e civilizatório? Com esse ponto de partida, buscarei apresentar, neste artigo, minha experiência junto às rezadeiras Pankararu que habitam o Real Parque, na cidade de São Paulo. Caminhando com elas e me fazendo presente entre falas, atos e colaborações de “parceria”, pretendo demonstrar como as ontologias em disputa são negociadas com indígenas, não indígenas e encantados.

Percebemos, como ressalta Stengers (2005), que a magia do mundo invisível e os pressupostos da ciência moderna intercruzam-se a todo momento, e nesse cruzamento, faz emergir modos de cuidado. O objetivo principal é destacar os elementos cosmológicos que compõem a “ciência pankararu” a partir das narrativas dessas interlocutoras. Tal ciência informa sobre práticas de cuidado, ação política e xamanismo que incidem sobre pessoas, coisas e objetos, como os instrumentos rituais (maracá, campião), “roupões” (máscaras rituais), lugares (terreiros, “salão de trabalho” etc.), assim como na relação com não indígenas onde “cuidar” e ter “parceria” é uma ação que modela um gradiente de parentesco. O cuidado é uma maneira de fazer e refazer relações (STRATHERN, 1991). Na etnologia indígena, essa noção é discutida como uma maneira de estar sob a consideração de outrem, ativando mecanismos de intervenção entre aquele que age e quem sofre a ação (KELLY & MATOS, 2019; MACEDO, 2021). Essa relação entre humanos e outros que humanos² evidencia o sistema de prestação e contraprestação que deve ser mantido por meio de promessas, resguardos e rituais de cura. Nessa troca, estabelece-se um conjunto de deveres e obrigações, como o ato de lembrar, alimentar os roupões com o fumo, cantar os toantes e manter os resguardos exigidos, mantendo uma reciprocidade entre as partes envolvidas. A noção de dono é aqui também sinalizada, pois os encantados são donos de muitas coisas, e nessa relação, hierarquizam posições, mas não a submetendo a mando ou coerção.

Os encantados caminham junto com as rezadeiras, mas, na cidade de São Paulo, fazem “apenas uma visita”. Essa mobilidade evidencia uma cosmopolítica e podemos questionar se essas entidades estariam se “territorializando” para lugares “além” da Terra Indígena – seu “ambiente origem” –, ou apostar na relação corpo e território que é evocado a partir dos “caminhos” – categoria nativa que sinaliza uma dinâmica territorial, uma forma de habitar o mundo – expandindo relações, cura e conhecimento.

² A expressão “outros que humanos” é evocada por Marisol de La Cadena (2018), “*other-than-human*”, a qual designa a diversidade de seres humanos e não humanos que disputam os cosmos.



Esse artigo é parte da minha pesquisa de doutorado, ainda em andamento, sobre territorialidade e rituais de cura a partir das rezadeiras Pankararu que habitam a cidade de São Paulo, na qual busco compreender a relação existente entre mobilidade, parentesco e xamanismo, investigando também as disputas ontológicas que emergem na relação com os não indígenas. Privilegio as narrativas das rezadeiras como forma de me afastar de uma visão totalizante e homogênea, mantendo uma distância com o “outro” como forma de manter uma relação e não de negá-la, como propõe Strathern (1987). Com isso, busco uma “objetividade feminina” ao apresentar uma perspectiva parcial, pois todo saber encontra-se localizado num corpo gendricado e racializado que é por ele conectado em relações (HARAWAY, 1995; KILOMBA, 2019). São essas relações, em especial entre pessoas e encantados, que me deterei por aqui. O texto encontra-se dividido em duas partes: na primeira, apresento a trajetória das rezadeiras em seu “dever” enquanto especialistas rituais e as concepções locais que orientam a vida social do coletivo. Na segunda parte, faço a descrição etnográfica do prato, ritual comumente realizado na cidade de São Paulo pelo grupo, evidenciando os modos de cuidar, os aspectos da “ciência pankararu” e as disputas ontológicas existentes entre indígenas e não indígenas.

O contexto

Esse artigo apresenta notas etnográficas a partir da minha experiência em campo na região metropolitana de São Paulo, no bairro do Real Parque³, localizado na zona sul, – e outras localidades, como Jardim Panorama e Guarulhos –, a partir das relações entre as famílias Pankararu que moram na capital paulista, aquelas que transitam entre “aldeia” e “cidade” e as redes de relações estabelecidas com os não indígenas, em especial, com os e as profissionais de saúde que atuam na Unidade Básica de Saúde (UBS) do Real Parque, bem como aquelas que são tecidas comigo.

O povo Pankararu habita diferentes localidades no território brasileiro e encontra-se concentrado, sobretudo, na Terra Indígena Pankararu (TI Pankararu) e na Terra Indígena Entre Serras (TI Entre Serras), em Pernambuco, homologadas, respectivamente, em 1987 e 2007. Geograficamente, a região está situada na depressão sertaneja próximo ao planalto da

³ Neste artigo, irei usar o termo aldeia quando me referir à aldeia Brejo dos Padres, na TI Pankararu, e cidade, quando for me referir à cidade de São Paulo.



Borborema às margens do Rio São Francisco, que, apesar do clima seco e árido, é marcado pela presença de terras úmidas e férteis. Segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA), a população é de cerca de 9 mil pessoas. A presença pankararu no Real Parque data da década de 1940, período em que muitas famílias vieram para trabalhar na área de construção civil, agenciados por “gatos” que iam buscá-los na aldeia (ARRUTI, 1996). Nas décadas posteriores, a mobilidade ocorreu para o trabalho na construção do Estádio Cícero de Pompeu, o estádio do Morumbi. Gradualmente, parte do grupo foi se estabelecendo na antiga “favela da mandioca”, atual Real Parque, localizado às margens do rio Pinheiros, onde a rede de relações de ajuda mútua estava mais definida. Deslocados das margens do rio São Francisco às margens do rio Pinheiros, a metáfora se faz evidente, como evoca o filme “Do São Francisco ao Pinheiros”⁴: famílias pankararu que vivem no sertão pernambucano migram para a capital paulista em busca de melhores condições de vida. Dois rios, no entanto, que, separados geograficamente, remetem à experiência da mobilidade desse povo ao longo de quase um século.

Historicamente, o grupo passou por vários deslocamentos e um processo de mistura forçada a partir dos aldeamentos missionários e das frentes pastoris dos séculos XVII e XVIII (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992). Segundo Arruti (1996), do século XVIII ao XIX, a experiência indígena foi marcada por invasões e expulsões de suas terras feitas, além do avanço do gado. É desse período, por exemplo, que se guarda uma memória coletiva compartilhada de uma doação imperial feita a seus antepassados indígenas. No século XX, o autor ressalta que a mobilidade foi marcada por diferentes motivos: a construção da Hidrelétrica de Itaparica (UHE Luís Gonzaga-PE), desalojando cerca de 40 mil pessoas com uma migração forçada de famílias Pankararu às regiões de agrovila em áreas circunvizinhas, e a busca por melhores condições de vida e trabalho à região sudeste.

A partir da década de 2010, houve um número crescente de “retornados” à aldeia (ESTANISLAU, 2014), motivados pela distribuição de renda a partir de políticas públicas do governo Luís Inácio Lula da Silva (2002-2010). Atualmente, a circulação de pessoas, coisas, plantas, bens e encantados entre aldeia e cidade é motivada pela manutenção terapêutica dos corpos (AUTOR, 2017). Pessoas viajam da cidade até à aldeia para acompanhar o calendário ritual pankararu, principalmente, entre os meses de outubro e março, quando ocorre a Corrida

⁴ O filme, dirigido por de Paula Morgado e João Cláudio de Sena. pode ser assistido aqui: <https://lisa.fflch.usp.br/node/80>.



do Embu, ao mesmo tempo em que se deslocam para receber atendimento médico na UBS do Real Parque, Casa de Apoio à Saúde Indígena (Casai) e no Hospital São Paulo, bem como visitar parentes e amigos. Esse movimento entre as duas localidades coloca em evidência a importância da busca pela cura e da manutenção dos “corpos fechados” e nos mostra que a experiência da mobilidade é variável no devir histórico.

Em São Paulo, os desafios enfrentados pelo povo Pankararu são muitos. Os investimentos realizados numa cidade hegemônica acabam por desenvolver um plano habitacional que não leva em conta as diversidades dos aspectos urbanísticos locais, dando visibilidade para obras pontuais como foi o caso do projeto Cingapura (MARICATO, 1995, p. 36). Tal projeto, restrito às favelas localizadas em áreas valorizadas pelo mercado, teve como objetivo “eliminar as manifestações de pobreza das áreas valorizadas” (idem, *ibidem*). Esse foi o caso do Real Parque, que passou por um programa de “reurbanização de favelas”. Na ocasião, a associação de moradores do bairro elaborou um abaixo-assinado contra o programa alegando que a construção diminuiria o valor imobiliário local⁵, mas não obteve sucesso. Esse fato coloca em relevo o confronto de “lógicas espaciais distintas” no qual o território é concebido, pois evoca sentidos que ultrapassam os entendimentos de âmbito jurídico e da concepção ocidental de propriedade privada (GALLOIS, 2004), fazendo com que os povos indígenas disputem com diferentes agentes, como a especulação imobiliária, o tráfico, o desemprego, o assédio de mercadorias, entre outros. Não é de hoje, por exemplo, que os Guarani Mbya que habitam o território Indígena no Jaraguá, na região norte da capital paulista, denunciam as inúmeras tentativas de reintegração de posse de seu território por empresas privadas, como a Tenda, que advoga pelo local para a construção de prédios residenciais e parques⁶.

O Real Parque é o lugar onde as relações políticas pankararu estão mais consolidadas. Em 1994, foi criada a Associação Indígena SOS Comunidade Indígena Pankararu (Associação Pankararu) para atender as demandas específicas, como a aquisição da “carteirinha da FUNAI” – espécie de registro de identidade indígena –, bem como políticas públicas voltadas à educação, saúde e moradia. A Associação possui um histórico de conquistas importantes, como a implementação da equipe de saúde indígena na UBS local (LOPES, 2011; FIDELIS, 2014).

⁵ Disponível em: [Folha.com - São Paulo - Associações de bairros nobres lutam para proteger territórios - 24/05/2011 \(uol.com.br\)](http://folha.com). Acesso em jul. de 2022.

⁶ Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-03-11/guaranis-driblam-ordem-de-reintegracao-de-posse-em-sao-paulo-e-ganham-tempo-contra-construtora.html>. Acesso em jul. de 2022.



Criada em 2004, a Estratégia de Saúde da Família Indígena (ESFI) é a única no Brasil que atua em contexto urbano considerando um recorte étnico e não territorial, formada por um médico, Marco Antônio (demitido recentemente)⁷, um enfermeiro e duas Agentes Indígenas de Saúde (AIS), Maria Lídia e Thais. A presença de uma rezadeira pankararu na equipe é fundamental para a existência de um vínculo de confiança entre as famílias atendidas. Sendo rezadeira e AIS, tia Lídia, como é conhecida, ocupa um lugar de mediação entre o mundo visível e invisível, de um lado, e os saberes biomédicos e xamânicos, do outro.

No mestrado, fiz meu trabalho de campo na Terra Indígena Pankararu (TI Pankararu), em Pernambuco, e outra parte acompanhando famílias pankararu e a equipe de saúde indígena, em visitas médicas, no Real Parque (AUTOR, 2017). Minha entrada na equipe de saúde se deu, na época, por dois motivos principais: primeiro, pelo interesse em compreender as noções de saúde e doença, bem como os aspectos de corporalidade presente nos rituais realizados em São Paulo; segundo, pela segurança em circular pelo bairro não sendo confundida como jornalista ou uma pesquisadora. Logo quando adentrei no bairro, pela primeira vez, subindo a rua Paulo Bourroul, fui interpelada por dois jovens rapazes que começaram a fazer uma série de questionamentos à minha presença no local, perguntando “o que eu estava fazendo ali” e alegando que no bairro “não tinha índio nenhum”. Na época, expliquei que era estudante de antropologia e que estava em busca do presidente da Associação, Bino Pankararu, mas não souberam me dar maiores informações. Fui compreender, só depois, que eu estava num território de disputas com pessoas ligadas ao Primeiro Comando da Capital (PCC). “Os meninos”, como são conhecidos no bairro, detém o monopólio de alguns prédios no local e me disseram que eu não poderia fazer nenhum registro fotográfico sem autorização deles.

No trabalho de campo do doutorado, entre 2018 e 2022, estive em contato, de forma mais aprofundada, com as rezadeiras, acompanhando-as em festas, rituais, atividades culturais e manifestações políticas etc. e com a equipe de saúde indígena, participando de reuniões e colaborando em atividades, como exibição de filmes, rodas de conversa, grupos de estudos etc. Durante a pandemia da Covid-19, o trabalho de campo *in loco* foi interrompido e deu lugar a uma pesquisa digital que acompanhou o grupo em encontros remotos, *lives* e realização de campanhas para aquisição de recursos para enfrentamento da pandemia. Em 2022, com a

⁷ Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/05/28/demissao-de-medico-de-ubs-do-real-parque-na-zona-sul-de-sp-causa-revolta-de-colegas-e-moradores-da-regiao.ghtml>. Acesso em jul. 2022.



“retomada” da vida “pós-pandêmica”, voltei a participar de algumas atividades, rituais e manifestações, bem como dos encontros do grupo de estudos junto a equipe de saúde.

É sobre esse “caminhar junto”, entre conversas, entrevistas, observações e análises “ainda em andamento”, que pretendo apresentar aspectos da “ciência pankararu” a partir de uma perspectiva feminina.

“O sonho é o lugar do futuro”: sobre dons, conhecimento e “chamadas”

A trajetória das lideranças espirituais, e, em especial, das rezadeiras pankararu, informa uma pluralidade de perspectivas que compõem o tecido daquilo que chamamos de cultura, uma maneira particular de organizar a experiência e a ação humana (SAHLINS, 1997). Modos de falar, viver, habitar e cuidar são evocados a partir de comportamentos, gestos, cantos, rituais e nos ajudam a refletir sobre os aspectos cosmológicos de um povo. Noções como “respeito”, “segredo”, “limpo”, “corpo aberto” e “corpo fechado”, assim como as “chamadas”, são termos que classificam e organizam a vida social pankararu. As lideranças espirituais são as primeiras a serem consultadas quando alguém fica doente, indicando se tal doença é da “ordem dos encantados” (saber pankararu) ou dos “homens da caneta” (saber biomédico). Nesse sentido, elas transitam entre o mundo visível e invisível, sendo mediadoras entre mundos (CARNEIRO DA CUNHA, 1988).

Os conhecimentos da “ciência pankararu” são transmitidos por tradição familiar ou pelos encantados, entidades consideradas vivas que oferecem proteção e que se manifestam através dos “praiás” – forma terrena de dançarem com os “roupões” – e das “chamadas”, em sonhos ou “visões”. Essa ciência pode ser compreendida como “os conhecimentos e crenças que geram as práticas ligadas aos encantados, aos guias e aos seres sobrenaturais, as quais se realizam somente através dos encantados e de suas revelações” (MATTA, 2005, p. 74). Durante a trajetória para tornar-se xamã a pessoa é acometida por uma série de comportamentos, afetos, dores e “visões” provocadas por “flechadas” do mundo invisível, num primeiro contato inicial. Se aceito o “trabalho”, ela começa a realizar a “limpeza das correntes”, momento em que seu corpo precisa estar “limpo”. A noção de limpeza não remete, no entanto, a uma ideia higiênica ou médica, sendo usada como indicação de “uma classificação sistemática das coisas” (DOUGLAS, 1966, p. 50). Estar com o corpo impuro ou sujo evoca a importância dos



resguardos e dos códigos de moralidade que se deve seguir para manter o corpo livre de ameaças.

A primeira informação que tive sobre as “chamadas” foi em conversas com a rezadeira Josivete, que habita a aldeia Brejo dos Padres, em março de 2015. Na ocasião, me apresentei e contei um pouco sobre a minha pesquisa de mestrado e, em seguida, ela me conduziu ao “salão de trabalho”, – espaço ritual no qual a entrada é permitida com autorização – para me conceder uma entrevista. Sentada em uma cadeira, contou que antes de aceitar o “trabalho” viveu “um momento de muito sofrimento e angústia, com dores pelo corpo”, mas que acabou acatando o pedido “deles”. Ao perguntar sobre como acontece as “chamadas”, relatou o caso em que sua filha havia levado uma “flechada”, vindo a falecer logo após esse acidente. A rezadeira estava em uma “mesa de croá”, cantando, quando teve a “visão”, ouvindo alguém dizer “você acha que sua filha vai crescer para vestir vestido de noiva?”. Ao abrir os olhos, entendeu que aquilo era um aviso. Chegando em casa, viu que a criança havia vomitado muito, estava febril e possuía uma “rodela preta no imbigo”, indicativo de que, segundo ela, havia levado a “flechada”. Esse feitiço fora enviado a ela, mas acabou “pegando” na menina, pois, sendo bebê, seu corpo ainda estava aberto. Esse fato demonstra como as fronteiras corporais são permeáveis e como um agente exógeno pode desestabilizar a vida social de um coletivo, pois o entendimento do corpo físico, neste caso, não se restringe a lógica biologizante que separa corpo/mente, natureza/cultura etc., mas é compreendido como um “feixe de afecções e capacidades” (VIVEIRO DE CASTRO, 1996, p. 128).

A dicotomia “corpo aberto” e “corpo fechado” informa os códigos de moralidade, resguardos e as práticas rituais exigidas para que a pessoa não sofra ameaças de entidades inimigas. O corpo, ao longo do ciclo da vida de uma pessoa, precisa ser fabricado, diariamente, por rituais, substâncias e relações. Logo quando a criança nasce, por exemplo, faz-se o “encruzo”, técnica que consiste em lançar a fumaça do campião sob suas costas e peito, como uma malha de proteção. Em seguida, os parentes bebem o “mijinho”, bebida feita à base de mel ou vinho. O tabaco, o toante e o maracá são elementos fundamentais nos rituais e marcam a comunicação entre o mundo visível e invisível (CARNEIRO DA CUNHA, 1999, p. 58). Ritos de âmbito privado, como os benzimentos, rezas, o prato e as mesas de cura, bem como os públicos, como o Menino do Rancho, Três Rodas e Corrida do Embu, são fundamentais, pois o corpo possui uma “abertura” constante e seu “fechamento” é o dado que precisa ser elaborado.



Retornando da aldeia, estabeleci um contato mais intenso com famílias pankararu que moram no Real Parque e comecei a perguntar sobre a presença das rezadeiras no bairro. Me disseram que antes havia um grupo maior delas, mas que atualmente apenas algumas conseguiam manter esse “trabalho”. Seguindo as falas dessas interlocutoras, conheci a rezadeira Maria Lídia e Leidi, em abril de 2015. Gradualmente, a regularidade dos nossos encontros aumentou minha relação de confiança com essas interlocutoras. Leidi, ao contar sobre suas experiências como rezadeira, relatou algo semelhante a Josivete, como sentimentos de sofrimento, dores e tontura que são comuns na trajetória de especialistas rituais. Ela estava em uma mesa de cura quando ouviu: “cante e vá obedecer a mesa!”, e, a partir de então, começou a desenvolver o “trabalho”. Em outro momento, relatou sobre a “visão” que teve com seu irmão, já falecido, quando sua filha estava enferma. Num sonho, ele prescreveu as ervas que deveriam ser utilizadas como remédio: “era uma mata verde, amarrada, cheia de croá. Ele apontou para a mata e disse “tome, leva!”. Era um sinal e eu fui atrás (...). No sonho, é preciso saber decifrar”. João Gouveia, especialista ritual que mora na aldeia, contou outro episódio no qual um encantado, num sonho, veio em forma de médico e prescreveu o nome de certas plantas que ajudariam a curá-lo da sua doença. Na época, ele estava com uma cirurgia marcada no hospital de Recife, mas ao tomar o chá de ervas indicado pelas entidades “a doença havia desaparecido”. Leidi afirma que “o sonho é o lugar do futuro, um lugar onde se aprende com os encantados (...), você escuta muitas vozes, você ouve eles cantarem pra você”. Percebemos que as potências da experiência onírica são reveladoras da relação entre humanos e encantados, pois, nessas viagens, as entidades prescrevem remédios, ensinam toantes, fazem premonições, avisos.

Em sonhos, as entidades podem, muitas vezes, adquirir uma forma humana, animal ou vegetal. Maria Lídia soube que seria rezadeira quando “os encantos apareceram num sonho em outro formato de roupa, que eles chamam de semente”. A “semente” é um indicativo que demonstra que a pessoa foi escolhida pelos encantados para exercer o “dom”. A condição para uma pessoa ser reconhecida como especialista ritual depende de alguns fatores, como o tronco familiar a qual pertence, se seu conhecimento é de “dom” ou se foi aprendido. Ter o “dom” é ser “agraciado” pelos encantados com habilidades específicas para realizar certas atividades, possuindo maior prestígio em relação aos demais. Lídia conta que “se a gente vem com esse dom, de fazer esse trabalho, de servir de ajudar alguém, isso vem de deus, vem dos encantados. Isso é uma escolha de deus e deles”. É corrente nas falas de lideranças espirituais que a



“semente” pode aparecer em forma material, como uma pedra, fóssil e argila, devendo ser entregue aos mais antigos para ser avaliada como um sinal do mundo invisível (MURA, 2012). O “outro formato de roupa”, no entanto, não é uma representação vegetal ou simbólica do encantado no campo onírico, mas expressão máxima de que a pessoa esteve em viagem com o encantado. É uma força agentiva que anuncia a relação de prestação e contraprestação entre humanos e não humanos, estabelecendo uma negociação de trocas e obrigações.

No caso Pankararu, Matta (2005), Mura (2012) e Menta (2020) ressaltam a relação entre sonhos, viagens e processos de cura, a partir da transmissão de conhecimento que é mediada pelos encantados.⁸ O xamanismo pankararu engloba um complexo de práticas que inclui rezas, benzimentos, “mesas de cura”, penitências e envolve um sistema de negociações com o cosmos (encantados, deus, mortos, santos, espírito etc.). Em troca de proteção e cura, as entidades pedem alimentos, fumaça e cuidado, pois “lembrar-se deles” é uma forma de deixá-los alegres.

Os encantados são classificados a partir de uma hierarquia cósmica que é definida por grau de importância. Acima de todos está o “Mestre Guia”, chamado de “chefe” ou “capitão”, – um dos primeiros “praiás” levantados –, e, abaixo, os “mestres” e “capitães”. Nem todos os encantados levam o nome de cargos militares – influência dada a partir de um processo histórico violento dos aldeamentos missionários na região da aldeia –, alguns possuem o nome de plantas, pássaros, animais, rainhas, príncipes e habitam o reino encantado localizado nas serras e nas fontes de água das aldeias (MURA, 2012, p. 152). O encantado escolhe a família que irá cuidar, a qual passa a ser “dono” ou “dona” de praiás. O “roupão” é o nome dado a vestimenta do “praiá”, feita de croá, uma semente endêmica da região do sertão pernambucano e considerada sagrada, cujas folhas são utilizadas para fazer chapéus, aiós, esteiras etc. Essa máscara ritual deve ser alimentada diariamente com fumo e ervas (*imburana-de-cheiro*), garapa (bebida feita à base de cana-de-açúcar) e rezas.

As rezadeiras pontuam que as entidades “não incorporam, mas “se manifestam”, sem que haja perda de controle. “Eles fazem o controle deles, né, é o trabalho deles. Então, não acontece isso da gente não saber o que a gente tá fazendo”, afirma Lídia. São entidades vivas porque são quentes, ao contrário de outros espíritos que podem ser frios, como os mortos. Mura ressalta que a negação do termo “incorporar” é uma forma de demarcação étnica utilizada para

⁸ No debate etnológico, ver os trabalhos de Nascimento (1994), Carneiro da Cunha (1998), Viveiro de Castro (2006), Kopenawa & Albert (2015), Shiratori (2019), Limulja (2019), entre outras.



reforçar as fronteiras entre “trabalho de índio/trabalho de negro ou branco”, onde os encantados são “as entidades por excelência para os indígenas quando demarcam a própria identidade”, mesmo que não se exclua a presença de outras entidades nos rituais (MURA, 2012, p. 166). Ficar inconsciente, mas não perder o controle, indica o momento em que o encantado encosta na rezadeira e ela se transforma em “outro”: sua voz se modifica, ficando grave, acelerada e baixa, o manejo com o maracá é intensificado e seu corpo passa por uma transpiração excessiva.

Quando pergunto às rezadeiras que moram no Real Parque se essas entidades podem se manifestar para “além” da TI Pankararu elas respondem que sim, que “eles caminham junto com elas”, “mas aqui [em São Paulo] é só uma visita”, pontua Lídia. A rezadeira Leidi ressalta que “eles estão onde você chama”, pois, “se é invisível, pode estar em qualquer lugar”. Embora a origem dessas entidades encontra-se associada a um “ambiente natural”, como serrotes, fontes de água e cachoeiras (ARRUTI, 1996, p. 95-96), o fato delas “caminharem” junto às lideranças espirituais evidencia as disputas cosmopolíticas dessa relação, como ocorreu, por exemplo, em 1994, quando Bino, então presidente da Associação Pankararu trouxe um “praiá” (chamado de “segunda roupa”) da aldeia até o Real Parque (ALBUQUERQUE, 2011, p. 227). Para as famílias mais antigas que guardam uma memória ancestral, fazer o “levantamento” de um “praiá” fora da aldeia pode ser considerado “uma crítica ao monopólio desse capital simbólico pelos troncos velhos” (MURA, 2012, p. 159). Atualmente, os “praiás” que estão em São Paulo ficam sob a proteção da Associação, considerados com o mesmo grau de importância que os demais, recebendo os mesmos cuidados.

Nas mesas de cura não há presença dos “praiás”, exigindo-se apenas que alguma liderança de prestígio “comande”. Lembro ainda hoje quando Leidi me explicou a posição correta das pessoas que se sentam na mesa. Na ocasião, ela se levantou, ficou de frente para mim, abrindo os braços e explicou:

Na mesa de cura você tem a cabeça, os braços e os pés, no formato de uma cruz. A cabeça é quem lidera, quem comanda, como um médico numa operação cirúrgica, ou num parto. Os enfermeiros e os ajudantes estão lá fazendo o trabalho deles, mas quem diz o que tem que ser feito é ele [o médico]. E é ela quem recebe os encantados.

Nem todo mundo que participa da mesa, no entanto, precisa ser rezadeira, o fundamental é que haja quatro pessoas sentadas no chão “em formato de cruz”. Esse ritual se assemelha a outros contextos etnográficos, como entre os Kariri-Xocó que habitam o baixo São Francisco



no estado de Alagoas, onde se tem a presença das “mesinheiras” e do pajé, conhecido como “raiz velha” (NOVAES, 1996) e entre os Pankarare que habitam o Brejo do Burgo, no sul da Bahia, onde mulheres e homens sentam-se num pedaço de pano, ao chão, com cabaças contendo jurema e garapa, além do tabaco que é fumado num cachimbo (MENTA, 2020). Em São Paulo, os rituais de cura pankararu são realizados na casa de parentes e podem durar uma madrugada inteira. Lídia afirma que “ninguém faz a reza só”, pois essas práticas são realizadas na presença de uma vida coletiva composta por humanos e não humanos. Na reza, pode-se “abrir ou não uma mesa”, dependendo da gravidade da doença da pessoa, como explica Marinalva, “às vezes não precisa de abrir mesa, às vezes precisa, depende. Na hora que eu tô encruzando, eu pego meu maracá e na concentração eu já sei se vai precisar ou não”. Às vezes, só com o “encruzo” é possível obter a cura de um mal-estar ou de uma doença que não é grave.

O “encruzo” pode ser feito com o maracá, campião ou ramo, como aconteceu quando fui benzida pela primeira vez por Josivete. Estávamos no “salão de trabalho” e ela “cruzou” um ramo de ervas em minhas costas, peito e cabeça, e, em seguida, prescreveu, com a ajuda de uma moça que nos acompanhava, o nome de algumas plantas para que eu fizesse um banho durante três dias. Aconselhou-me a seguir os resguardos alimentares e sexuais, sem ingestão de bebida alcoólica e comidas consideradas “pesadas”, como feijão de corda e manga. Algumas dessas ervas foram colhidas do quintal de Josivete e as demais disse para eu “pegar” no quintal de Bino⁹, quem me hospedou durante minha estadia na aldeia Brejo dos Padres. Na ocasião, ele disse que as ervas eram “sagradas” e que só poderiam ser “tiradas do pé” por alguém “limpo”. Fiz o banho durante três dias, sem sair de casa, sob o risco do meu corpo ser atingido por “bicho ruim” ou “flechadas”. Em outros momentos, no prato, fui benzida pelo encantado Caboclo Véio, manifestado na presença de Lídia. Com o maracá, ele fez o “encruzo” dizendo que oferecia “proteção a mim e a minha família” e agradecia a minha “caminhada na luta com os Pankararu”.

A seguir, descrevo com maiores detalhes etnográficos esse ritual, uma festa em que encantados, parentes e não indígenas – aqueles que são convidados – podem participar para “dançar, beber e comer junto” o pirão e a garapa.

⁹ Manoel Alexandre Sobrinho, conhecido como Bino, é um cantador de toante e liderança política importante, além de interlocutor e amigo. Em trabalhos anteriores, apresento a história de vida de sua família (AUTOR, 2017).



A festa do prato: sobre donos e cuidado

O prato pode ser feito em momentos de celebração, homenagem ou quando “a cura é alcançada”. Neste caso, a pessoa fica na “obrigação” com os encantados, como explica a rezadeira Marinalva:

Quando a pessoa recebe a cura, porque a cura é recebida pelos encantados, quando ela alcança a vitória, ela oferece um jantar para os capitães. O prato é para eles. Eles ficam contentes quando alguém lembra deles. A pessoa que foi curada paga o jantar, ou marca o dia que vai receber. A fé é quem cura.

Nessa festa, o “dono” do prato e os encantados são os convidados e anfitriões por excelência, pois eles que irão receber e retribuir dádivas, como a comida (arroz, pirão de peixe e carne bovina/caprina), garapa e a “benção”. As entidades possuem uma preferência alimentar, “há certos encantados que comem carne de gado, carne de peru, carne de carneiro ou carne de porco; outros comem apenas peixe, e tem aqueles que comem certo tipo de caça” (MATTA, 2005, p. 106). Quando perguntei ao rezador Didi o que era o ritual do prato, ele afirmou: “é tipo uma promessa que a gente vai pagar com alegria. Quando alguém ficou doente e depois se curou, ela paga com um prato, com uma alegria”. Nesse sentido, “pagar com um prato, com uma alegria” é retribuir aos encantados a ajuda que a pessoa enferma recebeu em seu processo curativo, assumindo o sistema da reciprocidade (MAUSS, 2003 [1967]), onde “dar, receber e retribuir” se constitui como uma função social importante entre humanos e outros que humanos.

O prato é uma festa em que os parentes se reúnem para cantar os toantes, comer o pirão e beber a garapa. No entanto, “não é todo mundo que come com a gente e não é qualquer não indígena que a gente escolhe pra comer junto”. É preciso estabelecer um vínculo de confiança para participar desse ritual. Nesse aspecto, a parentalidade é percebida pela convivialidade, proximidade e comensalidade, nos quais os vínculos sociais podem ser feitos e desfeitos (VILAÇA, 2002). Ser parente é participar dos rituais que acompanham o ciclo de vida da pessoa pankararu, no qual a comensalidade, a proximidade e o cuidado tornam-se atributos fundamentais para a manutenção desses laços.

Os encantados possuem desejos e “ficam contentes quando alguém lembra deles”. Estar alegre, no entanto, não significa apenas um afeto ou um estado de contentamento, mas indica a relação de cuidado entre humanos e não-humanos, modulando mecanismos de ação. Fazer tais vontades das entidades promove proteção e alegria numa capacidade de agenciamento em



relação. Esse modo de ação, na qual uma pessoa impele a outra a agir conforme sua vontade, assemelha-se à relação que os Paumari possuem com os espíritos-alimentos, na qual os primeiros “servem” os não humanos para estar sob sua proteção, numa recíproca do cuidado (BONILLA, 2005). Ao mesmo tempo, estar fora da consideração de alguém ou não manter uma relação de reciprocidade equivale a uma perda de humanidade (KELLY & MATOS, 2019, p. 391-400). O que pretendemos evidenciar, no caso pankararu, é que o cuidado é um mecanismo de ação que informa as relações de obrigação entre humanos e outros mais que humanos. As entidades cuidam e, em troca, recebem comida, fumo, garapa e alegria.

O rezador Didi explica que “todo mundo tem um dono, o praiá tem um dono, esse cachimbo tem um dono, essa planta aqui que você está vendo... E se você segura ele assim [o cachimbo] e não estiver limpo, se você estiver sujo, você enfraquece a ciência dele. Por isso, você tem que estar sempre limpo”. Numa conversa na sala de seu apartamento, no Real Parque, ele explicou que a “ciência pankararu” é “coisa fina”, de “respeito”. Pra ficar “limpo” é preciso fazer os resguardos sexuais e alimentares exigidos dias antes de realizar o ritual. “Quando a pessoa chama um guia tem que demorar um mês para ficar limpo, não pode ficar perto da mulher, não”, “aí toma um banho com as ervas, que parece até que você nasce de novo! Esse cheiro é bom, eles [os encantados] gostam desse cheiro, porque é erva do mato e eles têm segredo”. O cheiro é referente as folhas da quebra-faca (*Croton micans*), alecrim-de-caboclo (*Baccharis sylvestris*) e o junco (*Cyperus esculentus*), que são esfregadas no corpo e utilizadas antes dos rituais¹⁰.

A “ciência pankararu” remete a um conjunto de práticas que organiza a vida social pankararu a partir das trocas e obrigações com as entidades que compõe o cosmos. O prato, sendo um ritual feito a partir de pagamento de promessa, evoca essa relação de cuidado. A seguir, descrevo a festa do prato que aconteceu na casa de Ivone, no Real Parque.

Éramos cerca de vinte pessoas e estávamos reunidos na sala, com janelas e portas fechadas. Na ocasião, a rezadeira Maria Lídia estava vestindo uma saia comprida, camiseta branca e o maracá posicionado em sua mão. Próximos aos seus pés, – descalços –, havia uma vela acesa e cerca de vinte cumbucas de cerâmica servidas com arroz, carne bovina e pirão de peixe, posicionados no centro da sala, junto a uma tigela maior – alimento que seria servido aos encantados. Lídia e Didi estavam de pé, ao redor das cumbucas, ao lado de mais duas pessoas.

10 Para maiores informações sobre o uso de plantas pelo povo Pankararu, ver Dario (2018).



O ritual teve início quando Lídia começou a fumar o campião, lançando a fumaça em cima do alimento, fazendo um “encruzo” com o campião. Em seguida, iniciou o toante, que foi repetido pelos demais, três vezes. Depois desse início ritual, a comida foi servida (cf. figura 1) numa ordem hierárquica: primeiro os encantados, depois os homens e meninos; em seguida, as mulheres e meninas. As crianças receberam o alimento em tigelas menores; todas as pessoas comeram com a mão, conforme o costume.

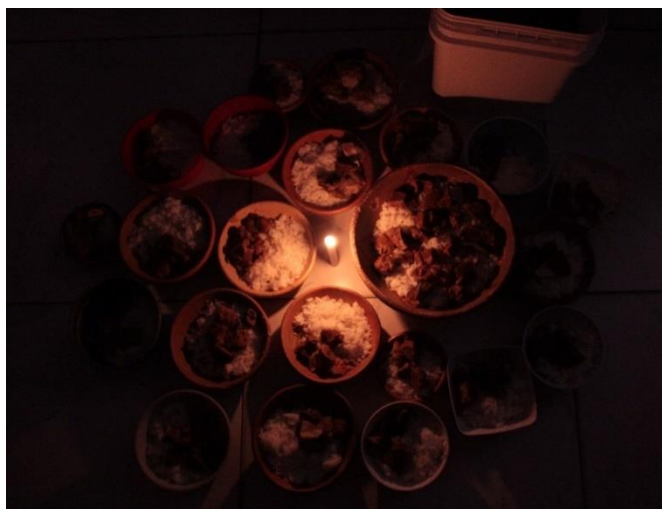


Figura 1: Festa do prato com alimento e garapa servidos aos humanos e aos encantados.
(Foto: Autor)

Depois do alimento, as cumbucas foram levadas à cozinha e voltamos à sala. Lídia e Didi sentaram-se no chão, um frente ao outro, junto as outras duas pessoas. Lídia começou a cantar o toante e seu canto era repetido por todas as pessoas presentes, três vezes seguidas; a mesma sequência foi repetida com Didi. Em seguida, ela se ergueu e todas as pessoas a acompanharam. Sua voz estava mais grave, alternando em tons sonoros alto e baixo; suas mãos tremiam junto com o maracá; seus olhos estavam fechados e seus pés estavam fixos no chão. Nesse momento, o encantado Caboclo Véio manifestou nela e disse: “Eu vim da mata para receber essa alegria, esse dijantar e esse adocicado! Mana véia pediu e eles vieram! Vieram todos!”. O encantado estava com o corpo direcionado à Clarice, filha de Maria Lídia. Ele pegou em sua mão e a benzeu com o maracá, fazendo o “encruzo” dizendo “deus e os encantados lhe protejam e lhe deem boa sorte”. Com passos curtos e sendo guiado pelas pessoas ao redor, a entidade se dirigiu até Ivone, repetindo o procedimento ritual, e, depois, com todas as pessoas ali presentes. Esse é um momento em que parentes recebem a “benção” e fazem pedidos às entidades. Depois que todas as pessoas foram benzidas, Ivone se aproximou ao Caboclo Véio



para oferecer uma bebida. Ele agradeceu e disse “que não recebia dinheiro, apenas aquela bebida que ele gostava muito e aquele dijanter”. Por último, dançamos um toré durante alguns minutos. Quando terminamos, Lídia abriu os olhos, seu corpo transpirava muito, mas suas mãos já não tremiam. Conversamos durante um tempo e, aos poucos, fomos nos despedindo pois já passava da meia-noite.

A ideia de festa aqui empregada busca inspiração no conceito “festa-guerra” proposto por Perrone-Moisés (2015), um acontecimento onde trocam-se “banquetes e gentilezas” e que tem como finalidade a busca por alegria. No entanto, a festa possui em seu polo oposto, a guerra, e pode “desandar”, gerando vingança (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 26). Com essa aproximação conceitual, pretendemos evidenciar que a realização do prato, na cidade de São Paulo, também atua como uma forma de redução da alteridade entre humanos (indígenas e não indígenas) e encantados, a partir dos vínculos de parceria e cuidado.

Na cidade, alianças são realizadas com diferentes coletivos, como Organizações Não Governamentais (ONG’s), órgãos estatais, a Frente de Apoio aos Povos Indígenas do Brasil (FAPIB), Projeto Casulo, Programa Pindorama¹¹, entre outros. Podemos destacar a relação histórica que o povo Pankararu possui com os profissionais de saúde da UBS do Real Parque, e, em especial, com a atual equipe de saúde indígena. Atividades culturais, grupos de estudos e ações colaborativas são realizadas por essa equipe em apoio à causa indígena. Com isso, a equipe reduz sua alteridade ao possuírem o *cuidado* e *respeito* em conhecer os valores e conhecimentos indígenas, tornando-se “parceiro”, ou seja, estabelecendo uma aliança para atingir uma ação política conjunta (CAMARGO, 2017). No entanto, “ser parceiro/parceira” não é o mesmo que ser família, pois esta é uma unidade social aonde a convivialidade e comensalidade entre humanos e encantados se fazem presentes.

A divergência de ontologias faz emergir uma “aliança alternativa” entre o grupo e outras coletividades, no qual o povo Pankararu se compõem *em relações* com pessoas, plantas, coisas, lugares. No entanto, a parceria pode indicar que, mesmo estabelecendo ações coletivas para um mesmo fim, podem estar orientadas para interesses diferentes. De La Cadena (2018) oferece um exemplo elucidativo ao citar a relação existente entre camponeses e ambientalistas numa

¹¹ O Programa Pindorama foi criado, em 2008, a partir de reivindicações e negociações entre lideranças indígenas e entidades como a Pontifícia Universidade Católica-SP, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Pastoral Indigenista da Arquidiocese de São Paulo, Museu da Cultura PUC-SP e do Colégio Santa Cruz. Tem como objetivo auxiliar a entrada e a permanência de indígenas na universidade. Fonte: https://www.pucsp.br/mostracomunitaria/projetos/projeto_pindorama.html. Acesso em jul. 2022.



região de intensa disputa com uma mineradora extrativista, no Peru. Indígenas e ambientalistas compartilham um mesmo interesse – defender a natureza e o meio ambiente –, numa “aliança alternativa”, mas possuem “incomunidades”, pois o sentido de natureza, para ambos, “se excede”, sendo orientados por “interesses em comum que não são o mesmo interesse” (DE LA CADENA, 2018, p. 113). Enquanto para os primeiros, rios, lagos e mata são parentes, para os segundos, o lugar é um espaço de preservação ambiental; o dualismo entre natureza e cultura, nesse último caso, prevalece.

Podemos compreender que a parceria estabelecida com não indígenas evoca essas mesmas “incomunidades”, apesar de construírem ações política conjuntas. O prato, sendo um ritual que pode permitir a entrada de convidados não indígenas, é uma festa que possibilita o alargamento de um gradiente de parentesco, transformando inimigos em afins potenciais¹². Se o cuidado é um atributo que tece as relações entre humanos e encantados, do ponto de vista dos “parceiros”, ele é um indicador de respeito à cosmovisão pankararu. As entidades oferecem proteção em troca de fumo, garapa e consideração, alegrando-se ao saber que seus parentes humanos cuidam de suas relações, artefatos, plantas, lugares. Ao mesmo tempo, as relações construídas com não indígenas são alianças que podem auxiliar na manutenção de suas práticas. Do rio São Francisco ao rio Pinheiros, os encantados “caminham” oferecendo proteção, mas eles precisam ser “lembrados” para que a aliança entre o mundo visível e invisível não se rompa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendemos, neste artigo, trazer as narrativas das lideranças espirituais, privilegiando o ponto de vista das rezadeiras, com o objetivo de apresentar os elementos cosmológicos que compõe a “ciência pankararu”. Concepções como “chamadas”, “visões”, “corpo aberto”, “corpo fechado” e “caminhos” são termos que confrontam a lógica do capital hegemônico, sobretudo a compreensão biomédica e jurídica-estatal. A noção de territorialidade perpassa um entendimento de coextensividade, onde a mobilidade entre aldeia e cidade coloca em circulação pessoas, plantas, encantados, numa garantia de parentesco. O corpo possuindo uma abertura ao “outro” compõe-se em relações com humanos e outros que humanos, numa afinidade que é controlada pela práxis cotidiana. Essa abertura é o que possibilita que o povo Pankararu

¹² A noção de “afinidade potencial” foi proposta por Viveiros de Castro (1992) para designar um índice de parentesco entre parentes e pessoas exógenas aos grupos amazônicos.



continue compondo relações e “caminhos” em lugares como a cidade de São Paulo. Como afirma Maria Lúcia, “a história pankararu é antiga, é muito longa”. Para que historicidades como esta seja levada à sério é preciso que a “ciência pankararu” seja compreendida em seus próprios termos, como uma força contra hegemônica face ao modelo predatório e civilizatório que espolia, divide e separa o corpo da terra, o encantado do inteligível; é preciso que o sonho seja o lugar do futuro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **O regime imagético Pankararu (tradução intercultural na cidade de São Paulo)**. 2011. 422 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2011.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. 1996. **O Reencantamento do Mundo. Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu**. Tese de Mestrado, UFRJ.

BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. **Mana**, 11(1):41-66, 2005.

CAMARGO, Carla. **A água e seus fluxos: ação coletiva, conflitos territoriais e povos indígenas na Transposição do rio São Francisco**. Tese de doutorado Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas, 2017.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução”. **Mana**, 4(1): 7-22, 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, Maximiliano. **A música encantada Pankararu**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural), Universidade Federal de Pernambuco, 1999.

DARIO, Rossano Fábio. Uso de plantas da caatinga pelo povo indígena Pankararu no Estado de Pernambuco, Brasil. **Revista Pau dos Ferros**, Rio Grande do Norte, Brasil, v. 8, n. 1, p. 60-76, jan./jun. 2018.

DANTAS, Beatriz G., José Augusto L. SAMPAIO & Maria Rosário G. de CARVALHO. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. In: **História dos índios no Brasil**, p.431-456. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. **Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros**, (69), 95-117, 2018.



DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. 2 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014.

ESTANISLAU, Roberto Bárbara. 2014. A eterna volta: migração indígena e Pankararu no Brasil. Tese de Mestrado, Unicamp.

FIDELIS, Juliana Gonçalves. **Integralidade e indígenas urbanos: análise dos relatos de profissionais de saúde e usuários de uma unidade básica de saúde no município de São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

GALLOIS, Dominique T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: Fany Ricardo. (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza**. 1 ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p.37-41.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 5, n. 5, p. 7-41, 2009.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL

KELLY, José Antônio & MATOS, Marcos de Almeida. Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul. **Mana** 25 (2) • May-Aug, 2019.

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

LOPES, Rafael da Cunha. **Cura encantada: Medicina Tradicional e Biomedicina entre os Pankararu do Real Parque em São Paulo**. Tese de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Enfermagem, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2011.

MACEDO, Valéria. **O cuidado e suas redes: doença e diferença em instituições de saúde indígena em São Paulo**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 36 n° 106, 2021.

MARICATO, Ermínia. **Metrópole na periferia do capitalismo: ilegalidade, desigualdade e violência**. Editora Hucitec, 1996.

MATTA, Priscila. **Dois Elos da Mesma Corrente: Uma Etnografia da Corrida do Umbu e da Penitência entre os Pankararu**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

MURA, Claudia. **“Todo mistério tem dono!” Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2012.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e guerra**. Tese (Livre docência) – Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.



MAUSS, Marcel. [1950] 2003. “Ensaio sobre a dádiva”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, Cosac & Naify.

MENTA, Cyril. Agradar os e agradecer aos deuses: ser atacado entre povos indígenas do nordeste do Brasil. **Prelúdios**, Salvador, v. 9, n. 10, p. 165-183, ago./dez. 2020.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana** 3(1):41-73, 1997.

STRATHERN, Marilyn. Uma relação incômoda: o caso do feminismo e da antropologia. **Mediações**, Londrina, v. 14, n. 2, p. 83-104, jul./dez. 2009 (1987).

_____. **Partial connections**. Lanham: AltaMira Press, 1991.

STENGERS, Isabelle. **La sorcellerir capitaliste: pratiques de désenvoûtement**. Paris: La Découverte, 2005.

VILAÇA, Aparecida. 2006. **Quem somos nós: Os Wari’ encontram os brancos**. Editora UFRJ, Rio de Janeiro.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. O Mármore e A Murta: Sobre A Inconstância da Alma Selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 35, p. 21-74, 1992.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana** 2(2):115-144, 1996.

Artigo recebido em: agosto/2022

Artigo aceito em: setembro/2022



MÃE ANA: OS FUNDAMENTOS DA CIÊNCIA DOS ENCANTADOS [SALGADO PARAENSE]

MOTHER ANA: THE FUNDAMENTALS OF THE SCIENCE OF THE ENCHANTED [SALGADO PARAENSE]

Jerônimo da Silva e Silva¹

RESUMO

O artigo apresenta a trajetória e a cosmovisão de Mãe Ana, rezadeira centenária iniciada junto aos príncipes e princesas encantados do “fundo oceânico”, moradora da Vila de Japerica, região do Salgado paraense. Por meio de pesquisa de campo antropológica pretende-se analisar como a narradora elabora o que denomina de “ciência dos encantados” a partir das noções de “máquina de rezar”, “pé de mandioca” e “contas”, estes últimos termos utilizados pela rezadeira para explicitar a dinâmica dos corpos no mundo, as noções de saúde e doença e a capacidade transformacional dos encantados.

PALAVRAS-CHAVE: Ciência dos Encantados; Rezadeira; Amazônia.

ABSTRACT

The article presents the trajectory and cosmovision of Mãe Ana, a century-old mourner, initiated with the princes and princesses of the “fundo oceânico”, resident of Vila de Japerica, in the Salgado region of Pará. Through anthropological field research, we intend to analyze how the narrator elaborates what she calls “Science of the Enchanted” from the notions of “máquina de rezar”, “pé de mandioca” and “contas”, the latter terms used by the mourner to explain dynamics of bodies in the world, the notions of health and illness and the transformational capacity of the enchanted.

KEYWORDS: Science of the Enchanted; Mourner; Amazon.

INTRODUÇÃO

A crença nos encantados é compreendida nos estudos sobre cultura como um fenômeno religioso elaborado a partir da herança de determinadas culturas indígenas, com

¹Doutor em Antropologia (PPGA/UFPA, 2014), Pós-doutorado (2016-2018) no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA). Está em atividades de Pós-doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais (PPGPS), Universidade Estadual Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF) no âmbito do Programa de Cooperação Acadêmica da Amazônia (PROCAD-AM). Professor Adjunto na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará; Lotado no Instituto de Ciências Humanas - Faculdade de Educação do Campo (FECAMPO). Docente permanente no Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (PDTSA/UNIFESSPA) e no Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST/UNIFESSPA) jeronimosilva@unifesspa.edu.br



aspectos de religiões afro-brasileiras e do catolicismo dito popular. O processo colonizador, através das formas de dominação cultural bem como as mediações culturais, possibilitou, segundo alguns autores, a concepção e inserção dos seres denominados de encantados no quadro mais amplo das crenças no território brasileiro, nesse sentido, se trata mais de compreender tal formação como um amálgama de vários elementos culturais do que atribuir-lhes uma origem específica e singular (WAGLEY 1977; GALVÃO 1975; VERGOLINO-HENRY, FIGUEIREDO 1990; MAUÉS 1990; PRANDI 2004; SARRAF-PACHECO 2010, p. 88-92).

Nesse sentido a crença nos encantados é marcada pelas singularidades dos encontros culturais, não somente com múltiplos níveis de variação nos ritos e conformação, como tem passado nos últimos cento e vinte anos pela interação com o espiritismo, cristianismo evangélico e outras crenças ditas xamânicas no campo e em contexto urbano, para ficarmos com alguns exemplos. Quando se fala em encantados, portanto, nos reportamos a entidades com diversas origens, definições e finalidades (SANTOS 2007; FERREIRA 2006; VILLACORTA 2011).

Acompanhando algumas produções acadêmicas sobre o tema é possível indicar algumas características amplas e recorrentes sobre os encantados, sempre com a ressalva de que os aspectos genéricos não minimizam as particularidades. Os encantados podem ser definidos como: a. seres guardiões da floresta e dos seres vivos que lá habitam, presentes desde tempos imemoriais, também são tido como interlocutores de deuses criadores (DE SOUZA 2011; FERRETTI 2001; CASCUDO 1983); b. seres associados a pessoas e animais que em determinado momento desapareceram em rios e florestas, passando para um tipo de “plano” em que possuem a capacidade de viver em locais encantados (encantarias) como cidades localizadas no fundo dos rios, debaixo da terra e no interior das raízes das árvores, se manifestando em terreiros de religiões afrobrasileiras ou afroindígenas, por meio da intercessão do pajé, curador, médium ou rezador, com variação que depende do contexto religioso (MAUÉS 1995; SILVA 2011; FIGUEIREDO 1982; FIGUEIREDO 2008; SILVA 2019); c. seriam ainda pessoas que se encantaram, não passando pela morte, portanto estariam em uma posição intermediária em relação aos vivos e não vivos, por isso a capacidade de se manifestarem encantados (transformados ou sob aparência) em pessoas e animais, podendo



lançar ataques ou bendizer as pessoas que lhes atravessam o caminho (SILVA 2018, p. 28-57; WAWZYNIAK 2003; ASSUNÇÃO 2004, p. 182-215).

