

revista
Avé

**Revista de Antropologia V. 5, N.1
(dez 2023)**

Dossiê “Os(as) mestres(as) e a escrita: a
produção literária no engajamento do
encontro de saberes”

Organizadores(as):

José Jorge de Carvalho
Makota Kidoiale (Cássia Cristina da Silva)
Rosângela Tugny
Bruno Goulart

avé

Editores

Carla Susana Alem Abrantes Bruno Goulart

Assistente Editorial

Rafael Antunes Almeida

Arte gráfica

José Inácio de Souza Júnior, SECOM, Unilab

Diagramação

Bruno Goulart

Comissão Editorial

Prof. Dr. Arilson dos Santos Gomes, Unilab

Prof. Dr. Carlos Subuhana, Unilab

Profa. Dra. Denise Ferreira da Costa Cruz, Unilab

Profa. Dra. Jaqueline Britto Pólvora, Unilab

Profa. Dra. Joanice Santos Conceição, Unilab

Prof. Dr. Lailson Ferreira da Silva, Unilab

Prof. Dr. Luis Tomás Domingos, Unilab

Prof. Dr. Patrício Carneiro Araújo, Unilab

Prof. Dr. Rafael Antunes Almeida, Unilab

Prof. Dr. Rhuan Carlos dos Santos Lopes, Unilab

Prof. Dr. Segone Ndangalila Cossa, Unilab

Profa. Dra. Violeta Maria Siqueira Holanda, Unilab

Conselho Editorial

Prof. Dr. Alessandro Angelini, Johns Hopkins University (EUA)

Profa. Dra. Cristiana Bastos, ICS - Universidade de Lisboa (Portugal)

Prof. Dr. Eduardo Viana Vargas, UFMG

Prof. Dr. Guilherme José da Silva e Sá, UNB

Prof. Dr. José Carlos Dos Anjos, UFRGS

Prof. Dr. Kabengele Munanga, USP

Profa. Dra. Keisha-Khan Y. Perry, Brown University (EUA)


Prof. Dr. Kleyton Rattes, UFC

Prof. Dra. Luanda Rejane Soares Sito/ Universidad de Antioquia (Colômbia)

Prof. Dr. Márcio Goldman, Museu Nacional - UFRJ

Profa. Dra. Suely Kofes, UNICAMP

Profa. Dra. Zélia Amador de Deus, UFPA



Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro- Brasileira
Sistema de Bibliotecas da UNILAB (Sibiuni)
Biblioteca Setorial Campus Liberdade
Catalogação na fonte

Bibliotecário: Gleydson Rodrigues Santos – CRB-3 / 1219

A288

Ayé: Revista de Antropologia. / Colegiado de Antropologia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Dossiê Os(as) mestres(as) e a escrita: a produção literária no engajamento do encontro de saberes, n. 1, v. 5 (2023). Acarape, 2023.

Anual.

ISSN: 2674-6360

1. Humanidades. 2. Antropologia. 3. Filosofia - História. 4. Interdisciplinaridade. I. Coordenação do Colegiado de Antropologia da Unilab. II. Unilab. II. Título.

CDD 306.04

Endereço da Ayé: Revista de Antropologia
Sala das Coordenações dos Cursos - Coordenação do Colegiado de Antropologia da
Unilab
Unidade Acadêmica dos Palmares - Bloco 3
Rodovia CE 060 – Km 51
CEP.: 62785-000 – Acarape – CE – Brasil



Dossiê

Os(as) mestres(as) e a escrita: a produção literária no engajamento do encontro de saberes

Apresentação	5
Encontro de Saberes e Cotas Epistêmicas: a experiência da Universidade Federal da Integração Latino-Americana	11
Vias de entrada da psicanálise no Brasil sob o prisma racial: breve análise para um giro epistêmico na formação a partir do projeto Encontro de Saberes.....	35
Mestre Teodoro Freire: afirmação de tradições populares maranhenses na cidade modernista e inspiração para o Encontro de Saberes da UnB.....	61
Seres invisíveis, cantos, cura ye'kwana na voz de Vicente Yudaawana na UFRR: oralidade e escrita, tradição e universidade.....	81
A Escolhida dos Espíritos: Mapulu Kamayurá, Pajé e Visionária do Alto Xingu	110
Escritas no barro: encantaria da Lira Marques no Vale do Jequitinhonha.....	150
Um saber que me faz mestra: cura, devoção e política no quilombo da Serra do Evaristo.....	183
“Meu objetivo sempre foi contar a história de Òyó, na oralidade ou no livro”: entrevista a Gercy Ribeiro de Mattos, o Mestre Cica de Òyó	208
Encontro de saberes e ancestralidades: entrevista com Mãe Lu e Bárbara Costa	224

Apresentação

*do Dossiê Os(as)
mestres(as) e a escrita: a
produção literária no
engajamento do encontro
de saberes*

José Jorge de Carvalho¹;
Makota Kidoiale (Cássia Cristina da Silva)²;
Rosângela Tugny³;
Bruno Goulart⁴

¹ Professor titular da UnB e coordenador do INCTI/UnB e do projeto Encontro de Saberes.

² Filha carnal de Mãe Efigênia Maria da Conceição (Mametu Muiandê), fundadora do Quilombo Manzo Ngunzo Kaiango, comunidade tradicional de matriz africana de nação bantu localizada no bairro Santa Efigênia, região metropolitana de Belo Horizonte (MG).

³ Professora titular da UFSB.

⁴ Professor efetivo da UNILAB.

Nas últimas décadas, as universidades públicas brasileiras têm experimentado a inclusão de mestres e mestras indígenas, quilombolas, de comunidades tradicionais, das culturas populares, entre outras coletividades, nas suas salas de aula. Essa realidade, apesar de pontual, tem contribuído para modificar o histórico de exclusão dos saberes, culturas e epistemologias não ocidentais e eurocêntricas nas universidades brasileiras. Esse movimento tem sido protagonizado pelo projeto Encontro de Saberes (vinculado ao INCTI/UnB), no qual os(as) mestres(as) têm se feito presentes enquanto professores(as), lecionando disciplinas e cursos que têm como tema suas distintas tradições e saberes. No âmbito da sala de aula esse movimento tem ocasionado transformações profundas nas fronteiras disciplinares e nas pedagogias.

A repercussão dessas experiências, contudo, não param na sala de aula, e têm tido desdobramentos na forma de relatos de experiência, reflexões teóricas, produções colaborativas de artigos, livros e entrevistas, de autoria própria dos mestres e mestras ou em parceria com docentes das universidades. Além disso, a trajetória e os saberes dos mestres e mestras têm se tornado de interesse de professores(as), principalmente com o intuito de confeccionar os memoriais ou dossiês sobre esses sujeitos, com vista a apresentar suas candidaturas ao título de Notório Saber – presentes em um número cada vez maior de universidades brasileiras.

É diante deste contexto que este dossiê se propôs a reunir reflexões e trabalhos sobre a nova produção literária que emerge no engajamento do Encontro de saberes. O conjunto de textos que compõem esse dossiê é bastante heterogêneo e adota diferentes estéticas literárias, mas tem como proposta específica o foco nos mestres e mestras que participaram ou se vincularam ao projeto Encontro de Saberes em algum momento.

Os dois primeiros artigos que abrem esse dossiê têm a função de exemplificar um panorama sobre o crescimento do projeto Encontro de Saberes nas últimas décadas. O primeiro deles *Encontro de Saberes e Cotas Epistêmicas: a experiência da Universidade Federal da Integração Latino-Americana*, de Senilde Alcântara Guanaes e Gerson Galo Ledezma Meneses, é um relato sobre como o Encontro de Saberes se tornou um movimento epistêmico de grande projeção nacional e internacional, ao propor um diálogo entre práticas e saberes tradicionais e populares e as chamadas epistemologias euro-ocidentais, alcançando mais de 30 universidades em todo o país em processo de discussão e/ou implementação. Especificamente, o foco do artigo é mostrar a forma como este projeto está sendo implementado na Universidade Federal da Integração Latino Americana, UNILA, uma universidade internacional com fortes vínculos com povos e comunidades indígenas e tradicionais, de modo geral. Para isso, os(as) autores(as) recorrem às memórias sobre a experiência do Encontro de Saberes na UNILA, apontando para a urgência do estabelecimento de um diálogo interepistêmico que permite visibilizar as formas de criar e recriar o conhecimento pelos povos originários e tradicionais da América Latina, Caribe e Brasil.

Já no segundo artigo, *Vias de entrada da psicanálise no Brasil sob o prisma racial: breve análise para um giro epistêmico na formação a partir do projeto Encontro de Saberes*, o autor Raoni Machado Moraes Jardim interroga sobre as possibilidades de um diálogo horizontal entre o saber psicanalítico e aquele protagonizado por sujeitos oriundos de povos indígenas e comunidades tradicionais afrobrasileiras na atualidade. Para o autor, a presença desses sujeitos em sala de aula, como docentes, pode gerar dois efeitos com particular valor para a formação de psicanalistas: a primeira diz respeito ao cultivo de um não-saber frente a uma alteridade radical que incita um exercício contratransferencial sobre o nosso processo formativo; e a segunda diz respeito ao estabelecimento de pontes interepistêmicas com perspectivas terapêuticas de cuidado, cultivadas dinamicamente ao longo de gerações, ainda que reiteradamente apartadas dos espaços do conhecimento formal. Sua reflexão toma como inspiração o já citado projeto Encontro de Saberes.

Os outros conjuntos de textos que compõem este dossiê se voltam para pensar a trajetória, saberes e experiências dos mestres e mestras de distintas tradições. Esses textos nasceram especificamente de desdobramentos da vivência e experiência de alguns mestres e mestras no projeto Encontro de Saberes. Como exemplo temos o artigo *Mestre Teodoro Freire: afirmação de tradições populares maranhenses na cidade modernista e inspiração para o Encontro de Saberes da UnB*, feito por Tamatatiua Freire, filha do mestre, e a pesquisadora do INCTI, Letícia Vianna. O texto é uma homenagem póstuma ao Mestre Teodoro Freire, que nas palavras das autoras é uma referência inspiradora para o Encontro de Saberes na UnB e para o movimento pela construção da universidade inclusiva, pluriétnica, plurirracial e pluriépistêmica em nosso país. Nele as autoras fazem uma análise dos aspectos de sua trajetória no território brasileiro, afirmando tradições culturais específicas em contextos metropolitanos, e trazem um relato em primeira pessoa feito por sua filha (uma das co-autoras) sobre seu processo de aprendizagem com o pai, sobre o patrimônio imaterial que herda e sobre sua experiência concreta como pesquisadora, professora da rede pública de ensino e, também, mestra do projeto Encontro de Saberes na Universidade de Brasília.

Outros exemplos, do universo indígena, são os artigos *Seres invisíveis, cantos, cura ye'kwana na voz de Vicente Yudaawana na UFRR: oralidade e escrita, tradição e universidade*. Construído a três mãos pelo próprio Vicente Castro Yudaawana e por Pablo de Castro Albernaz e Reinaldo Wadeyuna Luiz Rocha, o texto apresenta os saberes ye'kwana a partir de transcrições, traduções e edições das aulas dadas por Vicente Castro Yudaawana na Universidade Federal de Roraima (UFRR), na disciplina do Encontro de Saberes em 2019. Mestre Vicente é considerado por todo o seu povo como o último grande conhecedor tradicional ye'kwana. Assim como o texto sobre o mestre Teodoro Freire, este escrito é uma homenagem póstuma também ao mestre/autor, vitimado por sequelas da Covid-19. O outro é *A Escolhida dos Espíritos: Mapulu Kamayurá, Pajé e Visionária do Alto Xingu*, de José Jorge de Carvalho, um memorial da trajetória de vida de Mapulu Kamayurá, a primeira mulher pajé entre os povos do Xingu

e primeira mestra do Encontro de Saberes. Além de um resumo da sua biografia, é apresentada também uma transcrição comentada do seu relato visionário em que narra sua iniciação pelo espírito da Arraia grande.

Com inspirações semelhantes temos os textos *Escritas no barro: encantaria da Lira Marques no Vale do Jequitinhonha*, de Ana Flávia Andrade Figueiredo, José Cláudio Luiz Nobre e Silvia Regina Paes, e *Um saber que me faz mestra: cura, devoção e política no quilombo da serra do Evaristo*, de Maria do Socorro Fernandes, Bruno Goulart e Levi Fernandes. No primeiro, segunda as autoras, o texto resulta de um trabalho coletivo de registro da história de vida e obra da Mestra Lira Marques, referência no Vale do Jequitinhonha e no mundo, como ceramista, pesquisadora de terras, contos, cantos e memórias da região, presentes em sua maestria, nas suas artes e nas suas militâncias por causas sociais. As autoras integram a Comissão do Encontro de Saberes na UFVJM em parceria com a mestra Lira Marques, que também compõe a Comissão. O texto é organizado a partir da narrativa da Mestra Lira Marques e estruturado pelas/os outras/os autores que a acompanham na escuta. Além de tecer um retrato das maestrias de Lira, são apresentadas reflexões que retratam a vida e a obra desta mestra polímata, ímpar, de projeção e reconhecimento nacional e internacional; uma mestra de grande saber e expressão da diversidade cultural do Vale do Jequitinhonha – MG. Já *Um saber que me faz mestra*, que tem como autora principal a mestra Maria do Socorro – da comunidade quilombola da Serra do Evaristo, situada no município de Baturité (CE) –, é um texto construído de forma coletiva, narrado em primeira pessoa, e foca na formação e atuação da mestra em diversas áreas dos saberes, que vão desde processos de mediação política, passando pelos saberes da cura e a devoção à São Gonçalo. A escrita nasceu de uma amizade e colaboração entre a mestra, seu filho, e um professor universitário que atuou no contexto do projeto de extensão Encontro de Saberes na UNILAB, parte da experiência nacional do projeto Encontro de Saberes.

Por fim, se aproximando de uma estética da entrevista e da conversa, temos outros dois textos que fecham este dossiê, *“Meu objetivo sempre foi contar a história de Òyó, na oralidade ou no livro”*: *Entrevista a Gercy Ribeiro de Mattos, o Mestre Cica de Òyó*, realizado por Julio Souto Salom e *Encontro de saberes e ancestralidades: entrevista com mãe lu e Bárbara Costa*, de Maria Lúcia Felipe da Costa, a Yalorixá, Bárbara Costa e Oswaldo Giovannini Junior. No primeiro texto, mestre Cica de Óyó explica a experiência de escrita do seu livro *O Batuque da Nação Òyó* no Rio Grande do Sul em continuidade ao seu trabalho cultural oral, com a possibilidade de acessar espaços acadêmicos restritos e confrontar descrições deturpadas da sua ancestralidade. O mestre argumenta ainda em defesa do reconhecimento do seu Notório Saber nas universidades, tanto para a descolonização do sistema de ensino quanto para a luta cotidiana contra o racismo. Já em *Encontro de Saberes e Ancestralidades*, as autoras trazem uma bela entrevista de Mãe Lu, que também foi docente do projeto Encontro de Saberes em 2016 na UnB, na qual conta sobre sua trajetória e saberes.

Por fim, gostaríamos de convidá-los a experimentar a leitura destes textos em todo seu potencial: como fonte de inspiração metodológica de escrita de memoriais (coautorias, escritas coletivas, transcrição da oralidade, entrevistas, etc.); como fonte de transgressão das fronteiras disciplinares a partir das biografias de mestres e mestras das comunidades tradicionais, que atravessam os limites da organização da produção do conhecimento nas universidades; como expressão da diversidade e natureza dos sistemas de conhecimentos das mestras e dos mestres e suas rupturas com as pedagogias e epistemes ocidentais.