O esboço sobre as possibilidades de manifestação ontológica dos seres encantados acima apenas ilustra rapidamente a vasta e múltipla compreensão sobre o tema. Os encantados, como o diz o termo nomeador, são e estão em constante encantamento, quer dizer, vivem em permanente transformação ontológica, sempre na liminaridade do “ser-outro” ante o olhar de quem o contempla. Pois como se sabe, é um predicativo do encantamento o poder de exercer o fascínio sobre quem o contempla e ao mesmo tempo ser inapreensível.

Embora os estudos sobre os encantados sejam caracterizados por abordagens tidas como “clássicas”, a exemplo dos estudos de Antropologia e Sociologia, temos testemunhado novas possibilidades analíticas em pesquisas na área da Museologia, História, Geografia, Educação dentre outros, e certamente não são poucas as contribuições em tais abordagens, ampliando aportes teóricos e metodológicos (PINTO 2010; MOTA NETO 2008; OLIVEIRA 2012; AHLERT 2013). Mas o que dizer quando os rezadores ou curadores deixam de ser alvo de investigação e passam a propor, indiretamente ou não, certo questionamento sobre o conhecimento que os pretende estudar? Como se comportar quando essas pessoas que convivem com os encantados no cotidiano das incorporações nos terreiros nos propõem, não uma ciência *sobre* os encantados, e sim uma ciência *dos* encantados? As pesquisas sobre encantaria, nessa perspectiva, deixam de ser tão somente um deslocamento do pesquisador para o esforço de sistematização e análise unilateral dessa realidade e passam a exigir certo deslocamento e problematização dos próprios pressupostos que mobilizam o pesquisador, instigado justamente pelas formulações conceituais das formas próprias oriundas das relações entre a rezadeira e os encantados.

A partir de tais interrogações e do consentimento verbal da narradora para a gravação dos relatos e registro fotográfico durante a pesquisa de campo, o artigo apresenta a cosmovisão de Mãe Ana, uma rezadeira da Vila de Japerica, região do Salgado paraense, aborda a sua compreensão das dinâmicas dos corpos no mundo, das formas de afetação entre os encantados, animais não humanos e plantas, valorizando, de forma mais específica as formas próprias que a rezadeira detém para explicar o trânsito dos corpos em processos de adoecimento e cura. Ao percorrer o rito de iniciação de Mãe Ana, as memórias no exercício da cura e a interação com os encantados do “Fundo Oceânico”, o artigo inicialmente apresenta as memórias de infância e



juventude da narradora, posteriormente se detém sobre as noções de “Pé de Mandioca”, “Máquina de Rezar” e “Contas”, termos decisivos nas elaborações de Mãe Ana para fundamentar o saber a que denomina de “Ciência dos Encantados”.

“A vida que não cabe no livro” - Mãe Ana

Nascida no dia 13 de agosto de 1913 no Rio Grande do Norte, Mãe Ana é Filha de Luís, um tocador de Hamônica (sanfona) que também mucrevava (marreteiro) frutas, rapadura, cana-de-açúcar com oito jumentos pelo interior do Rio Grande do Norte, com Madalena, mãe da narradora, e responsável pela “banca” de venda. A família foi abandonada pelo pai no dia de Natal de 1919, quando tinha 06 anos de idade. Deste período até 1923 a família passou inúmeras privações econômicas e, não raro, foram os momentos de fome e abandono. Graças a um padrinho chamado de Raimundo Ferreira, prático de embarcação no Porto de Belém, e com os benefícios do Major Magalhães Barata, foram viver no Pará. Alguns anos após a chegada ao Pará, a mãe adoeceu gravemente, tendo falecido em 1929, a partir daí sua vida seria conduzida pelas irmãs mais velhas. Esse período parece ter sido indicado como de maior sofrimento.

Ora, quando minha mãe morreu faz muito tempo, né? Já faz umas duas Era, que eu que tô com mais de cem, na época era bem uma criança quase né? (...) Aí fui sofrer seu menino, apanhar nesse mundo dos outro que nem cachorro sem dono. É triste coisa meu irmão, é triste coisa um filho no mundo sem pai nem mãe, só na garra dos outro – era na base da lei dos escravo quase – as minhas irmãs eram só por parte de mãe, quando me pegavam pra bater se não tivesse ninguém pra acudir me deixavam mole mesmo, quase morta no chão. A minha irmã Salvina era a mais rigorosa, nunca teve filho (...) nas irmãzinha ela descontava (risos). É uma coisa que até hoje choro de desgosto. Mãe Ana, 101 anos. Depoimento citado.

A intensidade dos castigos físicos é descrita entrelaçado a três aspectos: consequência da ausência materna; da violência de uma das irmãs e, principalmente, das referências à “Eras da escravidão”. Esse período elencado e presente na história da narradora tinha sido indicado a mim por moradores locais, pois, ao descreverem Mãe Ana, associavam-na como alguém “vivido na época dos escravos”; de fato, memórias desse período vêm à tona ora como experiência passada, ora mediante ensinamentos repassados por sua avó materna na infância. Esta, segundo ela, guardava marcas de ferro nas costas e perna quando trabalhava tirando malva e no algodão na época do “Rei D. Pedro”.



Enquanto trabalhava e vivia com a irmã tinha sido negado qualquer possibilidade de entretenimento ou outra atividade qualquer, sob pena de espancamentos “quase sem fim”, da mesma forma com que sofria ao ouvir as músicas dos arraiais e festas da localidade enquanto ela precisava “varar noite costurando roupas para os filhos dos barão”. Se o casamento veio aos 18 anos, e com ele a esperança de viver e trabalhar para si, distante das pressões de alguns familiares soava como um ideal, na prática, mesmo tendo vivido bem com o marido, este a mergulhara em andanças até paisagens do nordeste brasileiro.

Eu só me saí dela depois que casei com um cearense do Ceará-Mirim, o nome dele era por José Rodrigues de Souza, nisso tinha uns 18 anos, nós tinha nossa casa, nosso cavalo, roçado, criação de pavão, galinha e tudo, mas de repente endoidou para ir pras Minas de Maracaúna e nós fomos, eu com uma menina de oito meses no braço, nós deixamos tudo pra trás! Foi oito dias a pé de Carapatinho até Maracaúna. A vida da gente é um romance, né? O que eu conto não cabe nem se pôr num livro, não dá nem metade, eu já andei muito pelas Mina do Macaco, Mina do Grajaú, pelos Altos da Mina das Pedra no Cachoeira, se eu lhe contar você não vai acreditar (...) é uma coisa muito interessante, muito interessante mesmo, lá nessa Mina (Cachoeira) tem umas pedra de mármore que parece uma porta assim bem grande mesmo, sabe? Essa pedra tem época que amanhecia aberta, tempo que ficava fechada e tempo que ficava pela metade, sabe? Diziam que era a pedra encantada por onde Jesus passou, só pode ser, né? Lá tinha aqueles que sabiam que era sinal dos príncipes e princesa, tinha uns que só de olhar sabiam se ia chover ou fazer verão noutro dia, saber os encantos é difícil, isso é uma ciência muito grande, né? Sabe? A ciência dos encantados é assim. Mãe Ana, 101 anos. Depoimento citado.

Mãe Ana narrava com uma velocidade surpreendente, renunciando qualquer pretensão descritiva em contrapartida da intensidade da experiência da narradora, havia na força-fluxo do tear mnemônico a possibilidade de, a partir de qualquer local ou informação dada, ser desdobrada em outros planos do passado, qualquer linearidade narrativa preterida por mim, poderia desaguar, por exemplo, nos tipos de pavão e galinhas que passou a criar na Mina do Macaco, ou ainda na qualidade dos fumos cortados na Mina do Grajaú, das pedras, pesos, valores e relações comerciais desse lugar.

Impressionada ainda hoje pelas imensas pedras de mármore das Minas de Pedra de Cachoeira, passa a descrevê-las como portas que se moviam de acordo com dias e horários específicos, sendo esses movimentos fundamentais para que os moradores percebessem mudanças climáticas, cheias de rios ou qualquer mudança significativa. Essas pedras de mármore são os locais de comunicação estabelecidos por Príncipes e Princesas da encantaria local, portais de acesso e interação onde encantados transmitiam saberes àqueles capazes de ler mudanças “naturais” e “sociais” em marcas, rugosidades, rachaduras e manchas nas pedras.



A Ciência produzida pelos encantados do fundo – refiro-me a sua habitação no interior da cachoeira – e decifrada por seus “cavalos” ou portadores do “dom” é um tema enfatizado pela narradora em tom de admiração algumas vezes, em outras, sendo algo a ser evitado. A afirmação e negação da “Ciência dos Encantados” dependia do contexto das conversas; quando falávamos de cura e proteção as entidades eram apresentadas como “benditas”, quando a conversa enveredava pelas “salas de pajés” o tom negativo e demonizador emergia.

Os saberes presentes nas práticas de cura de Mãe Ana brotam como resultado de experiência com “experientes” adquiridos em inúmeros locais por onde percorreu, até a morte do marido, quando, mesmo apenas com os filhos, continuou por outras andanças:

Passei quatro anos no mundo sem saber o que comer, Bragança, Maranhão, Tacianteua, Tentuga, Cabeça de Porco, Açaitéua, Ticianteua, Quatipuru, Muraí, Turiaçu, Maracaúna, do Rio Grande do Norte ao Pará sei tudo, lá eu conheço Guica, Lapó, Ponte do Igapó – lá onde passa o trem de ferro e madeira, lá passa um rio sem fim, obra dos flamengos, lá do começo do mundo – Natal. Afinal o mundo todo. Fui deixada em Maracaúna pra sofrer lá, na casa de uns conhecidos dele, uns cearenses lá. Por que ele não me trouxe pra Bragança pelo menos, né? Quando chegou aí ele pegou gripe, era um tempo de gripe forte no Brasil, mas nesse tempo caiu na besteira da tomar injeção, você sabe que quem tá com gripe não pode tomar injeção porque se não cai em desgraça mesmo, esse não levanta mais, dificilmente melhora, é muito difícil quando tá encatarrado, aí ele piorou e morreu. Mãe Ana, 101 anos. Depoimento citado.

Mãe Ana queixa-se, sobretudo, do fato de seu ex-marido não ter buscado ajuda de pessoas “experientes”, pois se refere à cidade de Bragança como um dos locais onde os encantados seriam mais fortes. Testemunhou nesse lugar feitos surpreendentes de cura e providência efetuada pelas entidades; uma delas seria a existência de uma Cobra Encantada no rio Caeté, dotada de olhos luminosos nos chifres capazes de curar todo tipo de malfazejo através da “lágrima dos olhos”.



Fig. 01. “A Vida é um Romance”: Mãe Ana, 2013.

Os deslocamentos entre vilas e cidades e formas diversificadas de aprendizado compõem traços significativos de como se tornou uma “rezadeira protetora”:

E aí? Eu fiquei sem saber de nada sem eira nem beira, que nem bicho bruto trabalhando, carregando cascalho na parriola, puxando pedra, arrancando raiz pra comer um bocado. Fiquei no Piriá, lá arrumei uma família, me consideraram como uma filha, cuidei da mulher doente, passava remédio e era tratada como uma irmã, depois fui pra Piciateua e fui morar com uma dona muito trabalhadeira, ela rezava era muito, era a finada Raimunda Moraes. Às vezes me dava roupa, chita, saco de sal pra fazer coberta, pano de vestido, roupa de saco de trigo! Dava de presente manta pras minhas amiga tudo, sabe? Às vezes quando vinham eu dava pros outro era muito. Pano e reza dá até pra proteger, né? Ah meu filho! Eu não conto um quarto da minha vida! (sobre o dom de rezar) Isso é o sinal da capacidade da nascência, (pois) vira uma categoria de pessoa de Deus, virando o corpo fechado com uma proteção permanenciosa. Porque a gente por dentro é como um pé de Mandioca, por assim, né? As coisas vão ficando por dentro rodando tudo. Olhe, eu sou uma velha que vejo tudo (...) Mãe Ana, 101 anos. Depoimento citado.

Sempre ao direcionar a narradora para falar sobre o aprendizado de rezas e cura, a memória intensificava a quantidade de informações sobre os tipos de trabalho realizado no campo e no ambiente doméstico, principalmente aquele associado à costura voltada para confecção de roupas e mantas. Ao enveredar pelas lembranças da iniciação com os encantados de imediato ergueu-se da cadeira e encostou lentamente numa antiga máquina de costura coberta com lençol branco, imagens de santos e algumas velas para, discretamente, remover uma cabeça de alho do altar para o bolso, uma precaução contra as possíveis “energias ruins” do autor deste texto, que se apresentara como “professor”.



Suas rezas são consideradas como “dom” que torna a pessoa próxima de Deus, a proteção “permanenciosa” é “especialidade” desse atributo, ainda que entendida originariamente por serem adquiridas desde o nascimento, aprendeu muitas rezas observando a atividade da falecida rezadeira Raimunda Moraes. Mãe Ana associava o aprendizado das rezas com a realização de costuras, a habilidade em manusear agulhas, linhas, “fazer pontos”, “desfazer nó”, fiar e desfilar tecidos, compor mantas, fraldas, lençóis a partir de tecidos diversos e retalhos deixados por terceiros, entremeando rezar e costurar.

Máquina de Rezar

Diversas expressões e termos tidos como específicos das práticas de costureiras são transfigurados para designar doenças, problemas, estrutura e composição do ato de rezar. Muitos requerentes, principalmente crianças e mulheres enfermas recebiam de Mãe Ana, após rezas e tratamentos específicos, mantas, cobertas e fraldas que tinham a capacidade de proteger, sarar e atender as demandas.

Rezar é costurar. Assim Mãe Ana compreende o processo de comunicação e petição das pessoas com os encantados. As entidades denominadas de encantados são esparsas, de todos os tipos e com variados efeitos nas pessoas, portanto as doenças ou problemas vividos precisariam ser adequados, costurados, alinhados, recortados e consertados, assim as rezas seriam parte desse processo de arranjo e rearranjo plasmados nos tecidos e roupas distribuídos. A reza não é uma mobilização metafísica, religiosa, tal como se apreende na perspectiva acadêmica, nem tão pouco o ato de costurar um ofício manual, manufatureiro ou eventualmente industrial.

O aperfeiçoamento e intensidade das habilidades vieram com a aquisição de uma máquina de costura. A aquisição da máquina, dinamiza coextensivamente a multiplicação das rezas a *produção de proteção* ou *produção de produção de rezas* voltava-se para a capacidade de unir, separar e recompor tecidos esparsos, isto é, a proteção produzida pelas rezas era mobilizada paralelamente pela produção das mantas na máquina de costurar, tornando umbilical a produção da manta à produção protetiva do ato de rezar! As filas de mães com crianças e parentes enfermos na porta da casa da narradora indo em busca de rezas e mantas ou roupas, ou a entrega de “agrado” para a narradora em virtude das curas obtidas fizeram com que o dom de rezar fosse entremeado não somente ao ofício do costurar, mas que este fosse



mobilizado no interior da cosmologia da rezadeira como pano de fundo cósmico na própria relação com os encantados.

Produzir a proteção e produzir a produção das rezas obtidos por meio da máquina de reazar não significa que o objeto máquina de costura operou a multiplicação da feitura de mantas e roupas, e, portanto, de rezas. Se trata de compreender que o que chamamos de “máquina de costura”, no contexto da narradora, é parte significativa de sua relação com os encantados, lembremos que a máquina é parte do altar na casa da rezadeira, disposta com santos, velas e algumas cabeças de alho em suas gavetas. Rezadeiras, pajés e curadores, tem em sua residência um espaço com tais características, destinados às orações, penitências e proteção, seriam locais ou “pontos” de introspecção com os santos, espíritos ou encantados. A máquina de reazar em questão é uma máquina que intensifica ou produz intensidade com as entidades, a máquina, assim como tudo que existe, pode ser agência dessas ontologias.

A mobilização dos encantados plasmados entre o ato de reazar e a dinâmica das costuras transfigurou ontologicamente a máquina de costura em Máquina de Reazar.



Fig. 02. Máquina de Rezar – Máquina de Proteção. Pesquisa de campo, Jerônimo Silva, 2013.



O mundo é um pé de mandioca

A proteção – reza/roupa – permanente é necessária para cobrir o corpo, este não é dotado de “fechamento natural”, aliás, na compreensão da narradora todo corpo é aberto “como um pé de Mandioca”, isto é, dotado da capacidade de absorção, tendo na sua composição forte sensibilidade aos elementos minerais do local de onde fora cultivado, portanto, sendo visível todo o “atravessamento” do solo como uma abertura *no* mundo. Aqui não se trata, se minhas leituras das notas de campo estiverem corretas, de uma oposição entre “interior” e “exterior”, mas sim de uma composição rizomática, não do “nosso” corpo, mas do mundo. Passei a interpretar as experiências desse modo ao perceber que animais, roupas e árvores tinham o mesmo tratamento em algumas rezas.

Comecei a rezar desde criança, sabe? As primeira oração que fiz foi em animal de criação, rezei em porco, pavão, vaca. Minha avó dizia pra mim ir nos pé de planta fazer promessa, e eu ia falava as promessa debaixo pros abacateiro, bananeira, goiabeira e dizia assim: “se você botar minha cria boa, dou viva à Nossa Senhora, mando um maço de flor pra você, jogo nos pé (plantas) toucinho abrasado”. E as coisas iam na minha cabeça e eu prometia pros laranjal, rosas e bloquel de rosa pra deixar também na beira do rio. E num é que as conversa com as plantas davam certo?! Daí era quando sumia ou caia doente algum bicho, essa categoria era comigo. Mas eu agradecia e deixava manga, caju, farinha num cestão na beira do rio, quando dava fé, tinha ido se embora, os encanto do mar e as curupira levavam (...) mas as planta e os bicho também são agradecido, né?! Eu já nasci pra rezar e gosto de conversar, mas digo que a pessoa que reza deve ter compreensão, né? O mundo é um pé de mandioca! Tem que ter saúde boa pra aguentar o que entra e sai do quengo, né? Mãe Ana, 101 anos. Depoimento citado.

Rezar para recuperação de animais doentes ou perdidos, conversar com as plantas para que deem frutos, oferecer laranjas para bananeiras, bananas para roseiras, rosas para os encantos dos rios e matas, fazer promessas a santos através de árvores e agradecer plantas com pedaços de toucinho assado transparecem como ensinamentos repassados pela sua avó, uma pessoa que, além de ter convivido entre 1913 e 1918, portanto na tenra infância, era considerada como “uma das primeiras mulheres a ter escapado da lei da escravidão”. Para Mãe Ana os ensinamentos de sua avó foram obtidos diretamente dos encantados da água salgada, “do fundo mesmo”, assim eram tidos como “fortes”.

Se, como visto anteriormente, todo corpo é aberto – não digo passível de influências – mas notadamente *feito* mediante o fluxo de afetos e/ou forças, a proteção ou fechamento do corpo nas rezas significa mais uma cobertura contra coisas especificamente indesejáveis do que a montagem do corpo como um invólucro, propriamente dito. Sinalizo a possibilidade de que,



nesse sentido, o corpo de plantas, árvores e animais também são abertos – sendo passíveis de serem fechados. Ao observar a capacidade de goiabeiras, por exemplo, de curar novilhos e pavões doentes se colocados sob a sua raiz, ou de bananeiras conduzirem porcos perdidos na mata de volta ao criador, igualmente, o que dizer de cajueiros que se alimentam de farinha de mandioca, goiabeiras que se deliciam com toucinho de porco assado ou de roseiras que recebem como agradecimento cesta de bananas?

Desse modo, a vulnerabilidade de plantas e demais animais ante as eventualidades do clima, virtuais desorientações, doenças e morte faz com que a proteção e busca de rezas seja uma demanda extensiva de todos os seres. No diálogo com as pesquisas de Azevedo & Barros (2013:862-878), onde o pesquisador permite visualizar a relação dos moradores de Maracapucu, município de Abaetetuba com a “Mucura”, saberes e códigos na interação com especificidades deste animal, apontando, por sua vez, certas especificidades da região. Da mesma forma, vale a pena mencionar os avanços nesta temática na Dissertação de Mestrado de Cléver Sena (2014), principalmente ao depreender num terreiro de Candomblé as apropriações e vínculos culturais entre as pessoas e animais diversos, dentre outros, nas práticas de sacrifícios.

Há, portanto, nesses elementos, não apenas relações entre animais não humanos e vegetais com animais humanos, mas parte conectada de um conjunto de participações articuladas aos conjuntos afetivos dos existentes em geral, intercambiando interesses, petições, proteções e conflitos. O Mundo é um *Pé de Mandioca!* Obviamente isso não resulta na composição de um “Todo” indiferenciado, e sim na totalidade mediante diferenças. Mãe Ana não deixa de se impressionar ao ver uma “cobra oceânica” entrar na sessão de um pajé e ser chamada de princesa pelos participantes de um ritual testemunhado há alguns anos, assim a corporalidade não deixa de ser um marcador significativo dos existentes. Sem dúvida, a ideia objetiva e/ou literal de uma árvore se alimentando de fruta, carne ou recebendo rosas é opaca em si, se não se permitir engendrar, ou *engerar* outras intencionalidades, parafraseando o termo de Wawzyniak apreendido com ribeirinhos na região do Tapajós (2008). Seria, pois, interessante intuir, se um corpo é dotado de abertura – entrar/sair –, qual a representatividade e a importância da noção de “alimento” elaborada na narrativa? Sigamos o relato de Mãe Ana:



De repente um pajé faz uma sessão e eu não vou não, mas sabe por que eu não gosto de ir? Porque eu vejo (...) Tinha uns doentes, mas meu irmão não sei não, era muito feio, uns cabeção, uns de só um olho, outros cheio de bicho, não, eu prefiro não porque esses espírito que baixa nesses pajé não é forma de cristão não meu filho! Um as cobras de tudo quanto é tamanho que desce pra terra, foi botou a cabeça na janela, uma cabeça que é uma monstra, botou a cabeça e começou a cantar (...) era uma Boiúna! Lá do meio do oceano e atravessou o mar sem canoa, se existe um bicho grande do oceano era ela, ô monstra de cobra. Um as alturas o rabo dela lá pra rua, e tinha umas escamas que batia no chão. Ela tomou a porta todinha. Depois foram defumando, defumando e ela se foi; olhe, quando ela largou a mulher que tava de branco essa caiu e parecia morta, foi, foi pegando ar e voltou pra si. Depois essa perguntou o que a princesa – veja, bem, Princesa!? - tinha ensinado, se era algum remédio. Olhei pra ela, quis dizer, princesa ou serpente? Meu Filho vou lhe dizer em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo! Essa é a pior sorte que tem pra uma pessoa, uma pessoa pra receber esse encantado tem de ser forte, ter uma força muito grande, porque alguma coisa ruim vem no meio, né? Pra matar a pessoa não custa nadinha. Isso tem um perigo das ruindade dos outros, né? Mãe Ana. Depoimento citado.



Fig. 03. “O Mundo é um Pé de Mandioca”. Rascunho pesquisa de campo, Jerônimo Silva, 2014.

Apesar do comentário aparentemente negativo a respeito das entidades que baixam em pajés e pessoas “abertas”, especialmente quando se refere a “forma” corpórea, entendida com aspecto “pavoroso” e distante das imagens correntes no interior do cristianismo, expressa aversão a esses locais, a narradora não nega a capacidade de ver, ouvir e conversar com os



encantados, pois reconhece a eficácia dos “remédios” concebidos no “fundo do encanto”, entenda-se, local de produção de afetos, associação, comunicado diretamente pela realeza marítima do fundo oceânico (VERGOLINO-HENRY, 2008, pp. 139-148; PEREIRA 2000; SILVA 2011). Não se identificar com a prática de pajés, sessões de tambor e a incorporação dos bichos do fundo e das águas não impediu Mãe Ana de ser iniciada nas linhas, ou como gostava de dizer, nas “contas” com as entidades.

As Contas

Durante a pesquisa de campo muitos rezadores e curadores, em outras ocasiões ou viradas etnográficas, haviam me aconselhado a ignorar “vultos” e “vozes” da mata, pois caso levasse a sério, elas “iam se ajuntar para falar comigo”, reconhecer ou levar a sério a alteridade, muitas vezes mobilizam forças de atração sob os mesmos, assim, a questão não se trata da existência e eficácia das alteridades do fundo, e sim pelo reconhecimento, encontro ou conexão de olhar, serem “visto de entrada” de encantados no mundo das pessoas e vice-versa.

A bem de uma reflexão que não cabe nesse momento, por seu aspecto generalista, evangélicos, espíritas e católicos que frequentam – sorrateiramente – esses locais, ou que no passado foram praticantes, sustentam que uma “pequena brecha” dada aos encantados é o suficiente para que passem a acompanhá-los, isto é, passem a “sofrer” suas influências, serem *afetados*. Em outro contexto – o das etnografias ameríndias amazônicas envolvendo canibalismo e predação –, mas sem as mesmas implicações, o medo, com toda carga de sedução, é um apelo condicional *do* Outro, pois “se o humano aceitar o diálogo ou o convite, se responder à interpelação, estará perdido: será inevitavelmente subjugado pela subjetividade não humana e passará para o lado dela, transformando-se num ser da mesma espécie que o locutor.” (VIVEIROS DE CASTRO 2011; BARBOSA NETO 2012; FIGUEIREDO 2012).

Assim, a “brecha” mencionada pelos interlocutores não seria justamente a aceitação deste enquanto alteridade? O que significa ignorar o olhar e o fingir-se de surdo? Fazer com que eles (encantados) pensem que não são vistos ou ouvidos não seria, também, uma forma de, ao evitar ser reconhecido, fugir à captura cósmica? Mãe Ana faz coro com iniciados de outras localidades a respeito das estratégias de reconhecimento. Digo “estratégia”, pois, na situação em tela, a alteridade negada é requerida desesperadamente quando se trata de obter benefícios, o *eis-me aqui* torna-se uma condição para o sentido daquele que detêm o “dom”. Digo mais!



Às vezes quem finge não olhar, ouvir e mesmo a abandonar definitivamente – sem fingimento – são eles, os encantados! Vamos *fingir* olhar melhor.

O grande problema da relação com os encantados para a narradora seria, de um lado, justamente a incapacidade de controlar e prever a quantidade e qualidade (bondade/ruindade) das forças que atravessavam e vinham nesses coletivos. De outro, a pessoa seria alvo instantâneo do olhar e interesse de pessoas interessadas em roubar-lhe as “contas” (SILVA 2014; LAVELEYE 2008, pp. 113-120). Na relação entre humanos e encantados a tensão de forças em busca de apropriações e direcionamentos não sinaliza, apesar de assim o parecer, uma oposição dicotômica entre bem e mal, e sim indica que (para exemplificar) se a “ruindade” enfraquece e mata alguém, ela se comporta assim por estar associada a um conjunto de “contas” que não se “encaixam” ou fazem “pareia” (relação pareada, igualitária) com os arranjos entre os corpos. O sofrimento físico é o efeito desses arranjos. Curar e proteger também são formas de suprimir/destituir forças outras que denominamos de “doença”.

Talvez isso explique a noção de “tirar” a doença, deveras presente na narradora, a “cura” não é vista sob o ângulo de adoecimento da doença/morte da doença. Esta pode ir e voltar. Os mesmos afetos, forças e/ou intencionalidades responsáveis pela “doença” em um corpo, podem, em outros arranjos, estabelecer a “saúde” (MOTA 2007; RABELO, ALVES & SOUZA 1999; PEIRANO 1975; WAWZYNIAC 2008). Obviamente a questão da intencionalidade do encantado ou da pessoa voltada para atingir outrem “negativamente” não pode ser descartada, mas proponho que as ver, neste caso, no polo “feitiço” e “contrafeitiço” faz perder a valorização da “força” de quem está nessa relação, como lembra Mãe Ana: “Tem que ter uma força muito grande”.

Assim, a força do “médium” e a capacidade de proteger a si e aos outros é que vai determinar a presença e durabilidade das “contas” de seus respectivos guias. Nesse mundo da indeterminação e imprevisibilidade, o preparo e a atenção com quem se conversa e se toca, bem como os tipos de alimentos a serem ingeridos são porta de entrada e saída de inúmeras entidades. Além das informações dadas pela rezadeira, outras pessoas mencionavam, grosso modo, a presença de pajés e rezadeiras em Bragança, Quatipuru e Primavera detentores de resolver problemas tidos como mais sérios. A relação sugerida entre “feitiço” e “contrafeitiço” exige o deslocamento, aconselhamento e ajuda de outros experientes, mas o caso a ser descrito a seguir expõe de forma bem exemplar a seriedade da alimentação.



Tinha um cunhado que recebia os encantados, fazia um passe, recebia, cantava uns cânticos bonitos e ajudava muito os outros, lá um dia fizeram uma ruindade pra ele, botaram bicho no tacacá e ele quase morre, tiveram de soprar nos ouvido – era um pajé de Quatipuru –, mas ele ficou assim até o fim, tossindo sem parar. Disseram que essa “manda” havia vindo de outro pajé, da casa desse homem. Quando aparece gente aqui atrás de reza o pessoal de casa me diz: “Mãe Ana, tome cuidado, porque às vezes a gente não sabe, as vezes tem gente que vem e deixa ruindade, manda coisa de volta na encomenda!”. O pessoal me diz que essa dor que sinto nas pernas foi envio dos outros, tem noite que eu sinto uma coisa que morde, passa e anda pela perna toda, parece que tá vivinha, é uma peleja. Eu comparo com um oco de pau cheio de tapuru, com uns pau com lagartão dentro, uma coisa assim. Uma mulher me disse que foi uma coisa feita por uma pessoa que comia e bebia no mesmo prato que eu, ela disse que ela deixou um “beijo” pra mim quando eu dei de costa na porta. Perguntou: “tu quer ver esse beijo?”. Olhe, quando me mostrou, era um tapuru branco assim (tamanho do dedo indicador). Mãe Ana. Depoimento citado.

O “bicho” colocado no tacacá de seu cunhado, interrompendo as sessões, defumações e cânticos, enfraqueceu-lhe as “contas”, afastou os guias e vulnerabilizou o corpo. As “contas” são indicadas como minúsculas pedras colocadas pelos encantados no braço, “quase no mesmo lugar de tomar injeção”, nelas estão as especificidades do “dom” do “experiente”, não obstante serem passíveis de retirada, o espaço outrora ocupado precisa continuar preenchido, sob pena de causar a morte do portador. Qualquer movimento de passagem de “contas” pressupõe permutas ou “trocas”, não há espaço para movimentos unilaterais, assim, os casos observados são caracterizados pela colocação de “bichos”, “feitiços”, “manda” causando o “embaralhamento” das “contas”.



Figura 04. As “contas”, “cordas” ou “linhas” devem ser manuseadas com cuidado e em estreita relação com as afinidades dos encantados. Rascunho pesquisa de campo, Jerônimo Silva, 2014.

A “operação” que retirou o “bicho” do ouvido de seu cunhado demorou meses e foi obra de um pajé centenário conhecidíssimo entre os municípios de Quatipuru e Primavera. A alimentação esconde em sua aparência todo tipo de perigo e, por ser ingerida para o interior do organismo, vem “moendo a pessoa” por dentro. Parece-me que a “manda” ou “feitiço”, apesar de serem vistos como forças externas, para ter o efeito esperado precisam vir do “interior” do corpo. Adianto nesse caso a existência de uma cosmologia da Relação, alheia a qualquer ideia que pressuponha dualidade entre “interior/exterior”.

O conceito de alimentação destacado pela narradora tem um caráter cosmológico fundamental, pois no contexto etnográfico, animais, plantas e pessoas podem se alimentar, não somente uns dos outros, mas também do que os outros querem que se alimente; o alimento guarda intencionalidades que se efetivam após serem digeridos pela intencionalidade daquele



que devora. O “beijo”, o “toque” e o “olhar” são máquinas digestivas, não órgãos, para ficarmos com a imagem conceitual da “máquina”, tal como esboçada pela rezadeira.

A intensidade das doenças nas pernas foi lentamente impedindo-a de realizar as costuras de mantas, vestidos e cobertas, em dinâmica temporal coeva, também as rezas foram gradativamente diminuindo. Mãe Ana não gosta de falar sobre a diminuição das rezas, hoje, com 101 anos de idade, prefere atribuir ao cansaço e à falta de cuidado das “mães jovens”, embora reconheça, não sem relutância, o paralelo entre a atual incapacidade de costurar e a efetuação de rezas. Apesar de sempre negar experiências de incorporação e aprendizado com os encantados alega que, dentre elas, a Cabocla Mariana é uma das mais “formosas”, sendo comum na juventude ter oferecido “cestos de rosa e frutos no mar”, o que deixou de fazer há mais de trinta anos. Lembra com olhar distante, os diversos momentos em que buscou “consultas” de outras pessoas mais “sábias”, solicitando – na impossibilidade de se deslocar fisicamente – a conhecidos que levassem mantas e roupas para que fossem benzidas (DE LUCCA 2010).



Fig.06. Às vezes, ao falar das contas, pegava no terço. Foto da pesquisa, 2013.

Considero enigmático que as mantas protetoras costuradas por ela com pontos de costura e reza em auxílio a muitos desassistidos, agora, também elas, sejam o resquício de esperança para potencializar suas “contas” junto a seus pares. Se outrora me aconselhou a evitar sessões de tambor e pajelança, na circunstância em que se encontra, citou inúmeras experiências de cura e ajuda promovida por essas pessoas, desvelando uma rede de contato de curadores de



todos os tipos e “capacidades”, dotadas de “contas da terra” (fracas) e “contas do mar” (fortes), pois ainda que não houvesse formas de aprendizado e troca de informação pessoal, muitos desses mestres da encantaria reconheciam-se uns nos outros pelas “marcas” deixadas nas rezas, benzeduras, “serviços” e “objetos” que seus requerentes passaram a carregar nos corpos para o resto da vida.

Mãe Ana denomina de “rastros” ou “trilha” as marcas que rezadores e curadores deixam no corpo de um “cliente” qualquer, semelhante, penso eu, por analogia “induzida”, às marcas de cirurgias – os locais das “contas” no braço dela era o mesmo onde era aplicada injeção. Essa forma de comunicação permite intuir que o percurso trilhado por Mãe Ana, se trata tanto da busca da recomposição das “contas” quanto de um conjunto de informações cósmicas com essas alteridades sobre a “qualidade”, “quantidade” e “mudança” dos encantados associados às “contas”!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fui advertido severamente por Mãe Ana a não frequentar sessões de pajés, pois o meu corpo, sendo aberto, poderia contrair doenças e outros “problemas”. Durante certo momento fui questionado sobre o meu interesse por esse tema. Com olhar de profunda desconfiança e temor perguntou se queria ser um Pajé também, a possibilidade de eu estar interessado na ciência dos encantados e de alguma forma obter conhecimentos não permitidos ou ainda não autorizados, fizeram-na, penso eu, a desacelerar a narrativa e manter-se lacônica, alterando o tom de voz para um sentido de exortação, embora não falasse diretamente comigo, era como se estivesse mandando um recado a “terceiros”.

O nosso corpo aqui recebe e manda de tudo, quando vem um botar coisa eu aviso logo: “te cuida porque tu não aguenta uma ripada de rosário bento ou uma cipoada de cordão de São Francisco!” (...) Porque seu menino, o meu ideal que eu tenho não foi ideal de ninguém, eu não roubei conta de ninguém e nunca precisei, mas tem gente que vai na casa de fulano e sicrano e pega conta dos outros, mas na troca manda as contas feia que vem junto pra ti, troca essas imundície, gente da face do Cão, aí vive trocando e pegando a dos outros. Olhe quando tiro as contas dos outros a pessoa perde o ideal e aí nunca mais vira o mesmo. Vou dizer uma coisa, não se mande com brincar na sala ou canto de pajé; olhe o senhor deve se benzer pra fechar o corpo. Às vezes (encantado) aparece uma voz falando comigo à noite, dando conselho e ajuda, só sei dizer que nesse lugar tem gente que não gosta de mim (...) as filhas de D. Sebastião que vive com ele no mar, esse rei tá com os encantados, Mariana, Jarina, José Tupinambá (inaudível) eles descem quando fazem boa cura. Tinha uma mulher em Pirábas que até mataram pelo feitiço de outros, foi em Primavera na época buscar cura com um homem que falava com Rei Sebastião lá do fundo esse é um (pajé) das antiga,



quando me entendia aqui já era requerido. Mas ele não deu jeito na Maria não, morreu mesmo (...). Oração secreta ensinada em sonho essas são as melhores orações e acordar sabendo de tudo pra benzer os outros. Isso é um contrato com Deus, certo? Mãe Ana, 101 anos. Depoimento citado.

Além de guardarem as características e poderes desses sujeitos, e de serem agências de permuta, “trocas” e “roubos”, as “contas”, afetam o “ideal” de seus portadores. Percebo no tom repreensivo da rezadeira uma leitura negativa da perda de especialidades mediante alteração das “contas”, entretanto, se observarmos o conjunto das memórias, nota-se direta ou indiretamente que a interlocução e troca de saberes com outros sujeitos está presente em inúmeras situações. Recorrendo as notas do caderno de campo lembro que a demorada admoestação sobre o fechamento do corpo é concomitante à curiosidade sobre que tipo de professor era e, por consequência, se também buscava tornar-me pajé (Devir-Pajé?).

As noções elaboradas por Mãe Ana não nascem de uma reflexão conceitual e metodológica como as que se exigem nos postulados da ciência ocidental, nem tão pouco são operados para se estabelecer um tipo de autoridade ou poder sobre aqueles que não o detêm. “Máquina de Rezar”, “Pé de Mandioca” e as “Contas” são noções elaboradas na experiência mesma com os encantados, com a rede de contato de curadores e pajés e por fim nas artes de cura desenvolvidas ao longo de sua existência. Tais noções denotam, respectivamente: a. a produção e multiplicação dos arranjos ou agências dos encantados em sua relação com os humanos; b. a porosidade de um mundo constituído, não pela oposição entre os corpos (exterior/interior), e sim por seus atravessamentos. Ressalta-se ainda o fato de que nesta perspectiva o mundo é um todo enraizado na terra (tal como a raiz da mandioca), mais precisamente no interior da terra, local da morada dos encantados; c. a existência de pontos de engate (contas) no qual os encantados se agrupam a partir de suas especificidades (linhas ou contas de cura, proteção, malfazejo, divinação etc.), atraindo e sendo atraídas, por outro lado, por pessoas com o dom de coparticipar de seus predicativos.

Embora não se possa negar que a existência de uma série de reflexões acadêmicas sobre os elementos apresentados acima, há menos interesse em apontar neste artigo certo “ineditismo” no relato de Mãe Ana e mais uma tentativa de apreciar a forma como o constrói, isto é, trata-se de percurso eivado de um saber que não se compartimenta entre “pensamento” e “ação”, “teoria” e “prática”, ou qualquer “fórmula” que unifique tais dicotomias. O que há é um saber perfilado na intensidade (“Máquina de Rezar”), no aprofundamento no local mesmo



onde desde sempre pisamos (“Pé de Mandioca”) e nas formas encantatórias que fazem os corpos se abrir a outras ontologias (“Contas”).

A ciência praticada por Mãe Ana não é uma alternativa ao modelo científico ocidental, nem tão pouco uma forma de opô-lo, a ciência de Mãe Ana é uma forma de compreender a disposição e interlocução de corpos distintos neste enlaçamento coletivo que superficialmente denominamos de “mundo”. Essa tarefa me parece ser possível através da abertura ao encantamento, não o encantamento enquanto mistificação ou irracionalidade, e sim aquela antiga e sempre esquecida habilidade corajosa de se deixar encantar (MIGNOLO 2010; SAHLINS 2011). Penso que se deixar encantar, nestes termos, poderia ser muito enriquecedor para os que pesquisam os encantados e as encantarias no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHLERT, M. **Cidade relicário: uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão)**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

ASSUNÇÃO, L. Os Mestres da Jurema in **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres caboclos e encantados**. Editado por R. Prandi, pp. 182-215. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

BARBOSA NETO, E. R. **A Máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2012.

CASCUDO, L. C. **Geografia dos mitos brasileiros**. São Paulo: Edusp, 1983.

CAVALCANTE, P. C. **De “nascença” ou de “simpatia”: iniciação, hierarquia e atribuições dos Mestres na Pajelança Marajoara**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará. Belém, 2008.

DE LUCCA, T. T. **Tem Branco na Guma: a Nobreza Europeia Montou Corte na Encantaria Mineira**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

DE SOUZA, J. **Ye'Pá Bahuari-Mansô Büren Ümükoho e Antropologia/etnografia. Mãhsinsé Yepamahsã, "Tukanoan" Põrã Candomblé Cruzado com Umbanda, Manao**



Tó Wateró. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

FERRETTI, M. **A Encantaria de “Barba Soeira”: Codó, capital da magia negra?** São Luís: Siciliano, 2001.

FERREIRA, P. **Música Eletrônica e xamanismo: técnicas contemporâneas do êxtase.** Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade de Campinas, São Paulo, 2006.

FIGUEIREDO, N. Todas as divindades se encontram nas “encantarias” de Belém in **Antologia do Folclore Brasileiro.** Editado por A. Pellegrini Filho, pp. 109-111. São Paulo: EDART, 1982.

FIGUEIREDO, A. M. **A cidade dos Encantados: Pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia,** Belém: Edufpa, 2008.

FIGUEIREDO, M. V. **Das participações míticas: reflexões sobre o perspectivismo e o axé.** 36 Reunião Anpocs. Águas de Lindóia, 2012.

GALVÃO, E. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas.** São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1975.

LAVELEYE, D. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da “pajelança” in: **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia.** Editado por R. H. Maués; G. M. Villacorta, pp. 113-120, Belém: Edufpa, 2008.

MAUÉS, R. H. **A ilha encantada: medicina e xamanismo.** Belém: UFPA, 1990.

_____. **Padres, Pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia.** Belém: Cejup, 1995.

MIGNOLO, W. **Desobediência epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidade y gramática de la descolonialidad.** Buenos Aires: Del Signo, 2010.

MOTA, C. F. S. **Doenças e Aflições: o processo terapêutico e o uso de plantas medicinais na pajelança maranhense.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, S. Luís, 2007.



MOTA NETO, J. C. **A Educação no Cotidiano do Terreiro: Saberes e Práticas Culturais do Tambor de Mina na Amazônia.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará, Belém, 2008.

OLIVEIRA, E. R. **Doença, Cura e Benzedura: um estudo sobre o ofício da benzedeira em Campinas.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1983.

OLIVEIRA, K. C. D. **Curandeiros e pajés numa leitura museológica: o Museu do Marajó Pe. Giovanni Gallo – PA.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2012.

SARRAF-PACHECO, A. Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas Práticas de cura e (in) tolerâncias religiosas. **Horizonte** 8(17): 88-92, 2010.

PEIRANO, M. **Proibições Alimentares numa comunidade de Pescadores.** Dissertação de Mestrado em Antropologia. Brasília: UnB, 1975.

PEREIRA, M. J. F. **O imaginário fantástico de Ilha dos lençóis: um estudo sobre a construção da identidade albina numa ilha maranhense.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

PINTO, B. C. **Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina.** Belém: Açaí, 2010.

PRANDI, R. **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados.** Editado por Reginaldo Prandi Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

RABELO, M. C. M.; ALVES, P. C.; & SOUZA, I. M. A. Signos, significados e práticas relativas à doença mental In **Experiência de Doença e Narrativa.** Editado por Rabelo, M. C. M.; Alves, P. C.; Souza, I. M. A. (eds.). Rio de Janeiro: Fiocruz, p. 43-73, 1999.

SANTOS, M. L. **Xamanismo: a palavra que cura.** Belo Horizonte: PUC Minas, 2007.

SAHLINS, M. **Ilhas da História.** 2a ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SILVA, J. **“No Ar, na Água e na Terra”: Uma Cartografia das Identidades nas Encantarias da “Amazônia Bragantina”.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura, Universidade da Amazônia, Belém, 2011.



_____. **Cartografia de Afetos na Encantaria: narrativas de mestres na Amazônia Bragantina** Tese de Doutorado, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

_____. Tarrafa, Anzol & Flecha: tecnologia Xamânica de predação entre humanos e encantados no nordeste paraense. **Revista Antropológicas**, 29(1): 28-57, 2018.

SILVA, Joel Pantoja. **Patrimônios, narrativas e encantaria no Marajó** Tese de Doutorado, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

VERGOLINO-HENRY, A; FIGUEIREDO, A. N. **A Presença Africana na Amazônia Colonial: Uma notícia histórica.** Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

VERGOLINO-HENRY, A. Um encontro na encantaria: notas sobre a inauguração do “Monumental Místico Rei Sabá” in **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia.** Editado por R. H. Maués; G. M. Villacorta, pp. 139-148. Belém, 2008.

VILLACORTA, G. M. **Rosa azul: uma xamã na metrópole da Amazônia. Tese de Doutorado.** Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O medo dos outros. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, V. 54 (2), 2011.

WAGLEY, C. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos.** São Paulo: Ed. Nacional; Brasília, INL, 1977.

WAWZYNIAK, J. V. “Engerar”: uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. **Ilha**. 5(2): 33-55, 2003.

_____. **Assombro de olhar de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre os ribeirinhos do baixo Tapajós, Pará.** Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2008.

Artigo recebido em: junho/2022

Artigo aceito em: novembro/2022



MÃE NILZA E WALDEMAR LIBRINA: VIDAS ENCARNADAS EM UMA SÓ

MOTHER NILZA AND WALDEMAR LIBRINA: THO INCARNATED LIVES IN ONE

Ilka Cristina Diniz Pereira¹

RESUMO

O presente artigo narra a trajetória da Mãe de Santo, Nilza de Odé, do Terreiro Ilê Axé de Oxóssi e Oxum e sua convivência com seu encantado Waldemar Librina. Procura investigar como se dá essa agência do encantado, quais relações estabelecem ao longo da vida e qual lugar esse “ente” passa a ocupar na casa, na família, na vida entendida como “vida concreta”. Em uma relação contínua, os dois se afetam mutuamente. Vão construindo e modulando essa relação ao longo do tempo. Um não vive sem o outro enquanto durar a relação. Assim, sendo afetada e afetando, Mãe Nilza foi se construindo/reconstruindo ao longo da vida. Do nascimento à vida adulta foi acompanhada por encantados e sua vida seguirá passando os ensinamentos construídos edificando assim, as bases de sustentação do Terreiro e do seu povo de santo.

PALAVRAS-CHAVE: Codó; encantado; Mãe Nilza de Odé.

ABSTRACT

This article reports the journey of Saint-mother Nilza de Odé, from meeting place Ilê Axé de Oxossi e Oxum, and her coexistence with her charmed entity Waldemar Librina. It seeks how this charmed entity works and takes place, what kind of relationship are established throughout life and what place this “entity” starts to occupy in her house, in her family, in her material life. In a continuous relationship, both are affected mutually. They are building and modulating this relationship along life. One does not live without other while this relationship is still on. Saint-mother Nilza was building and rebuilding along her life from birth to adulthood. She was followed by charmed entities and her life will continue teaching lessons thus building this support bases at her meeting place.

KEYWORDS: Codó; Charmed entities-Saint; Mother Nilza de Odé

¹Doutora em Educação pela Universidade Federal Fluminense e mestre em Educação pela Universidade Federal do Maranhão (2002). Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Federal do Maranhão (1996). Atualmente é professora Adjunta III do Curso de Pedagogia na Universidade Federal do Maranhão. Tem experiência na área de Educação, relações étnico-raciais, interdisciplinaridade, identidade, encantaria maranhense, memória, saberes tradicionais, política educacional. Participa do Grupo de pesquisa GIRA(Universidade Estadual do Rio de Janeiro) ilkdinizpereira@gmail.com



INTRODUÇÃO

Este trabalho é resultado de uma pesquisa que desenvolvo há nove anos na cidade de Codó, situada no leste do estado do Maranhão. Ao longo desse tempo acompanhei, muito de perto, excetuando o período da pandemia, quase todos os rituais do Terreiro Ilê Axé de Oxóssi e Oxum, comandado pela Yalorixá Mãe Nilza de Odé. O Ilê Axé se constitui como único terreiro de Candomblé, de nação Ketu, existente na cidade, no qual recebe entidades do Candomblé denominados de Orixás, e encantados da doutrina afro-religiosa nascida na cidade, denominada de Terecô.

Desde o início da minha caminhada como pesquisadora da área da educação, passei a vida sendo desafiada a pesquisar questões que estavam ligadas a campos de estudo, na época, de pouco interesse da maioria dos pesquisadores da área. Quando comecei a me interessar por religião afro-brasileira, mais recentemente, no estado do Maranhão, ou mais precisamente na “cidade dos encantados”, como Codó e conhecida por alguns (AHLERT, 2013; PEREIRA, 2019), me percebi pensando na vida das mulheres que carregavam encantados. Ficava pensando o que significava uma pessoa, uma mulher nascer acompanhada por humanos e não-humanos? Como a vida passava a ser determinada? Haveria consensos ou só obrigações ao longo da vida? Qual lugar esse “ente” passava a ocupar na casa, na família, na vida entendida como “vida concreta”? Quais eram as relações estabelecidas nesse cruzamento família de santo x família consanguínea?

Muitas questões passavam pela minha cabeça e eram perguntas que me fazia quando comecei a produzir o documentário *Zeladoras e encantados*², lançado em 2018, e que passou cinco anos sendo produzido. Naquela época, de pesquisadora iniciante, já entendia a importância do “tempo” que se impunha de maneira crucial no entendimento da relação: Mãe de santo x encantado; Mãe de Santo x Orixá etc.

O tempo passava a ditar as regras do trabalho. Era preciso ter tempo para o estabelecimento das relações, das permissões que adviriam dessas relações, dos entendimentos que viriam com o tempo da escuta, da observação, da participação nos ritos, das perguntas nas

² Zeladora e encantados é um documentário que narra a relação de sete Zeladoras de Santo da cidade de Codó, com os seus respectivos encantados.



horas certas, do calar nas horas consideradas erradas, enfim, era preciso ter tempo. Afinal, o “Tempo” se constitui em uma própria entidade. Essa compreensão só obtive mais tarde.

Por isso, resolvi construir essa narrativa em primeira pessoa para poder dar essa dimensão, uma vez que uma das técnicas de pesquisa utilizada foi a etnografia. Para ser mais fiel ao trabalho, comecei a trabalhar com a “história de vida”, mas a complexidade do campo de pesquisa, também me levou a fazer etnografia. Eram campos muito próximos. Convivi ao longo deste tempo, com muitas pessoas no Ilê Axé, especialmente Mãe Nilza e Ruth Evangelista, Mãe pequena da casa. Realizei entrevistas com elas, com os filhos e filhas de santo, com as crianças, hoje, já adolescentes, em tempos diferentes; morei na cidade e acompanhei, praticamente, todos os festejos, excetuando o período da pandemia; além disso, fiz pesquisa de campo na cidade procurando entender a dinâmica afro-religiosa marcante na mesma.

Penso que as estratégias utilizadas foram importantes, pois permitiram conhecer melhor a nossa constituição histórica, ouvindo vozes, muitas vezes relegadas a serem somente coadjuvantes, mesmo estando no patamar de protagonistas. Todo esse movimento permitiu construir uma outra historiografia da cidade, a partir da história de vida de Mãe Nilza, bem como possibilitou conhecer a história das outras “mulheres de Axé” em seus espaços de poder, possibilitando a abertura de um vasto campo de pesquisa afro-brasileira, feminina, humana, social e histórica.

A pesquisa, assim, ajuda na compreensão dessa complexa e imbricada relação entre a vida de uma mulher negra, que já nasce acompanhada de encantados e Orixás, e como se dão os desdobramentos da vida material amalgamada com a vida espiritual. Aponta para uma relação constituída antes de nascer, no qual esses entes estarão presentes em todos os momentos ao longo da vida. Essa escolha está numa “escala ancestral”, na qual as obrigações caminham juntas com consensos, festas, gratidão, fé, amor e profundos laços de amizade. É uma missão recebida!