Encontro de Saberes e Cotas Epistêmicas: a experiência da Universidade Federal da Integração Latino-Americana

Senilde Alcântara Guanaes¹
Gerson Galo Ledezma Meneses²

Resumo: O Encontro de Saberes é um projeto desenvolvido pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa/UnB/CNPq (INCTI), cujo objetivo é a promoção dos mestres e mestras das culturas populares e dos saberes tradicionais – povos indígenas, populações afro-brasileiras, comunidades quilombolas e demais culturas tradicionais - para que atuem nas universidades nas atividades de pesquisa, ensino e extensão. O projeto se tornou um movimento epistêmico de grande projeção nacional e internacional, ao propor um diálogo entre práticas e saberes tradicionais e populares e as chamadas epistemes euro-ocidentais, alcançando mais de 30 universidades em todo o país em processo de discussão e/ou implementação. O objetivo deste trabalho é mostrar a forma como este projeto está sendo implementado na Universidade Federal da Integração Latino Americana, UNILA. Metodologicamente recorremos a memórias sobre o Encontro de Saberes na UNILA e, a partir da fundamentação teórica, baseada na interculturalidade, relatamos a forma de implementação nesta universidade. Concluímos que é urgente o estabelecimento de um diálogo intepistêmico que permita visibilizar as formas de criar e recriar o conhecimento pelos povos originários e tradicionais da América Latina, Caribe e Brasil.

Palavras-chave: Encontro de Saberes; Cotas epistêmicas; UNILA

Encuentro de Saberes y Cuotas Epistémicas: La experiencia de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana

Resumen: El *Encontro de Saberes* es un proyecto desarrollado por el Instituto Nacional de Ciencia y Tecnología para la Inclusión en la Educación Superior y la Investigación/UnB/CNPq (INCTI), cuyo objetivo es promover maestros y maestras de las culturas populares y saberes tradicionales – pueblos indígenas, poblaciones afro-brasileñas, comunidades quilombolas y otras culturas tradicionales - para trabajar en las universidades en actividades de investigación, enseñanza y extensión. El proyecto se ha convertido en un movimiento epistémico de gran proyección nacional e internacional, al proponer un diálogo entre las prácticas y saberes tradicionales y populares y las denominadas Euroepistemes occidentales, llegando a más de 30 universidades de todo el país en proceso de discusión y/o implementación. El objetivo de este trabajo es mostrar cómo se está gestando este proyecto en la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana, UNILA. Metodologicamente recurrimos a memorias sobre el *Encontro de Saberes* en la UNILA y, a partir de la fundamentación teórica, basada en la interculturalidad, relatamos la forma de implementación en esta universidad. Concluimos que se hace urgente establecer un diálogo intepistémico que permita visibilizar las formas de crear y recrear el conocimiento por los pueblos originarios y tradicionales de América Latina, Caribe y Brasil.

Palabras clave: Encuentro de Saberes; Cuotas epistémicas; UNILA

¹ Professora adjunta do curso de Antropologia da UNILA - Universidade Federal da Integração Latino Americana –, professora permanente do Programa de Mestrado em Integração Contemporânea da América Latina - PPGICAL, pesquisadora associada do CLAEC - Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura

² Professor efetivo da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA); trabalha na Área de História e no programa de pós-graduação em Integração Contemporânea de América Latina (PPGICAL) - Mestrado e Doutorado.

Interculturalidade: a base epistêmica do Encontro de Saberes da Unila

Com a proposta de criação do Instituto MERCOSUL de Estudos Avançados (IMEA)³, em convênio com a Universidade Federal do Paraná⁴. A Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA) surge num momento conjuntural do continente, quando as políticas neoliberais dos anos noventa demonstraram seu fracasso e ressurgem os movimentos sociais e novas formas de organização política e social. Blocos econômicos emergem desde a década de 1990, como o MERCOSUL (Mercado Comum do Sul) e outros no novo milênio: ALBA e UNASUL. Assim, a UNILA é fruto desse processo de retomada da independência frente à política externa estadunidense e a sua proposta de criação de um mercado de livre comércio continental (ALCA) e a nova política externa instaurada sob a presidência de Luiz Inácio Lula da Silva; como tal, esta universidade surge ligada ao Partido dos Trabalhadores, PT, e ao governo federal. Mas também em aberta aliança com ITAIPU binacional e com o MERCOSUL (LEDEZMA MENESES, 2015, p. 136).

A interculturalidade na UNILA não significa apenas manter no quadro de docentes

³ Presidente da Comissão de Implantação da UNILA, professor Dr. Héglio Trindade; Alessandro Warley Candeas, do Ministério de Relações Exteriores e ex-assessor de Relações Internacional da Capes; Carlos Roberto Antunes, professor e coordenador do Doutorado em História da UFPR, ex-Reitor e ex-Secretário da SESu/MEC; Célio Cunha, professor de Educação da UnB e ex-Diretor da UNESCO; Marcos Ferreira da Costa Lima, professor de Relações Internacionais da UFPE e Presidente do Fórum do Mercosul; Mercedes Loguércio Cânepa, professora do Programa de Doutorado em Ciência Política da UFRGS, ex-diretora do IFCH da UFRGS e membro do Conselho Superior da Capes; Gerônimo de Sierra, professor titular do Sociologia da Udelar/Uruguai, ex-membro do Conselho do Comitê Diretor do CLACSO e especialista em Integração da América Latina; Ingrid Piera Andersen Sarti, professora do Mestrado-Doutorado em Economia Política Internacional da UFRJ e ex-líder do Grupo de Pesquisa do CNPq: "O Parlamento e a Integração Regional: Mídia, Ciência e Política na Sociedade do Conhecimento"; Paulino Motter, doutor em Educação pela Universidade de Chicago e assessor do Diretor Geral da Itaipu Binacional; Raphael Perseghini Del Sarto, da SESu/MEC e doutorando em Biologia da UnB; Ricardo Brisolla Balestreri, psicólogo e Secretário Nacional de Segurança Pública do Ministério da Justiça; Paulo Mayall Guillayn, do Setor de Relações Internacionais da SESu/MEC; Stela Maria Meneghel, professora Titular de Educação da Universidade Regional de Blumenau, doutora em Educação pela Unicamp e com pós-doutorado em Avaliação da Educação Superior da América Latina no Iesalc/UNESCO.

⁴ A Comissão de Implantação da UNILA foi instituída pela SESu/MEC, por meio da Portaria n. 43 de 17 de janeiro de 2008, presidida por Héglio Trindade, professor titular de Ciência Política, ex-Reitor da UFRGS e membro da Câmara de Educação Superior do CNE, e constituída por treze membros. Em 12 de janeiro de 2010, o presidente Luís Inácio Lula da Silva sanciona o Projeto de Lei que cria a UNILA, na solenidade realizada em Brasília, com a participação da então ministra da Casa Civil, Dilma Rousseff; do ministro da Educação, Fernando Haddad; do, na época, governador do Paraná, Roberto Requião; do então Presidente da Comissão de Implantação da UNILA, professor Héglio Trindade; entre outras autoridades. Na aula inaugural da Universidade (agosto de 2010), o presidente Luiz Inácio Lula da Silva afirmou que a universidade tinha como objetivo importante servir de alternativa a jovens e adultos, principalmente pobres, não apenas do Brasil, mas de toda América Latina.

e estudantes 50% de pessoas brasileiras e 50% de nacionalidades latinoamericanas e caribenhas. Entendemos a interculturalidade como o reconhecimento, respeito e integração dos diferentes grupos sociais, historicamente discriminados pela sua condição sexual, de gênero, étnica, social e geográfica, porém, também pelo conhecimento profundo e mútuo das culturas do continente latino-americano e região caribenha: línguas, pensamentos e formas de *buen vivir* em comunidade. O que traria, conseqüentemente, admiração, empatia, intercâmbio de conhecimentos e formas de viver, baseados no respeito mútuo e na solução de problemas para a nossa região.

A interculturalidade, nesse sentido, não seria unicamente um exercício cotidiano praticado em sala de aula, onde pessoas indígenas, afro-latino-americanas e caribenhas expõem suas percepções de mundo, sentires e preocupações, mas, à medida que essas filosofias de vida em comunidade são incorporadas à UNILA e aos Projetos Pedagógicos dos Cursos, por meio do ensino, pesquisa e extensão, elas possam também resistir ao epistemicídio e/ou à colonialidade do saber reproduzidos pelo sistema curricular, onde prevalecem os conhecimentos eurocentrados que, mesmo produzidos em uma parte da Europa, pretendem-se universais.

Nesse sentido, a proposta intercultural da UNILA teria como base a integração interepistêmica, necessidade que tem surgido a partir da implantação das ações afirmativas e da entrada diferenciada dos povos indígenas e afro-brasileiros à universidade, com base na Lei Federal 12.711 de 2012. Ou seja, urge que o sistema de cotas venha acompanhado da incorporação dos saberes ancestrais e populares que vêm junto com esses grupos sociais, por meio do Encontro de Saberes e Cotas Epistêmicas e da Curricularização da Extensão nos cursos de graduação. O Plano Nacional de Educação (PNE 2001-2010), na Lei 10.172/2001, meta 23 do item 4.3, determina que a extensão faça parte dos currículos de graduação (BRASIL, 2001), cuja indissociabilidade também é ressaltada no Estatuto da UNILA.

Contribuir para a integração solidária e a construção de sociedades, na América Latina e Caribe, mais justas, com equidade econômica e social, por meio do conhecimento compartilhado e da geração, transmissão, difusão e aplicação de conhecimentos produzidos pelo ensino, pela pesquisa e pela extensão, de forma indissociada, integrados na formação de cidadãos para o exercício acadêmico e profissional e empenhados na busca de soluções

democráticas aos problemas latino-americanos.⁵

Para fomentar a interculturalidade, de modo a expandir a base curricular e as suas referências epistêmicas, a proposta também consiste na abertura de um Mestrado Internacional Intercultural. A ideia surgiu em maio de 2019, em conversação entre o então Diretor do Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História – ILAACH, Gerson Ledezma, e Jacqueline Mendez Gamboa, egressa do Mestrado Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos (PPG-IELA) da UNILA. Na época, Jacqueline estava organizando um Diplomado (Tipo Especialização) na UNIA, Universidade Nacional Intercultural da Amazônia - UNIA, Pucallpa, Peru, e convidou docentes da UNILA para ministrar palestras sobre o tema. Expomos a ideia da realização de um Mestrado Internacional em Interculturalidade, que foi muito bem acolhida. No segundo semestre do mesmo ano, 2019, fomos visitados por uma delegação da UNIA para UNILA e continuamos os diálogos. Porém, a pandemia da COVID-19 interrompeu as tratativas.

Em 2019 o professor da UNILA, Gerson Ledezma, visitou a Universidade Autónoma Indígena e Intercultural, UAIIN, do Conselho Regional Indígena do Cauca – CRIC, localizada em Popayán, Colombia, com o intuito de propor o Mestrado. As lideranças indígenas do CRIC e a coordenação da universidade avaliariam a iniciativa, porém, igualmente, pela pandemia, as conversas foram interrompidas. Esperamos poder retomar os contatos e dar continuidade ao projeto, visto que há interesse de várias áreas e profissionais da UNILA, como a professora do Curso de Mediação Cultural - Artes e Letras da UNILA, Diana Araújo Pereira, que também esteve em Pucallpa participando do mencionado Diplomado.

A proposta consiste na realização de um Mestrado Internacional em Interculturalidade, onde cada uma destas universidades, ou as que quiserem participar do projeto, inscreveriam as e os estudantes de seus respectivos países, que cursariam presencialmente as disciplinas obrigatórias, e depois, no segundo semestre, cursariam o restante das disciplinas de forma virtual, nas diferentes Universidades que integrariam o projeto de Mestrado. As orientações estariam a cargo das e dos docentes das

⁵ Estatuto da Universidade Federal de Integração Latino-Americana, p. 1. In: <http://www.unila.edu.br/sites/default/files/files/ESTATUTO%20UNILA%20de%2026%20DE%2009%282%29%281%29%281%29.pdf>

Universidades parceiras e os diplomas seriam emitidos por cada uma dessas Universidades, com base em parcerias e cooperações previamente estabelecidas, para que os e as estudantes de cada país não tivessem dificuldades no reconhecimento dos seus diplomas.

A proposta teria como metodologia e objetivos os seguintes aspectos⁶:

1- Instaurar o Diálogo de Saberes e as Cotas Epistêmicas, em aberto diálogo com os Núcleos Docentes Estruturantes de cada Curso da Unila.

2- Realizar um diagnóstico epistemológico do currículo vigente.

3- Analisar a aplicação da Lei 11.645 (e da sua antecessora, a Lei 10.639), desenvolvida pelo Ministério da Educação. Tratar-se-á de observar a introdução das culturas indígena e afro-brasileiras em um ambiente escolar, antes inteiramente eurocêntrico do ponto de vista cultural; e a introdução de discursos e narrativas próprias dos indígenas e dos afro-brasileiros, que produzem as suas próprias representações de si mesmos.

4- Detectar a intensidade com que a cultura ocidental é difundida nas universidades, como modelo de identificação afetiva, estética, simbólica, intelectual e política; e a unilateralidade, parcialidade ou impropriedade com que as disciplinas acadêmicas representam e objetificam as nações indígenas, as comunidades negras, quilombolas, as culturas populares e os demais povos tradicionais.

5- Verificar quantos e quais saberes tradicionais não-ocidentais são ensinados. Assim como, qual a profundidade e compromisso com as comunidades detentoras desses saberes. A presença, maior ou menor, ou a ausência dos saberes tradicionais não-eurocênicos condiciona todas as perguntas seguintes. Se eles não são ensinados significa que não existe ainda um movimento alternativo em direção a um pensamento outro. Se eles são ensinados, há que investigar a tensão epistêmica e política gerada com sua presença.

6- Detectar o grau de euroexclusivismo (CARVALHO, 2020) nas ementas das disciplinas das diferentes áreas do conhecimento que conformam a universidade.

7- Detectar a presença do eurocentrismo e do euroexclusivismo, em diálogo comparativo com o afrocentrismo, indigenocentrismo ou quilombocentrismo (ou quaisquer outras referências que sejam centrais, para além das eurocênicas), nas diferentes grades curriculares de Cursos e Áreas da UNILA. (CARVALHO, 2020)

8- Analisar as seguintes leis: LDB (1996); Educação escolar indígena bilíngue (2003); Lei 10.639/2008; Lei 11.645 (2008); início do Prolind (Licenciatura Intercultural Indígena); UFABC - Lei 11.145.20/7/2005; UFOPA - Lei 12.085/2009; UNILAB - Lei 12.289-2010; UNILA - Lei 12.189/12/1/2010; UFSB - Lei 12.818/2013. Damos destaque a essas cinco universidades federais mais novas, porque todas elas foram construídas já com modelos acadêmicos

⁶ Proposta do Mestrado Internacional em Interculturalidade, que está sendo elaborada pelo Prof. Dr. Gerson Galo Ledezma Meneses.

interdisciplinares, o que significa uma primeira libertação da disciplinaridade, que é uma marca da episteme eurocêntrica moderna (CARVALHO, 2020).

9- Mapear e localizar as comunidades ancestrais da tríplice fronteira.

10- Convidar mestras e mestres da Cultura e da Arte para ministrarem disciplinas.

11- Promover frente à Reitoria diplomas de notório saber para as mestras e mestres afrodescendentes, indígenas, ribeirinhos, dentre outras.

12- Verificar, frente à Reitoria, ao Governo do Estado do Paraná, à Prefeitura de Foz do Iguaçu, e outros órgãos do Brasil, formas de pagamento aos mestres e mestras das Artes e da Cultura, quando convidados/as para ministrarem cursos, seminários e disciplinas.

13- Realizar convênios com as Universidades Indígenas e interculturais de Abya-Yala (América Latina) e Caribe, e com Licenciaturas Indígenas do Brasil, com a UNILAB e outras universidades que promovam o encontro de saberes.