Ao mergulhar com mais afinco nessa missão recebida, a pesquisa avança, também, na compreensão de como Mãe Nilza trabalha com duas doutrinas no mesmo espaço, em tempos diferentes e com entes diversos. Revela, por sua vez, que a mesma detém um profundo conhecimento ao trabalhar com “universos” aparentemente iguais, mas profundamente diferentes, considerando as suas origens. Esse amplo repertório de conhecimentos vai sendo modulado e se constituindo ao longo desse campo de experiências, no qual é possível



“negociar”, em outro plano, troca de encantado que vai comandar a casa, conversar com Orixás etc.

Neste sentido, a escrita, o registro, tem o cuidado permanente de não correr o risco de mudar as “coisas do lugar”. Isto por que adentrar em um espaço sagrado, como O Ilê Axé, significa trabalhar o tempo inteiro com situações que vão de encontro com o que a cultura ocidental nos deixou de herança, ou seja, as bases racionais de tender colocar a forma sempre à frente da experiência e do agir humano.

Estar no terreiro, na convivência com vários seres, é estar sempre em confronto com um pensar que estabeleceu as bases da chamada “realidade concreta”, “palpável”, “racional” e “objetiva”. A realidade no Terreiro é expansiva, pois foge dessa métrica estabelecida de ver e analisar o mundo. Este mundo tem seres que habitam diferentes moradas: pedreiras, lagoas, florestas, rios, lagos, nascentes, abaixo do fundo das águas, montanhas, morros, poços, tucunzeiros etc. Cruzam mares, rios, oceanos, florestas num piscar de olhos. Têm dons e saberes curativos das florestas. Consultam doentes e passam remédios para que possam aplacar suas dores e males. Cuidam do espírito e da casa. Podem atravessar gerações em uma só família: passando de mãe para filho; filho para o neto, de tio para a sobrinha etc.

Além disso, costumam ter um tempo diferente e interesses que apontam para um outro tipo de racionalidade própria deste mundo. Em *A Queda do céu* (2015), o Xamã Davi Kopenawa Yanomami, narra ao seu interlocutor o seu interesse em tornar as palavras dele em “peles de imagens” (escrita) para os brancos

Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? Quero também que os filhos e filhas deles entendam nossas palavras e fiquem amigos dos nossos, para que não cresçam na ignorância... Descendo desses habitantes das terras das nascentes dos rios, filhos e genros de *Omama*. São as palavras dele, e a dos *xapiri*, surgidas no tempo do sonho, que desejo oferecer aqui aos brancos. Nossos antepassados a possuíam desde o primeiro tempo. Depois, quando chegou a minha vez de me tornar Xamã, a imagem de *Omana* colocou em meu peito. Desde então, meu pensamento vai de uma a outra, em todas as direções; elas aumentam em mim sem fim. Assim é. Meu único professor foi *Omama*. São as palavras dele, vinda dos meus maiores, que me tornaram mais inteligente. Minhas palavras não têm outra origem. A dos brancos são bem diferentes. Eles são engenhosos, é verdade, mas carecem muito de sabedoria (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65).

As palavras acima apontam para a compreensão da descendência do Xamã; da sabedoria das suas palavras que se manifestam através do sonho, da presença de *Omama*, criador da vida



e de tudo que nela existe, dos xapiri, diversos seres que habitam essa vida e, por fim, da sua missão na defesa da floresta.

Toda essa narrativa que tomamos conhecimento através da produção das “peles de imagens”, mudando contextos, religiões, povos e nações compõem a cosmovisão das religiões afro-brasileiras, ameríndias e se traduzem nos conhecimentos ancestrais dos povos. Desta feita, falar sobre Seu Waldemar Librina, caboco³ encantado de Mãe Nilza, é falar sobre pajelança, sobre magia nativa, sobre curas, medicina tradicional, adivinhações, limpeza espiritual, ente espiritual que compõe a família de santo e a consanguínea etc.

Segundo Barros (2008), no Maranhão, além da linha da mata, existem os encantados⁴ da pajelança⁵ que habitam a baixada maranhense, que são da água doce e os presentes no Tambor de Mina⁶ que são da água salgada, pois vieram pelo mar; constituem os caboclos de origem europeia e africana, Voduns, Orixás etc. A encantaria maranhense, no entanto, está sob o comando de Santa Bárbara. Seu legado ancestral é devido à enorme quantidade de escravizados, negros e negras, que a cidade recebeu para trabalhar nas lavouras de algodão e arroz.

Codó, cidade da magia e dos encantados

A cidade de Codó dista 296 km da capital do Maranhão, São Luís. Localiza-se no leste maranhense e está situada na região dos Cocais, nome cunhado devido às inúmeras palmeiras de coco babaçu existentes na região. É uma cidade com forte predominância de negro(as), cerca de 85, 74% da população, de acordo com o Censo de 2010. Negros e negras, na sua maioria, descendentes de escravizados que habitavam e ainda habitam os diversos quilombos existentes na região, bem como dos povos originários que ali viviam. Segundo Barros (2000) e Machado (1999) Codó foi uma das 03 cidades que mais receberam escravos, assim como Cururupu e São

³ Uso a expressão “caboco” no lugar de caboclo para preservar a forma com que o mesmo é tratado no terreiro e na cidade como um todo.

⁴ Representam uma categoria de seres, que podem ter tido vida terrena ou não, e que desapareceram em circunstâncias especiais, ou seja, atravessaram um “portal e se encantaram”.

⁵ Segundo Ferreti (2004), era um termo utilizado para classificar as manifestações não católicas no século XIX. Neste sentido, devido à existência de práticas comuns entre os colonizadores, africanos e índios, estes últimos acabaram estabelecendo certa comunicação, entrecruzando-se. Os pajés recebem entidades que exorcizam espíritos, curam doenças etc. Assim, define que no Maranhão há uma pajelança de índios, mas também há uma de negros.

⁶ Religião afro-brasileira muito presente no Maranhão, na qual os médiuns recebem entidades espirituais de origem africana. O nome é proveniente do forte de São Jorge de Mina, entreposto de venda de escravos, localizado na costa da Mina, atualmente República de Gana.



Luís. Cresceu a partir da chegada dos portugueses e expulsão dos indígenas que habitavam a região. A cidade, como quase todas que compõem o Estado do Maranhão⁷, apresenta problemas sociais em números bastante elevados.

De acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010) o município tem uma população de 118.072 habitantes, sendo 60.640 mulheres e 57.432 homens que vivem preponderantemente na zona urbana (81.043), contra 37.029 na zona rural; o índice de pobreza extrema era em 2009 de 52.805.

É uma cidade com uma forte tradição religiosa de matriz africana. No que concerne ao universo religioso da cidade é possível verificar que o Terecô da Mata é a religião afro-brasileira mais expressiva, seguida da Umbanda e do Candomblé. Segundo Ferretti (2007, p. 1):

[...] o Terecô se originou de práticas religiosas de escravos das fazendas de algodão de Codó e de suas redondezas, sua matriz africana é ainda pouco conhecida. Apesar de exibir elementos jeje e alguns nagô, sua identidade é mais afirmada em relação à cultura banto (angola, cambinda) e sua língua ritual é, principalmente, o português.

Na cidade, embora o número de salões, barracões na sua grande maioria se autodenominem como Umbanda, estima-se que a maior representatividade esteja no Terecô. Aventa-se que devido às inúmeras perseguições sofridas no passado, pelos pais e mães de santo no que tange as práticas dos seus ritos, a Umbanda acabou galgando um lugar de prestígio na cidade através da Mãe de Santo Maria Piauí, pelos laços que acabou estabelecendo com políticos e empresários, quando chegou na cidade na década de 1930. Assim, é possível verificar que as casas na sua grande maioria praticam o Terecô, outras, Umbanda e Terecô, no caso do Ilê Axé que é uma casa de Candomblé, mas também toca Terecô e recebe encantados.

Durante muito tempo, os dados sobre o número de Tendas e Salões povoaram o imaginário das pessoas. Em 1999, o historiador João Machado já indicava a existência de mais de 300 salões na cidade. Este dado vigorou durante algum tempo, pois ainda não havia fonte disponível para consulta. Em 2010, a Secretaria de Cultura e Igualdade Racial, órgão criado em 2009, revelou que existia cerca de 200 casas distribuídas entre Terecô, Umbanda e Candomblé. A Associação de Umbanda, Candomblé e religiões afro-brasileiras de Codó (AUCAC), ainda em 2010, hoje a Federação das Comunidades de Matriz Africana, a partir dos seus levantamentos, apontou para um número mais expressivo: 294 tendas e 194 quartos de santo

⁷ Ver dados mais precisos no último Censo (2010). (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010).



(Gongás). Deste total, 119 salões eram comandados por mulheres, ou seja, 40,47% do número total levantado. Das 119 tendas, 72 estavam localizadas na zona urbana e 47, na zona rural. Deste total, 98% declaravam-se umbandistas.

Dados mais recentes da Federação, de 2019, apontam no seu levantamento, 315 salões contabilizados na cidade, dividindo-se em 201 na Zona Urbana, e 114 na Zona Rural. Do total de salões, 187 são dirigidos por mulheres. Já os quartos de santo (Gongá), somam 218; sendo 151 na zona urbana, e 67 na zona rural. Destes, 122 dirigidos são por mulheres.

Percebe-se, assim, que as casas chefiadas por mulheres representam 59,36% nos barracões e 55,96% nos gongás, portanto, mais da metade. Mãe Nilza faz parte deste matriarcado, a partir da coordenação de duas práticas religiosas: o Terecô e o Candomblé.

Esta mulher, assim, com a infinidade de seres que carrega, compõe um matriarcado na cidade que desafiou os olhares “distraídos” do patriarcado existente. Estabeleceu-se como uma Ialorixá de referência na cidade e materializa o que Landes (1947), já identificava nas suas pesquisas etnográficas em Salvador: a presença significativa das mulheres no comando dos cultos afros, quebrando assim, com a máxima de que a dominação masculina vigente na sociedade se dava também nos terreiros.

A sua história com a encantaria começou de forma curiosa. Era janeiro de 1943 e um certo frenesi pairava no quilombo dos Matões dos Moreiras, próximo à cidade de Codó. A notícia do nascimento de uma menina, havia corrido de boca em boca, no pequeno lugarejo de São Raimundo de Luca. É que aquele nascimento trazia consigo o desenrolar de uma vida acompanhada por encantados(as). Segundo contam, a sua mãe, Castorina Moreira, havia escutado o choro da menina, por duas vezes, ainda na sua barriga. A notícia, assim, logo se espalhou, uma vez que sua mãe assustada, contou o episódio a algumas pessoas.

Assim, o nascimento da menina passara a chamar a atenção dos moradores da localidade. Além disso, aquele parto precisou de outro tipo de ajuda para dar vida àquele ser. Estavam presentes três encantados⁸: “Dr. Zeca”, encantado de Dona Alvina, “Coli Maneiro” (irmão da entidade Legua Boji Buá), que estava no quarto, mas não participou, e “Seu Elegância” que ajudaram no parto⁹. A menina, segundo o irmão da sua mãe, Isidoro Moreira

⁸ Encantados são entidades espirituais muito conhecidas no interior do Maranhão que se manifestam em seus/as médiuns, através das incorporações, por meio de toques dos tambores e pontos de Terecô, doutrina afro-brasileira nascida e mais difundida na cidade de Codó.

⁹ Ferreti (2001, p. 67, grifo nosso), ao falar das impressões do antropólogo paulista, Costa Eduardo (1948), sobre o fato de o mesmo afirmar não ter encontrado entidades legitimamente africanas em Santo Antonio dos Pretos,



costumava dizer, “nasceu de arrepio de pé”. Isso, segundo os códigos locais, significa que, ao invés de a criança nascer dando passagem primeiramente à cabeça, como comumente as crianças nascem, a criança vira-se no ventre e os pés dela saem primeiro. Os antigos costumam dizer que as crianças nascidas dessa forma tendem a ser muito espertas.

Com relação à presença dos encantados, a princípio, não havia nenhum comprometimento revelado sobre riscos de vida da mãe ou da filha (como são casos mais comuns de mediações de encantados no parto). Parece, segundo narrativa local, que estavam lá para auxiliar e receber a criança, que mais tarde viria a se transformar na Yalorixá Nilza de Odé.

A trajetória de Mãe Nilza, assim, será marcada por acontecimentos que vão interligá-la a “humanos e não-humanos”, do nascimento ao longo da sua vida. Uma vida marcada por cisões e renascimentos. Aos cinco anos ficara órfão, juntamente com dois irmãos, um de sete, e outro recém-nascido. A sua mãe, morrera de parto do seu terceiro filho e, o seu pai, havia ido embora do lugar, logo após o nascimento da menina. Na época ficara aos cuidados do seu Tio Isidoro, irmão da sua mãe. Foi, ainda, no território dos Matões dos Moreiras, que ela experienciou o primeiro “passamento”, quando desmaiou, passando algum tempo desacordada. Logo foi cuidada por um parente na comunidade, que fez o primeiro atendimento, uma espécie de suspensão de correntes¹⁰, pois ainda era muito pequena “[...] A minha família toda é dessas coisas. Eu também segui a mesma linhagem” (VIANA, 2019).

Aos cinco anos Mãe Nilza, e seu irmão, Alverino Moreira, chegaram à cidade de Codó para serem “adotados”. Na luta pela sobrevivência e sem condições objetivas de morar na mesma casa, foram separados e adotados por famílias distintas, uma vez que as regras desse tipo de adoção se fiavam na palavra que era acordada entre os adultos.

Segundo os dados do VI Recenseamento Geral do Brasil, 1950, as condições objetivas de sobrevivência da população não eram nada favoráveis, especialmente para a população negra, uma vez que a taxa de escolaridade alcançava menos de 1/3 da população (BRASIL, 2010). Os 2/3 não-brancos (pretos, amarelos e pardos) não tinham instrução, havendo somente

mas outras entidades semelhantes, conhecidas como encantados, apontou alguns trabalhos que estes faziam “[...] podem curar, assegurar boas colheitas, prever o futuro, ajudar a encontrar um objeto perdido ou uma *criança a nascer*”.

¹⁰ A suspensão de correntes é feita através de banhos, benzimentos ou pagamento de promessas. É uma espécie de paliativo que retarda a possessão do encantado até que a pessoa já esteja em condições (físicas, cronológicas ou, até mesmo mais raro de acontecer, “consciente” da sua missão) de receber os seus encantados.



três pessoas com curso superior; Além disso, em termos de representação da religião de matriz africana, dos 15,77% de preto(as) e 50,26% dos denominados pardos, ou seja, 66,03%, somente 0,39% da população (menos da metade de 1%), encontrava-se sob a denominação de “espíritas e outras religiões”. Os dados apontam a contradição estabelecida (BRASIL, 2010).

Dos cinco aos 19 anos, foi criada por uma família abastada da cidade. Mesmo com as correntes suspensas, neste período, tinha dores de cabeças muito fortes. As dores se intensificaram bastante após o seu casamento e à medida que o tempo ia passando.

A dinâmica da vida, também, havia mudado bastante com o casamento, e agora ela passava a ter muito mais trabalho do que outrora. Mãe Nilza, já tinha dois, dos seus seis filhos. Assim, viu-se obrigada a trabalhar triplicado para dar conta das despesas da casa, passando a acumular múltiplas funções. Enquanto isso, as dores de cabeça nunca deixaram de acompanhá-la. Foram só piorando ao longo do tempo. E a cobrança dos encantados foi se tornando cada vez mais presente.

Caí pela primeira vez quando estava vendendo bolo. Morava na beira da linha [...]. Nesse dia, estava tendo um festejo da casa de Maria Piauí e também na casa de Euzébio Jansen. A casa que eu morava era do mesmo lado do seu Eusébio Jansen, um pouco mais acima. Eu tinha muito medo, eu não ia lá... Aí, Moacir me deu uns leites, que ele tinha uma vacaria, eu fiz bolo de arroz, café, leite... tava indo muito bem, tava saindo mesmo.... E aí, nesse negócio chegou seu Jorge finado, **Jorge da Fé em Deus**. Ele havia atravessado pro tambor de Euzébio Jansen... saí da Maria Piauí e foi dançar lá. Quando ele começou a cantar, eu comecei me sentir mal... Não! Deus me livre! Aí, eu não sei mais o que aconteceu... e sei, porque um tio do meu marido e o filho dele, disseram que eu caí por cima da mesa de café, derrubei café, bolo e saí correndo e eles correndo atrás... já foram me pegar perto do rio Codozinho, quase caindo, eu não vi nada disso... Quando eu acordei, me espantei, e o finado Jorge tava assim segurando na minha cabeça e me disse: “Olha, o que eu posso fazer é só até os 30 anos... depois disso, eu não posso mais. Essa menina é uma médium... e uma médium boa! Tem que cuidar! E veio com uma missão muito dura!... É pra ir lá em casa, levar ela lá pra casa quando chegar a época”. Quem tava em cima dele era o caboco da bandeira, **Seu João da Mata**... Eu só vi quando ele começou, mas não vi quando ele terminou de cantar: “Eu sou caboco da bandeira, sou João da Mata falado, nas promessas de Cristo, onde eu fui batizado. Eu sou caboco da bandeira, das folhas de ariri, eu sou caboco da bandeira, pedra de Itacolomy”. Eu vi ele começar, não vi ele terminar... Daí, ele disse: “Eu vou ajeitar ela aqui, até porque já tá no tempo. Essa menina nasceu pra essa gente”. Tudo era o encantado dele dizendo...

Meu marido não queria, falando em vida e nem em morte...Foi um sofrimento! Dizia que, se fosse encantado, ele me largava... Aí, a gente mudou pra casa bem longe do barracão... Ele achou que, se afastando, aquilo sairia de mim. Aí, ele disse: “Vou mandar ver se isso é encantado!” Esse homem tá é mentindo! Daí, eu fui sofrer... era uma dor de cabeça que não tinha remédio que passasse... eu só vivia com dor de cabeça...

Meu tio dizia que, quando tava com dois anos, eu dei um negócio na perna da minha mãe, caí e fiquei dura, sem fala, sem nada... Aí, me levou na casa de um homem e ele fez um negócio... Era parente... Aí, ele disse que era encantado... Ajeitou lá e disse que era encantado, mas disse que eu era muito criança... daí, fez um serviço e



suspendeu. Só voltou com 19 anos... Aí, nessa época, seu Jorge disse que era encantado e meu marido disse que não queria... Eu não passava um dia sem dor de cabeça... aí, ia pra Dr. Antonio Joaquim, Dr. Anselmo e nada... (VIANA, 2018).

Os infortúnios seguiram acompanhando Mãe Nilza, sem que ela conseguisse resolvê-los. Até que um dia, já muito debilitada, seu marido resolveu levá-la a uma cidade próxima para uma consulta a um Pai de Santo

[...] aí eu fui parar num homem lá em Alto Alegre...nesse tempo Alto Alegre era atrasadinho... o nome dele era José Ferreira e tinha uma irmã, Mãe de Santo Domingas Ferreira...aí ele foi e disse tudinho- que era encantado, que eu tinha nascido pra isso, que era de família... Disse tudinho sem me conhecer [...] aí ele disse que ia fazer um serviço pra me aliviar...

E completou: - Porque eles tão cobrando demais!

- Ai ele pegou uma pedra que vivia enrolada assim num pano branco, ela era assim oval, aí ele descobriu essa pedra ...era assim acinzentada!

Ai ele disse assim: - Bote a sua mão direita encima dessa pedra!

- Ai eu botei a mão! Ai teve, teve e ele me mandou tirar... aí essa pedra foi clareando, clareando, clareando que a gente olhava tudo que tava dentro...

- A senhora tá vendo essa casa bem aqui? Esse aqui é o barracão que senhora vai ter que mandar [...] meu marido via, a atendente dele que ainda tá viva, Dona Luzia viu, ele chamou ela e disse: - Olha aqui a corrente dessa menina... tá aqui... esse bem aqui é o dono, a gente via [...] ele tava assim afastado, porque ele não era da minha corrente... e continuou: - olha o chefe da sua cabeça e esse aqui, mas você vai terminar pelo candomblé, porque você nasceu pra isso.... esse aqui é que o dono...e eu não sabia nem o que era candomblé... (VIANA, 2019).

E assim, Mãe Nilza saiu da casa do Seu João Ferreira, com seu destino traçado e várias incumbências que haviam sido reveladas naquela pedra. Melhorou, passou ainda um mês para procurar “recurso” e, voltou a adoecer. Vendo que a situação exigia posicionamentos mais urgentes, uma vez que já teria sido avisada de que o seu “tempo estava acabando”, foi em busca de ajuda na casa de Mãe Antoninha, famosa terecozeira de Codó. Mãe Antoninha, profunda conhecedora dos preceitos da religião, disse-lhe logo que iria ajudá-la, mas que o seu lugar não era lá no seu salão, e sentenciou: “você irá bem mais longe do que eu. Ainda tem uma grande missão pela frente”.

Deste modo, foi feita na doutrina no Terecô e passou vinte anos, entre 1965-1985, dançando na casa de Mãe Antoninha. Desde lá, entre outros encantados, havia um que sempre vinha. Era seu Waldemar Librina!

Às vezes, sempre após uma noite de tambor, pela manhã, quando ela ia pegar a toalha, sempre havia um dinheiro amarrado na ponta e um recado dele dizendo: “Isso aqui é pra Dona



Nilza comprar comida pros filhos dela”. Essa relação de troca, ajuda, companheirismo e amizade foi se edificando ao longo do tempo até à construção do barracão.

Mas acontece que Mãe Nilza ainda tinha uma tarefa grande. Deveria ser feita no Candomblé!¹¹ Lá atrás, quando esteve diante da pedra, ela havia sido informada que tinha uma demanda para o Orixá Oxóssi. Essa tarefa parecia a mais difícil, isto porque na cidade de Codó só havia Terecô, Umbanda e Mina, a chamada mina não-pura. Mas, numa confluência de destinos, chegou à cidade, depois de mais de trinta anos fora, os pais de Santo Eduardo Brandão e Júlio de Ogunjá. Seu Eduardo faleceu muito cedo. Seu Júlio foi então chamado até Mãe Antoninha e ela entregou suas duas filhas para serem feitas por ele. Assim, em 1985, no barco que era formado por cinco pessoas, nasceram a Yalorixá Mãe Nilza de Odé e Ruth de Oxum, Mãe pequena do terreiro que viria a se edificar com o nome de Terreiro Ylê Axé de Oxóssi e Oxum.

Figura 1 – Fotografia de Mãe Nilza de Odé e da Mãe pequena Ruth de Oxum na saída do roncó/1985



Fonte: Terreiro Ylê Axé de Oxóssi e Oxum (1985).

¹¹ O Candomblé é uma religião afro, cujos médiuns recebem os Orixás que representam domínios sobre os elementos da natureza: o fogo, a água, a mata e o ar. Estes, só descem em ocasiões especiais e conversam pouco com as pessoas, o que os difere dos encantados. Os trabalhos são feitos através do jogo de búzios e são realizadas obrigações e oferendas pelos médiuns aos seus Orixás.



Para toda esta empreitada, houve um grande “rearranjo” feito pelas mãos de Mãe Antoninha. Ao colocar o Seu Waldemar Librina, na sua corrente, uma vez que o mesmo não fazia parte, estabeleceu-se uma “negociação” realizada num outro plano, no qual, havia um interesse do caboco, da Mãe Antoninha e, mais tarde, o consentimento do Orixá Oxóssi para que assim permanecesse.

Neste sentido, como uma espécie de “encarregado” do “Pai Oxóssi”, “Pai Waldemar”, como é tratado por todos, e por algumas crianças da casa por “Vô Demar”, trabalhou e vem trabalhando muito para a edificação do terreiro Ylê Axé que fica na cidade de Codó.

Mãe Nilza seguiu, assim, aprendendo a manejar com as duas doutrinas. Caboco para ficar no Candomblé teria que ser “domado”, segundo ela. Desse modo, foi fazendo e acumulando um grande repertório de saberes a partir da sua feitura no Terecô, na casa de Mãe Antoninha e da sua feitura no Candomblé, anos mais tarde.

Na religião afro-brasileira conhecida como Terecô da mata, a incorporação dos médiuns pelos seu(s) encantados, dar-se através dos cantos das doutrinas e toques dos tambores e cabaças que são responsáveis por abrir os caminhos para a passagem dos encantados. Estes são considerados categorias de seres “invisíveis” ou visíveis (só pra quem tem mediunidade desenvolvida para vê-los) que já viveram e desapareceram em condições especiais ou que não tiveram vida terrena e que habitam em lugares sagrados, espécie de entremundo, chamado encantaria. Dependendo da sua origem/família (mata, água doce, água salgada), se manifestam com as especificidades que os(as) demarcam; conversam, consultam, têm relação muito próximas com as pessoas e dançam nas festas de “santo” embalados por doutrinas e rodopios frenéticos. As mulheres usam saias rodadas, blusas com folhos, adereços e panos de cabeça de crochê ou chapéus; já os homens, costumam usar calças, batas rodadas e panos que envolvem as suas cabeças ou chapéus (FERRETTI, 2000).

Ouso dizer que, de uma relação conflituosa, inicialmente, devido à negação de Mãe Nilza em aceitar ser o “seu cavalo”, eles acabaram construindo uma relação de muito afeto e que se estende a todos da grande família, a biológica e a de santo. Um, parece, não viver sem o outro. Foram consolidando uma relação de afeto e respeito que, longe da criação de qualquer “romantismo”, na relação dos dois, é quase impossível pensar em qualquer relação de possível “castigo”, atualmente, em represália a qualquer desobediência. Assim, Mãe Nilza, juntamente, com seu Waldemar, Ruth Evangelista, Marcelo de Tamulissi edificaram a Ylê Axé.



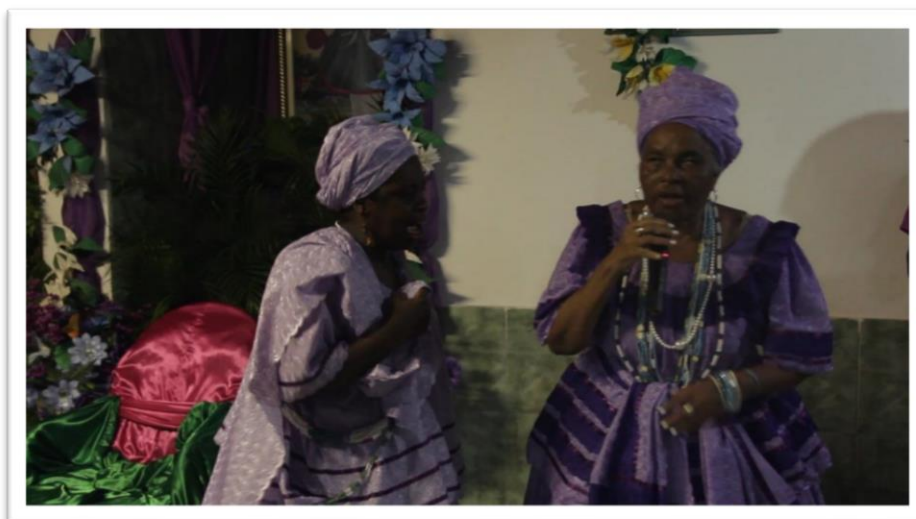
Considerando, assim, as duas formações religiosas, Mãe Nilza realiza no Terreiro Ilê Axé duas festas anualmente. Uma em janeiro, em homenagem ao Orixá Oxóssi; e a outra, no terceiro final de semana de setembro, que é a do Seu Waldemar Librina, período que compreende o aniversário da primeira incorporação/passagem dele, na cabeça da Mãe Nilza. São três dias de festas; sendo que, no primeiro dia, na sexta-feira, a festa é destinada ao Candomblé, na qual se festejam os Orixás. Trata-se de uma festa fechada, na qual participam somente o pessoal do Terreiro. São três dias de muito trabalho envolvendo banhos de limpeza e as obrigações com os santos de cada filho(a). No sábado toca-se o terecô da mata, festa realizada em homenagem ao seu “Waldemar”, “Dona Toriana”, encantada Turca, sendo que a tarde tem a festa dos Erês, que são os encantados crianças. No domingo tem mais obrigações. Seu Waldemar está presente em todos os dias de festa para receber os seus “convidados”, que são os zeladores (as) de outros salões e terreiros (da cidade de Codó e de outros lugares) seus rodantes, convidados/as homenageados/as e pessoas da comunidade não, necessariamente, praticantes da religião.

A festa costuma receber cerca de 250 pessoas. São festas que saem muito onerosas para a casa, considerando a falta de incentivo do poder público. As ajudas são escassas e não cobrem as despesas da festa que giram em torno das despesas com alimentação, tocadores, segurança etc. Porém, com todas as dificuldades em alojar e alimentar as pessoas, ela acontece todos os anos. O comando da festa fica com o seu dono, seu Waldemar, que vai dando as orientações para a sua realização. Coordena tanto na perspectiva econômica, ou seja, “trabalha consultando o ano inteiro na perspectiva da medicina tradicional, passando remédios, preparando banhos de limpeza e cuidando da aflição daqueles que o procuram. Em contrapartida, estas fazem pagamentos de acordo com os préstimos realizados ou com as suas condições financeiras, situações estas que são previamente acordadas a partir do momento da consulta, verificação da possibilidade de cura e realização do trabalho. Além disso, colabora também na orientação da escolha das cores das roupas que serão usadas, pois às vezes tem algum pedido especial de algum encantado para ser realizado na festa. Nota-se que está sempre “presente” para resolver qualquer problema que ocorra antes, durante, ou mesmo, depois da festa.

Segundo Mãe Nilza “[...] as festas exigem muito [...] são muitos preparativos e envolvem muitos gastos. As coisas começam muito difíceis, mas no final vai dando tudo certo, porque ele ajuda e casa de Oxóssi é muita farta” (VIANA, 2018).



Figura 2 – Fotografia Mãe Nilza incorporada do seu Waldemar. Ao seu lado Emília



Fonte: Arquivo Paulo do Vale (VALE, 2019).

Certa vez, ouvi Mãe Nilza dizer que “Seu Waldemar” era um grande raizeiro, pois conhecia muitos remédios do mato e vinha ajudado muita gente que batia à porta do terreiro. Ele acabou tornando-se conhecido por essa característica, sendo tratado por todos como aquele pai que cuida da sua gente. Ocupa um lugar de centralidade na vida daqueles que convivem na casa, especialmente na vida de Mãe Nilza, que foi uma das pessoas escolhidas para dar “passagem” a ele aqui na terra. Deste modo, ao longo de todos estes anos, acompanhei várias histórias da presença do seu Waldemar na vida desta grande mulher. É quase impossível separar, para um simples efeito didático, onde começam e onde terminam esses mundos. O que é “real”, do “irreal”, “material”, “imaterial”, etc. Tudo está intimamente ligado. Um é o outro e vice-versa. São mundos amalgamados. Às vezes, parece até não haver diferença uma vez que as questões cotidianas são entrelaçadas com as questões espirituais.

Finalizando, são mundos encarnados em um só. Diante de problemas de saúde, lá está Seu Waldemar. Ele desce e faz a indicação do que deve ser usado, como deve ser usado e por quanto tempo; se alguém da família está grávida, esperando um bebê, ele também vem dizer se vem com algum problema, o que deve ser feito; se algum filho (a) de santo ainda vai aparecer com problemas na casa, ele vem e adianta para logo encontrar a solução. Ele acompanha Mãe Nilza o tempo inteiro e é responsável pelo funcionamento e organização do Terreiro. Segundo ela “... abaixo de Deus e do Pai Oxóssi, seu Waldemar é um amigo, um marido, um irmão que vem ajudando muito. É um caboco de contrapeso e medida” (VIANA, 2018).



Em 2019, última festa que participei antes da pandemia, ele parou e falou alguns minutos sobre a necessidade de manter a harmonia no terreiro, enfatizando que todo(as) ali tinham a sua responsabilidade, e destacou que qualquer desarmonia incidia diretamente no axé, na força do terreiro, ou seja, a desarmonia impedia o axé da casa de circular. Sábias palavras de um anfitrião!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história de Mãe Nilza é encarnada na vida material e espiritual, com todos os elementos e alcance da dimensão, do que isso possa levar a pensar, ou mesmo representar. Nascer acompanhada por essas entidades, significa a continuidade de uma missão ancestral que a pessoa já traz. Às vezes se manifesta na infância, como no caso de Mãe Nilza, às vezes na vida adulta, depende da mediunidade e das “cobranças” que passa a decorrer da mesma.

A vida passa a ser determinada por estes seres, com muitas obrigações a serem feitas, mas também com consensos que vão se estabelecendo ao longo da vida concreta, dependendo das situações que se apresentam. Este ser encarnado torna-se parte da família consanguínea e edifica no seu entorno outra família: a de santo.

Esse outro ser que é chamado de encantado, tem nome, morada, personalidade e assume papel de suma importância nos procedimentos da pessoa, na sua postura, no seu destino, nas suas decisões e no funcionamento da casa. Em se tratando do Ilê Axé de Oxóssi e Oxum, Seu Waldemar Librina é o encarregado da casa, em uma negociação feita em outro plano, com o Orixá Oxóssi. Assim, Orixás e encantados convivem na mesma casa, em ritos diferentes e tempos também. Tudo é muito organizado. Há um rito de passagem e manejo com o tempo para mudar do Candomblé para o Terecô. Só muda depois de todas as obrigações terem sido feitas, quando já não mais nenhum Orixá em “terra” e os(as) filhos (as) de santo já se encontram reestabelecidos.

É uma relação contínua. Os dois se afetam mutuamente. Vão construindo e modulando essa relação ao longo do tempo. Um não vive sem o outro enquanto durar a relação. Assim, sendo afetada e afetando, Mãe Nilza foi se construindo/reconstruindo ao longo da vida. Do nascimento à vida adulta foi acompanhada por encantados e sua vida seguirá passando os



ensinamentos construídos edificando, assim, as bases de sustentação do Terreiro e a formação dos seus filhos (as) de santo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHLERT, Martina. **Cidade Relicário**: uma etnografia sobre terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão). Tese (Doutorado em Antropologia Social). Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2013.

BARROS, Evaldo A. Em trilhas encantadas: sociedade, cultura e religiosidade no Maranhão. **Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões**, São Paulo, 2008.

BRASIL. Censo demográfico. Maranhão. **VI Recenseamento Geral do Brasil, 1950**. Brasília, 2010.

FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu na Guma**: o caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. 2. ed. São Luís: EDUFMA, 2000.

_____. **Encantaria de “Barbara Soeira”**: Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001.

_____. Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o terecô de Codó (MA). **Cadernos de Pesquisa**, n. 14, p. 95-108, 2007.

_____. Lugares sagrados da encantaria maranhense. **Anais da 56ª Reunião Anual da SBPC**. Cuiabá, MT, 2004.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo 2010**. Brasil: IBGE, 2010.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami**. [S. l.: s. n.], 2015.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 1947.

MACHADO, João Batista. **Codó, histórias do fundo do baú**. São Luís: FACT/UEMA, 1999.

PEREIRA, Ilka Cristina Diniz Pereira. **Pelas mãos de Mãe Nilza**: religião e mulheres negras na cidade de Codó-MA. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2019.

TERREIRO YLÊ AXÉ DE OXÓSSI E OXUM. **Arquivo pessoal**. Codó, 1985.

VALE, Paulo do. **Arquivo pessoal**. Codó, 2019.



ENTREVISTAS

Nilza Moreira Viana. Entrevista concedida a Ilka Cristina Diniz Pereira, na cidade de São Luís-MA, nas seguintes datas: 08 de junho de 2013; 14 de setembro de 2014; 25 de setembro de 2017; 04 de setembro de 2018; e 02 de julho de 2019.

Nilza Moreira Viana. Entrevista concedida a Ilka Cristina Diniz Pereira na cidade de Codó-MA, em 06 de setembro de 2018.

Artigo recebido em: agosto/2022

Artigo aceito em: dezembro/2022



**NASCE UMA TRADIÇÃO DE BOI DE ENCANTARIA: LOURENÇO
LÉGUA E O BOI DAS TRÊS ESTRELAS
(MARITUBA -PA)**

***BORN THE CHARMING OX TRADICIONAL: LOURENÇO LÉGUA AND
THE BOI DAS TRÊS ESTRELAS
(MARITUBA - PA)***

Diogo Jorge de Melo¹

Marcos Henrique de Oliveira Zanotti Rosi²

Gisele Nascimento Barroso³

RESUMO

O trabalho se constitui em uma descrição sobre a festividade do Caboclo Lourenço Légua e o Boi das Três Estrelas na *Casa de Mina Jêje Nagô Ogum Toy Lissa e Oya*, em Marituba, região metropolitana de Belém, Pará. Discutindo as tradições dos “bois de encantaria” ou “boi de encantados” no Pará e no Maranhão, considerando o surgimento e a continuidade da festividade do Boi das Três Estrelas. O qual reivindica a tradição maranhense do Tambor de Mina Jêje-Nagô, fundada pelo sacerdote Jorge Itacy, mais conhecido como Jorge Babalaô, que realizava a festividade de bumba-meu-boi para o seu encantado Légua Boji Buá.

PALAVRAS-CHAVE: Encantaria, Bumba-meu-boi, Tambor de Mina, Afrodiáspora

ABSTRACT

This paper is a description of the festivity of Caboclo Lourenço Légua and Three Stars Ox at the *Ilê Ashé Jêje Nagô Ogum, Toy Lissá and Oyá*, in Marituba, metropolitan region of Belém, Pará. Discussing about the traditions of “enchantment ox” or “enchanted ox” at Pará and Maranhão states, considering the emergence and continuity of the festivity of the Three Stars Ox. Which claims the Maranhão tradition of the Drums of Mina Jêje-Nagô, founded by priest Jorge Itacy, better known as Jorge Babalaô, who performed the bumba-meu-boi festivity for his enchanted Légua Boji Buá.

KEYWORDS: Enchantment, Bumba-meu-boi, Tambor de Mina, Aphrodiáspora

¹ Doutor em Museologia e Patrimônio (UNIRIO e MAST) e em Ensino e História de Ciências da Terra na UNICAMP. Professor do curso de Museologia da UFPA, coordenador do Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas. diogojmelo@gmail.com

² Mestre em Educação pela Universidade do Estado do Pará, Licenciado em Letras Língua Portuguesa e Literaturas pelas Faculdades Integradas Ipiranga e Secretário do Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas e Coordenador do Coletivo Museu Surrupira. marcos_zanotti@live.com

³ Mestre em Educação pela UFPA, professora da Rede Estadual de Ensino do Pará e Vice-Coordenadora do Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas. gisa.barroso@gmail.com



INTRODUÇÃO

Desde 2020 estamos acompanhando diversas atividades na *Casa de Mina Jêje Nagô Ogum Toy Lissa e Oya*, coordenada pelo Babalorixá Ogunilô (Sérgio Fernando Nascimento) e o Babá Babakeleô (Felipe Antônio Santos Carvalho), no bairro da Pedreirinha, Marituba (PA), da tradição Mina Jeje-Nagô Cambinda da Mata⁴. Participações que estavam previstas no Projeto de Pesquisa “Museologia, Decolonialidade e Memória: desdobramentos teóricos a partir de contextos afrodiaspóricos e amazônicos” e no Projeto de Extensão “Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas” (Museu Surrupira), ambos vinculados ao curso de Museologia da Universidade Federal do Pará, que previam ações e levantamento de dados junto as comunidades de terreiro, entre elas, a referida Casa de Mina. Realizando assim diversas ações e levantamento de informações para nossas pesquisas. Inclusive o sacerdote Babakeleô participou de nossas atividades, nominada de “Noites no Museu Surrupira”. Devemos ressaltar que esta atividade consiste em encontros virtuais noturnos, gravados, onde realizamos conversas com diversos praticantes das religiões afrodiaspóricas, pesquisadores e outros protagonistas de relevância para os projetos, com o objetivo de fornecer visibilidade as comunidades de terreiro e pesquisas sobre o tema, incluindo questões raciais e de gênero, transversais aos projetos (MELO et al., 2022).

As gravações das “Noites no Museu Surrupira” são disponibilizadas nas redes sociais do Museu Surrupira e são muitas vezes utilizadas como fontes primárias para nossas pesquisas, como narrativas, conforme metodologias aplicadas pela História Oral e Memória Social (MEIHY & HOLANDA, 2007; CANDAU, 2011). Nesse contexto, utilizamos a narrativa de Babakeleô nesta atividade como uma das fontes deste trabalho, que se soma as nossas vivências junto à comunidade deste terreiro, o qual interagimos como nas metodologias de pesquisa-ação (TRIPP, 2005). Mais especificamente, estamos utilizando os dados do encontro das “Noites do Museu Surrupira” ocorrido no dia 14 de julho de 2021, intitulado “Boi das Três Estrelas: quando o Bumbá se junta a fé de terreiro”⁵ e nossas vivências durante as festividades de 2020 e 2021.

Ao longo destes dois anos, estando juntos a comunidade da *Casa de Mina Jêje Nagô Ogum Toy Lissa e Oya*, estivemos presentes em diversos momentos, como festejos para orixás,

⁴ Conforme proferido pela própria comunidade.

⁵ Entrevista disponível em <https://www.facebook.com/museusurrupira>



vodunços (Senhores de Toalha) e inúmeros rituais para caboclos, normalmente nominadas de “tambor”. Neste percurso uma das atividades que se destacou aos nossos olhos foi a do “Boi das Três Estrelas”, vinculada ao tambor do Caboclo Lourenço Légua, principalmente por estarmos presenciando a criação de uma tradição cultural, que vai de encontro aos escritos por Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1997).

Autores que buscaram compreender como as tradições culturais se consolidam e identificam dois tipos de tradições, que denominam de genuínas e inventadas. Sendo as inventadas “que surgiram e que se tornam difíceis de localizar num período limitado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez” (p.9), não reconhecendo sua origem. Por outra via, a tradição inventada se caracteriza por um conjunto de regras, estabelecida por meio da repetição, normalmente de natureza ritual ou simbólica, capazes de gerar uma continuidade. Neste caso, a tradição do “Boi das Três Estrelas” se estrutura como um processo cultural singular, por reivindicar sua tradição no Maranhão, junto a origem de sua nação do Tambor de Mina, onde buscam os imaginários simbólicos que a sustentam.

Compreendemos que o Boi das Três Estrelas se constitui como uma tradição inventada, no sentido de que não existiu uma perpetuação direta da tradição de bois de encantaria nesse terreiro. Sendo ele um constructo de conhecimentos e saberes que se articulam com base em conhecimentos tradicionais, e que nos apresenta uma vigência de possibilidades de reproduções e invenções de diversos aportes. Fato que torna nossos relatos demasiadamente importantes, por dialogar entre a tradição originária e o novo, a invenção. A qual se apresenta em um outro território de domínio e almeja a sua perpetuação assim como a consolidação de sua identidade.

Com base no apresentado, definimos o objetivo deste trabalho como a intenção de descrever e contextualizar a festividade do “Boi das Três Estrelas” em suas manifestações nos anos de 2020 e 2021, discutindo a questão das tradições culturais, principalmente referente as religiões afrodiáspóricas na Região Metropolitana de Belém (PA). Devemos reiterar, que não sabemos se esta tradição perdurará, já que o sacerdote Babakeleô veio a falecer no dia 26 de janeiro de 2022 e tal festividade era diretamente vinculada ao seu caboclo encantado, Lourenço Légua.

Atualmente o terreiro vive um momento de luto, no qual suas atividades encontram-se suspensas e a continuação dessa tradição vai depender principalmente das intenções do



principal dirigente da casa, o Babalorixá Ogunilô. Deste modo, tal discussão também nos reporta a questão de gênese, permanência e morte, no jogo mnemônico do lembrar e do esquecer, fundamentado na discussão das tradições culturais, principalmente no contexto afrodiáspórico. Aspectos que nos permite elucidar ou ao menos imaginar inferências sobre as realidades dos terreiros, que compreendemos como lugares culturalmente híbridos, forjados por zonas de contanto ou fronteira em que foram postas as culturas afrodiáspóricas.

Devemos aqui declarar nosso diversos agradecimentos à comunidade da *Casa de Mina Jêje Nagô Ogum Toy Lissa e Oya*, principalmente dos Sacerdotes Ogunilô e Babakeleô e membros como Maria Helena Cruz de Carvalho⁶ o Pai Pequeno Alaguiã, a Sacerdotisa Ofálocy, dentre outros, por permitiram nosso convívio em sua comunidades e sempre foram muito bem receptivos e dispostos a esclarecerem nossas questões. Agradecemos a diversos outros sacerdotes que vem contribuindo com o Museu Virtual Surrupira de Encantaria Amazônica, que influenciaram diretamente ou indiretamente este trabalho, aqui com destaque para Pai Felipe Bandeira, por ter trocado muitos de seus conhecimentos sobre o Boi de Encantaria no Maranhão ao longo do processo de escrita desse trabalho. Por fim, evidenciamos toda a equipe do Museu Surrupira, principalmente a bolsista de pesquisa Ana Cristina Silva Souza (PIBIC-UFPA), que participou da festividade no ano de 2021 e nos auxiliou no seu registro.

A tradição dos Bois de Terreiro

Salve os terreiros que o pai Oxalá mandou
Turquia, Casa das Minas e a Casa de Nagô
Viva Deus, viva as rainhas
E os reis da encantaria
Rei Badé, Rei Verequete
O rei da Alexandria
Rei Guajá, Rei Surrupira
Rei Dom Luís, Rei Dom João
Rei dos feiticeiros, dos exus e Rei Leão
Rei Oxossi, Rei Xangô
Rei Camundá, Rei Xapanã
Rei Barão, Rei de Guaré
Protejam o Boi do Maracanã
Rei da Bandeira, o rei da maresia
Rei de Itabaiana, salve o Rei da Bahia
E os reis que eu não falei em verso, falo do meu coração

⁶ *Eke*di confirmada de Babakeleô e colaboradora do Museu Surrupira.



Salve o rei dos índios, salve o Rei Sebastião⁷

As tradições de bumba-meu-boi ou bois-bumbás⁸ encontram-se espalhadas por todo o Brasil, mas a região amazônica, incluindo o Maranhão são locais onde estas manifestações possuem grande popularidade, inclusive os denominados bois de terreiros ou de encantaria vinculados geralmente a casas de Tambor de Mina, e que nascem pelo desejo de entidades espirituais. Estes bois de terreiro, apesar de também estarem presentes nas festividades de bumbás em geral apresentam-se nos arraiais promovidos no centro histórico da capital maranhense e outros bairros durante a quadra junina, contudo, mantém seu ciclo festivo vinculado ao calendário de seu terreiro de origem.

Destacamos também as festividades que ocorrem em Parintins no Estado do Amazonas (NOGUEIRA, 2008). Estas manifestações sempre intrigaram diversos estudiosos sobre a sua origem, alguns argumentando ser ibérica, mas a grande maioria entende sua origem como negra africana, principalmente nos povos bantos e sudaneses e também não podemos negar diversas contribuições culturais indígenas (LEITE, 2003; SÃO LUÍS, 2011). Como mencionamos, acreditamos em diversas influências que se uniram e se configuraram pelo surgimento de “zonas de contato” ou de “fronteira” (PRATT, 1999; CLIFFORD, 1997), que proporcionam o desenvolvimento de novas tradições culturais, pautadas em diversas outras já existentes, mas que se estruturam dando origem a aspectos culturais diferenciados e nem sempre coerentes entre si, hibridizados. Neste processo, as culturas afrodiaspóricas, se relacionaram a outros contextos culturais e se diversificaram, utilizando este processo como um mecanismo de resistência, para conseguirem continuar existindo socialmente, principalmente em decorrência do peso da colonialidade e do racismo estrutural (MELO, 2020).

Especificamente o que nos interessa aqui, dentre essas inúmeras manifestações de bumba-meu-boi é compreender melhor o que são estas festividades de boi dentro dos terreiros das religiões afrodiaspóricas, principalmente no Maranhão e no Pará, que nominamos de “bois de encantaria”, também chamadas de “bois de encantado”, categoria a qual vinculamos o Boi

⁷ Toada “Reis da Encantaria” de Humberto Mendes para o Bumba-meu-boi de Maracanã, São Luís (MA).

⁸ Bumba-meu-boi, dentre outras nomações, é um termo genérico da manifestação cultural, podendo também se chamado de Boi-bumbá, Boi Surubi, Boi Calemba, Boi-de-mamão, Boi Pintadinho, Boi Maiadinho, Boizinho, Boi Barroso, Boi Canário, Boi Jaraguá, Boi de Canastra, Boi de Fita, Boi Humaitá, Boi de Reis, Reis de Boi, Boi Araçá, Boi Pitanga, Boi Espaço e Boi de Jacá, dentre outras possíveis terminologias existentes ao longo do território nacional (SÃO LUÍS, 2011).



das Três Estrelas. Tal manifestação, como mencionada, está associada a *Casa de Mina Jêje Nagô Ogum Toy Lissa e Oya*, localizada no Bairro da Pedreirinha, na cidade de Marituba, região metropolitana de Belém (PA).

Diferentemente do Maranhão, os bois de encantaria parecem ter se mantido bem mais populares, já na região metropolitana de Belém temos poucos relatos deste tipo de manifestação culturais. Logo, evidenciar uma dessas tradições e registrando-a no momento de seu surgimento e do seu possível processo de consolidação para perpetuação, nos possibilita compreender um pouco mais sobre as dinâmicas culturais afrodiáspóricas. Já que compreendemos que a tradição do Boi das Três Estrelas, assim como nasceu pode ser esquecida e nesse tipo de dinâmica que surgem e desaparecem os bois de encantarias.

Temos conhecimento de poucas festividades dessa natureza em Belém, encontramos por exemplo informações que o Instituto Cultural Nagô Afro-Brasileiro (ICNAB), realiza ou realizava o Boi Zumdanda de Joãozinho Bogi⁹. Além deste, Babakeleô em sua fala nas “Noites no Museu Surrupira” menciona acreditar ser o único terreiro que realiza tal manifestação no Município de Marituba, mas menciona Mãe Aleteia¹⁰ de sua nação, que realizava festividade de boi em Marituba, mas seu terreiro parece que fechou ou se mudou. Além destas, temos algumas outras e vagas menções sobre bois de encantaria em Belém, as quais não conseguimos maiores detalhes.

Contextualizando a questão dos bois de encantaria em Belém (PA), evidenciamos a fala de Pai Felipe Bandeira (Babalorixá Obé Yrí Onã)¹¹, que ao perguntarmos se seu terreiro realizava tal festividade, mencionou ser muito raro encontrá-la em Belém, uma vez que sua origem é maranhense, onde existe disputas entre os Bois de Encantado, semelhante ao que ocorre em Belém com as quadrilhas juninas. O sacerdote acredita que esta tradição em Belém deve ser distinta da que presenciou em São Luís (MA), justamente pela dificuldade em transpor essa essência e ideias originais. Por exemplo a quantidade de pessoas envolvidas, por si só, já

⁹ Não sabemos se essa festividade ainda é realizada. Encontramos informações na página do ICNAB no Facebook (<https://www.facebook.com/profile.php?id=100005767268117>).

¹⁰ Acreditamos se tratar da Nochê Aleteia de Vodun Abgê, pois encontramos informações nas redes sociais um convite para a sexta festividade do Arrastão do Boi Orgulho de Mearim (realizada em 2015), aparentemente vinculado ao encantado Toquinho e Arueira (<https://www.facebook.com/photo?fbid=1636606449913502&set=gm.848142075263284>).