14- Dar visibilidade, de forma interdisciplinar/transdisciplinar, à arte e à cultura dos povos indígenas e afro-brasileiros, afro-latinoamericanos e caribenhos, estudantes da UNILA. Assim como, de coletivos LGBTQIA+.

15- Promover a Semana Interdisciplinar e Intercultural da UNILA, de forma anual, sempre em colaboração com os institutos e suas áreas do conhecimento.

16- Promover a Arte e a Cultura produzidas nas diferentes áreas que compõem a UNILA, o que propiciaria maior interação entre elas.

17- Ofertar formação para as professoras e professores da UNILA em temas interculturais e interepistêmicos, dentre outros.

18- Organizar um Núcleo Docente Estruturante Interdisciplinar, Intercultural e Interepistêmico, que seria composto por docentes de todas as áreas de conhecimento, com o objetivo de elaborar e propor alterações nos PPCs dos cursos a fim de criar disciplinas obrigatórias, tópicos e seminários que promovam a interdisciplinaridade e a interculturalidade de forma interepistêmica.

Tomando como base a missão institucional da UNILA, a implementação de práticas interculturais, que pressupõem um tratamento simétrico para os diferentes conhecimentos no âmbito das atividades curriculares e de pesquisa, torna-se um importante meio para alcançar a integração regional entre os povos e entre estes e a universidade, fazendo com que as populações reconheçam na universidade um pólo de desenvolvimento social e humano. A integração de saberes e práticas tradicionais e populares nos currículos aproxima as instituições acadêmicas da sua população e fomenta, com isso, o diálogo interepistêmico e a troca de experiências em todos os

âmbitos, não apenas no campo intelectual e científico, mas também no campo político, expandindo e fortalecendo as instituições democráticas e as representações populares, como menciona Luis Fernando Sarango Macas, intelectual indígena:

Entonces, nosotros pensamos que estas expresiones de culturas, de pueblos y de identidades diferentes, no son para recuperarlas simplemente, y ponerlas en la vitrina de la exhibición, o para decir quiénes hemos sido y quiénes somos sin consecuencias para el presente; sino que es importante reflexionar no solamente respecto de lo que son los pueblos indígenas, sino –en tanto y en cuanto son diferentes– respecto de en qué manera pueden aportar elementos fundamentales para el cambio, desde ese pensamiento distinto, desde ese pensamiento que, obviamente, va en contradicción directa del pensamiento occidental (MACAS, 2005: p. 37)

Movimento Encontro de Saberes e Cotas Epistêmicas

O Encontro de Saberes é um projeto coordenado pelo professor Dr. José Jorge de Carvalho, desenvolvido pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para a Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa/UnB/CNPq (INCT), cujo objetivo é a promoção dos mestres e mestras das culturas populares e dos saberes tradicionais – povos indígenas, populações afro-brasileiras, comunidades quilombolas e demais culturas tradicionais - para que atuem nas universidades nas atividades de pesquisa, ensino e extensão, como docentes e pesquisadores/as. O projeto se tornou um movimento epistêmico de grande projeção nacional e internacional, ao propor um diálogo entre práticas e saberes tradicionais e populares e as chamadas epistemes euro-ocidentais, alcançando mais de 18 universidades em todo o país com disciplinas implementadas e aproximadamente 15 em processo de discussão e/ou implementação.

O diálogo entre saberes populares e tradicionais e os saberes científicos canonizados vem se ampliando em todo o Brasil e nos demais países da região latino-americana, com base em três eixos nucleares: a) as ações afirmativas no contexto acadêmico, que têm promovido outras agências, subjetividades e sensibilidades no meio acadêmico; b) o movimento epistêmico decolonial de inclusão na universidade de conhecimentos produzidos originalmente em nosso continente, cuja natureza é pluriversal, transdisciplinar e interepistêmica; c) a expansão das técnicas, métodos e linguagens capazes de comunicar e integrar saberes e práticas ancestrais às inovações tecnológicas e científicas do mundo contemporâneo, especialmente por meio da expansão da linguagem escrita e da oralidade.

A iniciativa de promover o encontro entre saberes e práticas acadêmicas e tradicionais populares e ancestrais tem como gênese as políticas do Ministério da Cultura, durante a gestão do ex-ministro Gilberto Gil, amparadas em dois grandes Seminários de Políticas Públicas para as Culturas Populares ocorridos em 2005 e 2006. Na ocasião, os mestres e mestras de saberes tradicionais apresentaram a demanda para que as escolas e universidades contemplassem em seus currículos os conhecimentos produzidos em suas comunidades e grupos sociais. Essas demandas foram fortalecidas por um outro movimento que se ampliava no Brasil, que era a luta pelas cotas raciais no ensino superior. Esta articulação entre os dois movimentos – de inclusão racial e inclusão epistêmica no ensino superior – foi consolidada em 2009, com aprovação, pelo CNPq, do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia para Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI), sob coordenação do Prof. José Jorge de Carvalho.

Na ocasião foi feito um termo de cooperação entre o MinC e o INCTI para realizar o projeto de trazer os mestres e mestras para as universidades públicas. Essa iniciativa fez com que a UnB, sediada em Brasília, fosse a primeira universidade do país a implementar o Encontro de Saberes, em 2010, e conseqüentemente as chamadas “cotas epistêmicas”. O projeto nasceu como uma experiência piloto, proporcionando uma disciplina de graduação, oferecida pelo Departamento de Antropologia da universidade (DAN). Em 2012, a experiência foi também expandida para a Universidade Javeriana de Bogotá, na Colômbia, dessa vez ofertando uma disciplina do doutorado em Estudos Culturais. Tal movimento fez com que a experiência já nascesse internacionalizada.

Nos anos anteriores, mais especificamente em 2014, foi feito um segundo acordo com o MinC, e a proposta foi replicada e expandida em mais quatro universidades: Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Universidade Federal do Pará (UFPA); Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Universidade Estadual do Ceará (UECE) e na Universidade Federal do Cariri. Logo em seguida, foi também implementada na Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB). Como afirmado antes, já são 18 universidades em todo o país com disciplinas implementadas e aproximadamente 15 em processo de discussão e/ou implementação, incluindo a UNILA. Essa ampliação fez crescer não apenas a quantidade de mestras e mestres identificadas/os, tituladas/os e/ou certificadas/os e convidadas/os para ofertar os seus conhecimentos na universidade, mas exponenciou também as áreas de conhecimento desses saberes,

transcendendo o campo da cultura e das artes e incluindo no movimento saberes e práticas voltados à saúde, agricultura, agroecologia, economia, tecnologia, desenvolvimento etc.

Todo esse processo levou a um debate de fundo que era exatamente a (in)comunicabilidade entre esses saberes e práticas, em outras palavras, às questões de linguagens, metodologias, técnicas e teorias. Para que esses saberes de fato se integrassem ao mundo sistêmico e convencional da instituição acadêmica, era preciso não apenas incluí-los, mas sobretudo fomentar uma transformação epistêmica, ou seja, uma expansão também dos modos de pensar, fazer, conhecer e comunicar. Principalmente porque o movimento de inclusão epistêmica do Encontro de Saberes foi sendo construído em paralelo à inclusão, por meio das cotas, dos e das jovens oriundos/as de bairros, regiões e comunidades populares, assim como de culturas afro-brasileiras, tais como os povos de terreiro e as comunidades remanescentes de quilombo, e posteriormente dos povos indígenas e de comunidades tradicionais, tais como faxinais, caiçaras, ribeirinhos etc.

A demanda pela inclusão epistêmica foi sendo formulada então por estes e estas estudantes, que vindo de grupos com conhecimentos específicos e locais, apontavam para a insuficiência das grades curriculares em todas as áreas: psicologia, filosofia, história, literatura, agronomia, matemática, artes. Toda essa conjuntura tem propiciado uma forte tensão sobre as metodologias e linguagens utilizadas na universidade, mas também sobre o próprio currículo; ou seja, tem incidido diretamente nos conteúdos trabalhados em sala de aula, nas pesquisas, ações extensionistas e políticas acadêmicas, acrescentando ao tripé: ensino, pesquisa e extensão, um outro alicerce, para além dos pilares da universidade, que são as comunidades externas e os saberes e práticas que circulam e fazem sentido nessas comunidades, completando assim o chamado quadripé: ensino, pesquisa, extensão e comunidades.

Encontro de Saberes e Integração Regional: Antecedentes na UNILA

Na UNILA, pela própria natureza da universidade, o movimento Encontro de Saberes chegou muito cedo, em 2012, quando alguns cursos ainda estavam sendo criados e ainda não havia cursos de pós-graduação. A missão integracionista da UNILA requer um movimento epistêmico decolonial, à medida que busca a integração de

conhecimentos produzidos na e desde a América Latina, como mencionado em seus documentos institucionais⁷, entre os quais destacamos o seu Estatuto e os artigos abaixo (**grifos nossos**).

Art. 5ºA UNILA rege-se pelos seguintes princípios:

II – O respeito a todas as formas de diversidade;

III – O pluralismo de ideias e de pensamentos;

V – A indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão;

VI – A diversidade de métodos, critérios e procedimentos acadêmicos;

VII – A qualidade acadêmica com compromisso social;

IX – Promoção da interculturalidade;

XI – A defesa dos direitos humanos, da vida, da biodiversidade e da cultura de paz.

Art.6º São objetivos institucionais da UNILA:

II – Promover a cooperação para o desenvolvimento regional, nacional e internacional na produção de conhecimentos artísticos, científicos e tecnológicos que respondam às demandas de interesse da sociedade latino-americana e caribenha;

VI – Construir diálogos entre saberes, fundamentado em princípios éticos, que garantam condições dignas de vida, com justiça social na América Latina e no Caribe;

VIII – Contribuir para a integração solidária entre as nações, povos e culturas, mediante a cooperação internacional, o intercâmbio científico, artístico e tecnológico e o conhecimento compartilhado;

IX – Promover o diálogo da Universidade com a sociedade, por intermédio de amplo e diversificado intercâmbio com instituições, organizações e a sociedade civil organizada;

X – Praticar a interdisciplinaridade no conhecimento e em suas concepções pedagógicas, no ensino, na pesquisa e na extensão;

XIII – Combater todas as formas de intolerância e discriminação decorrentes de diferenças linguísticas, sociais, culturais, nacionais, étnicas, religiosas, de gênero e de orientação sexual;

XVI – Promover a difusão de programas sobre temas da integração latino-

⁷ Estatuto da UNILA: Aprovado pela Portaria nº 32, de 11 de abril de 2012, da Secretaria de Regulação e Supervisão da Educação Superior, do Ministério da Educação; publicada no DOU nº 71, de 12 de abril de 2012, s. 1, p. 8.

americana em rádio e televisão educativa, sem finalidade comercial (**grifos nossos**)

Com base nos princípios regidos acima e com o intuito de pensar o primeiro programa de pós-graduação da UNILA, entre os dias 9 e 11 de maio de 2012, foi realizado na UNILA o 1º Seminário Encontro de Saberes, com a presença do pesquisador José Jorge de Carvalho, da Universidade de Brasília. Organizado pela professora Senilde Guanaes, na época coordenadora do curso de Antropologia, e pelas pesquisadoras sêniores Mireya Suárez e Alai Diniz, vinculadas aos cursos de Antropologia e Mediação Cultural, respectivamente, ambos do ILAACH - Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História. O evento contou também com o apoio da PRPPG, do Professor Gerson Ledezma, na época coordenador do curso de História, e teve participação de docentes dos cursos de Letras, História, Sociologia e Cinema, além de visitantes sêniores de outros cursos.

O seminário teve como principal finalidade inserir discussões sobre outros saberes, sobre inclusão social e epistêmica, diversidade, interculturalidade e interdisciplinaridade no âmbito da pós-graduação no ILAACH. Conforme a professora Senilde Guanaes, uma das responsáveis pelo evento:

A UNILA deve privilegiar um debate que seja plural, atualizado e, sempre que possível, revisado pela experiência daqueles que já cruzaram, ou estão cruzando, o caminho que atravessamos agora: o da construção de uma universidade que se pretende inclusiva, coletiva e latino-americana.⁸

O professor José Jorge de Carvalho, principal convidado do evento, foi um dos responsáveis pela criação e implementação da política de cotas para afrodescendentes e indígenas na Universidade de Brasília, inspirando várias outras instituições públicas de ensino. O professor Carvalho partiu do fato de que a universidade brasileira, entre outras da América Latina e da Europa, perdeu sua espiritualidade para dar passagem à racionalidade. Nesse sentido, apresenta contrapontos, como as universidades equatorianas, que romperam com o esquema eurocêntrico dando um primeiro passo para a interculturalidade em sala de aula e nos meios docente e discente, substituindo

⁸ Mais detalhes no site: <https://inctinclusao.com.br/encontro-de-saberes/materias-encontro-de-saberes>, consultado em 13 de abril de 2023.

o modelo europeu de universidade baseado apenas na razão.

De acordo com o professor Carvalho (LEDEZMA MENESES, 2012), para alcançar esse escopo teórico, metodológico e epistêmico, a universidade deve ser inclusiva em todos os sentidos, áreas, práticas e saberes, o que demonstrou ser uma tarefa difícil e desafiadora, pois estudos realizados pelo antropólogo, no final dos anos 1990, mostraram que 99% dos/as docentes universitários/as brasileiros/as eram brancos/as. Em uma amostra de quase 20.000 docentes, apenas 70 eram negros/as, não havendo docentes indígenas. No caso da Universidade de Brasília, o antropólogo chama atenção que:

Chegamos a uma conclusão que ainda me estarrece: a UnB, que havia sido inaugurada em 1961 com pouco mais de duzentos professores e que, ao longo de quatro décadas, havia ampliado esse número para 1.500, conta com apenas 15 professores negros. (CARVALHO, 2005/2006, p.91).

Ao se tornar mais inclusiva, a universidade vivenciará um processo de interculturalidade que tornariam os modelos explicativos ou teóricos dinâmicos, dando passagem a uma maior interdisciplinaridade, à medida que outros saberes viessem ao encontro dos velhos conhecimentos e das racionalidades de ordem ocidental, promovendo a aproximação de outro tipo de conhecimento, onde os mestres e mestras da cultura popular unem suas experiências com os saberes dos professores e professoras universitários/as. Os indígenas, excelentes arquitetos do bambu, por exemplo, expõem suas experiências frente a estudantes e docentes do Curso de Arquitetura da UNB, explicou o professor Carvalho, no ano de 2012 (LEDEZMA MENESES, 2012).

Desde 2012, ano da realização de Seminário sobre Encontro de Saberes na UNILA, eventos como esse têm sido desenvolvidos em várias universidades do Brasil. Em texto publicado em 2019 o professor José Jorge manifesta que:

Esse segundo debate (cotas epistêmicas) surgiu, por tanto, através de um questionamento intelectual e político: não seria de modo algum satisfatório implementar ações afirmativas para jovens negros-negras e indígenas sem, paralelamente, mudar o currículo colonizado, racista e branqueado que vem se repetindo cronicamente em todas as nossas instituições de ensino superior. (CARVALHO, 2019, p.80)

Podemos qualificar então como “cotas epistêmicas” o atual movimento de Encontro de Saberes, que promove a inclusão dos mestres e mestras dos povos tradicionais, tais como, populações ribeirinhas, quilombolas, afro-brasileiras e indígenas, como professores e professoras das universidades públicas, em disciplinas regulares, com a mesma posição de autoridade e prestígio dos/as docentes universitários/as. Caso contrário, a maioria das e dos estudantes apenas conseguirão ter acesso a conhecimentos eurocentrados, salvo raras exceções. Assim, manifesta o professor Jose Jorge de Carvalho, passamos a operar, atualmente, com uma dupla inclusão: a dos jovens negros e negras, indígenas e quilombolas, para que possam ingressar no ensino superior público; e a das mestras e mestres das comunidades dos/as cotistas, para que tenham o direito de ensinar os seus saberes tradicionais a todos/as os/as demais estudantes universitários, atuando como docentes nas nossas universidades (CARVALHO, 2019, p. 80)