¹¹ Entramos em contato com Pai Felipe no momento em que realizávamos esta pesquisa, com objetivo de levantarmos outras festividades de boi de encantaria em Belém (PA). Este se mostrou muito interessado pelo tema e neste percurso acabou compartilhando muitas de suas experiências com a cultura de boi no Maranhão e nesse aspecto entendemos que sua fala consegue contextualizar bem a realidade desta tradição.



diferenciariam as duas tradições. Acredita que todas as pessoas que realizam festividade de boi no Pará, provavelmente viram ou experienciaram esta cultura em São Luís do Maranhão e trouxeram um pouco desta essência. Fala que nos indica que a realidade dos bois de encantaria em Belém (PA) são na verdade uma inspiração da raiz maranhense, tendo suas construções bem diferenciadas da tradição matriz, pois sabemos que as lacunas sempre são preenchidas por inovações, processo em que ocorrem as hibridações culturais (HALL, 2003).

Em sua narrativa, Babakeleô mencionou estar resgatando uma tradição do terreiro fundador de sua nação, o Boi de Légua Boji Buá que era realizado por Pai Jorge Itaci de Oliveira (1941-2003), também conhecido como Jorge Babalaô ou Jorge da Fé em Deus, considerado o patriarca fundador da Mina Jejê-Nagô. Deste modo, compreende que a origem do Boi das Três Estrelas está nos bois de encantaria do Maranhão. Desse modo, podemos entender que esse é mais que um resgate cultural e sim uma reconstrução de conhecimentos que este terreiro possuía sobre tal festividades, agregando novas concepções e adequações e por isso o compreendemos como uma invenção de tradição. Devemos assim nos indagar sobre o que são os bois de encantarias do Maranhão e qual é o significado dessa origem reivindicada pela *Casa de Mina Jêje Nagô Ogum Toy Lissa e Oya*? Aspecto em que Pai Jorge Babalaô se torna uma figura central, sendo ele o principal marco identitário para a consolidação da tradição do Boi das Três Estrelas.

Sabemos que a iniciação de Pai Jorge Babalaô se procedeu junto ao Terreiro do Egito, a partir de Dona Elízia Santana de Amasor, que o levou a Mãe Pia (Maria Pia Lagos), que o preparou como sacerdote. Devemos também citar que foram Mãe Dudu de Iemanjá, chefe da Casa de Nagô, e Mãe Amélia de Doçu, da Casa das Minas, as sacerdotisas que o introduziu ao culto aos voduns, e com isto o sacerdote se torna reconhecidamente um marco para a Mina Jêje-Nagô, mesclando tradições africanas e dando origem a uma das tradições do Tambor de Mina (MURAD, 2012). Segundo a fala de Ogunnilô, em diversas circunstâncias, a tradição dita Jejê-Nagô se somou ao que denomina como “Cambinda da Mata”, que segundo o sacerdote se deve a junção com os encantados das Matas do Codó e que nos remete a mais uma tradição afrodiáspórica, no caso vinculada a uma das etnias banto, Cabinda¹².

¹² Grupo banto, pertencente a grande etnia Kongo e abrangem diversas áreas geográficas da costa ocidental de África.



Devemos contextualizar historicamente, que nos terreiros de Tambor de Mina maranhense vigorava o matriarcado, onde os filhos homens não podiam dançar e por consequência deste fato, acabaram por fundarem os seus próprios terreiros, dispendo de novas regras, onde pessoas dos ambos os sexos poderiam participar plenamente das atividades do terreiro. Justamente nesse processo que Pai Jorge Babalaô, conjuntamente a Manoel de Averequete e Euclides de Oxalá também se tornaram precursores de novas matrizes litúrgica dentro do Tambor de Mina, sendo fortemente referenciados nos dias atuais (MURAD, 2012).

Pai Jorge Babalaô fundou a Casa de Iemanjá, no Bairro da Fé em Deus em São Luís (MA), onde destacavam-se diversas entidades como a de seus orixás de cabeça - Iemanjá e Xangô, e os vodunços - D. Luís, Rei de França, Poliboji, Caboclo da Bandeira (Rei da Bandeira) e Légua Boji Buá. Sabemos que as principais festividades de seu terreiro eram a de Iemanjá (8 de dezembro), Xangô (2 de fevereiro), D. Luís juntamente com a festa do Divino Espírito Santo (25 de Agosto); Poliboji, no dia de Santo Antônio (13 de junho), Caboclo da Bandeira (15 de fevereiro); Caboclo Guerreiro e os turcos (19 e 23 de abril, Santo Expedito e São Jorge) e Légua Boji Buá conjuntamente com o Boi, sendo realizada em diversas circunstâncias, do batismo do boi em junho à sua morte, normalmente em novembro (SÃO LUÍS, 2011; MURAD, 2012).

São poucos os relatos que encontramos sobre a festividade de Légua Boji e seu boi de encantaria. Existem algumas filmagens, inclusive disponíveis na internet, como as do documentário “Tambor de Mina do Maranhão”, em que podemos visualizar Légua Boji incorporado em Pai Jorge Babalaô. Temos também relatos como o de Mundicarmo Ferretti (2001), mencionando que a entidade nesse pai de santo se manifesta como “jovem, brincalhão, meio rude e desbocado, tem numerosos amigos, gosta muito de bebida alcoólica e da brincadeira de Bumba-boi” (p.159). A antropóloga infere que tal encantado, segundo a aceção deste sacerdote: “é um dos encantados mais antigos do Codó, mas a família de Légua entrou ali quando já havia acabado a euforia do algodão, e ele veio como um dos ‘filhos do gado’, daí por que aparece com chapéu de couro e rebenque” (p.160). Ainda segundo Jorge Babalaô, tal família de encantados “aportou” em São Luís (MA) no início do século XX e teriam sido trazidos por Maximiana e imigrantes do Mearim e Codó.

De acordo com aquele pai-de-santo, Légua Bogi ‘tomou nome’ em Codó por que era um orixá que, quando invocado, vinha mesmo, e em figura de gente – aparecia em Codó em espírito e matéria (não apenas incorporado em médium). Muitas pessoas o viram entrando na cidade, montado em um burro. Mas ele montava o burro ao



contrário e segurava no rabo do animal como se fosse a rédea. Quando entrava na cidade ia cuspiendo nas paredes das casas dos brancos, do povo que tinha dinheiro, e falando palavrão. Queria provocar as pessoas, que elas viessem “falar para ele” para que ele pudesse castiga-las. Elas ficavam possuídas, se batendo, se arrebrandando, e depois ele ia embora, com uma garrafa de cachaça de lado, e desaparecia” (FERRETTI, 2001, p.160).

Já presenciemos na região metropolitana de Belém algumas poucas incorporações de Leguá Boji, duas na *Casa de Mina Jêje Nagô Ogum Toy Lissa e Oya*, estando ele incorporado em Ogunilô e em uma de suas filhas e outra no terreiro mais antigo da cidade de Belém, o Terreiro de Mina Dois Irmão. Todas incorporações relativamente parecidas, vindo como um homem aparentemente mais velho, com dificuldades para caminhar e quando em “guma”, todos os encantados de sua família o reverenciam, aparentemente com semblante sério porem relativamente calmo.

O inventario de patrimonialização realizado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) do Maranhão publicado em 2011 nos aponta algumas pistas sobre as manifestações culturais dos bois de encantaria. Primordialmente mostrando a forte ligação das culturais dos bumba-meu-boi com terreiros das religiões afrodiáspóricas, principalmente do Tambor de Mina. Assim como na toada do Bumba-meu-boi de Maracanã, citada acima, que nos faz perceber essa ligação com as tradições do Tambor de Mina, cantando aos reis das encantarias ao modo de uma abertura litúrgica de rituais afrodiáspóricos. Devemos assim, evidenciar o sagrado presente nos bois e que muitas vezes se configuram a partir de um catolicismo popular, onde diversos santos ganham reverenciação, principalmente os juninos, conjugados a diversas entidades afrodiáspóricas, como o caso de Légua Boji Buá.

O devido inventario, considera que a religiosidade dos bois se configuram como uma celebração que exalta os sentidos e valores das suas práticas sociais, em um universo onde “o boi é um símbolo múltiplo, oferecido e apresentado comumente em diferentes contextos religiosos em razão de grande parte dos brincantes serem devotos cientes do caráter religioso que os liga individualmente ou em grupo às diferentes divindades” (SÃO LUÍS, 2011 p.79). Em acordo como o pensamento de Sanches (2003), compreende o boi como um sistema de dádivas entre seus participantes e as divindades, pois é por meio do boi que se homenageia e celebra o divino, em um sentido de agraciação, muitas vezes vinculadas a promessas.

Com relação as festividades de boi e os cultos afrodiáspóricos, principalmente os diversos segmentos do Tambor de Mina, a própria mítica de alguns encantados já nos fornecem



relações simbólicas, pois muitas vezes são narradas histórias, como a que Rei Sebastião se encanta em um touro negro e vaga pela praia do Lençol (Arquipélago de Maiaú, Município de Cururupu, MA). Uma entidade, vodunça ou senhor de toalha, que comanda os encantados da Família do Lençol, que seria a mesma personagem histórica do rei português desaparecido na Batalha de Alcácer Quibir em 1578 no Marrocos. Rei Sebastião teria se encantado nessa batalha e aportado na Praia do Lençol, onde fundou sua encantaria. Os encantados são entidades que viviam na terra, mas que em determinado momento passaram para o plano espiritual sem conhecer a experiência da morte, atravessando esta fronteira pelo encantamento (PRANDI, 2008, p. 37).

Segundo os relatos, Rei Sebastião, “aguarda, esperançoso, que algum corajoso o liberte da maldição que o colocou naquela situação, ferindo-o na testa” (SÃO LUÍS, 2011 p.91). Mencionando que junto como o desencante do rei, a sua cidade surgirá do fundo com todos os seus tesouros e São Luís será submersa. Por este fato, que se canta no Tambor de Mina “Rei é rei / Rei Sebastião / Quem desencanta Lençol / Põe abaixo o Maranhão”¹³.

Temos relatos míticos que o próprio Légua Boji Buá se manifesta como um touro negro com uma estrela brilhante na testa e que aparece de noite na cidade do Codó (MA). Como no relato apresentado por Mundicarmo Ferretti (2001), mencionando que nessas aparições ele parte para cima de médiuns, religiosos, que não cumpriram suas obrigações para com ele. Temos também o relato que um dos milagres de Légua foi fazer um boi aparecer na frente do senhor da fazenda e assim salvou os escravizados dos suplícios que estavam sofrendo por terem matado o boi para matar a fome (FERRETTI, 2000; 2001).

Histórias míticas que ampliam ainda mais a relação de Légua Boji e sua família com as festividades de boi, tanto clamada por estes encantados. Assim como a relação simbólica destes o ofício de boiadeiro/vaqueiro, nomeações pelas quais são normalmente adjetivados. Devemos lembrar que a família de légua é composta majoritariamente por encantados negros, que foram escravizados e que são associados a ofícios rurais, principalmente como agricultura e o cuidado com o gado.

Sabemos que normalmente os “bois de encantaria” nascem por desejo ou pedido de um encantado e em alguns casos nem são publicamente apresentados à comunidade, “nascem,

¹³ Doutrina muito popular e cantada nos terreiros de Belém.



batizam-se e morrem nos espaços do próprio terreiro” (IPHAN, 2011 p.85), em um compromisso íntimo travado entre o afroreligioso e o seu encantado.

A relação dos encantados com a brincadeira é tão forte, que pode ocorrer, inclusive, de **o próprio encantado compor as toadas de Bumba-meu-boi e dar aos amos para serem cantadas**, conforme revela José Costa de Jesus. Há casos, ainda, em que as toadas são compostas e cantadas pelas entidades espirituais, o que ocorre quando se trata de Bois de Encantado restritos aos Terreiros. (SÃO LUÍS, 2011, p.85, grifo nosso)

Inclusive existem relatos de alguns sacerdotes não possuírem ligações anteriores com esse tipo de festividade e as vezes nem demonstram apreço por ela. O que enfatiza muitas vezes uma vontade vinda mais do encantado do que dos próprios sacerdotes (SÃO LUÍS, 2011).

Os Bois de Encantados geralmente não têm uma organização muito complexa, pois neles os brincantes costumam ser os pais e filhos-de-santo, tocadores e auxiliares dos terreiros. Mas alguns deles costumam contar com a participação de grupos de Boi comandados por pessoas amigas ou cujo dono é devoto da entidade a quem pertence o bozinho e para quem é oferecida a brincadeira [...] (FERRETTI, 2008 p.5)

Nesse sentido, visualizamos aqui um panorama dos bois de encantaria, fortemente ligado aos universos dos encantados afrodiáspóricos e com grande consonância com a sua mítica, a qual faz com que o boi seja entendido como mais um componente dos encantos dos terreiros, sendo ele uma entidade cultuada por entidades, sendo um forte símbolo dessa cosmologia religiosa. A qual encantados se transmutam em boi, assim como o boi ganha vida durante a festividade para ritualisticamente morrer ao final em um sacrifício simbólico em que se pagam promessas, se ganha bênção e principalmente se exalta a alacridade afrodiáspórica, como apresentado por Muniz Sodré (2017),

Surge a tradição do Boi das três estrelas

Mas ele vem descendo a ribanceira
Lá nas matas do Codó
Mas ele vem descendo a ribanceira
Lá nas matas do Codó
Mas com ele, ninguém pode
Só Deus, Loureço Légua é o Maior



O Caboclo Lourenço Légua era uma das principais entidades de Babakeleô, sendo seu Codoense ou entidade ligada a Família de Légua¹⁴, referência ao vodunço Légua Boji Buá da Sucena Trindade, um dos patriarcas desta família encantada¹⁵. Segundo Prandi e Souza (2004) Lourenço é um dos principais codoenses e muito próximo ao seu pai, sendo alegre e desvolto. Características que se faziam presente quando incorporado em Babakeleô, já que ele era extremamente respeitado no terreiro e sendo um dos caboclos mais adorados por sua comunidade, inclusive a doutrina citada acima, era uma das marcas registradas desta entidade, sempre entoado com muita alegria por ele e todos os participantes do terreiro. Devemos destacar estas características, pois foi a partir delas que se sustenta a festividade do “Boi das Três Estrelas”, que é realizado durante o festejo dessa entidade, o que nos faz acreditar que o próprio encantado deve ter manifestado seu interesse na realização desse boi de encantaria. No entanto, observamos grande entusiasmos dos sacerdotes em relação a esta festividade, o que nos mostra que eles também possuíam grande interesse por ela, logo consideramos que a gênese dessa festividade se formou a partir destas duas vertentes.

Já que não conseguimos elucidar ao certo como o desejo dessa manifestação surgiu na *Casa de Mina Jêje Nagô Ogum Toy Lissa e Oya*, achamos relevante fazer a descrição de um dos momentos ocorrido junto à comunidade desse terreiro, num encontro não específico, mas que precedia a festividade no ano de 2020. Foi nesta ocasião que tomamos conhecimento sobre a existência da primeira festividade do Boi das Três Estrelas, fato ocorrido em um dia que não sabemos identificar, em 2020.

Na ocasião, ao chegarmos no terreiro, diversas toadas de bois maranhense tocavam em uma caixa de som e os pais de santo acompanhavam cantando muitas dessas toadas. Atitude que nos chamou atenção por conhecermos e gostarmos destas toadas e que nos desvelou o gosto destes sacerdotes pela cultura de boi. Nesse momento nada sabíamos e nada nos foi dito, só posteriormente ficamos sabendo sobre as intenções da festividade, que sem dúvida já estava sendo produzida pela comunidade, como a própria confecção do boi¹⁶, que ganharia vida pela primeira vez.

¹⁴ Também nominada de Família do Codó.

¹⁵ A grande maioria das entidades da Família de Légua se dizem filhos de Légua Boji Buá, no entanto a encantaria da qual fazem parte é comandada pelos vodunços Pedro Angassu e Rainha Rosa.

¹⁶ Segundo Babakeleô o boi foi confeccionado pelo seu primeiro ogan, Akorôgunja.



Antes de dar prosseguimento a nossos relatos devemos descrever que a *Casa de Mina Jêje Nagô Ogum Toy Lissa e Oya*, se divide em dois espaços distintos, construídos em terrenos próximos, mas separados por uma residência que não faz parte do terreiro, que se localiza entre ambos os espaços. A primeira parte é uma edificação de dois andares onde encontram-se basicamente todos os fundamentos do terreiro, inclusive o salão principal onde ocorrem as saídas de orixá e vodunços, mas muitas vezes ocorrem festividades de caboclos nesse espaço. Já o segundo andar foi preparado como um salão de festas, intitulado como “Salão da Bela Turca”, em homenagem a uma das principais entidades da casa, a Cabocla Mariana manifestada em Ogunilô.

Utilizado para comemorações normalmente realizadas após as festividades. O segundo terreno é composto pela residência dos sacerdotes e aos fundos temos um terreiro onde é realizado diversas festividades de caboclos é justamente neste espaço que as festividades do Boi das Três Estrelas foram realizadas, espaço nominado por sua comunidade afetuosamente como “Puxadinho de Seô Lourenço”. Devemos ressaltar que adjacente ao terreiro temos uma praça que também será um dos locais de manifestação da festividade em questão.

O primeiro festejo do Boi das Três Estrelas ocorrido em 2020 foi bem restrito para comunidade e poucos convidados, principalmente devido as restrições da Covid-19, nesse ano, só participamos das atividades do penúltimo dia, quando o boi saiu a rua pela primeira vez. Devemos, no entanto, deixar em evidencia que as atividades perduraram cerca de uma semana, conforme o convite, entre 13 a 18 de outubro (Figura 1).

Figura 1 – Convites da Festividade do Caboclo Lourenço Légua no Sacerdote Babakeleô nos anos de 2020 e 2021. No convite do ano de 2020 foram descritas todas as atividades realizadas ao longo da festividade.



Fonte: Acervo do Museu Surrupira, 2020.



Com isso, sabemos que as atividades se iniciaram na terça-feira de tarde, quando se levantou o mastro e se fez a ladainha para o santo católico homenageado, São Pedro, santo de devoção do Caboclo Lourenço Légua. Ressaltamos que a festividade de tal santo pertence ao ciclo de festividades juninas (29 de junho) e que a festividade do Boi das Três Estrelas ocorre em outubro, após o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, celebrado no segundo domingo deste mês. Ainda neste dia, segundo o convite, houve um ensaio, na quarta, quando houve a “Maturação do Boi” e na quinta o “Batizado”, conjuntamente com cortes ritualísticos para os caboclos. Atividades que representam momentos ritualísticos, quando se fazem as oferendas e diversos rituais, inclusive com sacrifícios de animais para as entidades. Na ocasião lembramos de mencionarem o sacrifício de um boi¹⁷, que sabemos que não ocorreu nesse primeiro ano da festividade. Com relação ao batismo do Boi, representa simbolicamente o momento em que a carcaça de pano e adornos ganham vida para encantaria, quando o boi se torna um ente vivo para a comunidade, ganhando status similar ao dos encantados. Na sexta feira, ocorreu o levantamento das oferendas, para se iniciar a preparação do terreiro para receber seus convidados no sábado.

Como não participamos das atividades da festividade ao longo da semana, não sabemos precisar como foi o ocorrido, acreditamos que nem todas atividades ocorreram conforme a apresentação do convite, pois escutamos que existiram adequações ao longo do processo. O grande momento esperado por todos, era o sábado, dia do “Tambor de Mina à Seô Lourenço Légua”, quando o boi sairia para brincar pela primeira vez nas ruas do Bairro da Pedreirinha. Ao perguntarmos como seria o itinerário do boi na rua do bairro, os sacerdotes mencionaram terem dúvidas, se ele daria uma volta no quarteirão ou se ficaria apenas na praça adjacente ao terreiro. Recordamos de apontamentos de receios sobre a saída do boi, principalmente em decorrência do racismo religioso¹⁸, pois tinham medo da reação das pessoas do bairro.

No dia referido, as atividades se iniciaram pela tarde, seguindo os preceitos ritualísticos, igual a qualquer outro tambor de caboclo que já presenciamos neste terreiro, se cantando o “Imbarabô” conforme a tradição deixada por Pai Jorge Babalaô e cantando para entidades vodunças (senhores de toalha) como Averequete, Pedro Angassu e Rainha Rosa e

¹⁷ Destacamos que sacrifícios de animais são comuns em diversas religiões afro diaspóricas e que os mesmos são ofertados como fonte de axé (energia vital) para as entidades, mas as carnes dos animais são preparadas e servidas durante a festividade para a comunidade e os seus convidados.

¹⁸ Usamos a terminologia “racismo religioso” ao invés de “intolerância religiosa”, já que o termo tolerância pressupõem um sujeito outro, que decide o que é tolerável ou não.

consequentemente para os caboclos codoenses, principalmente Lourenço de Légua. Diversos caboclos encantados se manifestaram, principalmente os ligados a família em questão, com poucas exceções e tudo ocorreu conforme o esperado, só que em determinado momento um dos ogans¹⁹ da casa foi convidado a vestir o boi e dar vida a alegoria, dançando junto aos caboclos, que brincavam e cantavam no seu entorno. Foi quando Luizinho Légua em Pai Ogunilô, vendou o boi para o levar para brincar na rua. Uma das justificativa deste ato foi mencionada por Babakeleô nas Noites no Museu Surrupira, segundo ele “quando o boi é bravo ele tem que vir com os olhos tampados” ou como escutamos na ocasião, por ser a primeira vez que ele saia na rua (Figura 2).

Figura 2 - Boi das Três Estrelas sendo conduzido por Luizinho Légua (Pai Ogunilô) de branco e Lourenço Légua (Babakeleô) com roupa colorida.



Fonte: Acervo do Museu Surrupira, 2020, autor não identificado. Imagens cedidas por Maria Helena Carvalho.

O boi foi conduzido para praça, onde a venda foi retirada, toda a comunidade foi convidada a realizar o mesmo percurso, com abatazeiros na frente do puxadinho, onde percutiam seus instrumentos, formava-se assim um cortejo do boi com os caboclos, que cantavam e brincavam enquanto davam voltas na praça, nos mostrando a escolha do percurso. Depois retornou-se para o “puxadinho” e a festividade prosseguiu como nos conformes.

Na ocasião da primeira festividade do Boi das Três Estrelas, identificamos que se encontrava escrito na carcaça do Boi - “Boi de Francisco” (Figura 2), aspecto que nos intrigou e foi esclarecido posteriormente por Babakeleô em nosso encontro nas “Noites no Museu

¹⁹ Cargo masculino de terreiros afrodiáspóricos de tradição nagô, os mesmo podem ter diversas funções como a de tocar os atabaques e realizar os cortes ritualísticos.



Surrupira”. Comentando que a ideia era que cada ano o boi homenagearia um encantado diferente e neste primeiro ano teria sido Francisco de Légua. Aspecto que nos deu a impressão que a tradição do Boi das Três Estrelas ainda estava se moldando e se construindo em seu ato inventivo e com suas reivindicações de tradição, já que nesse ano não tivemos a dimensão nominal ou simbólica do nome do boi ao longo do festejo e nem no convite (Figura 1 e 2). Outro fato que exaltou a nossa percepção, foi que nesse primeiro ano apenas se cantou os pontos cantados das entidades, não existindo toadas específicas e nem um apoderamento de toadas já existentes, como as que presenciamos os sacerdotes escutando e cantando.

Como mencionamos, não participamos do último dia do festejo, no domingo, quando se encerrou a festividade, com a morte do boi e a derrubada do mastro com o estandarte de São Pedro, santo homenageado. O que nos deixou diversas curiosidades em aberto, se existia algum ritual específico para esta ocasião, a única coisa que sabíamos era que as frutas no mastro eram distribuídas e que era escolhido o padrinho do mastro do ano seguinte. Curiosidade que tivemos de esperar, para elucidar na festividade do ano seguinte.

No ano de 2021 a festividade ocorreu entre os dias 11 e 17 de outubro, seguindo a mesma estrutura do ano anterior (Figura 1), podemos destacar uma diferença, pois neste ano houve o sacrifício do boi²⁰, que foi tão comentado no ano anterior. Interessante notar no convite a presença de um ponto riscado na parte central, onde simbolicamente temos de cima para baixo os símbolos imagéticos de três bois, uma flecha, três estrelas e um chapéu de vaqueiro, típico de codoenses, mas não sabemos dizer se é o ponto de Lourenço Légua. Os pontos riscados servem como uma forma de assinatura das entidades e são riscados como um símbolo de força, especificamente este ponto leva diversos elementos tipicamente de codoenses, como sua ligação com o ofício de boiadeiro ou vaqueiro. O destaque desse ponto riscado é que simbolicamente representa o nome do “Boi das Três Estrelas”, nome que não foi explicitado em nenhum dos convites. Neste ano, tivemos outro caboclo homenageado, Seô Leguinha. Com relação a escolha dessa entidade, soubemos que ocorreu por um sorteio e não uma escolha advinda de Lourenço Légua ou dos sacerdotes.

A festividade no sábado procedeu conforme a descrição do ano anterior, com o Tambor de Seô Lourenço Légua (Figura 3) e o boi saindo novamente para brincar e festejar na praça.

²⁰ Tal ritualística aparentemente era realizada por Jorge Babalaô, sendo o animal preparado para ser servido na festividade.



Notamos algo que não tínhamos registrado no ano anterior e acreditamos que não existia, que foi uma miniatura do boi, que segundo alguns membros da comunidade do terreiro é nele que vão os fundamentos do boi. Também percebemos que na carcaça do boi já se encontrava escrito “Boi das três estrelas” e não mais o nome do caboclo homenageado (Figura 4). Evidenciamos que as três estrelas, diferindo do ponto riscado no convite, eram estrelas de seis pontas e não pentagramas, que podem possuir simbologias distintas. As estrelas de seis pontas, mais conhecidas como “Estrela de Davi” ou “Selo de Salomão” normalmente possuem um simbolismo de orientalismo, estando presente em diversos pontos riscados de codoense, se remetendo a orientação celeste, como a estrela guia que conduziu os três reis magos. Ambos representando uma forte simbologia referente à magia. Segundo Jean Chevalier (2020) a estrela como símbolo representa sobretudo a qualidade de iluminar e seu caráter celeste faz com que seja símbolos do espírito ou conflito entre forças espirituais com os materiais, “faróis projetados na noite do inconsciente” (p.465).

Figura 3 – Tambor de Seô Lourenço em 2021, Babakeleô com Lourenço Légua no centro da imagem, cantando, e diversos caboclos no seu entorno.



Fonte: Acervo do Museu Surrupira, 2021. Autor - Equipe do Museu Surupira.

Neste ano de 2021, conseguimos descrever as atividades do último dia da festividade, chamada de “varrição” pelos mineiros, com uma conotação de aproveitamento das comidas e bebidas que sobraram do dia anterior momento de reorganização do terreiro, o que normalmente ocorre em outro dia ou no mesmo dia depois de grandes comemorações. No entanto, na



festividade do Boi das Três Estrelas se somam a “varrição” dois aspectos distintos a este momento, que é a morte do boi e a queda do mastro.

Novamente tivemos as ritualísticas da chamada dos caboclos e a saída do boi na praça, que depois foi recolhido para dentro do terreiro, saindo da visualização de todos, representado a sua morte. Não conseguimos testemunhar se houve algum ritual específico e simbólico da morte do Boi das Três Estrelas. No final, os participantes foram convocados para irem novamente à praça, onde se encontrava o mastro para derrubá-lo. Ritual comandado pelos ogans da casa, que pegaram um facão para derrubar o mastro e todos os caboclos e participantes da festividade puderam dar uma “terçada” no mastro para ajudar ele a cair, atividade que foi finalizada pelos ogans (Figura 5).

Nesse momento, as pessoas e encantados puderam pegar as frutas do mastro e quem pegou a bandeira, que se encontrava em seu topo, se tornou o padrinho/madrinha do mastro do ano seguinte. Pegar e se alimentar das frutas ou ser o padrinho/madrinha do mastro, representa ganhar axé, a energia do santo homenageado, do Caboclo Lourenço Légua, do caboclo homenageado e do Boi das Três Estrelas. Energia que é entendida como dádivas de prosperidade e resolução de pedidos para todos os que participam da ritualística.

Figura 4 – Carcaça do Boi das Três Estrela no Puxadinho e boi em tamanho pequeno, o qual levaria os fundamentos.



Fonte: Acervo do Museu Surrupira, 2021. Autor - Equipe do Museu Surrupira.

Devemos destacar que além dos pontos dos caboclos cantados no ano anterior, registramos uma toada específica feita para o Boi das Três Estrelas, que soubemos que foi composta e dada por um dos encantados da casa, o Caboclo Ademar de Légua de Alaguiã:



Onde está esse boi?
Diz que veio, mas não vinha.
É o Boi das Três Estrelas.
Ele nasceu na Pedreirinha” (Autoria Ademar de Légua)

Por fim, destacamos que essa tradição de bois de encantaria, são vistas como um “brinquedo”, uma diversão que evoca diversos sentidos religiosos como os aspectos de promessas e de bênçãos. Como dito por Luizinho Légua durante o festejo, a festividade de Boi para os encantados é “semelhante ao futebol para vocês no mundo do pecado”. Isto é, um momento de grande alegria em que sua família e outros encantados se reúnem e confraternizam com as pessoas do “mundo do pecado”, transmitindo a sua alacridade.

Figura 5 – Momento anterior a Derrubada do Mastro de São Pedro, último dia da festividade, 17/10/2022.



Fonte: Acervo do Museu Surrupira, 2021. Autor - Equipe do Museu Surrupira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como descrevemos que Boi das Três Estrelas surge como uma tradição inventada, mas que reivindica uma tradição, estando ele posto em um sentido de recuperação de aspectos que foram perdidos e para isso ele se constitui em um mozaico de saberes e fazeres, que partem das próprias memórias/imaginários referentes a Pai Jorge Babalaô, assim como outras experiências que se somam e se apresentam como parte integrante desta festividade.

Aspecto que compreendemos ser comum nas religiões afrodiáspóricas, por que compreendemos que historicamente elas foram postas em zonas de fronteira, onde tiveram que se hibridizar para continuar existindo e resistindo. Por isso, temos diversos aportes étnicos



nessas religiões, como os africanos, mas também os indígenas, europeus, dentre outros. Logo, compreendemos que inventar ou afirmar uma tradição é um meio de resistência e que permite a vivacidade cultural afrodiaspórica, sendo esse um processo relevante que funda novas possibilidades e imanências nesse exitir complexo de disputa e dominação no contexto da colonialidade do poder, vivenciado fortemente pelas tradições afrodiaspóricas.

Podemos assim compreender que os bois de encantaria ou bois de encantados são uma tradição advinda do Maranhão, mas que em Belém essa tradição se faz presente por meio de sua ressignificação, já que se estruturou de forma distinta. Como no caso do Festejo de Lourenço Légua, pois ele se fundiu como um desdobramento direto de sua festividade, onde as doutrinas de encantados e dos codoenses ganharam destaque ao invés das toadas de boi, adaptando-o a realidade possível e contextual de sua produção cultural.

Entendemos com isso que essa tradição de boi de encantaria não se faz tão presente na região metropolitana de Belém, em contrapartida alguns terreiro buscam difundir esse tipo de festividade, muitas vezes a pedido dos seus encantados ou por interesses particulares por este tipo de celebração. Geralmente tomando como base a reivindicação da tradição maranhense, como a realidade observadas no Boi das Três Estrelas.

Podemos assim tecer algumas considerações, como: o não apoderamento de toadas tradicionais existentes, que foram substituídas por doutrinas de encantados e que, no caso do segundo ano, a apresentação de uma própria toada do boi, composta por um encantado; os aspectos presentes entre constituição de uma identidade, que dialoga no sentido da gênese, da permanência e morte da tradição; as relações de confraternização entre o “mundo do pecado” com o dos encantados, evidenciadas no fato dos encantados pedirem a realização do boi e comporem toadas; assim como o receio do racismo religioso, pois tal população não estaria acostumada com a festividade; e a constituição de um fazer que transita entre o sacralidade das dádivas e responsabilidades, mas também das alacridades do boi como “brinquedo”²¹.

Por fim, o Boi das Três Estrelas em seu contexto representa uma tradição cultural única que se caracteriza dentre as tradições culturais de bumba-meu-boi, tendo as suas particularidades, que seguiu os princípios inventivos de tradições, se compondo como um produto híbrido, que aparentemente vem se moldando a sua realidade, se aperfeiçoando

²¹ Fazemos referência aos folguedos, que configuram manifestações populares geralmente marcados por seu caráter lúdico e que surgem sob influência religiosa, neste caso especificamente as religiões afrodiaspóricas.



conforme a interação com a sua comunidade e suas demandas. Isto sem ter a pretensão de se equiparar à cultura maranhense, pois percebemos a intensão plena de desenvolver uma “brincadeira de boi”, local, mas também com devoção. Nesse sentido, esperamos que esta tradição permanessa, mas em caso positivo, sem duvida passará por novas reformulações e adequações. Por fim, devemos destacar que o boi de encantaria se mantém vivo no imaginário dessa comunidade de terreiro, seja pelo aspecto ancestral da tradição de Pai Jorge Babalaô, pelas lembranças das festividades já realizadas ou até através de futuras intenções de manifestação do “Boi das Três Estrelas” ou de outro boi que poderá nascer para brincar com os encantados do Tambor de Mina.

Em memória de Pai Felipe Antônio Santos Carvalho (Babakeleô)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.
- CHEVALIER, Jean. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores e números. Rio de Janeiro: José Olympio, 2020,
- CLIFFORD, James. Museum as contact zones. In: CLIFFORD, James. **Routes**. Travels and translation in the late Twentieth Century. Cambridge: Harvard University Press, 1997. p. 188-219.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Desceu na guma**: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – A Casa Fanti-Ashanti. São Luís: EDUFMA, 2000.
- FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de “Barba Soeira”**: Codó, capital da magia negra? São Paulo: Ed. Siciliano, 2001.
- FERRETTI, Mundicarmo. Encantados e encantarias no folclore brasileiro. **VI Seminário de Ações Integradas em Folclore**. São Paulo, 2008.
- HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Dossiê do registro como Patrimônio Cultural do Brasil**. São Luís: Iphan/MA, 2011.



LEITE, João Denys Araújo. **Um teatro da morte:** transfiguração poética do bumba-meu-boi e desvelamento sociocultural na dramaturgia de Joaquim Cardozo. Recife: Fundação de Cultura Cidade, 2003. 324p.

MEIHY, José Carlos Sebe B.; HOLANDA, Fabíola. **História Oral:** como fazer, como pensar. São Paulo: Contexto, 2007.

MELO, Diogo Jorge de. **Festas de encantarias:** as religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas, um olhar fratrimonial em Museologia. 2008. 269p. Tese (Doutorado em Museologia e Patrimônio) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e Museu de Astronomia e Ciências Afins, Rio de Janeiro, 2020.

MELO, Diogo Jorge de; ROSI, Marcos Henrique de Oliveira Zanotti; BARROSO, Gisele Nascimento; SOUZA, Ana Cristina Silva; CARVALHO, Maria Helena Cruz de; SOUZA, Arielle Caroline Ramos. Noites no Museu Surrupira: experimentações museais, saberes e memórias afro-diaspóricas na Amazônia. In: DANTAS, Jefferson Fernandes (Org.). **Entre lugares e memórias:** reflexões sobre patrimônio histórico e educação patrimonial na Amazônia. Santarém: Ufopa, 2022, p.72-92.

MUHAD, Jorge (Ed.). A história de Jorge Itaci de Oliveira. **Revista Plural**, n.2, 2012, 36p.
NOGUEIRA, Wilson. **Festas amazônicas – boi-bumbá, ciranda e sairé.** Manaus: Editora Valer, 2008.

PRANDI, Reginaldo. A dança dos encantados: uma análise do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: MAUÉS, Raymundi Heraldo; VILLACORTA, Gisele Macambira (Org.) **Pajelaças e religiões africanas na amazônia.** Belém, ADUFPA, 2008, p. 31-49.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, Patricia Ricardo de. Encantarias de Mina em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira:** o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p.216-280.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império:** relatos de viagem e transculturação. Bauru, SP: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.

SÃO LUÍS. **Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão:** dossiê do registro. São Luís (MA): Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Superintendência do Iphan no Maranhão, 2011.



SANCHES, Abmalena Santos. **O universo do Boi da Ilha:** um olhar sobre o bumba-meu-boi em São Luís do Maranhão. Recife: UFPE, 2003. Dissertação de Mestrado em Antropologia. 192p.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.

TRIPP, David. Pesquisa-ação: uma introdução metodológica. **Educação e Pesquisa**, v.31, n.3, p.433-466, 2005.

Artigo recebido em: abril/2022

Artigo aceito em: novembro/2022



**“TE AJEITA, PAJÉ!”: A IMPRENSA JORNALÍSTICA E OS
SIGNIFICADOS DA PAJELANÇA NA CIDADE DE MANAUS-AM
(1904-1918)**

***“TE AJEITA, PAJÉ!”¹: THE JOURNALISTIC PRESS AND THE
MEANINGS OF “PAJELANÇA” IN THE CITY OF MANAUS-AM (1904-
1918)***

Adan Renê Pereira da Silva²

Adriano Magalhães Tenório³

RESUMO

Em Manaus, a pajelança será um termo genérico usado pela imprensa para nomear o conjunto de práticas específicas de contato com o mundo extracorpóreo. O texto objetiva investigar os significados de tais práticas na capital amazonense atribuídos por periódicos entre 1904 e 1918, época de intensificação da perseguição aos pajés, por meio de três casos relatados na imprensa escrita. Percebeu-se que os responsáveis pela obtenção de informações da espiritualidade foram tratados como charlatães (desde que não a serviço dos periódicos, aí serão profetas): um mal a ser erradicado. Conclui-se que a perseguição de práticas religiosas consideradas “populares” lastreou-se pela história brasileira como alvo de preconceito e marginalização – dados que também fazem parte da realidade manauara.

PALAVRAS-CHAVE: Pajelança; Imprensa jornalística; História; História das Religiões; Manaus.

ABSTRACT

In Manaus, “pajelança” will be a generic term used by the press to name the set of specific practices of contact with the extracorporeal world. The text aims to investigate the meanings of such practices in the capital of Amazonas attributed by periodicals between 1904 and 1918, a time of intensification of the persecution of shamans, through three cases reported in the written press. It was noticed that those responsible for obtaining information on spirituality were treated as charlatans (as long as they are not at the service of periodicals, then they will be prophets): an evil to be eradicated. It is concluded that the persecution of religious practices considered “popular” was based on Brazilian history as a target of prejudice and marginalization - data that are also part of the Manaus reality.

¹ Optou-se por não traduzir para o inglês o texto literal do jornal, por entender-se que não há termos equivalentes para o regionalismo amazonense.

² Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas (2016-2020). Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Amazonas (2012-2013). Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). adansilva.1@hotmail.com

³ Mestre em História pela Universidade Federal de Uberlândia (PPGHI/UFU). Licenciado em História pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Professor da Secretaria Municipal de Educação do município de Barreirinha/AM (SEMED). tenorioadriano1@gmail.com



KEYWORDS: “Pajelança”; journalistic press; History; History of Religions; Manaus.

INTRODUÇÃO

“Toma o nome de pajelança (oriundo de pajé) o conjunto de práticas supersticiosas saídas das tabas indianas do Brasil e da Católica Apostólica Romana”. Assim definia a pajelança o jornal *A Marreta*, na edição 00007, de 17/11/1912. O autor da matéria não economiza nas palavras para desqualificar a pajelança: as práticas são “asnáticas⁴ e estragadoras” e “[...] os homens que vivem na malandragem dedicam-se a elas como ministros e sacerdotes. E também as mulheres de vida fácil que já não prestam para coisa alguma, passam a viver do altar da pajelança” (A MARRETA, 17/11/1912, p. 2).

Ainda segundo *A Marreta*, os explorados pela pajelança são mulheres e pessoas com pendências amorosas. Os valores cobrados são exorbitantes. Até contra o jornal, supostamente, são lançados feitiços: “Agora mesmo chegou ao nosso conhecimento que um sapo foi costurado, e adubado, para tirar-nos a força natural de reprodução”, ao que o autor retruca: “Cozam todos os sapos, todas as gias e cururus que a nós não nos importa. Aqui nos encontrarão sempre firmes, lutando pela causa justa do povo e gritando em alta voz – abaixo a pajelança!” (A MARRETA, 17/11/1912, p. 2).

Perseguição e repulsa. Palavras que marcam o período de 1904-1918 em Manaus, capital do Amazonas, quando se trata de cultos e práticas mágico-religiosas, com destaque para a pajelança. Neste universo, dois mundos estão especialmente contemplados: a pajelança cabocla e as religiões de matrizes afro-brasileiras (TENÓRIO, 2021). No ano da nota acima mencionada, 1912, Tenório (2021) percebe no principal periódico circulando à época, o *Jornal do Comércio*, que se instaura uma campanha mais intensa da imprensa escrita contra as práticas de pajelança.

As pesquisas históricas na cidade de Manaus acerca das realidades de práticas chamadas pajelanças caboclas⁵ e dos cultos afro-brasileiros começam a aparecer após a década de 1940. Significativo é o nome de Chester Gabriel, antropólogo canadense que focou a Umbanda, mas também os chamados “cultos de Batuque” e a própria pajelança cabocla. Do ponto de vista histórico, a obra de Gabriel traz informações generalistas, pois o foco é antropológico, o que

⁴ Asnático origina-se de asno, mostrando o grau de desprezo para com as práticas, tidas como burrice.

⁵ O uso do termo “pajelança cabocla” é fonte de debates e não representa unanimidade sobre como nomear o fenômeno de pajés que entram em contato com os encantados e caruanas, geralmente com objetivos de cura. Filiamo-nos aqui ao uso feito por Heraldo Maués nas obras apresentadas no decorrer do artigo.



aguçou a curiosidade acadêmica dos autores deste artigo em pelo menos dois pontos: como se davam as práticas de pajelança cabocla antes de 1940 e em que situações elas aconteciam?

Analisando-se o contexto histórico manauara antes da aparição dos primeiros estudos, percebeu-se que, de 1904 a 1940, houve um processo de criminalização e perseguição do Estado aos cultos mágico-religiosos praticados pelas camadas populares. A perseguição era amplamente divulgada nos meios de comunicação escritos, jornais que ajudavam o Estado no empreendimento da fazanha (TENÓRIO, 2021). Tal constatação acaba por se tornar uma justificativa histórica importante, especialmente em Manaus. Desta feita, trouxeram-se matérias de três periódicos que circulavam no período investigado, quais sejam: o *Jornal do Comércio*, *O Chicote* e *A Marreta*, sendo assim objetivo do presente artigo investigar os significados das práticas de pajelança cabocla na cidade de Manaus atribuídos por estes periódicos durante os anos de 1904 a 1918.

Este período (1904-1918) foi delimitado pela ênfase na presença da pajelança enquanto prática mágico-religiosa pelos periódicos, sendo os casos representativos dos modos de construção da imprensa escrita sobre a religiosidade popular neste contexto. Expressa também um momento importante antes da década de 1940, data do aparecimento das pesquisas sobre a temática em Manaus.

Para realizar o objetivo proposto, passou-se a averiguar a leitura da imprensa escrita acerca da vida de três personagens que, de alguma maneira, estavam envolvidos com crenças mágico-religiosas, sendo possível notar como o discurso jornalístico tratou das questões: Marcos da Cruz; dona Felica (a Indiana) e Chico Trahira. Por meio deles, serão trazidas, além do modo como a imprensa construía as narrativas sobre tais curadores, pistas de suas práticas e relações com o mundo extrafísico que os guiava.

Estes casos foram encontrados na Hemeroteca Digital. Durante as buscas, percebeu-se, em uma das fontes jornalísticas, a presença dos termos “pajelanças” e “pajés”, atrelados a uma notícia de 1912, a qual relatava um possível crime de feitiçaria em Manaus. Foi da observação dos dois termos que a busca foi efetivada, encontrando-se parte das informações sobre a pajelança manauara. Os documentos dos casos de pajelança pouco falam do pertencimento racial dos praticantes: sabe-se apenas de um homem “moreno escuro”. No entanto, no caso das evidências de cultos pretos, a presença de indivíduos e grupos de pessoas negras aparece expressivamente nos documentos.



Em Manaus, é por meio da pajelança e dos pajés que se torna possível estabelecer uma visão histórica ampliada do cenário de cultos e práticas mágico-religiosas populares, pelo menos nas fontes jornalísticas, o que surge como motivo principal para também levantar um estudo histórico sobre o tema.

Manaus e a tecedura histórica do início do século XX: as religiões populares como objetos de perseguição

Nesta primeira seção, esboçar-se-á uma breve discussão sobre a conjuntura histórica brasileira e manauara, marcada por fortes transformações econômicas, sociais e culturais que englobam o período em comento finalizando-se com a contextualização dos periódicos e seus modos de entender os saberes populares.

Em Manaus, a cidade viveu a prosperidade e a expansão em todas as direções, originárias dos dividendos da economia da borracha, momento no qual alterações estruturais estavam em pleno movimento. Todas estas mudanças ocorridas no Brasil se deram com o advento da República e foram sentidas quando se observa o campo religioso brasileiro. Afinal, o ideal de modernidade foi imposto como meta dos republicanos, que fomentaram mudanças pluridirecionadas no mundo social brasileiro. Foi o momento das trocas de símbolos e nomes, exaltando-se a República e a Ciência como instrumento da modernidade. O modelo ideal era o europeu (TENÓRIO, 2020).

Foi em meio a estas questões que tratam de ciência que Yvonne Maggie (1992) percebeu se constituírem os mecanismos institucionais de perseguição e criminalização de cultos e/ou práticas mágico-religiosas no Brasil. Realidade também documentada em alguma medida por Roger Bastide (1973) e mais pormenorizada em Lísias Negrão (1996), ao tratarem do estado de São Paulo.

É característico do período o crescimento populacional, principalmente nas zonas urbanas, após os incentivos do Estado à imigração estrangeira, que inicialmente foi mão de obra no trabalho no campo, nas lavouras de café do Sul e Sudeste. Em meados do início do século XX, uma crise na economia cafeeira, paralelamente à instalação de novas indústrias nas grandes cidades, intensificou um forte movimento de deslocamento da população da zona rural para a zona urbana. Falou-se da imigração estrangeira, mas importa também o movimento de migração interna, produto de fatores como a lenta dissolução do sistema escravocrata, no



qual negros e negras sem trabalho passam a se movimentar na direção das zonas urbanas à procura de possibilidades ou de fatores naturais em que pudessem reconstruir a vida, sendo este último ponto crucial para entender, em específico, a realidade da migração nordestina, tendo em vista as grandes secas que atingiram a região no início do século XX (SCHWARCZ; STARLING, 2015).

Estas grandes secas impactaram inclusive o cenário amazônico: migrantes para cá vieram em busca de melhores condições, encontrando e fomentando o ideário de uma Manaus europeizada aos modos franceses, ao desejo das elites, com espaços reproduzindo o cenário francês e londrino. Manaus e Belém também passaram por significativas transformações estruturais patrocinadas pelos dividendos da borracha amazônica e moldados pelo eurocentrismo em torno de conceitos de civilidade, ciência e estética.

Os efeitos do crescimento populacional aliados à expulsão da população para locais sem nenhuma infraestrutura trouxeram problemas sociais de toda ordem, mas são das questões sanitárias e de saúde pública a urgência das autoridades que posteriormente reagiram com incentivos de controle e medicalização social. Epidemias como febre amarela, peste bubônica, varíola e sífilis foram situações alarmantes à época. Até 1940, muitas iniciativas públicas foram tomadas no sentido de organizar as necessárias pautas da Saúde Pública, da Higienização e Saneamento, órgãos e instituições levantaram campanhas direcionadas na tentativa do controle social. Faz parte dessa fase a reedição dos Códigos de Postura Municipais, instrumento que também entrou na luta pelo controle da população, seja na vida cotidiana, seja na vida pública (SAMPAIO, 2016).

Em Manaus - a *Paris dos trópicos* - todos estes ideais republicanos de modernidade foram devidamente reproduzidos graças à forte economia da borracha que tornou a cidade a capital do Norte. Entre modernização e problemas sociais, Manaus foi construída para abrigar a nova elite econômica que estruturou um espaço para atrair o capital estrangeiro. As pesquisas sobre a capital amazonense, pautadas nas descrições dos viajantes do século XIX, afirmam que até os fins deste século, a cidade era uma “pequena e miserável vila” (GABRIEL, 1985, p. 145) e que após as transformações dos finais do XIX e início do XX, tornou-se uma cidade moderna rapidamente. Contudo, isso não foi suficiente para deter os conhecimentos tidos como primitivos dos trabalhadores e trabalhadoras que para cá vieram, incluindo os saberes religiosos e de cura.



A personificação da modernidade manauara estará na estruturação física do centro da cidade. É desse período a chegada da iluminação elétrica - sendo a segunda cidade brasileira a recebê-la -, dos transportes públicos como o sistema de bondes elétricos – uma novidade no Brasil que chegou primeiro a Manaus – e os barcos a vapor que, no início do século XX, tinham linhas regulares para Europa e América (PINHEIRO, 1999). Lendo os jornais para esta pesquisa, é comum encontrar esta realidade documentada nas páginas dos periódicos: apresenta-se Manaus como uma cidade agitada, rica, quase que como uma extensão de Paris e Londres.

O fato é que para a movimentação da economia e a construção desta cidade moderna e cosmopolita eram necessários braços para gerar o movimento. A mão de obra majoritária constituinte dos locais laborais disponíveis em Manaus veio da migração nordestina, chegando afetada pela seca em seus estados (PINHEIRO, 1999). O destaque fica para os estivadores do porto de Manaus, com maioria do Nordeste. Eles se distribuíam pelos bairros de expansão, como “Cachoeirinha, Mocó, São Raimundo, Tócos, Flores, Girão e Educandos” (PINHEIRO, 1999, p. 63). Essa observação é importante, à medida que se iguala aos locais onde será encontrado o maior número de atuações de cultos e/ou práticas mágico-religiosas populares, na primeira metade do século XX. Aliás, a maior concentração de notícias sobre criminalização e perseguição das práticas em questão estava concentrada nos bairros periféricos, sobretudo na Cachoeirinha (TENÓRIO, 2021).

Tais cultos eram lidos genericamente pela imprensa escrita amazonense como atraso e engodo. A premissa era expurgar esse tipo de medicina popular, chamada genericamente de curandeirismo, atrelada diretamente a práticas e/ou cultos das classes empobrecidas. Essa foi a principal motivação do Estado para promoção do expurgo, que foi longo e cheio de especificidades.

Em 1891, uma nova Constituição seria promulgada, separando em definitivo Igreja Católica e Estado, abrindo caminho para a liberdade e pluralidade religiosa. Mas, a liberdade não era para todos os cultos, sendo mais formal do que material.

Entre 1900 e 1945, diversas ações seguiram na direção do controle das práticas e cultos mágico-religiosos com algumas instituições sendo criadas para obter o intento. Em 1904, por exemplo, no Rio de Janeiro, foi criada a Polícia Sanitária, instituição que atuava diretamente na fiscalização, inclusive com autorização legal para adentrar qualquer espaço, público ou privado,



para averiguações. Além dela, o Juízo dos Feitos da Saúde Pública, órgão que regulou sistematicamente as ações dos curandeiros e feitiçeiros (MAGGIE, 1992). Maggie (1992) observou, na realidade do Rio de Janeiro, que os processos criminais intensificaram-se depois da criação dessas instituições.

De uma forma geral, as perseguições e repressões se deram aos cultos e/ou práticas mágico-religiosas de caráter popular, ou seja, professadas pelas classes baixas da sociedade brasileira. As matrizes religiosas eram, em geral, africanas, afro-brasileiras, europeias de caráter mediúnico e experiências religiosas que acreditam na evocação de espíritos. Em alguns casos, uma manifestação religiosa pode conjugar os aspectos apontados, como a Umbanda, que é caracterizada por ser uma religião mediúnica, com matrizes africanas e europeias (NEGRÃO, 1993).

Uma outra percepção oriunda das pesquisas está relacionada à dinâmica histórica da perseguição/repressão. É possível notar que, em cada período, os alvos do controle foram direcionados e bem específicos, trazendo pontos de vista do Estado, que teve como agentes de apoio a justiça e a polícia (BASTIDE, 1973; MAGGIE, 1992) e, dentre os meios de comunicação, os jornais impressos (NEGRÃO, 1996).