Como pressuposto para esses diálogos, defendo, primeiramente a centralidade da instituição universitária nas lutas pela construção de um Estado brasileiro descolonizado e que seja de fato democrático e igualitário na justiça e acesso aos recursos materiais, plurinacional, com equidade na sua diversidade étnica e racial, e deveras pluricultural e pluriépistêmico. Afinal, das universidades saem os quadros de servidores do Estado – o judiciário, o executivo, o oficialato militar, os quadros empresariais, os operadores dos meios de comunicação, etc. A discriminação racial, o imaginário racista, o genocídio contra os negros e indígenas, a acumulação por despossessão e o roubo de terras dos povos tradicionais são práticas seculares que se reproduzem em boa medida pelo modo como esses profissionais foram formados nas universidades. Se de fato a formação universitária molda a mentalidade dos estudantes, então o racismo e o genocídio certamente poderão ser confrontados com maior eficácia se uma nova geração de universitários brancos adquirir uma formação antirracista, descolonizadora e sensível à diversidade dos saberes não ocidentais criados e reproduzidos pelos negros, indígenas e demais povos tradicionais. (CARVALHO, 2019, p. 80-81)

Espelhados no Encontro de Saberes e Cotas Epistêmicas, projeto coordenado pelo professor Jose Jorge de Carvalho, propomos no Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História (ILAACH), a implantação do Encontro de Saberes e Cotas Epistêmicas, cujos princípios - pluricultural, pluriépistêmico, intercultural e interesépistêmico – sejam voltados para a missão fundacional da universidade. O Encontro de Saberes requer a transdisciplinaridade, pois os saberes ancestrais não estão contemplados em nenhuma das disciplinas que foram pensadas, segundo a lógica humboldtiana, visto que as

expressões culturais a serem ensinadas não se organizam de forma disciplinar, exigindo, portanto, a articulação de abordagens próprias de várias disciplinas para dar conta de uma expressão cultural específica (CARVALHO, 2020).

O ILAACH como precursor: A Interculturalidade e os Convênios Internacionais

O Encontro de Saberes no Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História⁹, terá maior eficácia em colaboração com instituições peritas no assunto em diversos países do continente, para tal foram pensados os seguintes convênios: com a *Red de Universidades Indígenas, Interculturales y Comunitarias de Abya Yala* (RUIICAY); com a *Pluriversidad Amawtay Wasi* do Equador; com a *Universidad Autónoma, Indígena e Intercultural*, UAIIN, na Colômbia e a *Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaraguense* (URACCAN); *Universidad Nacional de Educación* do Equador (UNAE); e também com as Universidades Indígenas Interculturais do Peru. Neste país existem quatro universidades interculturais: 1) *Universidad Nacional Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa* (UNISCJSA), nas províncias de Chanchamayo e Satipo (Junín); 2) *Universidad Nacional Intercultural de Quillabamba* (UNIQ), na província de La Convención (Cusco); 3) *Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía* (UNIA), localizada na cidade de Pucallpa (Ucayali); 4) *Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua* (UNIBAGUA), na província de Bagua (Amazonas). Destas quatro universidades, três têm sido licenciadas pela *Superintendencia Nacional de Educación Superior Universitaria*, Sunedu (UNISCJSA, UNIBAGUA, UNIA).

Em 2019, foram realizados contatos iniciais com a UNIA, em Pucallpa, no Peru, quando o docente Gerson Ledezma, então diretor do ILAACH, junto com outros/as docentes, foi convidado para participar do Diplomado em Interculturalidade nesta região da Amazônia peruana. No mesmo ano, o grupo de docentes teve a oportunidade de estabelecer contato com a *Universidad Autónoma, Indígena e Intercultural*, UAIIN,

⁹ O Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História, da UNILA, reúne atualmente dois centros interdisciplinares: CIAH – Centro Interdisciplinar de Antropologia e História, que integra os cursos de Antropologia, História Licenciatura e Bacharelado e a área de Educação; e o CILA – Centro Interdisciplinar de Letras e Artes, que integra os cursos de Mediação Cultural – Artes e Letras, Cinema e Audiovisual, Letras – Espanhol e Português como Línguas Estrangeiras e Música.

em Popayán, na Colômbia. Mencionamos apenas algumas das universidades que poderiam fazer parceria com o ILAACH e com a UNILA, pois também temos foco em outras universidades da América Latina e do Caribe, desde que tenham programas interculturais e interepistêmicos, sobretudo no Haiti, dada a presença massiva de estudantes haitianos e haitianas na instituição.

É de fundamental importância a relação que o ILAACH, na implantação e consolidação do Encontro de Saberes e Cotas Epistêmicas, venha a estabelecer com Licenciaturas Indígenas implementadas em várias universidades do Brasil e a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Também pretende-se estreitar relações com universidades internacionais, tal como a Universidade Andina Simón Bolívar (UASB) e suas sedes em Sucre, na Bolívia (desde 1985), Sede Nacional em Quito, no Equador (desde 1992) e os escritórios (*oficinas regionales*) de Caracas, Venezuela, Bogotá, Colômbia e La Paz, na Bolívia. Este diálogo oferecerá a oportunidade de desenhar caminhos que têm por escopo a internacionalização da UNILA.

Sentimos a necessidade de intercâmbio de estudantes e docentes que atuem em constante diálogo com as práticas pedagógicas, com os PPCs da UNILA e com a incorporação de metodologias outras e de diversas formas de ensino-aprendizagem e “desaprendizagem”, que descolonizem o nosso cotidiano acadêmico ao incorporar outros saberes não eurocentrados. É importante, portanto, frisar a necessidade de um contínuo intercâmbio de docentes, estabelecendo uma ponte contínua entre a UNILA e as Universidades da RED, além de outras universidades que tenham potencial interesse em criar outras disciplinas, que também sejam ministradas por docentes das mencionadas Instituições. Dessa forma, as estudantes e os estudantes internacionais (estrangeiras/os), poderão vivenciar um cotidiano em que se valoriza a presença de suas regiões, comunidades e países e uma gama de culturas, que passam pelas línguas originárias, saberes ancestrais e contemporâneos e práticas “outras”, que não serão mais desconhecidas na UNILA.

Queremos que se torne corriqueiro a presença de professoras e professores indígenas e afro-latinoamericanos/as e caribenhos/as, oferecendo seminários e disciplinas; contribuindo com os programas de graduação e pós-graduação existentes; criando outros programas, de natureza intercultural. É importante que junto com

professoras e professores das universidades mencionadas, também estejam presentes no currículo sacerdotisas, xamãs, curandeiras/os, benzedoras/os, pajés, lideranças indígenas e afro-latinoamericanos/as, dentre outras pessoas, que terão por objetivo a promoção da interculturalidade em um diálogo interepistêmico contínuo.

O Estado do Ceará, por exemplo, reconheceu finalmente os mestres e mestras de diferentes regiões do Estado, como tesouros humanos e como notório saber. Por sua parte, a Secretaria de Cultura do Estado do Ceará realiza, desde 2005, o Encontro de Mestres do Mundo, trata-se de outro movimento que, na edição de 2018, teve como mote “tempo de amor e flor para quem sabe salvaguardar afetos”.

O Encontro Mestres do Mundo está consolidado no calendário da cultura no Ceará como uma ação de democratização do acesso aos bens e serviços culturais que vem atender à necessidade de criar espaços para a transmissão de saberes prevista na Lei Estadual nº 13.842, que instituiu o programa Tesouros Vivos do Ceará. Desde 2003, foram diplomados 95 Mestres da Cultura, 11 grupos e 02 coletividades, reconhecidos como detentores dos saberes da cultura popular tradicional, patrimônio imaterial do Estado do Ceará¹⁰.