Estes últimos foram aliados no combate às práticas/cultos, seja por meio de denúncias, que apontaram locais, práticas e praticantes, seja nas divulgações das ações da justiça e polícia, de modo a construir uma narrativa que nutrisse o imaginário popular contra os praticantes dos cultos e toda a ideologia religiosa que sustentava os fazeres. Como sintetiza Maggie (1992), o Brasil republicano tinha “medo do feitiço”, especialmente “feitiços” que remetiam a práticas pretas, como no uso em rituais “de galinhas pretas, milho de pipoca, azeite de dendê, búzios, figas da Guiné e outros” (MAGGIE, 1992, p. 188).

Focando-se agora nos periódicos, a pesquisa de Lísias Negrão (1996) apresentou o debate sobre os jornais. Por meio de um número substancial de notícias, mostrou que a imprensa escrita atuou como forte parceira da justiça e polícia durante o processo. No caso de Manaus, o *Jornal do Comércio*, *A Marreta* e *O Chicote* também assim o fizeram. A partir de 1905, começamos a notar as primeiras aparições das questões no *Jornal do Comércio*.

Como dito nas considerações iniciais, a fonte histórica usada para esta pesquisa é o acervo dos periódicos, disponíveis na Hemeroteca Digital Brasileira. No caso do *Jornal do Comércio* trata-se do acervo jornalístico mais completo sobre Manaus na plataforma, disponível



dos anos de 1904, ano da primeira publicação, até 2011. O acesso é simples e por meio de ferramentas de busca é possível procurar notícias por temas. Por meio dele chegou-se aos demais, também disponíveis na Hemeroteca – porém, menos completos.

O discurso do arcaico, do atraso, foi o parâmetro dirigido pelo periódico *Jornal do Comércio* ao analisar os cultos e práticas mágico-religiosas populares da primeira metade do século XX. Quase sempre os articulistas lembravam que as pajelanças eram um tipo de prática de uma Manaus primitiva: uma crença não condizente com o moderno e científico pensado para aquele momento. Importa lembrar que muitas pessoas recorriam a tais tipos de saberes para cura de doenças, que era uma questão tão cara nas primeiras décadas do século XX.

Em relação aos outros dois periódicos, *O Chicote* e *A Marreta*, nascidos no início do século XX, Rodrigues (2014) salienta tratar-se de jornais que escarnecem da realidade, satirizando-a, com o propósito de moralizar a sociedade e tecer críticas de acordo com julgamentos valorativos. Quando comparados ao *Jornal do Comércio*, aproximam-se em demasia dos modos de construir as narrativas acerca das religiões populares.

As chamadas geralmente eram sensacionalistas e colocavam ênfase para os casos. Títulos como “No mundo das pajelanças”, ou apenas “Pajelanças”, “Pajelanças?”, quando a notícia não sabia exatamente do que se tratava eram comuns. Além disso, termos da época como “Prestidigações de um pajé”, “Exploração Ignóbil, Pajelança, Cachoeirinha” ou apontando locais - “Pajelança na Ayrão”, “Pajelança no Interior” - mostravam como eram construídos os artigos de modo a colocar a razão ao lado do jornal. Aliás, o título mais recorrente nas matérias era “Os Mistérios da Pajelança”, que aparecia como título principal seguido de alguma informação. Analisemos concretamente os casos.

O hierofante da Cachoeirinha: o caso de Marcos da Cruz

Em 08 de abril de 1912, o *Jornal do Comércio* publicou a descoberta do hierofante Marcos da Cruz, residente do bairro da Cachoeirinha. Grosso modo, o hierofante é um adivinho, alguém que domina certas artes e ciências ocultas.

Não se sabe muito sobre eles ou elas, mas importa ressaltar que atuavam, sobretudo, como videntes, prática que também foi criminalizada. É no *Jornal do Comércio* que se nota a aparição da alcunha “hierofante”, a partir do ano de 1912, justamente no texto que relata a



experiência de Marcos da Cruz. Depois disso, volta a aparecer em 1913, em outras atuações referentes ao Rio de Janeiro e em alguns casos na Europa. As notícias brasileiras falavam sobre hierofantes famosos que faziam vidências sobre o cenário político.

Sobre o “hierofante da Cachoeirinha”, sabe-se que ele é amazonense e que, apesar de não ser um abastado, é um homem muito instruído, leitor assíduo do *Jornal do Comércio*, por meio do qual acompanha as notícias políticas. Além disso, foi um viajante. O texto relata suas andanças pela América do Sul: na Bolívia, discutiu política com os bolivianos, andou bastante até chegar a Manaus, onde descansou “das labutas do mundo e começou a pensar no futuro da Pátria” (JORNAL DO COMÉRCIO, 08/04/1912, p. 1). A figura é comparada com famosos videntes à época: a francesa Madame de Thèbes e os brasileiros Múcio Teixeira e Madame Zizina, do Rio de Janeiro. Ainda pelo *Jornal do Comércio*, descobre-se, ao pesquisar os nomes na fonte, que a fama era oriunda de previsões sobre o futuro político.

O hierofante Marcos fala ao *Jornal* que andava tendo algumas visões e que as havia traduzido no papel. Tratava-se de desenhos, rabiscos e coisas sem muito sentido, que foram entregues ao repórter. O repórter pediu ao “profeta” que explicasse o material, ao que se disse não ser ainda oportuno adentrar o significado, só podendo adiantar que aquilo representava as “muitas mudanças políticas em nossa pátria” (JORNAL DO COMÉRCIO, 08/04/1912, p. 2).

Os desenhos de Marcos causaram muito alvoroço entre os leitores que foram até o jornal ver os rabiscos. Depois da publicação, ele passou a figurar em outras edições comentando sobre política por meio de suas adivinhações. Falou de uma possível invasão da Argentina no Brasil, mas que o Amazonas não se preocupasse, “pois, lá não chegaria” (JORNAL DO COMÉRCIO, 08/04/1912, p. 2).

Importa frisar o tratamento que o jornal deu ao homem. Apesar de ser um adivinho, Marcos nunca foi tratado como prestidigitador, explorador da credulidade pública ou teve seu nome atrelado à polícia. Não foi acusado de pajelança, apesar de estar fazendo adivinhações. Pelo contrário, foi tratado por profeta e todas as vezes que apareceu no jornal, com destaque, estava envolto em exaltação, na linha dos europeus e brasileiros conhecidos. O jornal, inclusive, comparou Marcos a outros famosos hierofantes, enfatizando sua “humildade” (JORNAL DO COMÉRCIO, 08/04/1912). A descrição da atuação de Marcos carregava elementos que poderiam facilmente identificá-lo como um explorador da credulidade pública, acusação comum aos pajés noticiados nos periódicos. Marcos morou no bairro da Cachoeirinha,



considerado de maior concentração de práticas de pajelança.

O *Jornal do Comércio*, por meio do relato relativamente laudatório, ajuda a visualizar os discursos de que se utiliza para fornecer prestígio ao hierofante. Captar essas nuances auxilia o entendimento de como será feito o processo oposto com os demais analisados nos próximos tópicos que foram chamados de “pajés”, no caso dos homens, e “feiticeiras, bruxas”, no caso das mulheres.

Para a construção da imagem positiva de Marcos, salienta-se o fato de que ele é viajado e instruído, condições que os pajés que atuam em Manaus não reúnem, afinal, são pobres. Nas próximas notícias, não ter instrução formal e não ser alfabetizado serão características da população da capital: algo bem negativo, pois proporciona facilmente o engodo do povo pelos pajés.

Também não passa despercebido que Marcos é *leitor do jornal*. Isso é um fato lido como bom, porque o periódico se vê como divulgador de informações de qualidade, da verdade sobre os fatos. Neste viés, como ele passará a escrever para o meio de comunicação, a informação é quase um andar em círculos: ser leitor do jornal dá a Marcos o *status* de alguém que adquire a verdade, ao mesmo tempo em que torna o hierofante apto a escrever para os demais leitores. E sobre o que o hierofante escreverá? Sobre algo que o dom dele permite: ele faz *vidência política*.

O uso político que será feito de Marcos mostra os interesses por detrás da construção do “hierofante de verdade”: se Marcos é alçado a condição de verdadeiro, os *outros* precisam ser adjetivados como falsos, dando-se a ideia de uma exclusividade do veículo em tê-lo consigo.

Aqui entra a necessidade de descrever Marcos como viajado. Ele passou pela Bolívia e *discutiui política*. É imprescindível para o *Jornal* associá-lo a alguém com sólidos conhecimentos práticos, para o caso de que alguém desconfie do dom. Outro ponto é a imagem nada ingênua de que Marcos tem as características de um *profeta*. Em uma sociedade majoritariamente forjada nas influências do cristianismo, a associação com personagens bíblicos capazes de prever o futuro com base nas ordenações do Deus bíblico é potente. Quem ousaria calar a voz de um profeta? Ou melhor: quem ousaria não ouvir um profeta?

Porém, para as mentes impregnadas pelos ideais de progresso e contra o atraso intelectual pressuposto nas práticas e cultos mágico-religiosos, este poderia não ser um caminho profícuo. Assim, o *Comércio* apela para a singularidade do hierofante, com a credibilidade direcionada aos pressupostos ideológicos vindos da França, espelho da modernidade e



evolução. Além de comparado com uma vidente francesa, será também equiparado a famosos do Rio de Janeiro, capital do Brasil e centro do poder (SCHWARCZ; STARLING, 2015), vistos como bons. Todo este arsenal de alusões positivas caracterizará Marcos como alguém apto a fazer previsões políticas para o *Jornal do Comércio*, no que, provavelmente, o editor-chefe, antenado com outros jornais nacionais do período, tinha seus interesses.

Não deve ter passado sem maiores considerações o poder de alcance do hierofante, mobilizando os leitores a irem em busca dos desenhos que fez para o jornal. Marcos deixava, em tons de misticismo, um pretenso saber guardado sobre o “futuro da Pátria”, que só deveria ser revelado posteriormente. O que deveria fomentar, no imaginário popular, uma previsão de que a Argentina invadiria o Brasil?

Marcos não é identificado como pajé ou com as práticas de pajelança em nenhum momento. Tampouco com charlatanismo. Isto leva a inferir pelo menos duas coisas: o *Jornal do Comércio* sabia exatamente como construir as imagens de seu interesse para os leitores, conclamando-os a comprarem o discurso veiculado, de acordo com as próprias idiossincrasias, e captava aprofundadamente o espírito da época veiculado aos ideais de progresso e modernização, posto que conhecia em detalhes como “vendê-los” atrelados a símbolos de uma humanidade melhorada. Neste sentido, as associações *não feitas* com as características da pajelança popular passam longe de ser detalhes. Se Marcos era um *singular hierofante*, tal sorte não terão os próximos pajés.

A Pajelança da “Indiana”: os espíritos encantados de uma feiticeira da Rua Emílio Moreira, centro de Manaus.

Em 1913, o *Jornal do Comércio* noticiava, na capa, “A Pajelança da ‘Indiana’: os espíritos encantados de uma feiticeira, na rua Emílio Moreira”. Por meio de uma denúncia anônima, o Jornal decidiu abrir o que chamara de uma sindicância – apuração das atividades de uma mulher nomeada pelo jornalista de bruxa (JORNAL DO COMÉRCIO, 03/03/1913, p. 1).

Na visão do *Jornal*, as pessoas que procuram os serviços ofertados pelos pajés são “indivíduos ingênuos”, presas fáceis das “astúcias dos espertos” e da “manha dos exploradores”. A notícia vai sendo escrita de modo a circundar uma imagem da sessão plenária referente às eleições presidenciais francesas, com intenso destaque, tornando evidente que a referência do “civilizado” é justamente a Europa. Imagens não são ingênuas, como bem advertem Benjamin (1985), Didi-Huberman (2004) e Lima Júnior e Silva (2020), cabendo



também ao historiador analisá-las, descobrindo conexões e significados (nem tão) ocultos (assim). No caso, o “trajeto” da notícia em torno da imagem é feito de maneira a deixar a imagem ao centro ampliada, traçando uma evidente relação de antinomia entre o progresso (eleições presidenciais francesas) e o atraso (a prática de pajelança).

Associando a ingenuidade da maioria inculta da população ao alto índice de analfabetismo e resignado com a impossibilidade de uma outra população - letrada e culta - o *Jornal* não poupa os pajés e bruxos, chamando-os “hierofantes de fancaria” (bom lembrar que Marcos, acima, era somente *hierofante*, e as reportagens não distam sequer um ano uma da outra), extorquidores de “nescios e seus meios de subsistência”, o que seria obtido por meio da “ilusória força do mistério, com a sugestão dos falsíssimos Poderes Ocultos”.

O jornal se ergue como o guardião da população inculta contra esses charlatões, alertando para que as pessoas se precavenham contra tais seres humanos sem caráter. O alvo, neste dia, é a feiticeira Feliscissima Gomes de Oliveira, moradora do Centro, a qual será investigada com o intuito de que não se tenha dúvida de seu exercício como “charlatã”, “bruxa” e pajé. O repórter do *Comércio* foi pessoalmente ao encontro da investigada, de modo a apurar o caso.

Chegando lá, foi recebido por “duas caboclinhas”, sendo informado de que a pajé encontrava-se doente. Mesmo assim, Feliscissima o recebeu. Enquanto esperava, o jornalista deparou-se com “um oratório, tendo em derredor enfeites de penas multicores e bugigangas de toda a sorte”.

Aqui, cabe um adendo importante. Provavelmente o repórter encontrou uma prática de pajelança cabocla. Se, por um lado, o investigador não descreve o oratório, nem as “bugigangas de toda a sorte”, por outro, deixa explícito os “enfeites de penas multicores”, o que sugere o pertencimento religioso da mulher. O uso de penas no ritual aparece nos trabalhos de Maués (1994), ao relatar uma sessão de cura por pajelança: “após a oração o pajé senta em um banquinho [...] em sua mão direita está o *maracá* e, na esquerda, três penas coloridas” (MAUÉS, 1994, p. 74, grifos nossos).

Neste ponto, torna-se importante recorrer ao trabalho de Eduardo Galvão (1955), que esteve no Baixo Amazonas realizando pesquisa de campo entre junho e setembro de 1948, período próximo ao aqui estudado. A ênfase é antropológica e recai na religiosidade do caboclo amazônico, como ele nomeia as pessoas que habitam a região pesquisada. Nas práticas de pajés



caboclos por ele assistidas, a ênfase nas penas também é presente: “[...] substitui-se algumas vezes o maracá por um amarrado de penas vermelhas de arara ou um ramo de folhas de vassourinhas [...]” (GALVÃO, 1955, p. 134), com as penas sendo utilizadas para benzer.

Outros relatos usando penas são apresentados na obra, como “apanhou o maço de penas de arara que estavam sobre a mesa e com ele benzeu o dente”, mostrando, por intermédio da cura de um segundo pajé que o uso de penas é algo deste sistema de crenças (GALVÃO, 1955, p. 137). Neste mesmo texto, Galvão (1955) conta da presença de práticas católicas, como altar e orações cristãs para cura. Tal aproximação parece ser comum.

Feliscíssima é descrita como uma mulher morena corpulenta e jovem, envolvida em uma colcha. Ela se descreve por seus apelidos, também é conhecida como *Felica* ou *Indiana*. O jornalista apresenta-se como um demandante, que já tentara uma consulta com Pai João, outro pajé, mas sem sucesso. Neste ínterim, Felica explica que Pai João trabalhava *com tambores*, sendo um modo *muito diferente* da forma com a qual trabalha.

Certamente, a menção aos tambores não é aleatória ao delimitar diferenças de fés. Os tambores eram utilizados nos chamados cultos pretos, majoritariamente associados ao barulho, tido como infernal, o que dava preponderância aos instrumentos. Aliás, nas descrições sobre sessões de pajelança indígena (tanto as de cunho histórico, quanto as de cunho antropológico), não há menções a barulhos, assim como não há menção ao uso de tambores (BRAGA, 2002).

Outra questão importante é que, conforme discutido na introdução, as pessoas negras eram racializadas nas reportagens sobre os cultos, sendo apontadas como pretas. Aqui, Felica é destacada como *morena*, algo comum na menção da população indígena e cabocla. Além disso, Felica usa o Pai João como distintivo, para firmar-se como praticante de outra ligação com o extracorpóreo.

Ao se buscar informações sobre o homem citado, tem-se que ele era um “conhecido feiticeiro” e gozava da fama de “feiticeiro nomeado”. O local de culto era frequentado por “pessoas boas” de Manaus (JORNAL DO COMÉRCIO, 03/03/1913, p. 1). Segundo Gabriel (1985), foi o segundo praticante mais antigo da capital a abrir um terreiro. Isto ajuda a compreender porque o repórter da matéria o descreve como alguém muito conhecido.

Merece debate o modo como se nomeou a pajé. Se, de um lado, Felica faz jus à redução do prenome Feliscíssima, ser chamada de Indiana pode levantar maiores curiosidades. Entretanto, acredita-se que esta curiosidade já esteja sanada no parágrafo que abre a introdução



deste texto: para referir-se a práticas de origem indígena, é este o designativo proposto no jornal *A Marreta - tabas indianas*.

Tendo em vista o uso dos instrumentos utilizados por Felica, como as penas, o tipo de espíritos com os quais lida, a diferenciação que faz de suas práticas em relação aos cultos afros, as práticas de pajelança cabocla que deve desempenhar (MAUÉS, 2011), não é de se estranhar sua associação aos povos indígenas. Vale lembrar, inclusive, que o nome dado pelo colonizador aos povos originários – índio – refere-se à confusão feita com o entendimento equivocado de que haviam chegado às Índias, não sendo surpreendente que os índios também recebam o designativo de indianos.

Um último argumento a ser acrescentado é o de que os populares e os jornais – especialmente os satirizadores (estilo que o *Jornal do Comércio* adotou) como *A Marreta* e *O Chicote* - pareciam ter o hábito de criar apelidos jocosos aos seus desafetos, associados ao primeiro nome, ora toponímicos, ora debochados, procurando caracterizar a pessoa a quem se referiam. Na edição 00015 de *A Marreta* (16/08/1913), aparece uma ilustração do que se diz: “No sábado último a Joana *Mineira* e a não menos esbogue Enedina *Bahiana*, ajuntando diversas qualidades de Mattos no bairro do Girau, para melhor poderem arranjar as suas feitiçarias, como é de costume” (grifos nossos).

Deste trecho, pode-se depreender que Enedina é baiana e que Joana é Mineira. Já nosso próximo relato, de um pajé odiado pela imprensa, o adjetivo dado é Chico *Trahira*, sobrenome jocosos que se refere a uma pessoa ardilosa, que trai outra. Estes apelidos, feitos sobrenomes, devem ter se popularizado nas inúmeras rodas de conversas por conta do forte apelo dos jornais. Neste caso, nada mais natural que Felica ter recebido o designativo de *Indiana* por uma pretensa associação a práticas lidas socialmente como indígenas. Imagine-se uma mulher benzendo com penas multicores e como isto deve ter sido associado a uma pretensa pajelança indígena, em um período que as crenças não eram explicitamente demarcadas.

Voltando à reportagem, ainda compondo o conjunto da pajelança cabocla, o autor tenta investigar de modo mais aprofundado, questionando se Felica trabalha com o espiritismo, ao que é respondido que o trabalho é com os “espíritos encantados”. Evidencia-se que Felica sabe, mais uma vez, definir o que é próprio da religião dela. Nessas digressões, já se consegue inferir que não se tratava de um culto de origem africana, tampouco se trata do espiritismo kardecista.



Para caracterizar seus saberes, ela apela para os “espíritos encantados”, sendo estes “encantados” algo que remete peremptoriamente à pajelança cabocla.

A pajelança cabocla acredita na evocação de seres invisíveis e na possibilidade de que atuem nas vidas dos vivos, principalmente para cura de moléstias físicas e/ou espirituais, tratando-se de experiência mediúnica. Os seres invisíveis característicos da pajelança cabocla são denominados principalmente por encantados, havendo variações da forma de manifestação no pajé (MAUÉS, 1994; LIMA JÚNIOR; SILVA, 2020; SILVA; NAKANOME, 2021).

O repórter finge ter um amor não correspondido. Obtendo a confirmação de que há práticas de pajelança pela Indiana, despede-se, comprometendo-se a voltar, o que não ocorreria, porquanto a *sindicância* terminara. Ele enfatiza o valor alto cobrado pela feiticeira, confirmando o caráter de estelionatária, largamente propagandeado, como se viu no Jornal *A Marreta* que abre o texto.

Após estes relatos, há apenas mais quatro menções a Felica nos jornais. São elas: a de que a pajelança por ela praticada continua em vigor (JORNAL DO COMÉRCIO, 28/11/1914), conforme número do *Jornal do Comércio* publicado posteriormente, a de que ela possui um *companheiro de pajelanças*, nomeado de Chico Trahira, o qual aparecerá em outros jornais sempre em tom depreciativo e como um sujeito desprezível, que ambos não estão em boas condições financeiras (O CHICOTE, 19/06/1913). E, a quarta e última menção aparecerá no *A Marreta* (A MARRETA, 16/08/1913, p. 2), esta última muito interessante, posto que insinua ser Chico Trahira um discípulo de Felica: “Tomem cuidado com o Chico Trahira, porque ele não admite que ninguém lhe tire os seus direitos de pajé diplomado pela Faculdade *Felica* da Cachoeirinha” (grifos nossos).

“Te ajaite, pajé!”: a perseguição incessante a um pajé mercenário

E é justamente com Chico Trahira que encerramos o artigo, elencando três situações quase em gradação: um protegido do jornal, uma mulher perseguida e, agora, provavelmente o “pajé de uma figa” mais ridicularizado pela imprensa. A ofensiva a ele direcionada é uma constante em todos os periódicos nos quais seu nome aparece e faz dele o elemento ideal para bem caracterizar os modos como os jornais significavam a pajelança e seus pajés.



É o escarneador *O Chicote* que descobrirá o paradeiro de nosso pajé: “[...] o Chico Trahira está lá para as bandas da Cachoeirinha, arvorado a curandeiro juntamente com uma tal Felica, dando banhos, fazendo orações etc. Toma cuidado com a polícia, pajé!” (*O CHICOTE*, 19/06/1913, p. 3). Mais acima, viu-se que Chico estava bastante associado a Felica, o que aparece aqui confirmado pelo *Chicote*.

Aliás, *O Chicote* (16/06/1913, p. 3) ajuda a visualizar os serviços ofertados:

No domingo último, o Chico Trahira foi visto aconselhando uma portuguesa de um Café do Mercado, para ir em seu ateliê de pajelança, tomar uns banhos de cheiro, para assim poder adquirir bastante freguesia no seu Café, e que fazia tudo isso muito baratinho. Te ajeita pajé, olha que o CHICOTE não dorme.

Duas coisas chamam atenção na construção das práticas de Chico pelo jornal: a primeira, é a recomendação dos *banhos de cheiro*, o que, consoante Galvão (1955), aparece como uma prática de pajelança cabocla, junto dos chás, defumações e banhos de ervas.

A segunda é o uso de *ateliê*. Em outros momentos, os pajés têm seus locais de culto associados a *bazar*. Um ateliê refere-se a um local onde um artista ou um grupo de artistas trabalha, manipulando objetos, experimentando, dando forma a algo feito com as mãos. Em uma época na qual as interpretações de mundo eram europeias, usar um termo oriundo da língua francesa deve comportar uma carga interpretativa maior. O jornalista provavelmente está dando *ênfase* aos modos como entende as práticas de pajelança: algo intrinsecamente ligado ao *tocar* do pajé, aos seus poderes de *bruxo* para moldar o feitiço e, ao seu produto final, os banhos, chás, infusões e benzeções, os quais não deixam de comportar uma forte carga de criatividade, assim como o são os produtos finais dos artistas.

Por sua vez, *bazar* remete àquilo que se faz nos mercados, uma espécie de tenda montada onde se vende toda sorte de objetos. Outra imagem sugestiva das práticas de pajelança cabocla, pois ajuda a sintetizar e dar inventividade aos modos de relação entre os pajés e as pessoas que os procuram, complementando aquilo que se fez nos ateliês. Os crédulos dirigem-se aos locais onde se encontram com os sacerdotes populares, saindo com a resolução dos problemas: os jornalistas que espionavam as práticas certamente não deviam deixar passar batido que os clientes saiam de lá com utensílios contendo plantas, banhos, chás, papéis com receitas de longos produtos que deveriam chegar nas mãos dos curandeiros para que o ateliê funcionasse a todo o vapor.

Na saga da construção da imagem de Chico Trahira como um charlatão, *O Chicote* (12/07/1913, p. 3) relata o encontro de Chico com uma personagem de nome Sete Saias



(provavelmente mais um apelido jocoso): “A Sete Saias conversando com Chico Trahira, certamente para ver se ele, como mestre da pajelança pode acabar com a seringueira da rua Municipal. Te ajeita velha, depois... não diga que S. Trahira te enganou”. Em outra edição, a pajelança é vista como conversa fiada e se aconselha que duas pessoas que procurariam Chico Trahira em busca de uma informação vazada ao jornal procurassem “outro meio”, tendo em vista o engodo.

Já no número 00011 *d’O Chicote* (13/09/1913, p. 1), é relatado que Chico Trahira andava procurando pessoas doentes de espinhela caída, para curar em poucos dias com um preço em conta. Entretanto, para o jornal, aquilo não seria boa ideia tendo em vista que “com aquela quitandinha de bananas, não arranjas nem para a cachaça”. Sobre isto, mais duas ressalvas fazem-se necessárias: a primeira, acerca da doença (espinhela caída⁶), passível de ser curada pela pajelança cabocla (CORDEIRO, 2017), a segunda, a situação de pobreza em que deveria estar mergulhado Chico – condição que o jornal atribui ao uso de bebidas alcoólicas (cachaça). Em outro artigo apresentado anteriormente neste texto, já se havia dito que ele e Felicia precisariam se mudar, tendo em vista que não havia ganhos financeiros suficientes para ambos.

As investidas dos jornais contra Chico não conseguem acabar com a credibilidade dele. Incansável, *O Chicote* exporá as clientes: “Que a Leoneza *Pescada no Gêlo* andava domingo último na Cachoeirinha, junto com as esbrogues Maria *Caramurú* e Antonietta *Porrista*, a procura do Chico Trahira para ver se este lhe fechava o corpo” (*O CHICOTE*, 01/11/1913, p. 3). Não há grifos no original, o que se colocou aqui para enfatizar como os sobrenomes seguem a linha da associação da pessoa a uma característica pejorativa que os jornais usam para defini-la. *Pescada no Gêlo* refere-se a uma origem nada elogiosa, *Caramurú* é um tipo de peixe de mordida perigosa e *Porrista* refere-se a alguém que toma porres com frequência. Se a procura é pelo fechamento do corpo jamais se saberá, tendo em vista que o texto é estruturado na difamação.

Vale ressaltar que Chico Trahira não era um desafeto apenas *d’O Chicote*. Também o jornal *A Marreta* o tinha por inimigo, o que, como se pode perceber pela próxima citação, era

⁶ Sobre a “espinhela caída”, Audirene Cordeiro (2017), pesquisadora das práticas de *ingerar-se* em Parintins, município amazonense, narra a complexidade desta enfermidade e os desafios postos aos curadores de práticas caboclas: difícil de ser diagnosticada, é um domínio localizado entre a benzeção e os dons herdados pelos mestres da cura.



recíproco: “O Chico Thahira dizendo que se soubesse quem era o redator d’A *Marreta* daria uma surra, que para isso ele é... *homem*. Sai ratuino, deixa de pretensão, e se tiveres coragem para isso, entra com o teu jogo” (A MARRETA, 16/08/1913, grifos no original).

Nada passará em branco da vida de Chico Trahira. Até sua vida pessoal fora exposta em outra edição de *A Marreta*: “Que de Parintins, chegou uma “viuvinha” lá pela rua Cearense, onde o “pontão” Chico Trahira é o bicho eleito”. Até um “verso” chegou a ganhar: “[...] O girafa Chico Trahira/Não passa de um indecente/Pois só a presença dele/Avacalha toda gente” (A MARRETA, 16/08/1913).

Provavelmente, esteve-se, até aqui, diante do pajé mais perseguido do período.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não foi um período muito fácil para os genericamente conhecidos pajés. Como se pôde acompanhar até aqui, o trabalho da imprensa mostrou-se resoluto em combatê-los. Depreende-se das reportagens que se trata de pessoas pobres, que faziam da pajelança um meio de vida, sendo descritos como ardilosos, feiticeiros, bruxos, pajés, charlatões.

Os casos escolhidos para serem noticiados são tendenciosos, tendo o viés de corroborar a visão dos jornais. Prova disso é que o único artigo encontrado de um bom hierofante é o de Marcos da Cruz, que cumpre um papel importante para o *Jornal do Comércio*, como corroborador de que o veículo difunde a *verdade*, até mesmo quando se trata de *profecia*.

Não se pode deixar de informar que a institucionalização da perseguição dos pajés e da pajelança serviu como ideário para afastar pessoas que representavam problemas à ideologia da modernidade, de avanço, progresso e ciência. A perseguição atua como instrumento que consolida a inabilidade e a recusa do Estado em enfrentar os problemas sociais mais prementes de uma época que *guetizava* a população pobre graças a uma ausência de solução para problemas concretos: desemprego, fome e ausência de políticas de saúde. A saída era a eliminação via mecanismos repressores.

No caso de Manaus, os migrantes nordestinos formaram uma massa sem qualquer tipo de amparo estatal após a decadência do ciclo da borracha. Ao invés de lidar com os problemas sociais advindos do empobrecimento, o Estado criou um aparato jurídico e ideológico para criminalizar pessoas e não ter que lidar com as contradições do próprio sistema. Nesse diapasão,



a pajelança e seus pajés (leia-se aqui todo o conjunto das práticas mágico-religiosas) foram os bodes expiatórios. Perseguidos pelas leis, polícia e jornais, ainda assim tais *bodes* não foram apagados da História: afinal, a rede de solidariedade entre eles e os demais populares seguia existindo. E era a eles, os pajés, que uma população desprovida de afetos e recursos financeiros seguia recorrendo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A MARRETA. **A Pajelança**. Edição 00007, Manaus, 17 de novembro de 1912.

A MARRETA. **Sem título**. Edição 00011, Manaus, 07 de julho de 1913.

A MARRETA. **Sem título**. Edição 00015, Manaus, 16 de agosto de 1913.

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-brasileiros**. Coleção Ciências Sociais. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

BENJAMIN, Walter. **Pequena história da fotografia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. p. 91-107.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. **Os Bois Bumbás de Parintins**. Rio de Janeiro: Funarte, 2002.

CORDEIRO, Maria Audirene de Souza. **“A canoa da cura ninguém nunca rema só”**: o se *ingerar* e os processos de adoecer e curar na cidade de Parintins (AM). 282f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Imágenes pese a todo**: memoria visual del Holocausto. Barcelona: Paidós, 2004.

GABRIEL, Chester. **Comunicações dos Espíritos**: Umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

JORNAL DO COMÉRCIO. **Um novo hierofante? O que nos diz Marcos da Cruz, habitante da avenida Teffé. Que segredos são esses da natura?!** Edição: 02862, Manaus, 08 de abril de 1912.



JORNAL DO COMÉRCIO. **A Pajelança da “Indiana”**: os espíritos encantados de uma feiticeira, na rua Emílio Moreira *Jornal do Comércio*. Edição 03178, Manaus, 03 de março de 1913.

JORNAL DO COMÉRCIO. **As queixas do povo (reclamações que nos trazem)**. Edição 3805, Manaus, 28 de novembro de 1914.

LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes; SILVA, Adan Renê Pereira da. Mulheres e práticas de cura: vivências no Mocambo do Arari - Parintins, Amazonas. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, [S. l.], v. 14, n. 28, p. 164–190, 2020. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/12183>. Acesso em: 10 maio. 2022.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e pajelança cabocla na Amazônia. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília (Orgs.). **Saúde e doença**: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p. 73-82.

_____. Pajelança e Encantaria Amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria Brasileira**: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. p. 60-82.

NEGRÃO, Lísias. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo social**. [S. l.], v. 5, n. 1/2, p. 113-122, 1993. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84951>. Acesso em: 10 maio. 2022.

_____. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

O CHICOTE: ORGAM CRÍTICO E NOTICIOSO. **Sem título**. Edição 00007, de 19 de junho de 1913.

O CHICOTE: ORGAM CRÍTICO E NOTICIOSO. **Sem título**. Edição 00008, de 12 de julho de 1913.

O CHICOTE: ORGAM CRÍTICO E NOTICIOSO. **Sem título**. Edição 00011, de 13 de setembro de 1913.

O CHICOTE: ORGAM CRÍTICO E NOTICIOSO. **Dizem na rua**. Edição 00018, de 01 de novembro de 1913.



PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. **A Cidade Sobre os Ombros: trabalho e conflito no porto de Manaus, 1889-1925.** Manaus: Valer, 1999.

RODRIGUES, Caroline de Souza. **Sombras da noite: as mulheres marginalizadas da Belle époque manauara (1960-1920).** 135p. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

SAMPAIO, Patrícia de Melo. **Posturas Municipais, Amazonas (1838-1967).** Manaus: Edua, 2016.

SCHWARCZ, Lilia; STARLING, Heloísa. **Brasil: uma biografia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SILVA, Adan Renê Pereira da; NAKANOME, Ericky da Silva. Encantados na arte Caprichosa: resistências da fé azul e branca parintinense. In: **(Re)existências: anais do 30º encontro nacional da ANPAP.** Anais... João Pessoa (PB) ANPAP, 2021.

TENÓRIO, Adriano. **Pajelanças e cultos pretos em Manaus (1904-1940).** 132p. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2021.

Artigo recebido em: maio/2022

Artigo aceito em: setembro/2022



COROAÇÃO DE REIS E RAINHAS EM TERREIROS DO MARANHÃO: PROBLEMATIZANDO PERSPECTIVAS INTERPRETATIVAS¹

CORONATION OF KINGS AND QUEENS IN TERREIROS DO MARANHÃO: PROBLEMIZING INTERPRETATIVE PERSPECTIVES

Raimundo Inácio Souza Araújo²

RESUMO

O presente artigo apresenta cerimônias de coroação de reis e rainhas em contextos religiosos afro-brasileiros, refletindo sobre as interpretações que relacionam esse fenômeno à apropriação de rituais políticos de origem europeia. Reflete sobre os limites dessa perspectiva interpretativa, que tem como consequência a subvalorização de referenciais históricos e simbólicos africanos, convidando a uma mirada afro-centrada, que leve em conta a história política e os valores civilizatórios da região centro-africana, de onde provém a maioria dos africanos escravizados que aportaram no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Festa do Divino Espírito Santo; Reis e rainhas negros; Culturas centro-africanas.

SUMMARY

This article presents coronation ceremonies of kings and queens in Afro-Brazilian religious contexts, reflecting on the interpretations that relate this phenomenon to the appropriation of political rituals of European origin. It reflects on the limits of this interpretative perspective, which results in the undervaluation of African historical and symbolic references, inviting an Afro-centered look that takes into account the political history and civilizing values of the Central African region, from which the majority of enslaved Africans who landed in Brazil.

KEYWORDS: Divine Holy Spirit; Black kings and queens; Central African cultures.

¹Este artigo é uma síntese das minhas percepções sobre diferentes cursos do prof. Rafael Galante, em especial aquele intitulado “Essa gunga veio de lá: filosofias espirituais centro-africanas e narrativas históricas diaspóricas nos reinados de Minas Gerais”, ministrado no mês de julho de 2022 através de plataforma remota. Agradeço ao professor Rafael e aos colegas de turma pelas ricas discussões em torno da presença centro-africana na cultura afro-brasileira e reitero que, apesar de referendar a importância dessas ocasiões, é importante recordar, como de costume, que os erros e imprecisões sobre os conteúdos transmitidos são de minha responsabilidade.

² Doutor em História pelo Programa de Pós-graduação em História da UFPE, possui graduação em História (2003) e Mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão (PPGCSoc). Atualmente é professor de Educação Básica, Técnica e Tecnológica no Colégio de Aplicação da Universidade Federal do Maranhão (COLUN-UFMA). raimundo.inacio@ufma.br



INTRODUÇÃO

As comunidades de terreiro no Maranhão realizam com frequência rituais de coroação de reis, rainhas e a representação de outros personagens de corte por ocasião de suas festividades religiosas. Trata-se de rituais inspirados na linguagem do poder, representado pelas vestes estilizadas, marcadas por insígnias de luxo e beleza, além de signos como bastões honoríficos, espadas, sinos, roupas com pele de onça e ainda outros elementos. A centralidade do rito repousa em todo o complexo de momentos da festa, podendo incluir toques de tambor-de-mina, levantamento do mastro, cerimônias de coroação, e dádivas de alimento a toda a comunidade presente.

No caso do Maranhão, a festa de maior destaque nesse universo de ritos é sem dúvida a chamada Festa do Divino Espírito Santo, onde a cerimônia de coroação é um elemento central. Há que se destacar o fato de que, no estado do Maranhão, conforme destacado por Leal, há a especificidade do festejo do Divino ser protagonizado, na ampla maioria dos casos, pelos terreiros de tambor-de-mina, diferentemente do que ocorre em outras partes do Brasil (LEAL, 2017).

Maria do Socorro Aires, em sua tese de doutorado, fez uma minuciosa etnografia da festa de Sant'Ana e Divino Espírito Santo, no terreiro Fé em Deus, localizado no bairro do Sacavém, em São Luís-MA, e descreveu desta forma o momento central da cerimônia:

Em 26 de julho de 2021, [...] logo cedo, a Corte apresentou-se com a melhor roupa para tomar o café feito à base de frutas, sucos, chocolate e bolos variados. Quando todos os presentes foram servidos, deu-se início a missa com o padre [...] anunciando a coroação do rei e da rainha. [...] A rainha coroada recebeu a imagem de Sant'Ana e o rei o Pombo Branco que representa o Divino e foram juntamente com os demais membros da Corte, saudar a "Oliveira", dando voltas ao seu redor (AIRES, 2022, p. 152).

No ritual etnografado por Socorro Aires, observamos uma multiplicidade de signos e códigos culturais que entrecruzam o Rei, o Divino Espírito Santo, a Coroa, a Oliveira e muitos outros elementos. Chama a atenção a coroação de crianças da comunidade que, durante o tempo do festejo, desempenham funções simbólicas de comando e de resolução de dilemas encenados ritualmente (o furto de objetos sagrados). Essas funções são atribuídas às crianças e

adolescentes respeitando inúmeros critérios que visam ao revezamento das famílias e à preparação adequada para o cumprimento de suas atribuições rituais.

Cabe mencionar que a coroação de reis e rainhas negros não é uma realidade observada apenas no cenário afrodescendente do Maranhão. Em inúmeras outras localidades do Brasil, há cerimônias com elementos assemelhados. Citamos como exemplo os Reinados e Congados de Minas Gerais, que celebram a coroação de reis e rainhas de irmandades negras na igreja de Nossa Senhora do Rosário, ou ainda festas afro-religiosas presentes na memória de antigos moradores de Paraty e do vale do Paraíba, citadas por Marina de Mello e Souza (SOUZA, 2001).

Figura 1 - Isabel Casimira, rainha da Guarda de Moçambique e Congo Treze de maio



Fonte: Portal Geledés³.

Como podemos interpretar o fenômeno ritual da representação de personagens da realeza por comunidades afrodescendentes de diferentes partes do Brasil no contexto de suas festividades culturais? Diferentes respostas foram formuladas a essa questão. Estudos ligados à perspectiva do folclore viram nessas manifestações uma reformulação de práticas europeias, mimetizadas pelas populações subalternizadas de seus antigos territórios coloniais⁴.

³ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/quando-a-rainha-nzinga-trouxe-mar-a-minas/>

⁴ Para o caso do Maranhão, cf., por exemplo, LIMA (1988). De forma mais ampla, podemos nos referir também à percepção da “ilusão da catequese”, de Nina Rodrigues, como uma forma de depreciar os conhecimentos afro-religiosos em favor de uma interpretação que os observa como uma ‘degeneração’ motivada pela incapacidade intelectual do negro (RODRIGUES, 1935). Sobre a redescoberta de referenciais africanos para a observação de fenômenos culturais afro-religiosos, cf. FERRETTI, M. (2011).



Mais recentemente, pesquisadores têm buscado referências africanas para a interpretação dessas festividades. Trata-se de um movimento amplo, reforçado pelas políticas públicas das primeiras décadas do século XX, de redescobrir os laços de africanidade presentes na história brasileira. Neste artigo, gostaria de apresentar de forma inicial uma perspectiva interpretativa que caminha nessa direção, qual seja, a de buscar na própria história afro-brasileira elementos que ajudam a explicar a história de suas práticas culturais.

Para isso, descrevo de forma breve algumas cerimônias de coroação no Maranhão, para ressaltar alguns signos comuns a essas ocasiões. Em seguida, apresento o histórico de interpretações das coroações por diferentes estudiosos. Finalmente, aponto elementos para uma compreensão dessas festividades a partir de referenciais civilizatórios centro-africanos presentes na história afro-atlântica.

Coroações de reis e rainhas negros em festividades afro-brasileiras: limites de uma interpretação eurocentrada

Na zona rural do município de Presidente Sarney, no povoado de Mato dos Britos, a coroação do Império⁵ está entre as lembranças mais antigas de seus moradores. Entre os vídeos guardados como reminiscências do terreiro, liderado durante décadas pelo curador Zé Pretinho, há um em especial que tem como foco essa cerimônia. Realizada no contexto do adoecimento que levaria o famoso pajé a deixar de praticar a pajelança está justamente o registro de uma Festa do Divino, que auxilia na análise de como se dava essa festividade. A necessidade da filmagem desse festejo – algo que não era usual no cotidiano daquele terreiro – se configura pelo sentimento de saudosismo que então contagiava as lideranças emergentes da comunidade: era preciso registrar a última festa pública presidida por esse pajé. Segundo alguns, ele pressentia que seria a última⁶. Era necessário realizar a festa uma vez mais, com todos os detalhes impressos na memória dos presentes. Na filmagem, vemos o contraste entre a representação das roupas da realeza pelas crianças que assumiram naquela ocasião os papéis do

⁵ O Império é o grupo de crianças que representa o imperador e a imperatriz e seus mordomos durante a festa do Divino. Ao final, esses cargos são simbolicamente entregues a outro grupo, que representará esses papéis no ano seguinte. Caixas são os tambores utilizados na celebração do Divino Espírito Santo.

⁶ Zé Pretinho viria a falecer no ano seguinte à filmagem.



imperador e sua corte e o chão de terra batida onde caminha o cortejo, acompanhado do toque de caixas (FESTA, 2010; ARAÚJO, 2017).

Há inúmeras descrições de cerimônias de coroação de reis e rainhas no contexto de festas de terreiro no Maranhão. Podem ocorrer no festejo do Divino, mas também nas festas dos santos padroeiros das comunidades, como é o caso da festa de Santa Tereza D'Ávila, no povoado de Itamatatiua, em Alcântara-MA (PEREIRA JÚNIOR, 2012). Segundo a profa. Maria de Fátima Rocha,

O momento inicial da festa é designado pela expressão Abertura da Tribuna, que nomeia o momento em que são transportados os principais objetos rituais - a coroa real, a pomba, a bandeira real e as bandeirinhas para o salão principal da casa, a tribuna, luxuosamente decorada e onde ficam o altar do Divino e as cadeiras que serão ocupadas pelos membros do Império. Estas cadeiras ou tronos estão dispostas no topo de degraus, de forma a evidenciar a hierarquia rigorosamente respeitada, colocando-se sempre no lugar mais alto o imperador e a imperatriz (ROCHA, 2008, p. 33).

Diferentes estudiosos localizam no cenário europeu as origens do festejo do Divino, tendo como base “tradições europeias anteriores, históricas ou lendárias” (ROCHA, 2008, p. 25). Vemos essa interpretação presente na exposição da hipótese “Isabelina”, tal como a descreve o prof. João Leal: a Festa do Divino teria origem na ordem para a construção da Igreja do Divino Espírito Santo pela rainha Isabel de Aragão. Segundo esse estudioso, essa origem ibérica é considerada essencial para descrever a história da Festa do Divino Espírito Santo (2014).

Essa narrativa está presente em inúmeros trabalhos, e podemos ler sua formulação na dissertação de mestrado da professora Maria de Fátima Rocha, estudiosa do campo da Linguística:

A origem da Festa do Divino é atribuída a Santa Isabel, rainha de Portugal no período compreendido entre os séculos XIII e XIV, que mandou edificar uma igreja do Espírito Santo na vila de Alenquer, possivelmente em 1296. Aí foi erigida uma confraria em louvor do Espírito Santo e, nesse mesmo ano, foi realizada a primeira solenidade de coroação do imperador do Divino (ROCHA, 2008, p. 25)

Como uma das fontes desse raciocínio sobre uma origem europeia, Carlos de Lima, importante estudioso do folclore maranhense, apontou a herança cultural açoriana como a origem da Festa do Divino em terras maranhenses. Em 1619, 200 casais dessa localidade imigraram para o então Estado colonial do Maranhão e Grão Pará, instados pela política lusitana



de ocupar o norte de seus territórios na América portuguesa, ainda sob o impacto da recente invasão francesa e retomada do território pelos portugueses (ABRANTES, p. 28). Segundo a interpretação de Lima (seguindo seu antecessor, o folclorista Domingos Vieira Filho), esses casais teriam sido responsáveis por difundir inicialmente no Maranhão a tradição da coroação de reis e rainhas⁷ (LIMA, 1988).

Carlos de Lima aponta ainda outra possibilidade de origem da cerimônia de coroação de reis em Alcântara. Segundo o autor, moradores mais velhos da cidade afirmam que essa tradição teria sido iniciada a partir da expectativa frustrada de visita do imperador D. Pedro II à cidade.

De fato, no século XIX, a elite alcantareense recebeu informações de que Pedro II faria uma visita às províncias do norte do Império e supôs que Alcântara, importante cidade do sistema agro-exportador do Maranhão, e cujo nome era compartilhado por sua majestade imperial, chamado Pedro *de Alcântara*, certamente seria um local visitado por sua majestade, que tinha laços de amizade muito antigos com alcantarenses que haviam frequentado a corte no Rio de Janeiro e partilhado da amizade do próprio imperador⁸.

Por essa razão, liberais e conservadores alcantarenses mobilizaram-se de forma obstinada para garantir que sua majestade imperial teria palacetes adequados para hospedá-lo em tão esperada visita. A disputa entre esses grupos pela construção do maior e mais belo edifício catalisou a crise econômica vivida pela elite agrária local, no momento em que os escravizados se tornavam cada vez mais raros e caros e Alcântara progressivamente ia sendo abandonada pelas elites, que migraram para a capital maranhense em busca da recomposição de seus capitais e investimentos⁹.

Em referência a esses acontecimentos, afirma Carlos de Lima: “Uma tradição local atribui o início da festa ao período em que foram frustradas as expectativas da visita de D. Pedro II à cidade. Conta-se que os negros, insatisfeitos, teriam organizado e levado à igreja um cortejo e coroado um imperador, criando a festa” (LIMA, 1988, p. 21).

⁷ Como fruto dessa perspectiva, ocorreu, inclusive, a valorização da Festa do Divino em Alcântara-MA como mais ‘tradicional’, por estar mais próxima de suas ‘origens europeias’, em detrimento das Festas do Divino ambientadas nos terreiros, supostamente caracterizadas pelo sincretismo com outras tradições (LEAL, 2014).

⁸ Para maiores detalhes, cf. LIMA, 2022.

⁹ Uma narrativa ficcionalizada desses eventos pode ser encontrada em MONTELO, 1978. Para uma visão crítica sobre a crise do setor agro-exportador alcantareense, cf. COSTA, 2001.



Cabe enfatizar como, segundo as perspectivas acima referidas, a compreensão da realização de festividades de coroação de reis negros no contexto das festas do Divino seria explicada por eventos externos ao fazer cultural das comunidades de terreiro, uma espécie de reação a eventos e personagens marcantes de origem europeia ou da corte imperial brasileira. Tratar-se-ia da imitação de tradições políticas europeias ou de assimilação de rituais de corte pelas comunidades afrodescendentes.

É importante recordar aqui a Foucault e sua crítica a uma história-continuidade, em busca de um ponto de origem que, ao ser localizado, permitiria compreender a essência de um dado fenômeno. O paradigma de história por ele proposto se afasta da mirada idealista de buscar no passado os vestígios da identidade, do mesmo, pois isso seria agir

como se as palavras tivessem guardado seu sentido, os desejos sua direção, as ideias sua lógica; como se esse mundo de coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias. Daí, para a genealogia, um indispensável demorar-se: marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história (FOUCAULT, 2007, p. 12).

Como sabemos, Foucault critica a História das Origens e propõe em seu lugar uma perspectiva genealógica, 'materialista', no sentido de priorizar acontecimentos reais e não supostas ligações espirituais insondáveis. Para ele, cabe à história narrar as transformações e não continuidades trans-históricas, que acabariam por afastar o historiador de realidades concretas, à medida em que se direciona para conceitos que, ainda que mantendo o mesmo nome, representam costumes, processos e instituições radicalmente diferentes do que foram no passado (FOUCAULT, 2007).

Me parece que o discurso de relacionar os ritos de coroação presentes nos terreiros com as reminiscências de práticas europeias incorre na perspectiva de história das origens criticada por Foucault e, ao mesmo tempo, no desconhecimento de elementos importantes da história do região centro-africana, de onde provém a maioria das pessoas escravizadas trazidas ao Brasil durante o tráfico transatlântico.

Maria do Socorro Aires realizou importante trabalho de etnografia da festa do Divino Espírito Santo no Terreiro Fé em Deus, no bairro do Sacavém, em São Luís do Maranhão. Em um dos capítulos de sua tese, descreve em detalhes todas as etapas da festa, desde o levantamento do mastro, a visita dos Impérios, até a sua culminância com a missa, o

compartilhamento de alimentos e, finalmente, o fechamento da tribuna e os toques de tambor-de-mina.

Figura 2 - Festa do Divino no Terreiro Fé em Deus



Fonte: AIRES, 2022, p. 204.

Não obstante a riqueza da etnografia construída pela autora, o momento em que ela mobiliza a história como ferramenta de reflexão sobre a festa do Divino apresenta uma continuidade em relação ao paradigma interpretativo aqui criticado, estabelecendo uma conexão entre a Festa do Divino, tradições ibéricas medievais e ritos das cortes absolutistas, visto que, durante o festejo os protagonistas “usam roupas luxuosas que fazem referências aos nobres europeus de [...] de séculos passados” (AIRES, 2022, p. 148).

Essa conexão não é exclusividade de Aires e está presente também no trabalho da professora Maria de Fátima Sopas, segundo quem “No Brasil, a festa [do Divino] é adotada pelos negros, em que pese inexistir uma tradição africana de coroação” (ROCHA, 2008, p. 26). A base empírica para essa constatação foi o trabalho do folclorista Câmara Cascudo. Segundo ele:

A Festa do Divino [...] era orgulho reinol e conquistou o negro escravo, num desejo puro de sublimação e alívio compensadores. [...] Todo o ciclo dos Reisados, Congos, Congadas e Congados, coroação dos Reis do Congo, o mirabolante Maracatu, receberam a poderosa influência do Divino no plano da indumentária e, notadamente, no uso da suprema insígnia real. Nenhum soberano da África Negra, antes da presença continental do português, conheceu coroa de Rei! (apud Rocha, 2008, p. 26).



A visão de Câmara Cascudo leva ao ápice a narração da Festa do Divino a partir da ideia de sujeição da cultura afrodescendente ao ideário ibérico europeu. Para ele, como se nota, os escravizados são ‘conquistados’ pelo festejo, que os seduz ao uso de insígnias reais europeias. A própria ideia de celebração da realeza seria uma consequência da chegada dos portugueses ao reino do Congo. Acredito que essa visão seja consequência de esquemas interpretativos bastante consolidados ainda hoje e, aditivamente, ao desconhecimento da história da região centro-africana. Imagens familiares e sedimentadas sugerem que já sabemos aquilo que nem mesmo nos demos ao trabalho de pesquisar (por acreditar que já sabemos ou que não é possível ir além do que acreditamos saber).

Durante a defesa da tese de Socorro Aires, um dos examinadores, o prof. Dr. Carlos Benedito Rodrigues criticou a retratação da Festa do Divino Espírito Santo como uma herança europeia presente no terreiro Fé em Deus e instou que trabalhos futuros da autora pudessem refletir sobre a temática de forma mais ampla, a partir de uma perspectiva afrodiáspóricas. Acredito que há referências na historiografia contemporânea que podem apoiar essa virada interpretativa sugerida pelo professor.

Reis negros na África Central

Como se vê, durante muito tempo a coroação de reis por comunidades afrodescendentes foi vista como indício de sujeição dos povos africanos à cultura europeia. Entretanto, há evidências de que esse ritual, ao contrário do que foi consagrado por folcloristas e outros estudiosos, representa a capacidade criativa e incorporativa das culturas centro-africanas diante de referenciais cristãos e europeus (KIDDY, 2018). Parafraseando o professor Rafael Galante, gostaria de indagar: poderíamos afirmar que “uma ópera italiana sobre o Egito antigo é uma expressão cultural egípcia?” Mais do que buscar detalhar uma origem que demarcaria uma essência ou uma solução de continuidade, parece mais fértil pensar como e porque uma dada tradição é presentificada e apropriada por uma comunidade.

A historiadora Marina de Mello e Souza estudou as coroações de reis negros no Brasil escravista e, para isso, investigou a fundo a história da África central, destacando as regiões do Congo e de Angola. É importante referendar que esse território, muitas vezes chamado de forma generalizante como área “banto”, legou ao Brasil mais de 70% das pessoas escravizadas que



aqui aportaram ao longo de séculos de existência do escravismo colonial (ELTIS, 2010). Dada a importância dessa África específica, a África congo-angolana, é temerário que saibamos tão pouco sobre sua história e o quanto esteve relacionada ao desenrolar da história brasileira¹⁰.

Para essa historiadora, a coroação de reis negros no Brasil remete a uma incorporação de tradições anteriores à própria história do Brasil, a partir da mescla cultural entre africanos e portugueses, mescla essa conformada a partir dos referenciais culturais africanos. A autora definiu essas cerimônias da seguinte maneira:

produto do encontro de culturas africanas e da cultura ibérica, a festa incorporou elementos de ambas em uma nova formação cultural, na qual os símbolos ganharam novos sentidos. [...] as comunidades que realizavam a festa assumiam formas europeias de organização para manifestar valores culturais próprios, permeados de elementos africanos (SOUZA, 2001, p. 19).

Da perspectiva da autora, as comunidades afro-brasileiras incorporaram linguagens e visualidades afro-ibéricas para expressar valores centro-africanos, conjugando imagens oriundas da cultura mestiça formada no reino do Congo a partir de 1491, com a chamada conversão do soberano ao catolicismo português. O próprio desconhecimento dos valores culturais centro-africanos colabora para que vejamos essa conversão como sujeição ou submissão quando, na verdade, a contínua incorporação de crenças e práticas externos a partir de um núcleo em permanente dinamismo tensiona essa narrativa de supremacia branco-europeia. Linda Heywood afirma que o que ocorre de fato é uma “africanização do catolicismo”, que irá afetar os ritos fúnebres, a nomeação dos filhos, as práticas medicinais e a própria concepção de política (HEYWOOD, 2018).

Isso nos conduz à necessidade de aprofundamento da perspectiva exposta por Marina de Mello e Souza, ao afirmar que “[as coroações de reis e rainhas negros] manifestam valores culturais próprios, permeados de elementos africanos”. Que elementos seriam esses? E, parafraseando Elizabeth Kiddy, “quem é o rei do Congo”?

¹⁰ Diferentes trabalhos historiográficos vêm buscando minimizar essa lacuna. Para a conexão entre a independência brasileira e Angola, por exemplo, cf. GUIZELIN, 2022.



Quem é o rei do Congo?

Há uma evidente proximidade entre as insígnias de poder real e de distinção social presentes na cultura material das culturas centro-africanas e as comunidades afro-religiosas espalhadas pela diáspora. Sinos, colares encruzados no peito, capacetes de penacho, peles de leopardo, bastões honoríficos e espadas são exemplos de símbolos de distinção registradas por inúmeros observadores das culturas centrais africanas, como missionários, administradores, comerciantes, etc. Esses mesmos signos, ou adaptações que a eles remetem, estão presentes nas comunidades de terreiro.

Símbolos milenares permanecem, apesar dos significados que vão lhes sendo atribuídos. Em muitos casos, observa-se a continuidade de referentes, mesmo quando seu significado preciso não é conhecido amplamente. Os sinos, por exemplo, são objetos que possibilitam um “encontro” entre o conceito de legitimação do poder político nas culturas ibéricas e nas culturas centro-africanas.

Quadro 1 - Curandeiro centro africano (Nganga) e seus paramentos rituais, entre os quais há sinos de campana dupla, também presentes nas cerimônias dos reinados de Minas Gerais



Fontes: The Priest and the Nganga.¹¹

Outro elemento a se destacar é a centralidade simbólica das árvores espiritualizadas no contexto político angolano tradicional. Tomar decisões políticas à sombra de uma árvore

¹¹ Disponível em https://www.films.com/id/5242/The_Priest_and_the_Nganga_Cameroon.htm (imagem 01); Documentário “Rainha Nzinga chegou” (imagem 02) (A RAINHA, 2019).



sagrada é uma prática herdada desse território, o que pode ser percebido pelo próprio vocabulário centro-africano: *Nsanda* e *Mulemba* são palavras em kikongo e kimbundo que remetem à essas árvores, que demarcam o espaço propício para definir o futuro a partir da direção colocada pela ancestralidade, tal como o fizeram durante séculos os soberanos do reino do Congo e de Angola (BATSIKAMA, 2010).

Lembremos da descrição feita por Maria do Socorro Aires sobre a ritualística da Festa do Divino do Terreiro Fé em Deus: “A rainha coroada recebeu a imagem de Sant’Ana e o rei o Pombo Branco que representa o Divino e foram juntamente com os demais membros da Corte, saudar a “Oliveira”, dando voltas ao seu redor” (AIRES, 2022, p. 152). Se considerarmos a importância do ciclo do buscamto, levantamento e derrubada do mastro e sua associação ao festejo do Divino, é possível estabelecer relações simbólicas entre a figura do rei e a tomada de decisões sob a legitimidade das árvores ancestrais (ROCHA, 2008, p. 29).

Os reis coroados nos terreiros seriam reminiscências de reis europeus? Ou a coroação da ancestralidade afro-brasileira através da gramática do poder real? Quem é o rei do Congo? No documentário “Rainha Nzinga chegou”, a comunidade reinadeira Treze de maio, através de sua Rainha da Guarda de Moçambique, Isabel Casimira, conecta a história desse coletivo à figura histórica da rainha Nzinga, responsável pela resistência à dominação lusitana no reino Ndongo (A RAINHA, 2019).

Ao utilizar os signos de distinção historicamente atribuídos à rainha, como sinos, bastões, manto e coroa, Isabel Casimira dá continuidade a uma história de busca por autonomia e resistência. Convenientemente, esses mesmos elementos simbólicos podem ser lidos como louvor a um poder branco/colonial, uma adesão à ordem, mas seu significado mais profundo estará evidente àqueles que tem os referenciais necessários para identificá-los.

Cabe lembrar ainda que, do ponto de vista centro-africano, o poder político não está dissociado da dimensão espiritual, tal como também ocorria no mundo ibérico, inclusive, onde Estado e Igreja estavam profundamente interligados. Entretanto, a espiritualidade mobilizada pelos líderes políticos de Congo e Angola não está relacionada a um Deus monoteísta, mas ao poder dos ancestrais, cuja influência está também registrada na própria língua falada nesses territórios e transmitida ao ‘pretoquês’, o português falado no Brasil, nos termos de Lélia Gonzalez: os líderes mais velhos por descendência matrilinear eram chamados de *Kota*. O conjunto dos *kota* formam a *Makota* (conselho dos anciãos) que, por sua vez, elege os *cumbas*,



líderes políticos regionais. A reunião de todos os cumbas resulta no supremo conselho, cuja palavra designativa é formada a partir do prefixo *ma* que designa plural/coletividade. O supremo conselho político é, portanto, a *macumba* (JÚNIOR, s/d).

Há, portanto, indícios do funcionamento de uma *diglossia* própria aos referenciais civilizatórios centro-africanos: mediante uma simbologia, comunicar coisas diferentes; falar duas línguas simultaneamente, seguindo uma lógica aditiva que está presente também na musicalidade afro-brasileira, capaz de conjugar ritmos distintos numa mesma melodia, reunindo camadas diferentes de significado. A linguagem da celebração dos reis estaria a querer falar de outras dimensões do poder, que remetem à concepção de união entre mundo visível e invisível? Creio que vale a pena investir nessa direção.

Várias situações mostram esse *modus operandi* em funcionamento ao longo da história da formação das culturas afro-atlânticas: os brasões feudais do Reino do Congo faziam referência ao herói fundador do reino do Congo; a pólvora introduzida pelos lusitanos passou a ser utilizada como catalisador do fenômeno do transe, e incorporada aos rituais sagrados; as armas vendidas pelos europeus eram “customizadas” pelos africanos, a partir dos seus próprios valores sobre a guerra; tecidos chineses eram desmanchados e tecidos novamente com padronagens africanas¹². A aparência de conquista pode esconder uma história de soberania, portanto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este breve artigo não tem como objetivo comprovar peremptoriamente um ponto de vista, mas tão simplesmente colocar perguntas, tentando responder à provocação feita pelo prof. Carlos Benedito Rodrigues, já aqui referida.

Acredito que será extremamente enriquecedor investigar as cerimônias de coroação em festividades religiosas afro-brasileiras a partir de um ponto de vista mais amplo, que congregue, além de suas possíveis matrizes europeias, também as ancestralidades culturais africanas. Penso que é uma atitude lógica conceber que, ao reconstruir suas vidas no espaço múltiplo da diáspora atlântica, os africanos e seus descendentes tenham mobilizado suas próprias histórias de vida e

¹² Faço referência aqui a inúmeros fatos apresentados pelo prof. Rafael Galante em seus cursos sobre as matrizes centro-africanas das culturas afro-brasileiras.



a de seus companheiros, reunidos agora em território estranho, que colaborou para a junção e o diálogo entre Áfricas que estavam às vezes próximas e às vezes distantes no seu continente de origem.

Para isso, é fundamental alterar a chave interpretativa que vê na condição ontológica de abertura ao Outro presente nas culturas africanas um sintoma de fragilidade ou inferioridade. Ao contrário, a capacidade de dialogar e incorporar elementos estranhos a partir de uma lógica própria me parece um sinal de força e sabedoria que nos ajuda a compreender a força e a resistência da cultura afro-brasileira.

Se pudermos aproveitar o cenário de ampliação das pesquisas sobre a história das culturas africanas e afro-brasileiras, mergulhando na história desse continente e sua conexão com o Brasil, poderemos avançar na interpretação das cerimônias de coroação de reis e rainhas negros em comunidades de terreiro como importantes legados centro-africanos no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A RAINHA Nzinga chegou. Direção de Júnia Torres e Isabel Casimira. Brasil/Angola, 2019. 1 h 13 min.

ABRANTES, Elisabeth. **História regional**. São Luís: UemaNet, 2013. 127 p.

AIRES, Maria do Socorro Rodrigues de Souza. A Festa do Espírito Santo: rituais e movimentos além-mar de Portugal. **Repocs**, v. 15, n. 30, jul/dez. 2018.

_____. **Senhora Sant'Ana e Divino Espírito Santo**: festa de correntes no Terreiro Fé em Deus. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão (PPGCSoc-UFMA). São Luís: 2022, 208 p.

ARAÚJO, Raimundo Inácio S. **O Reino do Encruzo**: história e memória das práticas de pajelança no Maranhão (1946-1988). Belo Horizonte: Fino Traço, 2017.

COSTA, Wagner Cabral da. Ruínas Verdes: tradição e decadência nos imaginários sociais. In: **Cadernos de Pesquisa**, volume 12, número 1-2, São Luís, jan-dez de 2001.

ELTIS, David e RICHARDSON, David. **Atlas of the Transatlantic Slave Trade**. New Haven: Yale University Press, 2010.

FERRETTI, M. Pajelança e cultos afro-brasileiros em terreiros maranhenses. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 8, n. 16, jul/dez. 2011, p. 91-105.

FESTA de Santa Bárbara. Mato dos Brito, 2010. 1 hora e 13 minutos. Autoria desconhecida.



FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do poder**. 24ª edição. São Paulo: Graal, 2007.

GUIZELIN, Gilberto da Silva. A desagregação do “Reino Unido de Brasil, Angola e Benguela” no processo de independência brasileiro. **Cienc. Cult.** vol.74 no.1 São Paulo Jan./Mar. 2022.

JUNIOR, A. de Assis. **Dicionário Kimbundu – Português Linguístico, botânico, histórico e corográfico**. Luanda, s.d.

KIDDY, Elizabeth W. Quem é o Rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil. In: HEYWOOD, Linda M. **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2018.

PEREIRA JÚNIOR, Davi. **Territorialidades e identidades coletivas**: uma etnografia de terra de Santa na Baixada Maranhense. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2012. 133p.

LEAL, J. A festa maior dos terreiros: Divino e Mina em São Luís (Maranhão). **Revista Pós Ciências Sociais**, n.21, p. 105-125, 2014.

_____. **O Culto do Divino**: migrações e transformações. Lisboa: Edições 70, 2017.

LIMA, Carlos de. **A Festa do Divino Espírito Santo em Alcântara (Maranhão)**. Brasília: Fundação Nacional Pró-Memória/Grupo Trabalho de Alcântara, 1988.

LIMA, Roberto R. F. A “visita” do Imperador Dom Pedro II à cidade de Alcântara-MA: o imaginário popular e o apelo turístico em torno do evento. Monografia de graduação apresentada ao Departamento de História da UFMA. São Luís, 2022, 40 p.

MONTELLO, Josué. **A noite sobre Alcântara**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

ROCHA, Maria de Fátima Sopas. **A festa do Divino Espírito Santo no Maranhão**: uma proposta de glossário. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFCE. Fortaleza, 2008. 174 p.

BATSIKAMA, Patrício. As Origens do reino do Kongo segundo a Tradição Oral. Sankofa. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, Ano III, Nº 5, julho/2010.



RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. 387 p.

Artigo recebido em: outubro/2022

Artigo aceito em: novembro/2022



O DOCUMENTO CURRICULAR DO TOCANTINS E O ENFRENTAMENTO AO TRABALHO ESCRAVO CONTEMPORÂNEO

THE TOCANTINS CURRICULUM DOCUMENT AND THE CONFRONTATION WITH CONTEMPORARY SLAVE LABOR

Moisés Pereira Silva¹

Jôyara Maria Silva de Oliveira²

RESUMO

O objeto do estudo que subsidia esse texto é o Documento Curricular do Tocantins do ensino fundamental, elaborado a partir da Lei 2.977/2015 e das diretrizes da BNCC. O propósito foi entender, a partir do Componente Curricular História, a inserção do tema Trabalho Escravo Contemporâneo em quase todas as séries do Ensino Fundamental. A análise documental e a realização de entrevistas com docentes, enquanto método, revelaram a influência de orientações do Ministério Público e do convênio com a Ong Repórter Brasil e considerável alienação de docentes e técnicos da SEDUC sobre o tema.

PALAVRAS-CHAVE: Educação; currículo; escravidão contemporânea.

ABSTRACT

The object of study that subsidizes this text is the Tocantins Curriculum Document for elementary education, prepared based on Law 2.977/2015 and the BNCC guidelines. The purpose was to understand, from the History Curricular Component, the insertion of the Contemporary Slave Labor theme in almost all grades of Elementary School. Documental analysis and interviews with teachers, as a method, revealed the influence of guidelines from the Public Ministry and the agreement with the Ong Repórter Brasil and considerable alienation of teachers and technicians from SEDUC on the subject.

KEYWORDS: Education; Resume; contemporary slavery.

¹ Professor adjunto do Colegiado de História e do Mestrado Profissional em Ensino de História da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Doutor em História Social (PUC-SP) e mestre em história (UFG); especialização em História e Cultura Afro-Brasileira (FINOM) e especialização em Diversidade, Cidadania e Direitos (UFG). Graduado em História (UEG) e Pedagogia (UEG). Participa dos grupos de pesquisa: CAPITALISMO E HISTÓRIA - Instituições, Cultura e Classes Sociais - UFG ; Grupo Trabalho Escravo Contemporâneo (GPTEC) - UFRJ e CLIO & MNEMÓSINE - CENTRO DE ESTUDOS E PESQUISAS EM HISTÓRIA ORAL E MEMÓRIA - IFMA. moises.pereira@uft.edu.br

² Professora da Rede Pública Municipal do Município de Araguaína. Mestra em Dinâmicas territoriais e sociedade na Amazônia pela linha de pesquisa Produção Discursiva e Dinâmicas Sócio territoriais na Amazônia- PDTSA (UNIFESSPA). Especialista em Docência do Ensino Superior pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Graduação em Pedagogia pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). Participa do Grupo de Estudos em Dinâmicas Socioeducacionais, Políticas Públicas e Diversidade (GEDPPD/ CNPq/ UNIFESSPA). joyaraoliveira@gmail.com



INTRODUÇÃO

O trabalho escravo contemporâneo, à luz de alguns estudos (ESTERCI, 1987; MOURA 2006; FIGUEIRA, 2004; SILVA, 2016; 2019; 2020) e do Código Penal Brasileiro é um atentado à dignidade humana. A educação por outro lado, a exemplo da acepção freireana (1982; 1987) é processo humanizador na medida em que o homem, consciente do mundo e de sua própria existência no mundo, é ser para si e para além de si, sempre em busca da plenitude, do ser mais. O caminho escolhido nesse texto é esse, da reflexão sobre o tema do trabalho escravo proposto no Documento Curricular do Tocantins enquanto possibilidade para uma educação humanizadora

A educação, processo integral de formação humana, foi o primeiro modelo de humanização, processo que, das comunidades do Oriente Médio aos primeiros indígenas do Brasil, acontecia na cotidianidade mediada por aquilo que José Maria de Paiva chama de afeto, para se referir ao elo que ligava as comunidades *bárbaras*³, por exemplo. Essa educação, cujo valor reconhecemos, não é o objeto dessa reflexão. Nossa referência é a educação formal, aquela caracterizada pelo discurso da mudança⁴ e pela prática da permanência. A educação formal tem esse caráter paradoxal em si mesma. Seu caráter formal está na origem do seu controle, o Estado. Por isso, desde o princípio a educação tem sido instrumento das elites que a controlam e anseiam por continuar controlando, porque dessa dinâmica depende a continuidade do controle do próprio Estado. Ao mesmo tempo, porém, a educação é também o mais poderoso instrumento de mudança, esperança de ascensão dos que se encontram alijados do poder.

Manacorda, discutindo a história da educação, lembra que a medida que a sociedade egípcia se tornava mais complexa e a administração pública requeria homens que dominavam as letras e os números, o que conferia prestígio social a estes homens, a escola foi assumindo um papel distintivo, uma marca de pertença, crescendo o entendimento de que era preciso excluir o povo desse ambiente. Entendiam as elites que era preciso uma “formação mais sistemática do homem político, para que em seu lugar não se insinue algum orador do povo”.

³ Expressão de uso justificado no contexto de alteridade entre romanos e não-romanos, de negação do outro no confronto de culturas.

⁴ De Pombal à BNCC, o reformismo brasileiro sempre se revestiu do discurso do novo, da mudança redentora, frente ao velho, acusado de conservador e ultrapassado. Mas a novidade, como ensina István Mészáros (2008) é sempre uma contorção no esforço de engendrar mais controle.



(MANACORDA, 2002, p. 19). Esse é o mesmo princípio da educação que chega ao Brasil com os jesuítas. Segundo José Maria de Paiva “à época os ‘estudos’ atenderiam ao bom ordenamento da sociedade, bastando a uma parte da sociedade. [...] ao clero, aos juristas e aos médicos”. (2015, p. 179). A metáfora do corpo é síntese desse imaginário. Nesse quadro, o lugar de cada um na sociedade “ditava os procedimentos, as tarefas, as regras do comportamento social, as possibilidades [...]. Para os estudantes [filhos das elites], o colégio representava e realizava sua introdução no meio social, com a atribuição de um papel reconhecidamente de autoridade. (Idem, p. 184) enquanto ao povo, que aprendia os ofícios pela prática, cabiam o trabalho e a obediência.

Essa introdução alusiva à história da educação é necessária para que se entenda que *embate* e *paradoxo* são termos chave da leitura possível para que se entenda as relações entre o Documento Curricular do Tocantins, fruto de uma política autoritária, violenta e virulenta e a educação para o enfrentamento ao trabalho escravo introduzida nesse documento, que é sempre perspectiva humanizadora e libertadora. O DCT, enquanto subproduto da Base Nacional Comum Curricular tem suas origens na articulação de grupos⁵ que se consorciaram num esforço perverso de esvaziamento do potencial libertador da educação para transmutá-la aos seus interesses econômicos. Mas, sobretudo na expressão da sua versão final, com a proposição de conteúdos, competências e habilidades vinculadas ao enfrentamento ao trabalho escravo, o documento não é o que em sua origem poderia ser.

O Banco Itaú é um dos bancos citados na Ação, amplamente divulgada em 2019, inclusive pelo próprio Ministério Público do Trabalho (MPT-SP, 2019), que acusa os sete maiores bancos brasileiros de concederem créditos a empresas condenadas por violar direitos humanos e cometerem crimes ambientais, contrariando as Políticas de Responsabilidade Socioambiental exigidas pela Resolução n. 4.327/2014, do Conselho Monetário Nacional. O Banco Itaú, no entanto, é um dos atores do Movimento Pela Base Nacional Comum Curricular, conhecido como Movimento pela Base, ou simplesmente MPB. O mesmo agente que, segundo o Ministério Público, patrocina o trabalho escravo, se engajou na elaboração do documento final da BNCC, que deu origem ao DCT. É nesse quadro, de política autoritária atravessada por margens de resistência, que se pode pensar, até no sentido de educação enquanto campo de

⁵ Instituto Unibanco, Fundação Lemann, Instituto Ayrton Senna, Fundação SM, Todos Pela Educação, entre outros.



disputa⁶, o Documento Curricular do Tocantins como potencial para a educação preventiva ao trabalho escravo. Há que se enfatizar ainda, no quadro do que se tem identificado como contradição, que é também o Estado, através do Ministério Público do Tocantins, que tem atuado tanto no quadro de suas funções de ofício, quanto recomendando municípios, a exemplo de Araguaína, e o próprio Estado, que implementem ações educativas em vistas à dignidade da pessoa humana desde a infância, o que contribui para que se entenda a adesão da Secretaria de Estado da Educação ao Convênio com a ONG Repórter Brasil no projeto Escravo! Nem pensar.

A BNCC e a Educação como Prática da Liberdade

A Base Nacional Comum Curricular é inversamente proporcional à educação como prática da Liberdade. Essa assimetria pode ser explicada pela natureza das duas perspectivas pedagógicas. No primeiro caso, a BNCC, é expressão de um projeto reducionista das potencialidades humanas, o que fica evidente no esforço de, a partir da pedagogia das competências, reduzir a educação ao ajustamento social através da formação de determinadas competências e habilidades em vista às situações concretas, não à vida enquanto potencialidade de possibilidades. No outro caso, a educação como prática da liberdade, termo emprestado de Paulo Freire (1967), a referência é o próprio homem enquanto devir. A educação como prática da liberdade não é legitimadora das premissas do capital, do Estado ou das classes dirigentes, mas consciência crítica, de si e do mundo, e potencialidade de transgressão. Assim, a relação entre a BNCC e a educação como prática da liberdade é de antagonismo. A BNCC é um projeto de ajustamento ao mundo, por isso, um estar no mundo. A educação como prática da liberdade vai além, o homem está no mundo, mas, pela consciência de estar, se faz com o mundo sob o qual pensa e atua. A educação como prática da liberdade é a possibilidade de enfrentamento ao trabalho escravo (OLIVEIRA, 2019); a BNCC é o refluir da luta do povo não só por liberdade, mas pelo conjunto de direitos demandados nas manifestações que marcaram o início do século XXI no Brasil. Em que pese esse caráter repressivo, outro é o discurso dos idealizadores da BNCC que procuram imprimir ao documento a ideia de democracia e equidade.

⁶ Aqui no sentido do reconhecimento das “tensões entre os avanços da autonomia e criatividade docentes e os controles e as cobranças limitando a conquista da autoria e criatividade profissional” de que nos fala Arroyo (2011, p. 34).



Embora Eduardo Deschamps, presidente do CNE à época, tenha dito por ocasião da primeira audiência da terceira versão da Base, em Manaus, que a BNCC não é currículo, é orientação, na introdução o dito é que “A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) é um documento de caráter normativo” (BRASIL, 2018, p. 7), ou seja, é orientação obrigatória, em consequência, tem caráter impositivo. A linguagem adotada nos discursos sobre o documento constitui esforços muito grande da parte da tecnocracia em vender a ideia de que a BNCC é um documento resultado de um processo democrático, de construção coletiva. Pura tergiversação, a BNCC é um marco regulatório que impõe conteúdos e métodos, e com isso ignora o pluralismo pedagógico consagrado pelo Artigo 206, inciso III da Constituição de 1988.

Se fosse possível hierarquizar os problemas do documento, certamente a base da pirâmide caberia à metodologia. Segundo Castro (2020) a construção da *Primeira Versão* da BNCC, apresentada em 16 de setembro de 2015, contou com mais de 12 milhões de contribuições, notícia repercutida no site do Movimento pela Base⁷ e da Fundação Lemann⁸. A nossa experiência democrática é representativa. Mas os gestores do processo de construção da BNCC iniciam a primeira fase adotando um modelo de participação direta, do que resultou participações na casa dos milhões. A democracia direta, no entanto, exige síntese que só pode ser obtida no processo de debate e a escolha metodológica não comportou esses espaços-tempo para a construção da síntese. Em consequência a participação coletiva foi solapada pelo trabalho meramente técnico da equipe que, sob responsabilidade da Universidade de Brasília, UNB, e da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-RJ, construíram a primeira versão, excluindo e, ou acatando pontos de vista à revelia.

Para Maria Helena Guimarães de Castro, que presidiu o Comitê Gestor da BNCC, a 2ª versão do documento foi amplamente debatida por professores, gestores, especialistas e entidades de educação que se reuniram a partir de seminários organizados pela Undime e pelo Consed. A presidente do grupo gestor, no entanto, não viu problema que a consulta aos docentes tenha se dado entre 23 de junho, quando professores e professoras estão sobrecarregados com finalização do primeiro semestre letivo, o mês de julho, que é férias docentes e 10 de agosto, início do semestre seguinte. Obviamente esse tempo escolhido para discussão da *segunda versão* do documento obstou a participação de muita gente. Mas, apesar disso, houve discussão.

⁷ <https://movimentopelabase.org.br/linha-do-tempo/>

⁸ <https://fundacaolemann.org.br/noticias/o-que-e-a-bncc>



Tanto que os arquivos de registro das audiências para elaboração da *Terceira Versão* da BNCC atestam o ressentimento das entidades representativas de professores com a marginalização das suas manifestações anteriores. Esses atores não se reconheceram nos resultados apresentados pelo Conselho Nacional de Educação, CNE. O documento final é conservador, repercutindo, inclusive, a ideologia do movimento escola sem partido⁹. A audição dos profissionais da educação foi muito marginalizada, como testemunhou Sirdene da Silva Santana, representante da CONFETAM, por ocasião da audiência de Manaus. Para ela, à medida que, na transição entre o governo Dilma e o governo Michel Temer, a configuração do Conselho Nacional de Educação tenha sido alterada em mais de cinquenta por cento de seus membros sem qualquer justificativa ou recomposição com bases legais, o próprio CNE perdeu a autoridade para conduzir o processo. Há consenso entre os muitos críticos da BNCC¹⁰ quanto à mudança de perspectiva na transição entre o governo da presidenta Dilma e de Michael Temer, como convergem nas conclusões quanto ao caráter tecnicista da perspectiva pedagógica e em relação às limitações à autonomia docente.

Os arquivos das audiências da terceira versão da Base permitem a percepção da disputa entre grupos conservadores, coletivos ligados à educação, especialmente as associações e sindicatos e o Estado. O estudo sociológico realizado por Miqueias Michetti sobre as disputas pelo destino da educação nacional, de que a Base é expressão, permite a identificação de três grupos/espacos fundamentais distintos. O primeiro grupo/espaco é o Estado personificado na atuação dos “agentes do poder executivo dos três níveis de governo, que conformam o ‘pacto federativo’ da educação no país, e do legislativo federal, no qual a Comissão de Educação tem centralidade” (2020, p. 04). O segundo grupo/espaco é aquilo que os tecnocratas do Estado, a exemplo de Maria Helena Guimarães de Castro (2020) chama de terceiro setor, personificado nas “associações civis sem fins lucrativos, em especial o Movimento pela Base (MpB), mas também o Todos pela Educação (TpE) e, individualmente, institutos e fundações familiares e empresariais” (MICHETTI, 2020, p. 05). Como se demonstrará, pela intrusão nas instituições do Estado, esse grupo/espaco atuará cooptando agentes públicos e, a partir dessa estratégia,

⁹ A exemplo, a ideia-conceito Projeto Político Pedagógico foi preterida por Proposta Pedagógica na BNCC (BRASIL, 2018).

¹⁰ Entre outros, Branco, et. ali. (2019); Aguiar e Dourado (2018); Borges (2020) e Michetti (2020). Mesmo a entrevista com Rosângela Terreço, técnica da Secretaria de Educação do Tocantins, revelou acuidade crítica quanto a distância entre a expectativa dos atores engajados no processo, sobretudo a partir de 2015, e o resultado final do documento, o texto homologado pelo Conselho Nacional de Educação.



fazendo parecer que seus interesses, de vantagem econômica e de conformação do mercado de trabalho, é interesse geral da nação. O terceiro grupo/espço é o dos profissionais da educação, que, cada um ao seu modo, sonham e lutam por valorização e pelo projeto de educação como prática da liberdade. Desses atores Miqueis Michetti diz tratar-se de posições não-dominantes, sendo constituído por aqueles engajados na Campanha Nacional pelo Direito à Educação (CNDE), nas associações de pesquisadores da área de educação, além dos centros de estudo e pesquisa de faculdades de educação, além das organizações sindicais de trabalhadores da educação, particularmente de professores. O segundo grupo/espço pode ainda ser definido por sua configuração, acolhendo discursos conservadores muito vinculado a um suposto papel moral e de reserva dos costumes como atribuição da escola, para o que deveria ser livre de formação política. O *movimento escola sem partido*, e sua luta contra o que chama de *ideologia de gênero*¹¹ é síntese da bandeira de luta desses atores. Da parte dos coletivos ligados à educação, tem destaque as associações e sindicatos e a sua luta pela educação enquanto processo democrático, à luz da Constituição Federal de 1988, e de políticas de valorização da classe. Pelo próprio formato das audiências, o Estado aparece como um ente apático, que apenas ouve, sem concordar ou discordar. A indiferença do Estado não é acaso. À época das audiências públicas, entre julho e setembro de 2017, a intrusão do terceiro¹² setor no Estado já tinha definido os rumos da reforma de que a BNCC é expressão.

As audiências públicas deixaram patente que esses atores não se reconheciam na segunda versão e o que tem ficado público a partir dos manifestos é que o texto final, a terceira versão da BNCC, nada tem de relação com as aspirações desses sujeitos engajados com a educação. Consequência da BNCC, a BNC-Formação já recebeu contestação formal de 33 das principais entidades representativas de profissionais e estudantes da educação no Brasil, entre elas a Confederação Nacional dos Trabalhadores em Educação, CNTE, a Associação Nacional pela Formação dos Profissionais da Educação (ANFOPE), o Fórum Nacional de Diretores de Faculdades, Centros e Departamentos de Educação ou Equivalentes das Universidades Públicas

¹¹ Sob o termo ideologia de gênero montou-se um discurso contra os movimentos históricos de luta pelo direito da mulher, em torno da sexualidade como direito. Além disso, o movimento passou a contestar temas de educação sexual e o direito à humanidade dos homossexuais.

¹² A exemplo do que ocorrera na Amazônia na década de 1970, por ocasião do nacional-desenvolvimentismo do Estado, a partir da década de 1990 cada vez mais o capital se interessa pela educação, não enquanto dimensão humana, mas como produto. É nesse sentido, de possibilidades mercantis, que o capital passou fortemente a cooptar agentes do Estado que, no papel de intelectuais orgânicos do capital, ora fazem parte de conselhos de empresas ora são servidores de organismos estatais.



Brasileiras (FORUMDIR), a Associação Nacional pela Formação dos Profissionais da Educação, ANFOPE, e a Associação Nacional de História, ANPUH, entre outras.

Pela complexidade do texto, a relação entre a BNCC e o enfrentamento ao trabalho escravo não se vislumbra facilmente. Na verdade, à luz do documento sequer é uma possibilidade. A complexidade do texto não diz respeito à sua abrangência, mas ao caráter caviloso da escrita. Muitos intelectuais dedicados ao estudo do impacto da BNCC na educação têm indicado o movimento de deslocamento da ênfase em saberes e conhecimentos para a ênfase na formação de comportamentos adequados às necessidades do mercado. Não se trata da negação da formação profissional, mas da negação de um esforço de homogeneização tendo o conformismo como referência. A pedagogia das competências começou a repercutir no pensamento pedagógico brasileiro a partir da década de 1990. O professor Demerval Saviani considera que a educação com base em competências tem na adaptação o seu foco. Para ele, “nas escolas, procura-se passar do ensino centrado nas disciplinas de conhecimento, para o ensino por competências referidas a situações determinadas”. (2013, p. 438). A professora Marise Nogueira Ramos avalia que a pedagogia de competências estrutura o currículo com base em questões práticas do cotidiano, sobretudo questões ligadas ao mundo do trabalho e aos comportamentos desejáveis nesse ambiente. Esse caráter prático, com forte apelo à vinculação da formação ao mundo da vida e a valorização das experiências dos alunos é que torna atrativa essa perspectiva pedagógica. Todavia, o pragmatismo tecnicista dessa pedagogia confunde educação profissional com formação geral e subordina conteúdos essenciais da formação humana, como é o caso da disciplina de história, ao princípio do ajustamento social, homogeneizador.

Considerações sobre os aspectos legais da política de enfrentamento à escravidão contemporânea e a atuação da ONG Repórter Brasil no Tocantins

É muito importante que se tenha claro, antes de tudo, que o desenvolvimento de políticas públicas de enfrentamento ao trabalho escravo contemporâneo é fruto de uma luta histórica que envolveu uma série de atores, mas sobretudo a coragem dos trabalhadores que resistiam e resistem, denunciando o crime após fugirem das estruturas escravistas. Historicamente o desafio foi sempre o de reconhecer, especialmente no meio rural, o trabalhador como sujeito de direitos. Assim, desde a escravidão colonial já havia, segundo Maria Sylvania de Carvalho Franco (2008), uma categoria de homens livres em condição mais lastimável que a dos próprios



escravos negros. Mais tarde, a literatura, tratando de cenários entre o final do século XIX e início do século XX, a exemplo de Euclides da Cunha (1999), Hugo de Carvalho Ramos (2014) e Bernardo Élis (1979) falavam de um homem do campo que trabalhava para se endividar. A superação dessa percepção naturalizada se dá a partir da carta pastoral de Pedro Casaldáliga em 1971. Mas, em que pese as muitas denúncias apresentadas ao poder público, sobretudo pela Comissão Pastoral da Terra, foi somente em 1995, em decorrência das repercussões do Caso José Pereira, que o governo brasileiro reconheceu a existência do Trabalho Escravo, condição para o desenvolvimento de políticas públicas das quais a atuação da Ong Repórter Brasil no Tocantins é fruto.

No mesmo ano de 1995 foi criado, no âmbito do Ministério do Trabalho, o Grupo Executivo de Repressão ao Trabalho Forçado, GERTRAF, que passou a atuar em face das denúncias de trabalho escravo a partir do Grupo Especial de Fiscalização Móvel. Em 2002 o Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana (CDDPH), do Ministério da Justiça, por meio da Resolução nº 05, de 28 de janeiro de 2002, criou uma Comissão Especial para combater a violência no campo, o trabalho forçado e escravo, o trabalho infantil e propor mecanismos que proporcionassem maior eficácia à prevenção e repressão a essas práticas. Dessa relação de ações do poder público, talvez a mais significativo tenha sido a criação, em 2003, da Comissão Nacional de Erradicação do Trabalho Escravo, CONATRAE, que aglutinou atores engajados na prevenção e no combate ao trabalho escravo tendo orientação o Plano Nacional de Erradicação do Trabalho Escravo.

Em todo esse processo foi muito importante a participação de membros do judiciário¹³, especialmente do Ministério Público Federal e da Procuradoria Geral do Trabalho. O Judiciário, desde as primeiras denúncias apresentadas pela CPT¹⁴, careceu de tipificação material e de doutrina sobre as condutas denunciadas pela prática de trabalho escravo, o que foi regularmente suprido a partir da Lei 10.803/2003. Foi a partir daí, ainda em 2003, que o Estado apresentou o

¹³ O estudo de Silva (2016) destaca, entre outros, o engajamento do procurador federal do trabalho, Lélío Bentes Corrêa, que mais tarde se tornaria presidente do Tribunal Superior do Trabalho; da procuradora federal Ela Wiecko de Castilho, que se tornou depois Vice Procuradora Geral da República e do procurador federal Álvaro Augusto Ribeiro da Costa. Estes operadores do direito, ante as demandas impostas pelas denúncias de trabalho escravo, com destaque para o trabalho jurídico-pastoral de Henri Burin des Rozières, procuraram respostas na legislação internacional, o que influenciou a redação do projeto que criou a Lei 10.803/2003 que alterou o Artigo 149 do Código Penal Brasileiro.

¹⁴ Embora em 1971 o documento fundador da CPT tenha sido construído tendo a denúncia de trabalho escravo como referência, somente a partir de 1979, com casos registrados pelo agente pastoral Ricardo Rezende Figueira em Conceição do Araguaia, houve novos registros de casos de trabalho escravo.



primeiro Plano Nacional para a Erradicação do Trabalho Escravo, que subsidiou várias políticas de enfrentamento ao trabalho escravo, inclusive o Termo de Cooperação Técnica entre o Estado do Tocantins e a Organização Não Governamental Repórter Brasil. Esse protagonismo também foi identificado nas práticas do Ministério Público do Trabalho no Tocantins, a exemplo da PROMO nº 116.2015 apresentada à Secretaria de Educação do Município de Araguaína-TO recomendando atividades pedagógicas em vistas à erradicação do trabalho infantil e a resguardar a dignidade da criança sob todas as formas.

A primeira cooperação entre a Ong Repórter Brasil e o Estado do Tocantins, através da Secretaria da Educação, Juventude e Esportes ocorreu em 2018. É curioso, porém, que o Decreto Estadual nº 3.223, de novembro de 2007, já previa como meta 5.2.4 “Implementar o projeto ‘Escravo, nem Pensar’ visando a capacitação de professores e lideranças comunitárias em torno do tema em Parceria com a Repórter Brasil”. (CPT, 2019, p. 13). A Ong (SUZUKI, 2019) justifica a proposta a partir do contexto tocantinense, de incidência de casos e de trânsito de trabalhadores nordestinos escravizados em outras regiões, especialmente Pará e Goiás. A metodologia, como explica a própria Ong “é dedicada à formação dos profissionais de educação (gestores e técnicos de formação das DREs), para que se tornem agentes multiplicadores sobre o tema do trabalho escravo na rede pública de ensino”. (Idem, p. 31). Como se pode notar, embora na apresentação da 2ª edição do projeto se diga que o objetivo é trabalhar com “educadores da rede estadual de ensino tocantinense” (REPÓRTER BRASIL, 2021) a metodologia se volta para técnicos da Secretaria de Educação, que depois impõem o projeto, sem qualquer critério definido, a docentes, em alguns casos, sem qualquer afinidade com o tema.

Essa opção metodológica foi percebida por Oliveira (2019) também no trabalho com a Secretaria de Educação do Pará. Na 4ª URE, Marabá, na maioria dos casos, o material de apoio chegou à escola por terceiros e as orientações foram repassadas por telefone. Algumas escolas rurais, justo as que mais precisavam, sequer ouviram falar do projeto¹⁵. Mas somente quem desconheça o cotidiano escolar, sobretudo do ponto de vista do fazer docente, pode convencer-se da eficiência de uma formação que querendo atingir docentes seja oferecida a técnicos. E isso não é particularidade do Tocantins ou do Pará. Isso é realidade das escolas brasileiras, onde

¹⁵ Esse dado específico leva em conta a experiência de um dos autores que, entre 2016 e 2019, trabalhou em quatro escolas de assentamento, entre os municípios de São João do Araguaia e Piçarras, no sul do Pará.



prevalece a cultura da divisão social do trabalho; técnicos com atividades técnico-burocráticas e docentes com atividades docentes. Se o desejo é alcançar a sala de aula parece mais sensato que se trabalhe com quem trabalha com a sala de aula. Nesse caso, bastaria que as secretarias designassem docentes para as formações, e depois carga horária e condições materiais para deslocamentos e reprodução sob a forma de oficinas a professores que, voluntariamente, se dispusessem a trabalhar com o tema. Apesar desses problemas, na apresentação do documento *Tocantins, escravo nem pensar 2018* se diz que o projeto preveniu do trabalho escravo “uma quantidade impressionante de mais de 180 mil pessoas, em 92 municípios do estado” (SUZUKI, 2019, p. 3). Essa conclusão, considerados contexto e sentido da avaliação no âmbito escolar, é carente de reflexão.

O DCT e a Educação como Prática da Liberdade

Construído a partir da Lei 2.977, de 8 de julho de 2015, que criou o Plano Estadual de Educação do Tocantins, o Documento Curricular do Estado do Tocantins, DCT, elaborado em consonância com as proposições da Base Nacional Comum Curricular, BNCC, trata do tema do trabalho escravo contemporâneo, no componente curricular de história, desde o 4^a ano, última às séries da segunda fase do fundamental, exceto 6^o ano, que paradoxalmente, trata da escravidão moderna no Brasil colonial. A organização das habilidades e objetos de conhecimento estão condicionadas às competências específicas do componente curricular história para o ensino fundamental. O trabalho escravo aparece ligado à competência C1, “compreender acontecimentos históricos, relações de poder e processos e mecanismos de transformação e manutenção das estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais ao longo do tempo e em diferentes espaços [...]”. (TOCANTINS, 2019, p. 58). O esquema de curricularização dos conteúdos obedece a sequência: Unidades Temáticas; Habilidades, Objetos de Conhecimento e Sugestões Pedagógicas. Conteúdos estão dispostos de acordo com determinadas habilidades, que são pensadas na relação com dada temática, existindo para esse conjunto algumas sugestões pedagógicas. Tudo em vistas às competências específicas do componente. O quadro abaixo é ilustrativo da abordagem sobre o trabalho escravo no documento.



DISCIPLINA/SERIE/BIMESTRE			
HISTORIA - 4º ANO - 4º BIMESTRE			
Unidades Temáticas	Habilidades	Objeto de Conhecimento	Sugestões Pedagógicas
As questões históricas relativas às migrações	(EF04HI11) Analisar, na sociedade em que vive a existência ou não de mudanças associadas à migração (interna e internacional). Os processos migratórios para a formação do Brasil.	As dinâmicas internas de migração no Brasil a partir dos anos 1960; Trabalho escravo na atualidade. O trabalho escravo em diversas regiões do Tocantins.	Sem sugestões para o trabalho escravo contemporânea.
HISTORIA - 5º ANO - 2º BIMESTRE			
Povos e culturas: meu lugar no mundo e meu grupo social.	(EF05HI04) Associar a noção de cidadania com os princípios de respeito à diversidade, à pluralidade aos direitos humanos.	Trabalho Infantil e o trabalho escravo na atualidade; O trabalho escravo em diversas regiões do Tocantins.	Exemplificar com situações concretas e próximas às experiências sociais dos estudantes.
HISTORIA - 7º ANO - 4º BIMESTRE			
Lógicas comerciais e mercantis da modernidade	(EF07HI16aTO) Apropriar do conceito de escravidão moderna e conhecer como ela se materializa no estado.	Trabalho escravo na atualidade. O trabalho escravo em diversas regiões do Tocantins.	Conhecer a ONG. Escravo Nem Pensar/ Repórter Brasil.
HISTORIA - 8º ANO - 3º BIMESTRE			
O Brasil no século XIX.	(EF08HI20) Identificar e relacionar aspectos das estruturas sociais da atualidade com os legados da escravidão no Brasil e discutir a importância de ações afirmativas.	Trabalho escravo na atualidade; O trabalho escravo em diversas regiões do Tocantins; Tráfico de Pessoas - Mercado de gente na atualidade.	Conhecer a ONG. Escravo Nem Pensar/ Repórter Brasil.
HISTORIA - 9º ANO - 3º BIMESTRE			
Totalitarismos e conflitos mundiais	(EF09HI16) Relacionar a Carta dos Direitos Humanos ao processo de afirmação dos direitos fundamentais e de defesa da dignidade humana, valorizando as instituições voltadas para a defesa desses direitos e para a identificação dos agentes responsáveis por sua violação.	Trabalho Escravo Contemporâneo. O trabalho escravo em diversas regiões do Tocantins. Tráfico de Pessoas - Mercado de gente na atualidade.	Conhecer a ONG. Escravo Nem Pensar/ Repórter Brasil.

Fonte: Tocantins, 2019, pp. 69-85.

Em que pese a expressividade da demarcação temática no currículo, o documento é confuso quanto ao entendimento do tema, e pobre nas sugestões pedagógicas. Na primeira menção ao tema (TOCANTINS, 2019, p. 57) se diz que as obras de Juciene Ricarte Apolinário, sob o título *Vivências escravistas no Norte de Goiás no século XVIII e A escravidão negra no Tocantins colonial* subsidiariam os professores na orientação aos alunos sob as razões para a escravidão contemporânea no Tocantins. No entanto os estudos indicados tratam da escravidão negra nos ciclos econômicos do Brasil Colônia e Império. A leitura de texto sobre a escravidão negra para entender a escravidão contemporânea faz parecer tratar-se do mesmo fenômeno, problema que já vem sendo identificado por alguns estudos que tratam do conceito e do imaginário sobre o trabalho escravo contemporâneo (OLIVEIRA, 2019; SILVA, 2016; 2019; CONFORTI, 2019). Seria mais razoável propor leituras, entre os muitos estudos¹⁶, sobre o tema da escravidão contemporânea, o que ajudaria os discentes a perceberem as distinções, inclusive temporais, entre os fenômenos.

Outro problema conceitual fica evidente nas habilidades EF07HI15 que propõe “discutir o conceito de escravidão moderna e suas distinções em relação ao escravismo antigo e à servidão medieval” (TOCANTINS, 2019, p. 78). Isso significa que o tempo/lugar da escravidão moderna é o processo colonizador da América e a exploração dos povos africanos, e isso está correto. Todavia, na sequência, a habilidade EF07HI16aTO indica que se deve “apropriar do

¹⁶ Os estudos de Lopes (2009); Mattos (2014) e (SILVA, 2016; 2019; 2020) são exemplos de pesquisas acessíveis ajudam a entender a escravidão contemporânea no Estado do Tocantins.



conceito de escravidão moderna e conhecer como ela se materializa no estado” (idem), indicando, pelo tempo verbal, que a referência para a escravidão negra da habilidade EF07HI15 e a moderna, dos nossos dias, habilidade EF07HI16aTO, é a mesma, quando não é. Numa perspectiva freireana, de educação enquanto prática que requer competência (1997, p. 102-103), é imperioso a quem vai trabalhar com projeto sobre o trabalho escravo que saiba o que se ensina, ou seja, o que é trabalho escravo contemporâneo.

As sugestões pedagógicas, “Conhecer a ONG. Escravo Nem Pensar/ Repórter Brasil” também são problemáticas. Escravo nem pensar é o projeto. Repórter Brasil é a ONG. De fato, na página da ONG Repórter Brasil¹⁷ há material de apoio didático excepcional, todavia, circunscrever as orientações a essa consulta é uma orientação pedagógica muito reducionista, inclusive ignorando o protagonismo e o acervo da CPT. Nota-se, com isso, o desconhecimento da instituição mais importante no enfrentamento ao trabalho escravo no Estado do Tocantins, a Comissão Pastoral da Terra, que aliás é identificada no documento como Comissão Pastoral do Trabalho. A CPT possui, junto com a Prelazia de São Feliz do Araguaia, no Mato Grosso, o maior acervo sobre trabalho escravo e conflitos no campo no Brasil. Não resta dúvida que se trata de importante fonte de estudo para professores e alunos.

Para entender esses apontamentos é preciso avançar na análise do documento. Nesse caso, a primeira questão é saber em que medida um documento constrangido à BNCC – que é um marco regulatório autoritário – poderá promover educação libertadora. Do ponto de vista formal, a margem é pequena; mas do ponto de vista crítico, o caminho está aberto pela simples inclusão do tema no documento, que abre uma porta legal para a ação pedagógica libertadora. Nesse sentido, a primeira reflexão sobre o DCT é na perspectiva da ação contra-hegemônica. Isso porque a inclusão do trabalho escravo como conteúdo obrigatório permite pensar com Mézaros (2008), sobre o fracasso do reformismo capitalista. Esse reformismo é ciclo, como um eterno retorno, porque a consecução dos objetivos que persegue não pode ser alcançada pela contradição como natureza do próprio sistema que quer se autorregular. Dito de outra forma, as reformas serão sempre necessárias porque sempre fracassarão. O Documento Curricular do Tocantins, considerando a contingência do qual é origem e expressão, é quase uma insurgência, dado o seu êxito em avançar sobre as demandas dos povos que constituem o território tocantinense. É essa a compreensão distintiva entre o DCT, a BNCC e a inclusão de

¹⁷ <https://escravonempensar.org.br>



temas sociais sensíveis, como o trabalho escravo contemporâneo enquanto conteúdo de ensino e aprendizagem.

Nos limites das suas possibilidades, o DCT personifica uma superação das pretensões autoritárias da BNCC porque no chão da realidade o sistema se desarranja, e às vezes fracassa. É preciso pensar nesse caso, que as reformas-das-reformas, como é o caso da BNCC, é uma evidência do fracasso histórico do esforço do Estado capitalista em conformar pessoas ao quadro geral do sistema produtivo. Não é possível superar as convulsões sociais decorrente das desigualdades sociais, tão pouco conter o desejo de ser mais, sobre o qual escreveu Paulo Freire (1987). A dominação nunca será perfeita porque as pessoas pensam, e em consequência se insurgem. Conforme Mézaros, “por maior que seja, nenhuma manipulação vinda de cima pode transformar o imensamente complexo processo de modelagem da visão geral do mundo de nossos tempos [...] num dispositivo homogêneo e uniforme, que funcione como um promotor permanente da lógica do capital.” (2008, pp. 50-51). A percepção desse quadro de coisas, entranhadas nas reformas educacionais de que a BNCC é expressão, é desenvolvimento de consciência crítica, possibilidade para a educação como prática da liberdade. Essa consciência implica na luta necessária, luta para mudar o que precisa ser mudado na escola e na sociedade como um todo. Para Mézaros, “romper com a lógica do capital na área da educação equivale, portanto, a substituir as formas onipresentes e profundamente enraizadas de internalização mistificadora por uma alternativa concreta abrangente”. (2008, p. 47). A leitura de Mézaros é esperançosa. Para ele “muitas escolas podem causar um grande estrago [...]. Mas nem mesmo os piores grilhões têm como predominar uniformemente. Os jovens podem encontrar alimento intelectual, moral e artístico noutros lugares”. (Idem, p. 54). Sartre (1984) faz uma análise semelhante quando avalia que a percepção de um estado insuportável de coisas foi muito mais determinante para a participação dos camponeses na revolução francesa que as ilusões do lema igualdade, liberdade e fraternidade.

Mas, é preciso olhar dentro do processo, como um movimento de retorno, para ver, objetivamente, os limites. Se não podemos vê-los, também não poderemos enfrenta-los. O Documento Curricular do Tocantins, DCT, foi aprovado e homologado pelo Conselho Estadual de Educação, CEE, por meio da Resolução nº 24, de 14 de março de 2019. Interessa aqui a parte do ensino fundamental. Essa fase do ensino, seguindo orientações impositivas da Base Nacional Comum Curricular, BNCC, é estruturado por competências e habilidades e organizada por área



de conhecimento: Linguagens; Ciências Humanas e Ensino Religioso; Ciências da Natureza e Matemática. Segundo técnica da Secretaria da Educação, o processo de construção do Documento Curricular do Tocantins é atravessado por essa dialética, do autoritarismo regulado e do discurso democrático; dialética de práticas normatizadas sob a vigilância de um analista de gestão¹⁸ externo, com audição e reconhecimento de propostas de profissionais das escolas. A qualificação da audição docente, no entanto, foi o principal problema revelado pelas entrevistas com os docentes.

No processo de pesquisa entrevistamos professores das redes pública e particular que atuam no Tocantins e são alunos do Mestrado Profissional em Ensino de História, PPGHIST, Campus de Araguaína-TO, do convênio entre a Universidade Federal do Norte do Tocantins, UFNT, e a Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ. Essas entrevistas revelaram que o processo de construção do DCT seguiu o mesmo modelo de construção da BNCC, ou seja, uma fase de consulta aberta, com dados tratados por técnicos; depois uma fase com grupos mais reduzidos e um documento final elaborado pela burocracia. Isso significa que a participação, e os meios de qualificação dessa participação constituem principais problemas.

De oito docentes que participaram da pesquisa, apenas uma professora, Janice Moraes de Souza¹⁹, respondeu sim à pergunta sobre se tinha, em algum momento, recebido convite para participar do processo de construção do DCT. Janice afirma ter participado das discussões referentes ao componente curricular de história. Uma segunda professora, Maria Helena da Silva²⁰, declarou terem sido repassados links em grupos de WhatsApp para que cada docente contribuísse com o documento a partir do seu componente curricular. Todavia, à pergunta sob as condições da experiência de participação, Janice Moraes de Souza, não soube responder porque só teria ido à uma reunião, tão pouco soube dizer sobre os encaminhamentos aos consensos construídos na reunião de que participou. A segunda professora, Maria Helena da Silva, disse que o questionário a que teve acesso a partir do WhatsApp era “sem muita margem para participação efetiva”, e concluiu declarando que “a impressão é de que fizeram para constar que houve consulta”.

¹⁸ Segundo Rosângela Terreço o MEC enviou ao Estado do Tocantins um analista de gestão para acompanhar as discussões e construção da proposta curricular do Estado.

¹⁹ Nome fictício.

²⁰ Nome fictício.



Deduz-se das entrevistas que alguns professores não participaram efetivamente do processo de construção do DCT. A Secretaria de Estado precisava adequar o seu currículo às demandas da BNCC, mas ao mesmo tempo precisava legitimar suas práticas a partir de um discurso de consenso sob o argumento da ação coletiva-democrática, como consta no texto de apresentação. (TOCANTINS, 2019, p. 1). A própria destinação de recursos humanos e financeiros²¹ para esse fim é indício da condicionante da parte do Ministério da Educação.

Rosângela Terreço, técnica da Secretaria da Educação à época da elaboração do DCT, ajuda a entender a complexidade do processo, agravado pelas condições materiais e humanas em que o processo se deu. Segundo a profissional, além de seminários presenciais, a equipe que geriu o processo, utilizou uma série de recursos de mídias sociais, como o google meet, formulários google e outras ferramentas como estratégia para provocar a participação dos atores do processo educativo, do que resultou mais de 5 mil contribuições, que foram sistematizadas pelos 22 redatores ocupados dessa função. Do ponto de vista técnica o problema indicado foi de descontinuidade do trabalho em consequência de mudanças na configuração das gestões estaduais e municipais. Esse problema, da descontinuidade, deve ser acrescido às condições materiais de trabalho docente que incide, inclusive sobre o próprio sentido de, em condição de vínculo precário²², participar de um projeto de longo prazo.

A construção do documento demonstra-se prenhe dos mesmos desafios percebidos em relação à BNCC, no Tocantins agravados pela degeneração sistêmica que submete parcela significativa do corpo docente à relação de apadrinhamento como condição de ficar no emprego. Das entrevistas se supõe certa medida de alienação voluntária. A isso se acresce dificuldades de continuidade do debate. E por fim, a impressão, da parte dos docentes, de que o documento final foi decisão técnico-burocrática, o que afinal de contas é o que é, vez que foram técnicos que trataram as contribuições, onde elas houveram.

²¹ Além do analista de gestão, o MEC destinou recurso financeiro para viabilizar o trabalho do Estado do Tocantins na implementação da BNCC a partir do DCT.

²² Já passa de dez anos o último concurso realizado no Estado do Tocantins. E como à época já havia déficit não sanado pelo último concurso, se pode conjecturar o drama da condição de trabalho dos professores, à mercê do toma-lá-dá-cá com vereadores, deputados e outros atores da cena política de cada cidade. E na ausência de práticas políticas sérias, de respeito ao professor, o Estado vai entregando as escolas à polícia militar, instituição historicamente ligada à criminalidade e a repressão, não à educação. Mas é compensatório, tanto ao policial que ganha uma pequena gratificação pelo desvio de função, e ao Estado que, pagando uma pequena gratificação, deixa de pagar salário ao professor, que poderia fazer um trabalho continuado e melhor.



Mas, frente a inclusão no DCT de temas como o trabalho escravo, questão indígena, gênero, dentre outras questões sociais caras ao povo do Tocantins, não se pode obstar o potencial desse currículo enquanto possibilidade de educação para a liberdade, ou seja, de enfrentamento ao trabalho escravo e de defesa da dignidade dos povos quilombolas, indígenas, das mulheres e de tantos outros segmentos que sonham, vivem e lutam no Estado do Tocantins. As consequências dessa iniciativa, de formalização desse conteúdo no currículo, para as estratégias de enfrentamento ao trabalho escravo no Tocantins, como se vê, estão implicadas na concepção de educação e no esforço de que o DCT é fruto, ou seja, ir além tanto do pragmatismo do currículo, quanto da institucionalidade do convênio com a ONG Repórter Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reforma curricular de que o DCT é fruto é paradoxal. De um lado, há indícios de que, como todo o resto, enquanto documento oficial o DCT é expressão de quem controla o Estado. Mas, se não existem concessões do Estado enquanto ente dominado e a serviço das elites políticas e econômicas do país, de modo geral, e das oligarquias tocaninenses em particular, a porta da escola ainda está aberta ao debate sobre quilombolas, indígenas e trabalhadores escravizados no Tocantins. Mas não é por nenhum mistério que esse fenômeno se dá. Mészáros (2008) alerta à tecnologia discursiva que desde as revoluções liberais incorporou a estética de expressões como democracia, liberdade, fraternidade e agora, diremos nós, inclusão, gênero e outros termos que completam o canto da sereia.

O documento, por outro lado, é extremamente rico porque deixa a porta da escola aberta. Mera estética capitalista ou não, depende do passo que cada um der em direção ao povo da escola e à escola do povo. Entendemos importante reforçar a importância da discussão do trabalho escravo contemporâneo, e por consequência, laudatória a inclusão do tema no Documento Curricular do Tocantins. A escravidão contemporânea é uma afronta à dignidade humana e precisa ser enfrentada. Não há como ser professora ou professor competente, para retomar Paulo Freire, negligenciando a realidade, na crueldade que ela é. É preciso sim falar de violência nas relações trabalhistas; é preciso falar das castas privilegiadas. É preciso falar de tudo que nos oprime para falarmos de tudo que é possível fazer pela nossa libertação. É preciso falar de libertação para lutarmos, conscientes e criticamente, pela mudança. É preciso ser mais



e incluir todos, até os opressores, nesse projeto que tem na dignidade humana, para todos e todas, sua utopia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Márcia Ângela; DOURADO, Luiz Fernandes (orgs.). BNCC na contramão do PNE 2014-2024: **Avaliação e perspectivas**. Recife: ANPAE, 2018.

ARROYO, Miguel. **Currículo, território em disputa**. Petrópolis: vozes, 2011.

BRANCO, Alessandra Batista de Godoi; IWASSE, Lilian Fávaro Algrâncio e ZANATTA, Shalimar Calegari. BNCC: a quem interessa o ensino de competências e habilidades. **Debates em Educação**. Vol. 11, n 25, set/dez 2019.

BORGES, Kamylla Pereira. “Eu vejo o futuro repetir o passado”: BNCC, neoliberalismo e o retorno aos anos 1990. **Revista Pedagógica**, v. 22, 2020.

CASTRO, Maria Helena Guimarães de. Breve histórico do processo de elaboração da Base Nacional Comum Curricular no Brasil. **Em Aberto**, Brasília, v. 33, n. 107, p. 95-112, jan./abr. 2020.

CONFORTI, Luciana Paula. **Relações entre racismo e o resgate de trabalhadores negros em condições análogas à escravidão na contemporaneidade**: reflexões sobre o caso do menino 23 e a ausência de políticas públicas. In: FIGUEIRA, et. al. **Escravidão: moínhos de gentes no século XXI**. Rio de Janeiro: Mauad, 2019.

ESTERCI, Neide. **Escravos da desigualdade**: um estudo sobre o uso repressivo da força de trabalho hoje. Rio de Janeiro: Ceps, 2008.

FIGUEIRA, Ricardo Rezende. **Pisando fora da própria sombra**: a escravidão por dívida no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. **Pedagogia do oprimido**. 17^a. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

_____. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.



FUNDAÇÃO LEMANN. **Em Pauta**. Disponível em:

<https://fundacaolemann.org.br/noticias/o-que-e-a-bncc>. Acessado dia 04/08/2022.

LOPES, Alberto Pereira. **Escravidão por dívida no norte do estado do Tocantins**: vidas fora do compasso. São Paulo: USP, 2009. Tese.

MANACORDA, Mario Alighiero. **História da Educação**. São Paulo: Cortez, 2002.

MATTOS, Paulo Henrique Costa. O trabalho escravo enquanto grave violação dos direitos humanos e a degradação social na região Araguaia Tocantins. **Interface**, Edição número 07, março de 2014.

MÉSZAROS, István. **A educação para além do capital**. TAVARES, Isa (Trad.). 2ª ed. São Paulo: Boi Tempo Editorial, 2008.

MICHETTI, Miqueli. Entre a legitimação e a crítica: As disputas acerca da Base Nacional Comum Curricular. **RBCS**, Vol. 35 n° 102 /2020.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO TRABALHO. **MPT aciona judicialmente maiores bancos do país por responsabilidade socioambiental**. In: <https://prt2.mpt.mp.br/637-mpt-aciona-judicialmente-maiores-bancos-do-pais-por-responsabilidade-socioambiental>. Acessado em 20/10/2022.

MOVIMENTO PELA BASE. **Consed e Undime levam a segunda versão para todo o país**. Disponível em: <https://movimentopelabase.org.br/linha-do-tempo/>. Acessado em 02/08/2022.

_____. **Quem somos**. Disponível em: <https://movimentopelabase.org.br/quem-somos/>. Acessado em 03/08/2022.

MOURA, Flávia de Almeida. **Escravos da precisão**: economia familiar e estratégias de sobrevivência de trabalhadores rurais em Codó (MA). São Luís: UFMA, 2006. Dissertação de Mestrado.

OLIVEIRA, Maria Jôyara Silva. **Educar para libertar**: a pedagogia libertadora na experiência do programa “escravo, nem pensar”. Marabá-PA: UNIFESSPA, 2019. Dissertação de Mestrado.

PAIVA, José Maria. Estado e educação. A Companhia de Jesus: Brasil, 1549-1600. **Rev. bras. hist. educ.**, Maringá-PR, v. 15, n. 2 (38), p. 169-191, maio/ago. 2015.

RAMOS, Marise Nogueira. **A pedagogia das competências**: autonomia ou adaptação? São Paulo: Cortez, 2001.

REPÓRTER BRASIL. **Educadores do Tocantins**. São Paulo: 30 de abril de 2021. In: <https://escravonempensar.org.br/acoes/educadores-do-tocantins/>. Acessado em 12/12/2022.



SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SAVIANI, Dermeval. **Histórias das ideias pedagógicas no Brasil**. 4. ed. Campinas: Autores Associados, 2013.

SILVA, Moisés Pereira. **O trabalho escravo contemporâneo e a atuação da CPT no campo (1970 - 1995)**. 2016. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2016.

_____. O trabalho escravo contemporâneo: conceito e enfrentamento à luz do trabalho jurídico e pastoral do frei Henri Burin des Rozières. **Rev. Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol 32, n° 66, p. 329-346, janeiro-abril 2019.

_____. Significar o mundo: a educação histórica como perspectiva de enfrentamento ao trabalho escravo. **Rev da Faculdade de Direito**. UFMG, Belo Horizonte, n. 77, pp. 195-213, jul./dez. 2020.

SUZUKI, Natália. (Org.). **Escravo, nem pensar! no Tocantins**. São Paulo: Repórter Brasil, 2019.

Documentos

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**: educação é a base. Brasília: MEC, 2018.

_____. **Constituição Federal**. Brasília: Brasil, 1988.

_____. **Portaria MEC nº 790, de 27 de julho de 2016**. Brasília: Brasil, 2016.

TOCANTINS. **Documento curricular ciências humanas e ensino religioso**. Palmas: SEDUC, 2019.

_____. **Decreto Estadual nº 3.223**. PALMAS, 28 de novembro de 2007.

_____. **Resolução nº 24, de 14 de março de 2019**. Palmas-TO: CEE, 2019.

Entrevistas

Janice Moraes de Souza²³

Maria Helena da Silva²⁴

Rosângela Terreço

²³ Nome fictício.

²⁴ Nome fictício.



Artigo recebido em: outubro/2022

Artigo aceito em: novembro/2022



O ASSENTAMENTO COLORADO EM RIACHINHO-TO E O PROTAGONISMO DAS MULHERES CAMPONESAS

THE COLORADO SETTLEMENT IN RIACHINHO-TO AND THE PROTAGONISM OF PEASANT WOMEN

Dislaine Dias dos Santos¹

Rejane Cleide Almeida Medeiros²

RESUMO

Os assentamentos são formados a partir da desapropriação de determinado latifúndio improdutivo e emissão de posse da terra pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), órgão responsável pela formulação e execução da política fundiária nacional. Para tratarmos das reflexões aqui propostas, tomamos como base o protagonismo das mulheres camponesas que fizeram parte da luta pela terra para a formação do assentamento Colorado em Riachinho, Bico do Papagaio, Tocantins. A metodologia utilizada foi história oral com temática em história de vida e entrevistas semiestruturadas. A pesquisa faz parte dos resultados dos estudos de mestrado no programa de pós-graduação em estudos de cultura e território (PPGCULT), da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT). Os resultados apontaram que as mulheres constituíram um grupo que lutou pela terra e organização do território. Entre desafios e conquistas, apresentaram, por meio das suas memórias, terem sido protagonistas desta luta.

PALAVRAS-CHAVE: Assentamento; Mulheres camponesas; Luta pela terra

ABSTRACT

The settlements are formed from the expropriation of certain unproductive lands and also for the ownership issuance of these lands made by the National Institute for Colonization and Agrarian Reform, (INCRA) the agency responsible for formulating and executing the national land policy. In order, to address the reflections proposed here, we take as a basis of the protagonism, peasant women who took part of the struggle to get land for the formation of the *Colorado Settlement in Riachinho, Bico do Papagaio, Tocantins*. The methodology used was oral history with a life history theme, y semi-structured interviews. The research is part of the results of master's studies in the post-graduation program in culture and territory studies

¹Mestre em Cultura e Território pela Universidade Federal do Norte do Estado do Tocantins - UFNT. Pós-graduada em Psicopedagogia Institucional, Clínica e Ludopedagógica pela Faculdade FAVENI. Licenciada em Geografia plena pela Universidade Federal do Tocantins- UFT. Licenciada em Pedagogia pela Universidade Cesumar. Formada no curso Técnico em Segurança no trabalho e Técnico em Agronegócio pelo SENAR. dislainedias@hotmail.com

² Doutora em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), Mestre em Educação pela UFG, Especialista em Educação e Agroecologia (UEG), Graduada em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Atualmente é Pró-reitora de Extensão (PROEXT) da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT) , docente do curso de Educação do campo: Artes e Música, e do Programa de estudos em Cultura e Território (PPGCULT). rejmedeiros@uft.edu.br



(PPGCULT), at the Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT). The results pointed out that the women constituted a group that fought for the land and the organization of the territory. Among challenges and achievements, they presented, through their memories, that they had been protagonists of this fight.

KEYWORDS: Settlement; Peasant women; Struggle for land

INTRODUÇÃO

O presente estudo trata-se de uma pesquisa que foi realizada no mestrado em estudos de cultura e território (PPGCULT), da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT). Como metodologia, adotamos a história oral com temática em história de vida. Os dados aqui apresentados fazem parte do conjunto da referida pesquisa.

Para a seleção dos artigos, foram consultadas as plataformas de dados de literatura científica e técnicas: Scientific Electronic Library Online (SciELO), biblioteca virtual de saúde (BVS), e Google acadêmico no período de setembro e outubro de 2022. As palavras-chave foram selecionadas a partir dos objetivos de pesquisa. Os critérios de inclusão foram os estudos disponíveis na íntegra, em open access, de 2007 a 2022, publicações originais nas línguas portuguesa, considerando o objetivo do estudo e o protocolo de revisão elaborado previamente.

A luta pela terra no Brasil está em consonância com as questões fundiárias e a concentração de terra. Datada desde o processo de colonização no Brasil, teve início a partir do século XVI com as invasões das terras brasileiras, ocupadas originalmente pelos povos originários. Medeiros, chama atenção de que é na vida econômica, durante os três séculos do processo de colonização portuguesa no Brasil, que ocorreu a exploração e concentração de terras, por meio da exploração de bens e de trabalho: “Isto significa que a formação histórica do Brasil, o tráfico, a senzala, o monocultivo e o monopólio foram forças motrizes desse processo de expropriação do espaço brasileiro” (2017, p. 23). O que respinga fortemente nas relações de poder econômico nas regiões que compõem o território brasileiro.

Um dos problemas que se estende até hoje no que se refere à questão fundiária, é a falta de inclusão dos(as) trabalhadores(as) rurais ao acesso à terra, cujo marco é a Lei de Terras:

A lei da Terra de 1850, o Decreto que a regulamentou em 1854 e toda a legislação que se seguiu, bem comum, expressa em concepções opostas, persistiu ao longo do século XX, mesmo que os agrupamentos que articularam essa iniciativa, e foram por elas também articulados, tenham se transformado ou sido substituídos por outros e que ênfases tenham sido alteradas ao longo do tempo. Propostas de “reforma agrária” ou de “solução do problema rural” contrapuseram-se e multiplicaram-se nos anos 20 e 30 (1920 e 1930), bojo das grandes lutas sociais, essencialmente urbanas e muitas



vezes de extensão supranacional, que marcaram aquela época. (LEITE. 2004, p.37. Grifo nosso).

Diante desse decreto muitas famílias de classe baixa apresentaram grandes dificuldades para a compra da terra para fins da agricultura familiar, pois a medida favoreceu a elite agrária brasileira com a expansão econômica cafeeira no Brasil, principalmente na região Sudeste. Nessa perspectiva é que a luta pela terra continua sendo uma das pautas dos movimentos sociais do campo e organizações sociais no Brasil.

A luta pela terra, a conquista e a organização do assentamento Colorado, apresenta esta perspectiva, com grandes desafios e disputas no cenário das questões fundiárias no Bico do Papagaio, Tocantins. Portanto este é o tema destas reflexões, que traz como protagonistas as mulheres camponesas.

Em relação ao Termo “assentamento”, Leite (2012, p. 109) destaca que:

No Brasil, o termo assentamento rural esteve atrelado, por um lado, a atuação estatal direcionada ao controle e a delimitação do novo “espaço” criado e, por outro, às características dos processos de luta empreendidos pelos trabalhadores rurais. No que diz respeito a atuação estatal, a definição governamental dada ultimamente ao termo tem mantido diferenças e semelhanças com outras situações afins, como a colonização dirigida e a regularização fundiária, e enfatizando a criação e a integração de novas pequenas propriedades rurais (atualmente compreendidas como parte do universo da agricultura familiar e/ou camponesa) ao processo produtivo, com base na desapropriação de terras ociosas ou, ainda, na aquisição de imóveis rurais e fornecimento de crédito fundiário, ainda, que essa última prática não possa ser caracterizada necessariamente como um processo de reforma Agrária (servindo muito mais ao modelo implementado pelo Banco Mundial em diferentes países, como África do Sul, Brasil e Colômbia, entre outros).

No final da década de 1950 e início de 1960, muitas pessoas que residiam no meio rural foram expulsas de suas terras e passaram a morar nos centros urbanos. Nesse sentido, “as primeiras manifestações camponesas desse período surgem logo após o processo de redemocratização do país iniciada com a eleição presidencial de 1985”. (BERGAMASCO. 1996. p. 12 - 13).

O final da década de 1970 foi marcado pela intensificação de lutas dos(as) trabalhadores(as) que reivindicavam o direito à terra. Foram movimentos de resistência, voltados para a luta por direitos, uma luta que com a vitória será transformada na criação de assentamentos.

Lopes (2001, nas suas reflexões, destaca que a história dos movimentos sociais no campo não é uma questão recente, mas parte do princípio da luta pela terra até a busca dos



direitos de permanecer. A criação do assentamento rural é resultado da luta dos(as) trabalhadores(as) rurais sem terra e a mais utilizada é a desapropriação de propriedades que não cumprem com sua função social.

O Art. 184 da Constituição Federal de 1988, destaca que:

Art. 184 da Constituição Federal de 1988 compete à União desapropriar por interesse social, para fins de reforma agrária, o imóvel rural que não esteja cumprindo sua função social, mediante prévia e justa indenização em títulos da dívida agrária, com cláusula de preservação do valor real, resgatáveis no prazo de até vinte anos, a partir do segundo ano de sua emissão, e cuja utilização será definida em lei.

§ 1º As benfeitorias úteis e necessárias serão indenizadas em dinheiro.

§ 2º O decreto que declarar o imóvel como de interesse social, para fins de reforma agrária, autoriza a União a propor a ação de desapropriação.

§ 3º Cabe à lei complementar estabelecer procedimento contraditório especial, de rito sumário, para o processo judicial de desapropriação.

§ 4º O orçamento fixará anualmente o volume total de títulos da dívida agrária, assim como o montante de recursos para atender ao programa de reforma agrária no exercício.

§ 5º São isentas de impostos federais, estaduais e municipais as operações de transferência de imóveis desapropriados para fins de reforma agrária. (JUSBRASIL, 2018)

Neste caso, os imóveis de particulares são incorporados à reforma agrária. Toda aquisição começa com pesquisas cartoriais e locais feitas pelo INCRA, bem como a partir de indicações - apresentadas pelos movimentos sociais - de fazendas que seriam passíveis de desapropriação. (INCRA, 2016)

Logo após o INCRA desapropriar as fazendas que não estejam sendo utilizadas para manejos de produção, são distribuídas para os(as) trabalhadores(as), em muitos casos para os acampados que aguardam há anos pela liberação dessas terras. Tais terras são distribuídas de forma igualitária pela reforma agrária a todos(as) trabalhadores(as), com o intuito de que toda família beneficiada trabalhe na terra e que com a produção gerada obtenha uma fonte de renda. (INCRA, 2016).

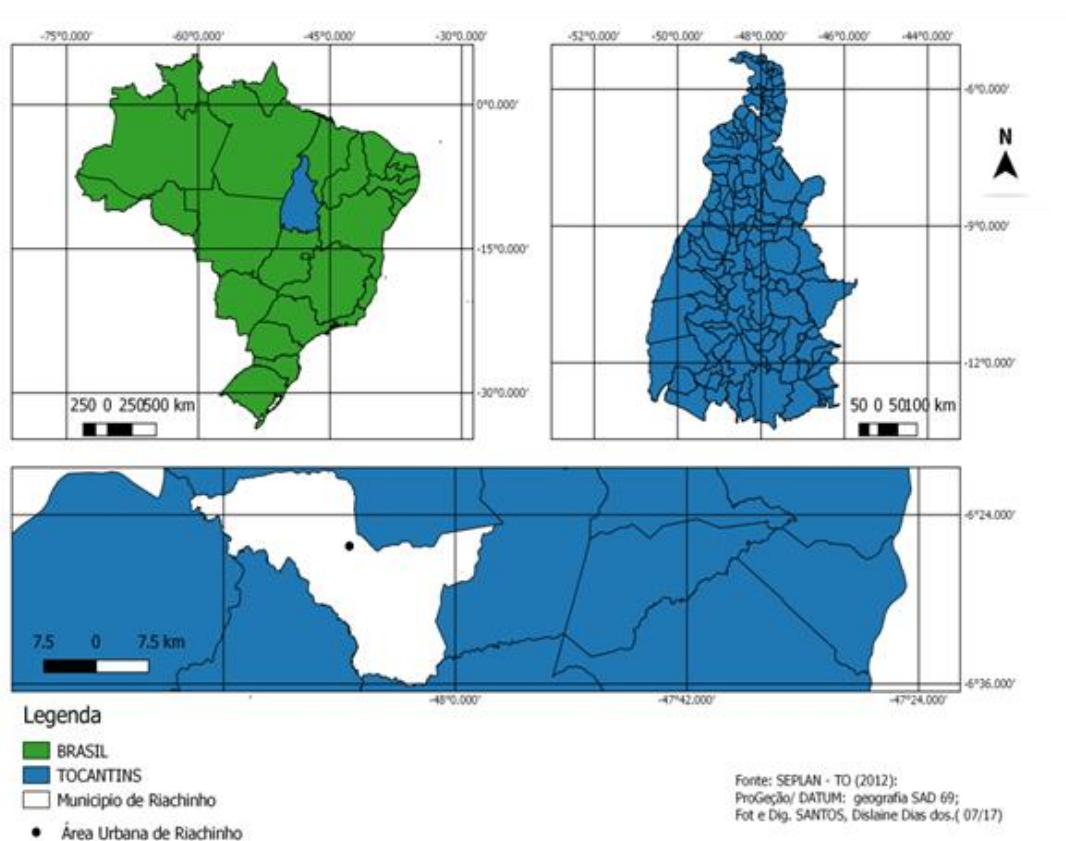
Os resultados apontaram que as mulheres constituíram um grupo que lutou pela terra e organização do território. Entre desafios e conquistas, apresentaram, por meio das suas memórias, terem sido protagonistas desta luta.



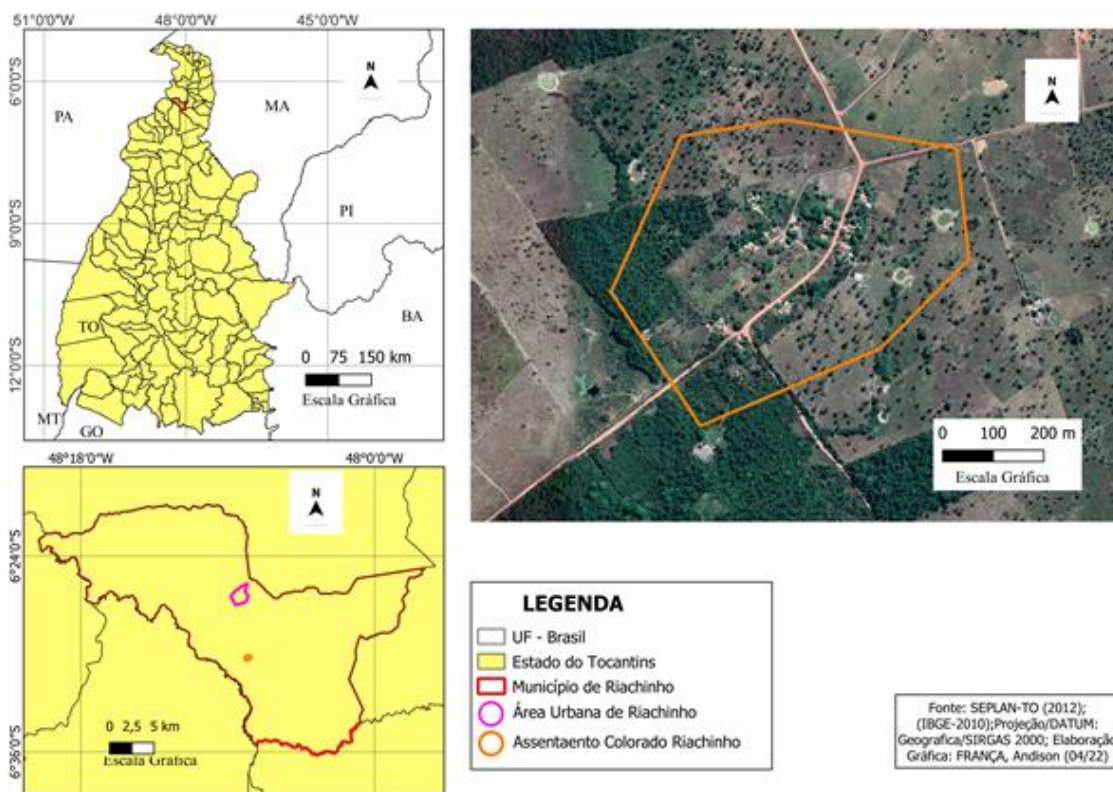
Assentamento Colorado, Riachinho-TO

Abaixo o mapa de localização do Município de Riachinho, onde está situado o Assentamento Colorado.

Figura 01: Localização do Município de Riachinho



Nesse sentido é que apresentaremos o território do Assentamento Colorado e seu processo de construção por meio da luta pela terra, tendo como protagonistas dessa luta as mulheres camponesas do Bico do Papagaio, região Norte do Tocantins, onde o assentamento está localizado.



O assentamento Colorado é localizado no município de Riachinho - TO, com distância de 8 km da cidade. A entrada do assentamento é localizada a menos de 900 metros da saída da cidade, conforme imagem abaixo.

Figura 3: Entrada do Assentamento Colorado





Fonte: SANTOS, Dislaine Dias dos, 2022.

Figura 4: Assentamento Colorado



Fonte: SANTOS, Dislaine Dias dos, 2022.

Santos (2022) destaca em sua pesquisa que o assentamento Colorado foi constituído em 1994, uma luta que durou alguns anos:

O assentamento foi constituído em 1994, porém sua luta começou na década de 1980 com ocupação de várias pessoas vindas, tanto do município de Riachinho que naquela época era município de Ananás, como grupos de pessoas vindas da cidade de Araguaína -TO. Assentamento marcado pela luta e resistência do homem e da mulher do campo, por uma vida e liberdade, infelizmente nem todos que estavam no início hoje permanecem no assentamento, porém suas memórias serão lembradas e permaneceram intactas ao longo dos anos (SANTOS, p. 28, 2022).

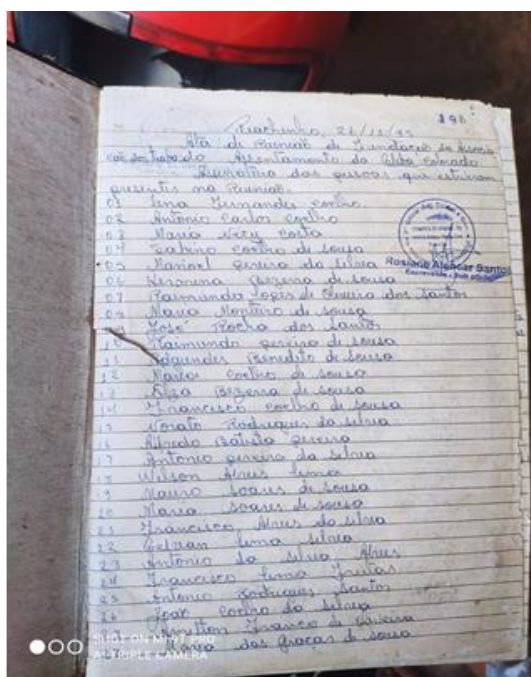
O assentamento passou por grandes lutas antes de ser constituído formalmente como assentamento. Segundo Santos (2022), inicialmente foi ocupado por “[...] dois grupos de pessoas um advindo da cidade de Araguaína, estado do Tocantins, e outro do município de Riachinho/TO” (SANTOS, 2022, p. 64). Foi uma luta de quase seis anos para serem reconhecidos como assentamento, nesse processo houve percussores que deram início a essa ação, estimulando as demais famílias da região a se juntar em um proveito maior: “liberdade”.



Inicialmente o assentamento Gleba Colorado foi ocupado por dois grupos de pessoas, um advindo da cidade de Araguaína estado do Tocantins e outro do município de Riachinho/TO, porém devido naquela época as famílias não morar próximas umas das outras, não tem relatos sobre quem eram as famílias vinda de Araguaína. No município de Riachinho/TO o grupo composto inicialmente por 40 pessoas que vieram, atualmente apenas duas famílias permanecem no local. A família da senhora Maria Costa Silva e da senhora Velsa Pereira do Santos. Essas duas pioneiras foram e ainda são muito importantes para a história do assentamento, suas identidades e representações estão ligadas a constituições do território (SANTOS, 2022, p. 64).

A história do assentamento Colorado foi um marco histórico no desenvolvimento do município de Riachinho, os primeiros registros formais desse assentamento se deram através da ATA de fundação do assentamento no ano de 1994.

Figura 5: Ata de fundação do assentamento Colorado



Fonte: SANTOS, Dislaine Dias, 2021

Entretanto, sabemos que essa luta começou no ano de 1988, com a chegada de dois grupos.



Sua historicidade registrada na primeira Ata da fundação da Associação dos Pequenos Produtores Rurais do Assentamento Cajueiro (Colorado) Riachinho/TO, no dia vinte e oito de agosto de 1994 dia da fundação do assentamento, cerca de 220 pessoas se fizeram presentes. Inicialmente esta reunião teve como objetivo explicar quais os benefícios e vantagens que toda comunidade teria ao fundar essa associação e como a mesma funcionaria. Segundo a mesma ata (1994) foi discutido sobre as responsabilidades que cada associado teria que assumir e após isso foi aberto à discussão, debate e perguntas e ao final foi lido o estatuto e explicado sobre o mesmo e as necessidades de participação e organização democrática e transparentes no processo de organização do desenvolvimento do assentamento e sem delongas foi marcada uma nova reunião em que aconteceria, segunda o documento da Ata (1994) no dia dezesseis de setembro do mesmo ano. Cabe salientar que as primeiras reuniões da associação duravam o dia inteiro e que no início os associados demonstravam interesse em participar, como está no “início” do assentamento (SANTOS, 2022, p. 64).

A história da formação desse assentamento é compartilhada com a sociedade através da fala de cinco grandes mulheres que foram as precursoras da formação do assentamento, visto que nesta pesquisa o objetivo central é colocar a visão da formação do assentamento a partir da perspectiva da mulher do campo, como ela vivenciou essa luta, como ela superou perdas e como superou uma sociedade patriarcal que sempre visa a luta do campo apenas a partir do olhar do homem.

Narrativas das mulheres camponesas protagonistas da luta pela terra e território do Assentamento Colorado

Inicialmente, contaríamos com quatro mulheres pioneiras do assentamento, infelizmente apenas duas ainda se encontram vivas morando no assentamento. Estas apresentam dificuldades na fala devido a idade e problemas de saúde, porém de todas as formas elas procuraram descrever as suas contribuições na luta pela terra. Por isso, decidimos entrevistar mais três mulheres que tiveram contribuição na história da formação do assentamento, mesmo elas chegando algum tempo depois da ocupação do local, ambas contribuíram para constituição do assentamento (SANTOS, 2022, p. 26).

Uma das primeiras pioneiras é dona Maria Costa Silva, uma mulher casada, com três filhos, que acompanhou a formação do assentamento desde a primeira ocupação. Ela relata que sempre esteve com seu marido, mas sempre teve medo de perde-lo para a luta; destaca que na época da ocupação estava grávida do seu segundo filho e, mesmo com o “barrigão”, tentava sempre ficar ao lado do seu companheiro:



Dona Maria sempre esteve ao lado do esposo na ocupação das terras do Gleba Colorado, infelizmente, segundo seu relato não conseguia ficar todo dia com ele na ocupação devido estar grávida e ainda tinha outra criança pequena com ela. Foi perguntado se ela lembrava quando veio para a ocupação do assentamento, relatou que: “Quando eu vim você já tava aqui (fala questionando o esposo que está juntamente com ela na sala) já tinha um ano que você tá aqui em 1988, eu tava gestante, eu tava esperando um filho, eu ficava em Riachinho, tínhamos um barracinho lá, aí não tinha como eu vim.” Para Dona Maria não apenas por estar gestante impossibilitava ela de ficar junto com o marido, mas devido ao difícil acesso ao assentamento complicava suas viagens. É porque naquele tempo nem jegue entrava aqui, porque era muito difícil vim para cá, a gente vinha a pé de Riachinho para cá, com menino muntado nas costas e o mantimento também tinha que trazer nas costa porque nenhum animal não passava, era muito difícil, aí nós teve que vim para cá com as criança pequenas, meu filho foi criado aqui e foi muito difícil, nesse tempo até o Neli tava doente e aí com essa dificuldade grande, grande mesmo, sofreu muito aqui (SANTOS, 2022, p. 72).

Essa pioneira relata que no início não foi fácil, porém “*só o fato de estar junto ao seu companheiro como uma forma de proteção, dona Maria já se sentia mais confortável*” (SANTOS p.73, 2022). À época em que dona Maria estava à frente da luta pela terra, o período foi extremamente difícil para os pequenos produtores rurais:

A época da ocupação do assentamento colorado foi no mesmo ano em que o Estado do Tocantins foi constituído como Estado, então nesse período, economicamente o estado estava caminhando, significativamente bem, principalmente na agropecuária, porém para os pequenos produtores ou pessoas que não tinham terra, eram peões de grandes fazendas, a crise financeira era extrema. A luta pela terra era uma luta pela liberdade e pelo futuro da família camponesa. (SANTOS, p. 73, 2022).

A luta pela terra e o desenvolvimento da produção agropecuária criavam dificuldades para a formação do assentamento, pois devido aos conflitos agrários que ocorriam em outras áreas de luta, se relatavam mortes de camponeses, por pistoleiros, a mando dos fazendeiros, o que causava medo, que repercutia no assentamento. E por esta razão dona Maria,

Sentia muito medo de que seu companheiro não voltasse com vida das terras. Sabe o que é que eu pensava é porque o povo só falava que aqui tava cheio de pistoleiro e que ia matar, e eu na casa cheia de criança e tudo era pequeno e aí tinha de matar ele lá dentro e como que eu ia criar essas crianças? Era o que pensava e não era certo invadir o que era alheio, foi assim que eu pensei (RELATO DE DONA MARIA, 2021 *apud* SANTOS, 2022, p. 73).

Nesse cenário, a preocupação não era apenas de dona Maria, mas também de todas as outras mulheres do assentamento. Era notório o medo de seus esposos e filhos serem mortos por pistoleiros enquanto estavam ocupando as terras. Nesse ponto, podemos analisar que elas



não ficavam apenas em casa, cozinhando e cuidando dos filhos, mas iam para as áreas da ocupação por medo de perderem seus companheiros.

Devido a esses rumores de ameaças, as mulheres só iam durante o dia para ajudar seus companheiros formar as roças, ou seja, ajudar a cortar o mato, a controlar o fogo, ainda levantavam mais cedo que os companheiros, preparavam comida para almoçar, vestia as crianças, dava de comer e assim era a rotina das pioneiras que ajudavam na conquista da terra, ao final do dia seu companheiro as levavam de volta para a cidade e durante a noite apenas os homens ficavam nas terras. No início da ocupação, nem todos tinham contato com todos que ocupavam, devido cada um ocupar um terreno distante de ambos, devido esse motivo Dona Maria ficava no meio termo de preocupação, por um lado a distância entre os terrenos ajudava conflitos internos, porém se caso alguém passasse mal ou algum animal atacasse durante a noite não tinha quem socorresse seu companheiro. Essa preocupação noturna, tirava o sono da Dona Maria, quantas noites sem dormir relata que ficou, pois não tinha como ela ficar na terra sem um barracão (SANTOS, 2022, p. 73).

Outra pioneira do assentamento é Velsa Pereira dos Santos, que relata a circunstância na qual decidiu assumir, juntamente com seu companheiro, a luta pela terra, pois queriam proporcionar um futuro melhor a seus filhos:

[...] quando o povo estava fazendo as picadas aí nós foi fazendo também, depois que foi feito o barraco é que fomos para lá, depois das roças [...]. “O início nunca foi fácil”, relata dona Velsa, as mulheres ajudavam seus maridos de todas as formas que podiam, [...], mas eram elas que ficavam esperando seus maridos com risco de perder eles por tiroteios, são elas que formavam roça, cuidavam dos filhos, brigavam por melhoria e educação para seus filhos e depois de passar por tudo isso, hoje são essas mulheres que são chamadas de frágeis, que seu lugar é na cozinha e que estar no campo é fácil. Fácil para quem vê toda fazenda formada, mas nunca olham as marcas que essas mulheres tiveram que passar para hoje terem isso.” É muito pesado o serviço para mulher, não é fácil. Às vezes sofremos preconceitos sim, porque tem muita gente que se desfaz de quem é da roça, sabendo que come do que a gente planta, sempre aparece. Uma relação entre as duas pioneiras são as formas que elas não buscavam conforto para elas, mas segurança para seus filhos e estavam ao lado dos seus maridos buscando dar proteção para eles. Elas viam a luta pela terra como uma luta de liberdade financeira futura para seus filhos. (RELATO VELSA PEREIRA DOS SANTOS *apud* SANTOS, 2022, p. 77).

Outras mulheres que se fizeram presentes na pesquisa foram Raimunda Lopes de Oliveira, Durvalina Francisca de Azevedo e Maria das Graças Francisco dos Anjos, mulheres que se destacaram no contexto pós-formação do assentamento. Elas se destacaram por estarem lutando por escolas, estradas, casa, energia e água encanada no assentamento. Para essas mulheres, não bastava apenas ter os nomes nas terras, elas precisavam de uma vida digna dentro do assentamento.



A mulher do campo nos últimos anos é vista apenas como a dona do lar, sofre diversos preconceitos por estar no campo, mas quem são essas mulheres, o que realmente elas faziam na época da luta pelo território, trazer suas identidades e representações implica mostrar como elas foram e ainda são importantes para o desenvolvimento histórico da formação de um assentamento, pois são mais que donas de casa, são mulheres, que lutam por uma vida melhor, para seus filhos, lutam pela liberdade e elas foram e continuam sendo muito importante para o assentamento em que vivem (SANTOS, 2022, p. 64).

As assentadas relataram as dificuldades vivenciadas a partir de uma elocução que descreve as estradas sem conservação, o calor ocasionado pela exposição ao sol durante o deslocamento até a cidade, a falta de transporte público adequado para levar as crianças à escola etc. (2022) Cabe salientar que, no início da formação do assentamento, as crianças eram transportadas na caçamba de um caminhão, e os riscos que essa situação impunha à saúde e à segurança delas era enorme.

Dona Raimunda optou por estudar juntos com filhos por medo de deixá-los irem sozinho para escola em cima de um trator. Devido uma situação extremamente desumana com todos os alunos do assentamento, essa situação foi mudada, dona Raimunda tomou a frente de tais atrocidades e com isso algumas coisas foram melhorando. [...] O caminhão que ia buscar era de todo tipo, caminhão que carregava lixos, durante o dia era trator, inclusive eu estudava, sabe quem era o motorista? finado Rudinei, que um dia ele foi buscar nós e tinha acabado de jogar uns cachorro veios mortos no mato, e nós vinha morrendo com maus cheiro, pegamos uma chuva na estrada, acabou com tudo que era de livro, rascou tudo, porque nós nem bolsa para carregar livro nós não tinha, ai molhou a folha do caderno, pobres dos cadernos e acabou tudo, aqueles cadernos que dobrava, que colocava no bolso, aí é que eu fui lá na casa do prefeito e chamei os alunos todinhos e fizemos uma greve. O Valdemar tava construindo aquela casa, eu peguei naqueles ferros daquela casa tudinho, puxei tudinho e chamei todos, chegou a polícia, mas até polícia chegar e eu digo eu não preciso de polícia não, eu preciso de um carro para carregar nós para o colégio porque nós tá indo é de carro que carrega lixo. Ai o Valdemar foi e calma, calma, aquela mulher dele tava buchuda daquela menina mais nova, ai a mulher, a filha da mulher do Afonso falava “é Raimunda você não pode fazer isso não, a mulher tá grávida, quer que a mulher perda o filho dela?” ai eu disse, vocês não lembra que meus filhos tudinho tá nesse trator, vocês não lembra deu perder a minha vida e a vida dos meus filhos, só lembra da vida de vocês? Ai a polícia chegou, Chico Borges chamou a polícia e eu não tive medo de polícia não, de polícia nenhuma, e eu disse daqui ninguém, “ai vão prender você tudo”, pois compre muita abobora, para jogar no chiqueiro, porque nós somos muito, porque o que se prende é porco, porque eu não preciso, não matei e nem roubei de ninguém eu estou lutando pela vida da minha família e sabedoria dos meus filhos, porque o que nós somos é pobres, é o que eu posso dar para meus filho, posso não, dou, [...], para eles saber pelo menos assinar o nome e já que eu não tive aquela oportunidade de apreender que agora eu estou aqui junto com eles porque eu fui estudar, eu fui estudar porque eu não tinha coragem de deixar meus filhos sozinhos, ai eu fui obrigado a ir para o colégio e apreendi um bocado de coisinha ainda (RELATO DE DONA RAIMUNDA, 2021 *apud* SANTOS, 2022, p. 82).



Cada uma dessas mulheres representa a luta por melhores condições de vida no assentamento. Dona Raimunda Lopes de Oliveira foi uma das mulheres que construía poços manuais dentro da vila para facilitar a retirada de água própria ao consumo das pessoas, além de movimentar os moradores do assentamento na busca por transporte público de qualidade para os alunos, Segundo Santos (2022):

Dona Raimunda é considerada até hoje uma mulher disposta, sempre teve peito para ir à luta, nunca desistia, sempre pensava não apenas nela, na época que chegou para vila sempre procurava meio de ajudar as pessoas com pouco que tinha. Indagamos Dona Raimundo o que as pessoas da época chegavam a falar sobre ela, a mesma veio a responder: “que era feito no assentamento eles sempre falavam que eu era mulher macho sim senhor, aí tem mais uma que não tinha água, não tinha água e o que, que eu fiz, eu fiz uma caeira de tijolo eu merma, eu amassei o barro fiz o tijolo, cinco milheiro de tijolo, ai aquele poço que tem boca que tá calçado foi eu que fiz de tijolo, eu fiz pro Pedro Lima, tio de vocês, ele vendeu para aquele pessoal lá, foi grilo não sei para quem e todos queria calçar poço lá, mas quem fez foi eu sozinha, eu mesmo toquei fogo todo mundo passava lá, eu lá sozinha, tocando naquela caeira, cinco meiro de tijolo eu fiz, eu mesma amassava o barro, eu mesmo fazia o tijolo, eu mesmo encarei, um casqueiro fogo, eu mesmo cacei a lenha, tudo foi só eu, aí todo mundo tinha poço calçado, mas foi eu que fiz, [...] porque eu era disposta a tudo” (SANTOS, 2022, p. 81, grifos das autoras).

Maria das Graças Francisco dos Anjos foi umas das precursoras a estimular a liberdade financeira de inúmeras mulheres no assentamento por meio da prática da quebra de coco. Infelizmente, elas nunca conseguiram constituir uma associação dentro do assentamento Colorado.

Atualmente, todos do assentamento respeitam dona Maria e conhecem a mesma como guerreira, que mesmo com tantas dificuldades sempre esteve ao lado do marido e nunca desistiu da tão sonhada terra, pois cansada de trabalhar nas terras dos outros, atualmente ela tem a sua, devido sua idade avançada, já não consegue mais montar uma roça, porém nunca deixou de produzir, no quintal de sua casa, mostra sua dedicação com a terra, conforme a figura abaixo. (SANTOS, 2022, p. 90).

Durvalina Francisca de Azevedo destacou sua participação na formação dos templos religiosos dentro do assentamento.

Dona Dú até os dias de hoje é conhecida como a benzedeira do assentamento, mulher de fé que viveu uma vida devota a Deus e ganhou destaque dentro do assentamento quando assumiu a responsabilidade de cuidar da igreja. Essa construção dessa igreja foi Anázio, era candidato a vereador, ganhou, aí ele foi e levantou a igreja para nós, depois de levantada ele entregou a igreja para mim, aí eu fiquei trabalhando aí bem



uns 5 anos, aí eu comecei a adoecer das pernas, minhas pernas não davam mais quase conta mais de andar. Aí não tinha como eu sair pedindo jóia para arrumar as coisas que precisava se dentro. Aí eu peguei e passei para dona Tereza e eu também via que eles ali não gostavam muito que eu mexesse na igreja. Que a gente conhece quando as pessoas gostam ou não gostam e eu peguei e entreguei para eles. Devido ao avanço de idade Dona Dú teve que entregar a igreja para outra pessoa cuidar, pois ela já não conseguia mais prover recursos para igreja, e como ela relata, a coisa de Deus tem que ser bem-feita, e como já não estava, mas conseguindo tais 91, preferiu entregar (RELATO DE DURVALINA, 2021 apud SANTOS, 2022, p. 97).

O destaque da citação mostra uma mulher que assumiu a responsabilidade de liderar uma igreja no assentamento.

Essas mulheres, esposas e mães não tiveram medo das dificuldades e, mesmo sem perceber, foram grandes exemplos dentro do assentamento, mostrando que unidas são mais fortes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do estudo realizado, considera-se que as atividades de formação do assentamento, a partir da visão das suas precursoras, vão além da luta no *front*; quando se trata de luta pela terra, não se deve apenas focar no papel do homem do campo. Inúmeras mulheres, em várias regiões do país, estão à frente da luta pela terra; apenas são encobertas pelos tabus de que a luta do campo, ainda seja uma ação dos homens. Sobre o tema, Santos (2022) nos traz:

Não necessariamente precisam estar à frente do tiroteio para fazer parte da historicidade de formação de um local, pois sem o apoio dessas mulheres [...] e sem a resistência dessas mulheres, este assentamento não seria o mesmo. Precisamos quebrar os tabus, em que uma mulher do campo só é importante se ela morrer ou fundar uma causa, mas que sim, aquela dona de casa, aquela que ficava em casa com as crianças é muito importante para resistência do assentamento e sua história também é viva (2022, p. 99).

Mulheres não devem ser vistas apenas como donas de casa; são lutadoras e buscam conquistar o futuro enfrentando diversos preconceitos e críticas pelo fato de serem mulheres. Nesse contexto, observamos que “[...] o assentamento Gleba Colorado foi constituído sob o medo, medo de perder a vida, nem todos que estavam desde o início conseguiram permanecer até o final” (SANTOS, 2022, p. 100). Esse medo não estava apenas nos olhos dos homens, mas também nos olhos de suas esposas, que chegavam todo final do dia sem saber se seus maridos iriam retornar ou se no dia de amanhã elas ainda estariam ali. Mas, mesmo em meio a tantas



dificuldades, elas não desistiram, permaneceram firmes e, por meio desta pesquisa, terão sua luta exposta à toda sociedade, mostrando que lugar de mulher é onde ela quiser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGAMASCO, Sônia Maria. **O que são assentamentos rurais**. São Paulo: Brasiliense S. A, 1996.

BRASIL. INCRA. Instituto Nacional de Colonização e reforma agrária. **Assentamentos**. Disponível em: http://www.incra.gov.br/assentamentos_instala. Acesso em 19/10/2021.

JUSBRASIL. **ART. 184 DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL**. Disponível em <https://www.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/busca?q=ART.+184+DA+CONSTITUI%C3%87%20%20FEDERAL> Acesso em 19/10/2021.

LEITE, Pereira Lopes. Assentamento rural. In: **Dicionário da educação do campo**. CALDART, Roseli Salete et al. (Orgs.). Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

LOPES, Alberto Pereira. **DEPOIS DA TERRA, O DESAFIO PARA PERMANECER: O assentamento Muricizal- Muricilândia (TO)**. Programa de pós-graduação em geografia área de concentração em análise e planejamento socioambiental. Universidade Federal de Uberlândia Instituto de Geografia, Uberlândia, 2001.

MEDEIROS, Rejane Cleide Almeida. Práxis política do movimento dos trabalhadores rurais Sem Terra (MST)- TO: Trajetória de organização e formação política. [**Tese de doutorado**]. Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais, Programa de pós-graduação em Sociologia, Goiânia, 2017, 231 f.

SANTOS, Dislaine Dias. **MARIAS, ANTÔNIAS E RAIMUNDAS: MEMÓRIAS DE MULHERES CAMPONESAS NA LUTA PELA TERRA NO ASSENTAMENTO GLEBA COLORADO, RIACHINHO (TO)**. [**Dissertação de Mestrado**]. Araguaína: Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura e Território. Universidade Federal do Norte do Tocantins, Araguaína-TO, 2022, f. 108.

Artigo recebido em: outubro/2022

Artigo aceito em: novembro/2022



RAÇA, GÊNERO E SEXUALIDADE NO AMBIENTE ESCOLAR: UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA SOBRE ESTUDANTES LGBT+ NEGROS(AS)

RACE, GENDER AND SEXUALITY IN THE SCHOOL ENVIRONMENT: A LITERATURE REVIEW ON BLACK LGBT+ STUDENTS

Fernando Sousa Lima¹

Bruna de Souza da Silva²

Euclides Antunes de Medeiros³

Olivia Macedo Miranda de Medeiros⁴

RESUMO:

Este artigo tem como objetivo realizar uma discussão bibliográfica acerca das opressões de raça, gênero e sexualidade (GONZALEZ, 2020; LOURO, 2014; MISKOLCI, 2014) vivenciadas por estudantes LGBT+ negros(as) no ambiente escolar de forma mais específica e no campo da educação, de forma mais ampla. No que tange à metodologia, optamos pela revisão bibliográfica (ALVES, 1992), esclarecendo que a revisão de estudo foi realizada sobre artigos de revistas científicas, bem como da plataforma Google Acadêmico, publicados entre os anos de 2017 a 2022. Concluímos que a escola opera seus processos educativos assentada em uma lógica colonial, cisgênera e heteronormativa, provocando assim a exclusão e a violência sobre os(as) estudantes LGBT+, situação essa que tende a ser intensificada sobre os corpos negros. Por fim, defendemos que a construção de uma educação plural e equitativa requer um currículo interseccional balizado em práticas que reconheçam, valorizem e respeitem as diferenças, bem como que questionem e combatam a inferiorização e a desumanização baseadas em critérios de raça, gênero e sexualidade.

PALAVRAS-CHAVE: raça; sexualidade, gênero, escola; LGBT+ negros(as).

ABSTRACT

This article aims to carry out a bibliographical discussion about the oppression of race, gender and sexuality (GONZALEZ, 2020; LOURO, 2014; MISKOLCI, 2014) experienced by black

¹Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Formação Docente em Práticas Educativas (PPGFOPRED) pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), em Imperatriz Licenciado em História pela Universidade Federal do Tocantins (UFT).. E-mail: fernando.sl@discente.ufma.br

² Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território (PPGCULT) pela Universidade Federal do Norte do Tocantins, em Araguaína Licenciada em História pela Universidade Federal do Tocantins (UFT).; E-mail: bruna.souza@mail.uft.edu.br

³ Doutor em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professor do curso de História da Universidade Federal do Norte do Tocantins. E-mail: eantunes@uft.edu.br

⁴ Doutora em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professora do curso de História da Universidade Federal do Norte do Tocantins. Professora do Programa de Pós-graduação em Cultura e Território (PPGCULT-UFNT) e do Programa de Pos-graduação em Ensino de História (PROFHISTÓRIA-UFNT). E-mail: oliviacormineiro@uft.edu.br



LGBT+ students in the school environment more specifically and in the field of education, in a more specific way. wider. Regarding the methodology, we opted for a bibliographic review (ALVES, 1992), clarifying that the study review was carried out on articles from scientific journals, as well as the Google Scholar platform, published between the years 2017 to 2022. We conclude that the school operates its educational processes based on a colonial, cisgender and heteronormative logic, thus causing exclusion and violence against LGBT+ students, a situation that tends to be intensified against black bodies. Finally, we argue that the construction of a plural and equitable education requires an intersectional curriculum based on practices that recognize, value and respect differences, as well as question and combat inferiority and dehumanization based on criteria of race, gender and sexuality.

KEYWORDS: raça; sexuality, gender, school; black LGBT+.

INTRODUÇÃO

Ao elencar os princípios da educação brasileira, a Lei de Diretrizes e Bases (LDB) afirma, no seu artigo 3º, que o ensino deve ocorrer assentado, entre outros princípios: “I- igualdade de condições para o acesso e permanência na escola”; “IV- apreço à liberdade e à tolerância”; e “XII- consideração com a diversidade étnico-racial”. Refletir sobre os discursos e as práticas dirigidas para questões de gênero, sexual e racial têm se tornado cada vez mais necessário para que tais princípios sejam efetivados, uma vez que a exclusão e a violência contra estudantes lésbicas, *gays*, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros(as) (LGBT+)⁵ faz com que estes(as) não tenham, de fato, o acesso e a permanência à escola, pois o uso dos seus espaços é, muitas vezes, uma experiência hostil; uma vez que a liberdade de existir desses(as) estudantes é cerceada. Articulado essa experiência hostil vivida por pessoas LGBT+ ao racismo, observamos se constituir um conjunto de violências e subalternizações na escola, conjunto esse que aprofunda e amplia o descompasso entre o que a lei preconiza e o que acontece no ambiente escolar.

Miskolci (2014) adverte que durante muito tempo a escola foi concebida como um ambiente sexualmente neutro, esperando, supostamente, um comportamento docente e discente assexuado. Um olhar mais crítico possibilita compreender que tal visão sobre a escola não passa da tentativa de ocultar o que essa instituição é e tem feito: um ambiente atravessado por racializações e repleto de manifestações sexual e de gênero, pois os(as) sujeitos(as) que dela participam carregam consigo identidades influenciadas por esses marcadores sociais; e de (re)produção de desigualdades baseadas nas diferenças. Dessa forma, questionar a crença na

⁵ Aqui, usamos o símbolo + para representar que existem múltiplas outras identidades de gênero e orientações sexuais.



“neutralidade” da escola frente a essas questões é caminho para a desestabilização de uma ordem social e institucional excludente. Ainda, de acordo com Louro (2014, p. 61),

[...] Desde seus inícios, a instituição escolar exerceu uma ação distintiva. Ela se incumbiu de separar os sujeitos – tornando aqueles que nela entravam distintos dos outros, os que a ela não tinham acesso. Ela dividiu também, internamente, os que lá estavam, através de múltiplos mecanismos de classificação, ordenamento, hierarquização.

Em outras palavras: a escola, desde o seu início, tem sido um dos aparelhos ideológicos mais acessados e efetivos. Instituição de disputa entre (re)produção e superação social, de marginalização e resistência. Nesse sentido, este trabalho se propõe a discutir como as questões de raça, gênero e sexualidade são abordadas no ambiente escolar, a partir de uma análise da bibliografia que se debruça sobre estudantes LGBTQ+ negros(as), pois concebemos que esses marcadores de opressão devem ser problematizados interseccionalmente à medida que buscamos compreender como esses(as) sujeitos(as) são afetados(as) pelos processos de subalternização e controle que ocorrem no espaço escolar. Metodologicamente, baseamo-nos nas reflexões de Alves (1992), para quem a revisão bibliográfica/de literatura é o primeiro passo para se conhecer o que tem sido, como tem sido, a partir de que tem sido pesquisado as problemáticas de uma terminada área do conhecimento. Para além das reflexões advindas dos trabalhos revisados, as perspectivas teóricas de Gonzalez (2020), Louro (2014) e Miskolci (2014) orientaram as discussões realizadas neste artigo.

Para facilitar a compreensão do(a) leitor(a), concebemos a estrutura do texto da seguinte forma: na primeira seção, “Percurso metodológico”, apresentamos os procedimentos adotados para tratar o *corpus* bibliográfico analisado; na segunda seção, “A relação étnico-racial na educação”, destacamos a historicidade do primeiro marcador de opressão na educação brasileira: a raça, destacando como ele produziu a exclusão de grande parte da população brasileira do espaço educacional; na terceira seção, “A formação da identidade e suas multiplicidades interseccionais”, discutimos como as identidades de gênero e étnico-raciais são produzidas socialmente a partir de ambientes interseccionais de opressão; na quarta seção, “Violências sobre os corpos dissidentes”, adentramos no espaço da escola evidenciando como os corpos LGBTQ+, corpos dissidentes, são estigmatizados nesse espaço, o qual reproduz as opressões e as violências interseccionais construídas extramuros da escola. Na quinta seção, “Como se posicionam os(as) docentes frente a questões de gênero, sexualidade e raça?”,



discutimos qual a posição dos(as) docentes frente às exclusões e violências sofridas por estudantes LGBTQ+ negros(as) no ambiente escolar; na sexta seção, “Interseccionalidade no currículo escolar”, trazemos uma abordagem propositiva do currículo à luz dos estudos interseccionais, com vistas buscar a construção de uma educação voltada para a valorização e o combate da subalternização dos estudantes LGBTQ+ negros(as).

Percurso metodológico

De acordo com Alves (1992), a pesquisa e os estudos de trabalhos já produzidos sobre a temática abordada pelo(a) pesquisador(a) possibilitam que ele(a) conheça o estado atual do conhecimento da área de seu interesse, podendo identificar, entre outras coisas, os consensos e as controvérsias, bem como as problemáticas levantadas ou não sobre aquilo que deseja investigar. Ainda para a autora, “à exceção dos estados da arte, o pesquisador deve, sempre que possível, basear sua revisão em fontes primárias, isto é, nos próprios artigos, documentos ou livros, e não em citações de terceiros” (ALVES, 1992, p. 55). Movidos por tais reflexões, através dos descritores “educação, gênero, sexualidade, raça, estudantes LGBTQ+, inclusão e exclusão” buscamos artigos em revistas científicas, bem como na plataforma Google Acadêmico.

Reunimos seis dossiês publicados em 2017, 2018, 2021 e 2022, tendo um total de duzentos e oito artigos. A partir da leitura dos resumos, selecionamos 12 produções. Destas, após uma análise com mais propriedade (leitura da introdução e da conclusão, por exemplo), escolhemos seis para a revisão aqui realizada, haja vista que estavam mais alinhadas com a investigação proposta. Ademais, da busca na plataforma Google Acadêmico, escolhemos um artigo, pertencente ao Repositório Institucional da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, pois também atendia aos objetivos aqui pretendidos.

Como nos adverte Alves (1992), a revisão bibliográfica não consegue captar todo o conhecimento já produzido em qualquer área científica. Dessa forma, a delimitação feita neste trabalho é justificada por tal entendimento, mas sem perder o rigor científico que essa metodologia requer para a compreensão do estado da arte.



A relação étnico-racial na educação

A desigualdade social e educacional está intrinsicamente ligada à luta racial no Brasil. Nesse sentido, torna-se fundamental abordarmos a questão racial na educação, a partir da ordem colonial, para compreendermos as continuidades e rupturas dadas entre passado e presente. Desse modo, para esta discussão inicial contaremos com o apoio do artigo “A Luta do Movimento Negro pela Educação”, de Luiz Carlos Noletto Chaves, que faz apontamentos para a luta do Movimento Negro pela educação, a partir de um breve contexto histórico da educação relacionado às cotas raciais no Brasil como políticas afirmativas para a tentativa de redução das desigualdades sociais e raciais em tal país.

Sendo assim, promover uma análise ampla que abranja a estrutura colonial, cuja garantiu que essas violências continuassem se reproduzindo sistematicamente, problematizando, ao mesmo tempo, que as razões para a exclusão escolar vão além de motivos econômicos e sociais, como aponta Chaves (2021, p.130):

[...] Estas desigualdades se manifestam de variadas formas, mas a cor da pele ou raça “ocupa espaço central nesse debate, pois envolve aspectos relacionados às características do processo de desenvolvimento brasileiro, que produziu importantes clivagens ao longo da história do País.” Em consequência disso, “há maiores níveis de vulnerabilidade econômica e social nas populações de cor ou raça preta, parda e indígena” e isso “vem sendo divulgado nos últimos anos.” (IBGE, 2019, p. 1).

A educação, no Brasil, inicia-se com a ordem colonial e possui caráter cotista no qual o homem branco já era privilegiado, pois era quem possuía o direito exclusivo à educação. A educação possuía uma formação humanística e espiritual, com foco na catequização por meio da cultura cristã inspirada no modelo medieval europeu investido pelos jesuítas, atendendo “às exigências necessárias para a sociedade que nascia, do ponto de vista da minoria dominante.” (CHAVES, 2021, p.132). Enquanto isso, os negros(as) africanos(as) eram explorados(as) para mão de obra escrava que mantinha esse sistema desigual.

[...] Reinava um sistema produtivo dominado por uma “sociedade latifundiária, escravocrata e aristocrática que movia uma “economia agrícola e rudimentar” que não precisava de “pessoas letradas e nem de muitos para governar, mas sim de uma massa iletrada e submissa.” (PAULO RIBEIRO, 1993, p.15 apud CHAVES, 2021, p.132).

Essa educação permaneceu desde o período colonial até a República, possuindo seus resquícios até a contemporaneidade, no sentido de ainda ser uma educação que constantemente se “apega” ao discurso cristão que está impregnado na cultura e, portanto, no imaginário social,



assim como também por não ter uma equidade racial dentro das escolas, desde a educação básica até as universidades, o que fortalece a desigualdade, levando em conta que o Brasil é o país que mais possui negros(as) fora do continente africano. Para Lélia Gonzalez (2020, p. 87):

[...] No qual essa desigualdade se estende quando se trata da equidade no acesso ao sistema educacional, e possui seu agravamento se relacionado a mulher negra: O Censo de 1980 revelava a existência de 35% de analfabetos na população maior de cinco anos. Entre os brancos, a proporção era de 25%, enquanto entre os negros era de 48%, ou seja, quase o dobro. Os graus de desigualdade educacional se acentuam ainda mais quando se trata de acesso aos níveis mais elevados de escolaridade. Em 1980, os brancos tinham 1,6 vez mais oportunidades de completarem de cinco a oito anos de estudos, 2,5 vezes mais de completarem de nove a onze anos de estudos e seis vezes mais de completarem doze anos ou mais de estudos. E isso significa que os negros já nascem com menos chance de chegarem ao segundo grau** e praticamente nenhuma de atingirem a universidade.

Sendo assim, “ao longo da história, o Movimento Negro vai entendendo todo esse processo de desigualdade educacional no Brasil e começa ir além da análise, passando a encampar várias lutas concretas para valer seus direitos.” (CHAVES, 2021, p. 133). Essa luta se faz específica na conquista das Políticas Afirmativas, mas especificamente as cotas raciais.

[...] Com base nos estudos de Nilma Gomes (2003), entendemos que Ações afirmativas são um “conjunto de políticas, ações e orientações públicas ou privadas de caráter compulsório, facultativo ou voluntário, que tem como objetivo corrigir as desigualdades impostas a determinados grupos sociais e/ou étnico-raciais com histórico comprovado de discriminação e exclusão.” Para Nilma Gomes, essas Ações devem ter “um caráter emergencial e transitório e sua continuidade dependerá de avaliação constante da comprova da mudança do quadro discriminação.” (GOMES, 2003, p. 4 apud CHAVES, 2021, p. 134).

Apesar de o Movimento Negro ter um extenso histórico de lutas por direitos do povo negro, entre perdas e ganhos, algumas dessas conquistas foram/são necessárias para promover a ascensão dos(as) negros(as) em sua prática e como equidade social. Tendo sido importante a conscientização do MN acerca dos seus direitos democráticos. A educação é compreendida como um direito conquistado pelos(as) que lutaram/lutam pela democracia, apostando no diálogo entre os(as) diferentes sujeitos(as) sociais e pela diversidade cultural, na formação do(a) cidadão(ã) que se posicione contra qualquer forma de discriminação (CHAVES, 2021).

Nesse sentido as Leis de nº 10639/2003 e Lei de nº 12.990/2014, são parte dessas lutas por equidade, que foram significantes para a valorização do povo negro e inclusão no sistema educacional. A primeira lei diz respeito ao currículo escolar nacional e à sua inserção de conteúdo voltado para a História dos povos africanos e de seus descendentes no Brasil. Esse foi um grande passo para o (re)conhecimento do povo negro a partir da visibilização da própria



história dos povos que construíram o país, e que por muito tempo sofreu a tentativa de apagamento, tendo a representação do afro e da negritude de forma estigmatizada e pejorativa.

Posteriormente, houve a instituição da segunda lei mencionada anteriormente, a Lei de Cotas raciais que tornou obrigatória a reserva, em cada instituição federal de ensino superior, de vagas da cota racial, para serem preenchidas por autodeclarados(as) pretos(as), pardos(as), indígenas e quilombolas, de acordo com a proporção do Estado em que está inserido, ou seja, o número de vagas é estabelecido de acordo com a presença de população negra em cada unidade federativa brasileira. Assim, a lei tem o intuito promover a igualdade racial dentro das universidades federais, espaço institucionalizado de disputa, enquanto medida reparadora, resultante do contexto histórico de racialização da população.

A formação da identidade e suas multiplicidades interseccionais

Esta seção foi inspirada nos artigos de Maria Moreira e Breno Figueiredo, “Bicha preta favelada: os marcadores interseccionais na construção da identidade psicossocial”, e “Por que bichas pretas incomodam? Um estudo teórico-crítico sobre Masculinidades e Subjetividade Social na perspectiva Cultural-Histórica”, de Victor Meireles e Norma Ferrarini. O primeiro faz uma análise da construção da identidade psicossocial a partir da “bicha preta favelada” e como se movimentam para se reconhecerem e se manterem vivas frente ao sistema interseccional de opressão (MOREIRA; FIGUEIREDO, 2022). Enquanto que o segundo, articula gênero, raça e sexualidade para pensar a construção social das múltiplas masculinidades negras. Segundo Meireles e Ferrarini (2022, p. 6),

[...] Sua abordagem histórica nos ajuda a compreender como as articulações entre raça, classe e gênero na constituição do projeto colonial produziram não uma dicotomia linear entre homens e mulheres (entendidos a partir do pseudo universalismo egocêntrico da branquitude), mas uma economia de relações sociais complexas em que homens negros estão longe de uma condição de privilégio.

A interseccionalidade é um instrumento fundamental para a construção da identidade e na formulação de estratégias de resistências contra as opressões que ocorrem de forma interseccional. (MOREIRA; FIGUEIREDO, 2022). Desse modo, os autores acreditam que o ambiente em que se vive é fundamental para essa construção identitária, que perpassa a cultura e as estruturas em que o(a) sujeito(a) está inserido(a), sejam elas sociais ou raciais:

[...] Nos constituímos em um processo de construção histórica, marcados pela relação dialética com o mundo, no qual nossa identidade emerge a partir dos vários



personagens que assumimos, bem como, seus significados que nos são entrelaçados, sendo a partir do reconhecimento que essas identidades se mantêm estruturadas. (MOREIRA; FIGUEIREDO, 2022, p. 71).

Historicamente, os corpos negros, LGBTQ+ e favelados são subalternizados, excluídos e fixados em um lugar de marginalização. Sendo essa marginalização marcada pela intersecção entre a homofobia, o racismo e o sexismo, que são produzidos a partir das relações sociais e potencializam a discriminação e a violência contra esses corpos. “Em nossa sociedade, espera-se que o homem ou mulher, assim nomeados pelas características biológicas externas, seja heterossexual, ou seja, guiados pela heteronormatividade compulsória, que associa o sexo biológico à posição de gênero.” (MOREIRA; FIGUEIREDO, 2022, p. 77). Porém, por mais que esses espaços de opressão pareçam como “dados” ou “fixados”, a identidade está em constante movimento e transformação, portanto, não deve ser reduzida aos estereótipos estigmatizados.

[...] Assim como é esperado que o negro ocupe o lugar de miséria, é esperado que a população LGBTQ+ e favelada ocupe outros lugares de subalternidade, e nunca de ascensão. Essa representação é interiorizada pelo indivíduo, de maneira que é incorporado na sua subjetividade social, como pertencente à etnia/raça, gênero/diversidade sexual e territorialidade/classe dominada. A tentativa de manter-se nesse lugar gera a ideia de que identidade é atemporal, fixa, imutável e que todo sujeito negro, gay, favelado, ao nascer, ocupará a posição de inferioridade. (MOREIRA; FIGUEIREDO, 2022, p. 77-78).

Assim sendo, Meireles e Ferrarini (2022) nos chamam atenção para como o lugar simbólico e material do(a) negro(a) e LGBTQ+ foram produzidos a partir de diversas práticas de desumanização, que definiram a exploração e marginalização dessas identidades racialmente demarcadas e violentadas. Esse processo histórico-social-cultural nos foi dado desde a época da escravização de ordem colonial, que fixou os(as) negros(as) nos lugares de subalternidade, as pessoas pobres à margem da sociedade e a heterossexualidade como hegemônica, colocando-os(as), assim, no lugar de não humanos. (MOREIRA; FIGUEIREDO, 2022).

Os autores de ambos os textos nos fazem refletir sobre esses espaços normativos que nos são impostos, ao mesmo tempo que confrontam essa lógica binária cisheteronormativa racista, que tentam silenciar os(as) diversos(as) sujeitos(as) e seus modos de existência. Existência que se dá em todos os *locus* e dimensões, nos quais as subjetivações dos(as) sujeitos(as), as quais são descontínuas e múltiplas, são condicionadas e se relacionam com a totalidade da dimensão social, inclusive com a escola - um espaço social e normativo. É o que torna a vivência mais real e realizada, construída por meio de subjetividades que reivindicam



suas lutas, emoções e sentimentos e seus corpos racializados nos espaços afetivos e sociais (MEIRELES; FERRARINI, 2022).

[...] Essa conquista reflete o legado construído pelo movimento negro, pelo movimento de Lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis, intersexuais e mais (LGBTI+) e por movimentos diversos de libertação na história. Reflete a resistência dos corpos que foram possibilitando aos corpos marginalizados continuarem ocupando esses lugares de produção intelectual: “Convido vocês a refletir não apenas sobre seu próprio tempo e seus esforços, mas também sobre a luta de seus antepassados, que tornaram possível que vocês estudassem nesta universidade.” (DAVIS, 2017, p. 155 apud MOREIRA; FIGUEIREDO, 2022, p. 71-72).

“Migrar é movimentar-se para buscar vida, é buscar condensar a humanidade que nos é tirada diariamente, é reinventar maneiras de ser e estar no mundo, ou seja, de sentir-se e reconhecer-se enquanto humano.” (MOREIRA; FIGUEIREDO, 2022, p.75). As políticas afirmativas, os movimentos sociais, as discussões intencionadas pelas feministas negras, têm sido fundamentais para a existência e ocupação de pessoas negras, LGBT+ em espaços de exclusão, como a universidade e a escola, espaços institucionalizados de disputa, assim como para a emancipação desses(as) sujeitos(as) a partir de discussões interseccionais acerca de gênero, raça, com discussões que articule negritude, masculinidades, não mais impostas pela branquitude, mas pela articulação das epistemologias afrocentradas.(MEIRELES; FERRARINI, 2022). A luta para resistir à opressão e à marginalização dos corpos negros LGBT+ tem sido uma atribuição do movimento negro, mas não deve se resumir a ele, visto que os espaços de opressão são múltiplos, entre eles a escola, onde as pessoas negras LGBT+ sofrem, permanentemente, violências e apagamentos, como veremos a seguir.

Violências sobre os corpos dissidentes

Desde o final do século passado, os movimentos sociais feministas, *gays*, lésbicos e transgêneros vem denunciando a exclusão e a violência contra as mulheres e pessoas LGBT+. Estudos como os de Britzman (1996), Louro (2014, 2021), Miskolci (2014), Lanz (2014), entre outros, têm discutido sobre como as questões de gênero e sexualidade tem sido tratadas na escola, em um movimento de problematizar os discursos e práticas (re)produzidos, os(as) sujeitos que lhes propagam e suas consequências. Dessa forma, essa posição crítica sobre o agir escolar frente a essas dimensões traz a possibilidade da denúncia e da reivindicação de mudanças sociais e institucionais que direcionem a educação para um horizonte de equidade, valorização e respeito aos Direitos Humanos.



No seu trabalho intitulado “Fracasso escolar e homofobia no contexto da escola pública”, Farias Júnior (2021) analisa as relações entre homofobia e o fracasso escolar dos(as) sujeitos(as) LGBTQ+. A partir da observação semiestruturada e de entrevistas realizadas com dez estudantes masculinos LGBTQ+ das duas maiores escolas públicas de ensino médio (cinco de cada instituição) do município de Moju, no Pará, identificados na fase de observação nos *locus* da pesquisa, o autor pôde identificar as principais atitudes sofridas por estes estudantes no ambiente escolar. De acordo com a pesquisa, os estudantes relataram que passaram pelas seguintes situações:

Quadro 01: Práticas homofóbicas sofridas na escola

Discente	Tipo de prática homofóbica
Florzinha	Insultos, xingamentos, piadas, agressão física
Melzinha	Apelidos, humilhação, agressão física
Doçura	Xingamentos e agressão física
Fofura	Piadas, apelidos e agressão física
Pancadão	Humilhação, agressão física
Creмоса	Insultos, xingamentos, piadas
Elegância	Agressão física, piadas
Sofisticada	Piadas, apelidos
Cheirosa	Apelidos, agressão física, humilhação
Delícia	Humilhação, xingamentos, agressão física

Fonte: FARIAS JÚNIOR (2021).

Segundo Louro (2014, p. 65), na escola “todos os sentidos são treinados, fazendo com que cada um e cada uma conheça os sons, os cheiros e os sabores ‘bons’ e decentes e rejeite os indecentes; aprenda o que, a quem e como tocar (ou, na maior parte das vezes, não tocar)”. Olhando os relatos, percebemos quem tende a ser vistos(as) como os(as) indecentes: os(as) estudantes LGBTQ+, que têm suas formas de se expressar, vestir, falar, demonstrar afeto e desejar colocadas no campo da “anormalidade”, do “errado”, daquilo que se deve ser desincentivado e reprimido a qualquer custo, nem que para isso seja necessário o uso da violência física – situação vivenciada por 90% dos interlocutores da pesquisa. Os(as) estudantes LGBTQ+ são relegados(as) à condição de extrema vulnerabilidade em um ambiente que, em tese, deveria prezar pela liberdade e pela segurança de seus(suas) participantes. Desse modo, existe a precarização da igualdade de acesso e permanência à escola por parte desse público.



Outro ponto que merece ser destacado é a agressão verbal, que, por sua vez, assim como a violência física, gera impactos psicológicos nesses(as) discentes. Socialmente é comum acreditar que o “humor”, por não ser um discurso oficial, não tem a intenção e o poder de violentar as pessoas, o que não é verdade, haja visto que a “piada” – ou melhor, a homofobia disfarçada de humor – mexe com a identidade sexual e/ou de gênero dos seus alvos, busca retirar deles a possibilidade de uma existência dignidade, marcá-los como inferioridades, abjetos. As consequências disso são estudantes lésbicas, *gays*, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros(as) com pensamentos suicidas, que, muitas vezes, se materializam, excluídos(as), marginalizados(as) nos processos educativos, resultando, como coloca Farias Júnior (2021), em evasão e fracasso escolar por parte desse público.

Quadro 02: Insultos e xingamentos de cunho homofóbico

Discente	Tipo de prática homofóbica
Florzinha	Viadinho de bosta, fresquinho de bosta
Melzinha	Sua putinha, bichinha
Doçura	Bicha de bosta, putinha
Fofura	Mariquinha, viadinho
Pancadão	Sua bostinha
Creмоса	Viadinho
Elegância	Fresquinho, viadinho
Sofisticada	Rosca piscante, fresquinho, viadinho
Cheirosa	Viadinho de bosta, bichinha
Delícia	Putinha, viadinho, mariquinha

Fonte: FARIAS JÚNIOR (2021).

Ainda na esfera da agressão verbal, o quadro 02, acima, deixa algo claro: há o entrecruzamento entre gênero e sexualidade, ao se observar que os adjetivos são colocados, em boa parte, no âmbito do feminino – viadinho, putinha, bichinha, mariquinha -, sendo o estudante *gay* visto como um “não homem”, ou seja, uma mulher. No entanto, como bem frisa Miskolci (2014, p. 103), “graças à compreensão de que os gêneros são socialmente criados, sabemos que não há nenhuma relação necessária entre masculinidade e interesse sexual por mulheres, assim como não há entre feminilidade e interesse sexual por homens”. Assim, um *gay*, sobretudo um *gay* afeminado, e uma lésbica, principalmente uma lésbica masculina, não perdem o gênero ao



qual ele ou ela se reconhecem simplesmente por sentirem atração afetiva e sexual por pessoa do mesmo gênero. Concordamos com Miskolci (2014) sobre o caráter social e historicamente construído dos gêneros, não crendo, conseqüentemente, na existência de um homem verdadeiro ou uma mulher verdadeira, pelo contrário, defendemos a multiplicidade de formas de ser homem e ser mulher, todas possíveis e legítimas.

Como se posicionam os(as) docentes frente a questões de gênero, sexualidade e raça?

Ao investigarem, por meio de discussões com dez estudantes, de 15 a 17 anos, de uma escola de ensino médio de ensino integral, no Estado de São Paulo, a importância dos(as) professores(as) terem acesso, durante sua trajetória formativa profissional, à discussões sobre gênero e sexualidade, Pessôa, Pereira e Toledo (2017) apontam, no artigo “Ensinar gênero e sexualidade na escola: desafios para a formação de professores”, algumas respostas para a indagação acima. Ao perguntarem aos(as) discentes se: “Há espaço para se discutir gênero na sua escola? Vocês consideram importante discutir esse tema? Vocês consideram que essa discussão traria prejuízos ou seria importante para a sua formação? Por quê?”, a autora e os autores concluem, primeiramente, que há um silenciamento escolar sobre o tema. O silêncio é usado, mesmo que em vão, como uma tentativa de fazer com que gênero e sexualidade não estejam presentes na escola.

Para os(as) interlocutores(as) da pesquisa: “*A escola não fala desse assunto. Se tivesse mais momentos como esses, acho que ia ser muito bom. Pra gente entender...*”; “[...] *outro dia perguntei pra professora e ela disse que isso não tinha nada a ver com o assunto da aula e que não interessava*”; “*Fico pensando que a escola poderia ajudar as pessoas a sofrerem menos. Por exemplo, como fazer para uma família muito religiosa aceitar seu filho?*”; “*Aqui na escola, tem gente, assim, de todo tipo. Por que no resto do mundo não pode ser assim?*” (PESSÔA; PEREIRA; TOLEDO, 2017, p. 25). Diante disso, a autora e os autores defendem que é preciso repensar a formação inicial e continuada docente, para que tais discussões façam parte do arcabouço teórico desses(as) profissionais. Sua ausência, pontuam Pessôa, Pereira e Toledo (2017), faz com que o trabalho docente não desenvolva com o corpo discente uma formação crítica e reflexiva sobre gênero e sexualidade. Segundo a investigação, isso exige que os(as)



professores(as) sejam concebidos(as) como protagonistas de seus processos formativos, com o intuito de criar vínculos de pertença e identidade com sua formação.

Concordamos sobre a importância dessas discussões na formação inicial e continuada docente, bem como com o compromisso e a sensibilidade que os(as) professores(as) precisam assumir para com elas. Porém, ressaltamos que para além do conhecimento teórico, faz-se necessário, principalmente no atual momento de ataques constantes à educação e à autonomia docente, que a política seja considerada e refletida no que tange à sua influência sobre a presença - ou não - de discussões acerca de gênero e sexualidade no ambiente escolar. Isso é importante para não se cair no reducionismo e culpabilização apenas dos(as) professores(as). Estes(as), por sua vez, têm a tarefa de apontarem, apesar dos obstáculos, os caminhos da esperança (FREIRE, 2021). Ou seja, os caminhos de combate à exclusão e às violências direcionadas sobre os(as) estudantes LGBT+.

A negação sobre a existência de gênero e sexualidade na escola requer, afirmam Pessoa, Pereira e Toledo (2017), que o corpo docente lide tanto consigo próprio, como com a família dos(as) estudantes. Repensar sobre o caráter social e historicamente construídos de suas visões sociais de mundo e valores é necessário para que os(as) professores(as) tratem as diferenças com respeito e dignidade, sem impor, assim, seus esquemas morais, religiosos ou qualquer outro que atente contra a liberdade, a igualdade de condições, ao acesso e à permanência dos(as) sujeitos(as) LGBT+ na escola. Ainda, o dilema sobre como tratar as questões de gênero e sexualidade sem criar conflitos com as famílias é outro enfrentamento com o qual têm se deparado os(as) docentes e para o qual, pontuam a autora e os autores, a formação teórica é caminho para um trabalho que preze, independente das crenças, pelo debate, pela reflexão, pelo esclarecimento e, sobretudo, pelo respeito ao(à) outro(a).

No artigo “Gênero, sexualidade e educação: discussões contemporâneas”, Lima e Nakashima (2020) defendem que os(as) professores(as) precisam superar o medo de terem suas identidades sexual e/ou de gênero questionadas ao falarem sobre essas temáticas e que tal superação é uma atitude docente fundamental para a luta contra as opressões. Nesse sentido, entendemos que o silenciamento educacional sobre gênero e sexualidade embora venha evitar certos conflitos, produz perigos muito mais graves: a evasão escolar; experiências estudantis marcadas pelas violências (física, verbal, psicológica, simbólica) e pela exclusão; desenvolvimento de negação sobre suas identidades, que passam a ser vistas como “anormais”,



“impossíveis” e “abjetas”; cerceamento da liberdade e não efetivação da educação para os(as) estudantes LGBT+. Dessa forma, é necessário uma educação e um trabalho docente que sejam, sobretudo, políticos e problematizadores sobre as desigualdades, sejam elas quais forem.

Quando às questões de gênero e sexualidade somam-se as de raça e racializações, os marcadores de opressão são aprofundados. Hiram Campos Brasil no artigo “Jovens Negros LGBT’s no ambiente escolar: como trabalhar a sexualidade na escola na perspectiva das relações étnico-raciais?”, destaca que na escola essas questões são muitas vezes invisibilizadas, pois

Uma das primeiras dificuldades para a identificação da discriminação no ambiente escolar é o fato de a mesma ser, constantemente, negada e muitas vezes ser considerada brincadeira “normal” entre colegas. As crianças acabam não enxergando suas atitudes na escola como racistas e os professores, em sua maioria, não possuem formação para trabalhar com os comportamentos de exclusão étnico-raciais ou de gênero. (2018, p. 88)

A invisibilização, no caso, resulta de uma dupla situação: por um lado, o fato, já destacado nesse texto, de que a discriminação é tratada como brincadeira; por outro lado, a ausência de formação da maioria dos(as) professores(as) para lidar com situações de violência e/ou exclusão de gênero, sexualidade e étnico-raciais no âmbito escolar. Brasil (2018), nesse mesmo texto, traz um elemento importante quando pensamos nas interseccionalidades dessas opressões, segundo ele, quando se trata de estudantes homossexuais negros a discriminação e o racismo vem calcado no imaginário de que o negro deve ser másculo; assim, quando uma pessoa LGBT+ é afeminada ela experimenta, no ambiente escolar, o aprofundamento, não apenas da violência e da exclusão, mas também da solidão, pois habitando dois mundos, acaba não sendo aceito em nenhum:

Os LGBTs negros são habitantes de dois mundos distintos, que são, ao mesmo tempo, dois tabus da sociedade brasileira, a homossexualidade e a raça. Além de serem mundos tabus, são face de uma sociedade fraturada e descontínua para o homossexual negro que existe de formas diferentes em cada um deles. (2018, p.89)

Existir em dois mundos descontínuos, é uma existência que se reproduz na escola para todas as pessoas LGBT+ negras, à medida que as subjetividades produzidas a partir desses marcadores sociais permanecem descontínuas nesse ambiente. Contudo, conforme nos ensina Louro, é preciso superar essa descontinuidade desde a escola, pois “homens e mulheres não se



constituem, apenas por sua identidade de gênero, mas também por sua identidade de classe, de raça, de etnia, de sexualidade, nacionalidade, idade.” (LOURO apud BRASIL, 2018, p. 88)

Na mesma senda que os demais pesquisadores analisados nessa seção, Brasil (2018) defende que o caminho para avançar no combate à inferiorização e à estigmatização das pessoas LGBTQ+ negras passa pela formação continuada dos docentes, pelo diálogo qualificado sobre esses temas, articulados interseccionalmente no âmbito da gestão escolar, e principalmente pela construção de um currículo que promova o fortalecimento das identidades dos(as) estudantes LGBTQ+ negros(as).

Interseccionalidade no currículo escolar

O currículo escolar nacional é, antes de tudo, entendido como um espaço de negociação e disputa, o que pode ser traduzido na compreensão da escola e do currículo como instâncias em construção, resultado das relações de poder-saber que em última análise, constrói sujeitos. (OLIVEIRA; FERRARI, 2018). Nesse sentido, a partir das produções de feministas negras que propuseram o conceito de interseccionalidade, Danilo Araújo de Oliveira e Anderson Ferrari analisam em “Interseccionalidade, gênero, sexualidade e raça: os desafios e as potencialidades na invenção de outros currículos”, as possibilidades dessa discussão numa sala de aula (OLIVEIRA; FERRARI, 2018).

As feministas negras, especialmente, contribuíram para o debate sustentando a necessidade de trabalharmos com três grandes marcadores sociais que constituem os modos de subjetivação: classe, gênero e raça. De forma geral, o conceito de interseccionalidade busca levar em conta as diferentes e múltiplas possibilidades de identidades e suas formas de constituição. A interseccionalidade contribui para o rompimento com a hierarquização das formas de opressão. (OLIVEIRA; FERRARI, 2018, p. 25).

Nesse sentido, buscamos suporte em uma análise interseccional, do estudo que envolve gênero, raça e classe, em uma abordagem ampla de uma sociedade capitalista que a partir do sexismo, do racismo e da LGBTQfobia, promoveu uma especificação das relações de classe, transformando-se em uma ferramenta dos espaços educacionais e consequentemente das funções de trabalho. Como resultado, observamos que os padrões racistas, classistas e de gênero foram mobilizados pelas estruturas de opressão como instrumentos para a exclusão das minorias.

[...] A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da



subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras (CRENSHAW, 2002, 177).

Kimberlé Williams Crenshaw é uma advogada norte-americana conhecida por ter desenvolvido a teoria interseccional, tendo o apoio em outras feministas negras que foram precursoras da discussão na América Latina, tendo como destaque no Brasil, autoras como Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro que já discutiam a interseccionalidade mesmo sem mencionar o conceito supracitado.

[...] A vasta literatura existente em língua inglesa e mais recentemente também em francês, aponta o uso do termo “interseccionalidade”, pela primeira vez, para designar a interdependência das relações de poder de raça, sexo e classe, no texto da jurista afroamericana Kimberlé W. Crenshaw (1989). Embora o uso do termo a ponto de se tornar hit concept, como denomina Elsa Dorlin (2012), e o franco sucesso alcançado por ele datem da segunda metade dos anos 2000, pode-se dizer que sua origem remonta ao movimento do final dos anos de 1970 conhecido como Black Feminism (cf. Combahee River Collective, 2008; Davis, 1981; Collins, 1990; Dorlin, 2007), cuja crítica coletiva se voltou de maneira radical contra o feminismo branco, de classe média, heteronormativo. Com a categoria da interseccionalidade, Crenshaw (1994) focaliza, sobretudo, as intersecções da raça e do gênero, abordando parcial ou periféricamente classe ou sexualidade, que “podem contribuir para estruturar suas experiências (as das mulheres de cor)” (Idem, p. 54). A interseccionalidade diz respeito à necessidade de estudar as sobreposições entre raça e gênero para compreender adequadamente certas formas de discriminação e opressão que as teorias, até então não tratavam bem. (RAMOS, 2021, p.6,7.).

Nessa lógica, o autor Leni Rodriques Ramos, em *A interseccionalidade na educação Inclusiva: marcadores sociais da diferença*, de 2021, teve como objetivo utilizar a interseccionalidade enquanto método para compreender o cenário de preconceito e racismo educacional, nas escolas brasileiras. De acordo com esse autor:

[...] Segundo a pesquisa, no âmbito nacional, apesar de muita recusa voltada a temática na educação, uma leitura mais interseccional de gênero hoje, sem excluir as opressões de classe e raça, se faz possível para a melhoria de uma educação inclusiva graças ao movimento de debates e resistência das ciências humanas, com isso grande número de produções sobre a questão, as relações sociais e as nuances que as envolve, mesmo sob restrições, podem ser realizadas. [...] As discussões acerca do tema gênero proporcionam diversas reflexões acerca do posicionamento dos indivíduos na sociedade. Considerando o espaço educacional, um ambiente privilegiado para a sistematização do conhecimento científico e de formação cidadã, entendemos que ela deve viabilizar projetos que privilegiem a igualdade de direitos, oportunidades e condições entre homens, mulheres e outras identidades de gênero na sociedade (BRASIL, 2009; BRITO, 2017 apud RAMOS, 2021, p. 9).

O problema do preconceito de gênero e raça, nos espaços educacionais, tem base em um sistema educacional que reproduz, em alguns momentos, as estruturas de poder, de distinção de um sexo sobre o outro em nossa sociedade e aparecem até mesmo nos livros, nas artes



didáticas e nas relações escolares (RAMOS, 2021). Segundo o autor, gênero e raça têm sido um dos maiores marcadores da discriminação no espaço educacional, muitas vezes constituído com um viés ideológico cristão, partindo muitas vezes do próprio corpo docente. Mas ainda assim, é no espaço educacional que se deve buscar o diálogo e a promoção das diferenças, por meio da interlocução das discussões a partir de gênero, raça e classe, como formação educadora humanizada para a construção de uma consciência crítica da ideologia dominante racista e heteronormativa.

[...] Estudos no campo do currículo têm mostrado como ao longo da história ele tem se constituído como masculino e branco. As inclusões, exclusões, jogos de verdade inventadas por esses currículos ao passar por tensionamentos podem fazer pensar práticas generificadas, racistas e heteronormativas. Problematizar os currículos significa, portanto, criar outros vínculos entre esses grupos que não exercem poder e são silenciados e negados nesses artefatos. (OLIVEIRA; FERRARI, 2018, p.28).

Sendo assim, o currículo é um produto de discussões com os artefatos culturais que o envolve, portanto não é neutro, está em constante movimento, em que essas relações se modificam e se reconstruem. “O peso das imagens e da linguagem visual no currículo é de importância singular, pois eles dizem de um potencial pedagógico que nos constituem enquanto sujeitos de determinadas maneiras.” (OLIVEIRA; FERRARI, 2018, p.26). Nesse sentido, a própria construção do currículo passa pelos princípios morais atribuídos por uma sociedade a seus valores culturais, que estão sistematizados no padrão homem, hétero, cis, branco, enquanto hegemônico.

[...] Nossas aproximações com a interseccionalidade se dão no campo do currículo escolar, entendendo que podemos estabelecer relações outras para pensar modos de vidas inventivos, que escapam das normatizações, dos padrões e dos enquadramentos. Partimos dessa “prática-conceito feminista produzida na agonística deste campo preciso de luta, reivindicações e produção de saberes” –a interseccionalidade – (POCAHY, 2011, p. 18), para questionar os currículos escolares e não escolares, diretamente implicados nos processos de subjetivação. (OLIVEIRA; FERRARI, 2018, p.22).

Portanto, as categorias de análise que envolvem o conceito da interseccionalidade são essenciais para refletirmos as opressões de modo interseccional, não com a intenção de hierarquizar as exclusões, mas como forma de propormos as múltiplas identidades e existências do ser humanizado, que não se limita a gênero ou sexualidade ou vice e versa, por exemplo, mas sim a uma infinita diversidade de possibilidades. Se tornando muito mais complexa do que essa visão dual da realidade. Desse modo, esse conceito, apropriado pelos estudos do currículo, pode contribuir para pensar um currículo escolar capaz de construir instrumentos de combate à inferiorização e a estigmatização das pessoas LGBTQ+ negras, pois



pensar de modo interseccional é refletir a relação que se dá entre essas categorias que se entrecruzam afim de repensarmos novos modos de existir e resistir, inclusive na escola.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Perante o exposto, fica evidente que a educação ainda tem um longo caminho a ser percorrido para que muitos de seus princípios sejam usufruídos, de fato, por muitos(as) que dela fazem parte, tais como os(as) estudantes LGBTQ+ negros(as). É preciso entender de forma histórica e contextualizada, valorizar e respeitar as múltiplas masculinidades, feminilidades, orientações sexuais e identidades étnico-raciais e de gênero presentes no espaço escolar; combater as violências que atentam contra a dignidade e os direitos desses(as) discentes; questionar e desconstruir discursos e práticas que favorecem a manutenção de desigualdades baseadas no racismo e nas diferenças de gênero e sexualidade. Construir uma escola plural se faz cada vez mais urgente frente aos(as) diferentes sujeitos(as) que nela adentram, que são incapazes de serem compreendidos(as) tendo como base um olhar racista, heteronormativo e colonial.

Por outro lado, podemos compreender que a educação, em geral, assim como o currículo escolar, em particular, são campos de disputas históricas. Nessas disputas, pessoas negras, especialmente, tiveram seus direitos negados ainda no período colonial, onde pessoas brancas, sobretudo o homem branco, cisgênero e heterossexual, já se utilizavam de cotas para usufruir do próprio privilégio da branquitude. A lógica racista não só permaneceu como se transformou ao longo do contexto histórico e cultural, do modo mais cruel, enraizado na cultura brasileira, e agora assumindo um posicionamento “sútil”, em que se nega sua existência. E o que “não existe”, logicamente, não precisa ser combatido.

Na contemporaneidade, as opressões de raça, gênero e sexualidade operam interseccionalmente e constroem mecanismo de dominação e subalternização que atuam em diversos âmbitos de poder na sociedade, entre eles a escola. Contudo, na realidade brasileira recente, os estudos da interseccionalidades têm sido um campo de investigação que tem contribuído para que diversos pesquisadores, entre eles os da área educacional, construam estratégias que visam combater o avanço das opressões constituídas a partir dos marcadores de raça, gênero e sexualidade. Nesse sentido, entendemos que embora a educação, muitas vezes, (re)produza discriminações e desigualdades, constitui-se como espaço propício para promover



a diversidade e a inclusão, reivindicação feita há muito pelos movimentos sociais das mais diferentes lutas. A construção de uma educação plural e equitativa requer, entre outros avanços, um currículo e práticas que reconheçam, valorizem e respeitem as diferenças, bem como que questionem e combatam à subalternização e à inferiorização das pessoas LGBTQ+ negras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Alda Judith. A “revisão da bibliografia” em teses e dissertações: meus tipos inesquecíveis. **Cadernos de Pesquisa**. São Paulo, n. 81, p. 53-60, maio 1992. Disponível em: <http://publicacoes.fcc.org.br/ojs/index.php/cp/article/view/990/999>. Acesso em: 23 out. 2021.

BRASIL. Lei nº 9.394, 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 23 out. 2022.

BRASIL, Hiram Campos. “Jovens Negros LGBTQ’s no ambiente escolar: como trabalhar a sexualidade na escola na perspectiva das relações étnico-raciais?” **Revista Educação, Psicologia e Interfaces**. V. 2 n. 2. p. 86-96, maio/agosto, 2018. <https://educacaoepsicologia.emnuvens.com.br/edupsi/article/view/65> Acesso em 11. out.2022.

AVES, L.C. A luta do movimento negro pela educação. Kwanissa- **Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros**, São Luís, v. 04, n. 11, p. 129-146, 2021. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/kwanissa/issue/view/759>. Acesso em: 23. out. 2022.

FARIAS JÚNIOR, Raimundo Sérgio de. Fracasso escolar e homofobia no contexto da escola pública. **Revista Cocar**, v. 15, n. 32, p. 01-21, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/cocar/article/view/4413>. Acesso em: 23 out. 2022.

FERRARI, A; OLIVEIRA, D. Interseccionalidade, gênero, sexualidade e raça: os desafios e as potencialidades na invenção de outros currículos. **Revista Diversidade e Educação**, v. 6, n. 1, jan.-jun., p. 21-29, 2018. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/divedu/issue/view/621>. Acesso em: 23. out. 2022.

FERRARINI, N.; MEIRELES, V.H. Por que bichas pretas incomodam? Um estudo teórico-crítico sobre Masculinidades e Subjetividade Social na perspectiva Cultural-Histórica. **Revista Brasileira de Estudos da Homocultura**, vol. 05, N. 16, p. 171-200, jan.-abr., 2022. Disponível em: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/rebeh/index>. Acesso em: 23. out. 2022.



FIGUEREDO, B.S.; MOREIRA, M.I. “Bicha preta favelada”: os marcadores interseccionais na construção da identidade psicossocial. **Revista Brasileira de Estudos da Homocultura**, vol. 05, N. 16, p. 70-96, jan.-abr., 2022. Disponível em: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/rebeh/index>. Acesso em: 23. out. 2022.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a pedagogia do oprimido. 29ª ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro latino americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

LIMA, Fernando Sousa; NAKASHIMA, Rosária Helena Ruiz. Gênero, sexualidade e educação: discussões contemporâneas. **Revista Formação Docente**. Belo Horizonte, v. 12, n. 2, julho/dezembro, 2020. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas-izabela/index.php/fdc/article/view/2155>. Acesso em: 23 out. 2022.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. 16. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MISKOLCI, Richard. Sexualidade e orientação sexual. In: MISKOLCI, Richard (Org.). **Marcas da diferença no ensino escola**. São Carlos: EdUFSCar, 2014.

PESSOA, Lilian Correia.; PEREIRA, Rodney; TOLEDO, Rodrigo. Ensinar gênero e sexualidade na escola: desafios para a formação de professores. REAe – **Revista de Estudos Aplicados em Educação**, v. 2, n. 3. jan./jun. 2017. Disponível em: https://www.seer.uscs.edu.br/index.php/revista_estudos_aplicados/article/view/4729/2234. Acesso em: 23 out. 2022.

RAMOS, Leni Rodrigues et al. **A interseccionalidade na educação inclusiva: marcadores sociais da diferença**. 2021. 22f. Trabalho de Conclusão de Curso (Pós-Graduação Lato Sensu em Diversidade e Gênero na Educação) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana – UNILA, Foz do Iguaçu, 2021. Disponível em: <https://dspace.unila.edu.br/handle/123456789/6131>. Acesso em: 23. out. 2022.

Artigo recebido em: outubro/2022

Artigo aceito em: dezembro/2022