No Estado do Paraná, município de Rebouças, as benzedoras se organizaram e conseguiram o reconhecimento do seu ofício em 2010, quando foram reconhecidas pública e legalmente. As benzedoras fazem parte da Rede Puxirão dos Povos e Comunidades Tradicionais¹¹ e têm participado do movimento Encontro de Saberes da UNILA. Tanto esses grupos sociais, quanto as suas práticas ancestrais, devem fazer parte de projetos interculturais das universidades públicas, especialmente as universidades de caráter mais popular e crítico, como a UNILA. Como afirma o professor José Marín, “no hay la posibilidad de construir un conocimiento, evacuando las dimensiones afectivas, éticas y espirituales, que toda realidad social implica” (MARÍN, 2003, p. 5)

Os Cursos da UNILA poderão ter um diálogo profundo com os cursos ofertados nas universidades da RED e outras aqui mencionadas, tais como: Gestão de Recursos

¹⁰ Secult realiza o XII Encontro Mestres do Mundo em Aquiraz. In: <https://www.secult.ce.gov.br/2018/11/09/secult-realiza-o-xii-encontro-mestres-do-mundo-em-aquiraz/> Consultado no dia 03 de junho de 2023.

¹¹ A Rede Puxirão dos Povos e Comunidades Tradicionais, surge na região sul como fruto do 1º Encontro Regional dos Povos e Comunidades Tradicionais, ocorrido no final do mês de Maio de 2008, em Guarapuava, interior do Paraná. A Rede reúne distintos grupos étnicos, a saber: xetá, guaranis, kaingangs, faxinalenses, quilombolas, benzedores e benzedoras, pescadores artesanais, caiçaras, cipozeiras, religiosos de matriz africana e ilhéus. Mais detalhes no site: <https://redepuxirao.blogspot.com/>, consultado no dia 25 de maio de 2023.

Naturais, Silvicultura, Pesca, Enfermagem, Educação Bilíngue e Multicultural, Administração do Setor Público e da Autonomia Regional; Pedagogia Comunitária, Administração e Gestão, Direito Próprio, *Desarrollo Comunitario*, Saúde Comunitária, entre outros. Diálogos de saberes que universidades do Brasil incorporaram, introduzindo nos seus currículos disciplinas outras, em conjunto com os saberes eurocentrados, tal como os casos da UNB, UFMG, UFSB (Sul da Bahia), UFPA, UECE, UFCA (Cariri), UFRGS, UFF, UFVJM (Vales do Jequitinhonha e Mucuri, em Diamantina-MG), UFRJ e UNILAB-Ceará (Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira).

Os Caminhos Percorridos: Encontro de Saberes e Cotas Epistêmicas na UNILA

O texto Epistemômetro: Uma Metodologia para a Descolonização do Currículo das Universidades Brasileiras, de José Jorge Carvalho (2020), é de extrema importância para a formulação das propostas que incluam saberes tradicionais e populares, visto que antes é importante conhecer o grau de eurocentrismo dos currículos, para melhor formular as complementações e avanços nos PPCs dos cursos. Para Carvalho:

O Epistemômetro consiste em contrastar os temas, as abordagens e os modos de organização do conhecimento (as epistemes) que vêm do mundo ocidental e que nós tomamos como próprias, com os temas, as abordagens e as formas de organização do conhecimento que são utilizadas pelos nossos povos e comunidades tradicionais. Essa avaliação epistêmica somente é possível a partir do momento em que os representantes dos saberes desses povos chegam ao nosso mundo universitário na qualidade de docentes - imbuídos, portanto, de plena autoridade capaz de validar suas epistemes em igualdade de condições com a nossa. A relação entre as variáveis (eurocênicas) e as referências (indigenocênicas, afrocênicas, etc) é uma relação entre forma e fundo, entre o quadro e a moldura. Os saberes não-ocidentais funcionam como moldura para que enquadremos os saberes ocidentais e conheçamos finalmente, os seus contornos e os seus limites. Fixe-se bem que não se trata de rejeitar, mecânica e absolutamente, todo o saber científico e humanístico advindo dos países ocidentais, mas avaliar sua presença exclusiva em um ambiente que é plural e que não é reconhecido como tal. (CARVALHO, 2020, p.17).

A proposta de estabelecer no ILAACH o Projeto Encontro de Saberes foi lançada em junho de 2021, quando convocamos docentes do Instituto para um diálogo inicial, tendo iniciado, a partir de então, um ciclo produtivo de conversas¹². Em 07 e 11 de junho

¹² As rodas de conversa com o professor Jose Jorge de Carvalho, dias 07 e 11 de junho de 2021, foram

fizemos duas reuniões, com aproximadamente trinta docentes do Instituto, e convidamos o professor José Jorge de Carvalho, coordenador nacional do Encontro de Saberes ao nível nacional, para explicar a natureza e avanços do movimento em todo o Brasil e as orientações para sua implementação na UNILA. Entre agosto e outubro do mesmo ano (2021), discutimos a possibilidade de implementar um projeto piloto no ILAACH, com participação de integrantes dos Núcleos Docentes Estruturantes e das coordenações dos dois Centros Interdisciplinares (Antropologia e História (CIAH) e Letras e Artes (CILA). Decidiu-se, por fim, pela junção do Encontro de Saberes com a Curricularização da Extensão, o que culminou no envolvimento da Pró Reitoria de Extensão (PROEX) em todo o processo, tendo sido realizada a 1ª reunião no dia 03/11/2021, com a participação da pró-reitora e da equipe responsável pela Curricularização da Extensão.

Em seguida, foi realizado o mapeamento das mestras e mestres de territórios e regiões do Sul do Brasil, buscando abranger nesse mapeamento os demais países da tríplice fronteira sul: Paraguai e Argentina. Os mestres e mestras e representantes de entidades vinculadas à área de saúde, direitos humanos e cultura popular, foram convidados/as a participar de reunião com a PROEX da UNILA e com representante da PROEX da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), juntamente com o professor José Jorge de Carvalho, da UNB. A reunião foi realizada em 19/11/2021, tendo como objetivo promover o encontro entre mestres e mestras, entidades locais e a universidade como um todo. O principal ponto de pauta foi a discussão da implementação do notório saber na UNILA.

Estiveram presentes as seguintes entidades e representantes: Rede Puxirão dos Povos e Comunidades Tradicionais, com a presença de quilombolas, benzedeiiras, faxinalenses, povos indígenas, povos de terreiros e os ilhéus, representados pelas seguintes lideranças: Marcio Kokoi (Kaingang da Terra Indígena Mangueirinha, situada em Mangueirinha-PR); Maria Arlete (Comunidade Quilombola Palmas-PR); Dimas Gusso (Faxinalense, do Faxinal Saudade Santa Anita, em Turvo-PR); Misael Rosko (Ilhéus do Rio Paraná, de Querência do Norte-PR); Robson de Ogum (Povos de Terreiro, de Londrina-

muito importantes, pois as diferentes intervenções de professoras e professores do ILAACH foram de fundamental importância para a elaboração da proposta. Igualmente a participação de técnicas-administrativas do ILAACH e do Comitê Executivo pela Equidade de Gênero e Diversidade (CEEGED) da UNILA.

PR); Mãe Márcia (terreiro de Umbanda, em Foz do Iguaçu-PR); Mãe Edna (Candomblé, em Foz do Iguaçu-PR); Iyá Amanda (Candomblé, em Foz do Iguaçu-PR); Iyá Crisca (Candomblé em Foz do Iguaçu-PR, estudante da UNILA, do curso de Serviço Social); Abian Mel Sarges (Candomblé, em Foz do Iguaçu-PR, estudante da UNILA, do curso de Antropologia); Iyawô Mauricio Santos (Candomblé, em Foz do Iguaçu-PR, egresso UNILA); Pai Fábio (Umbanda, em Foz do Iguaçu-PR).

Além de lideranças e representantes de coletivos e entidades das áreas de Cultura, Saúde e Direitos Humanos de Foz do Iguaçu, também realizamos diversas reuniões com o Gabinete da Reitoria para elaboração do documento de reconhecimento do Notório Saber da UNILA e os trâmites jurídicos, processuais e acadêmicos para tal. A 1ª foi realizada no dia 09/12/2021, cuja orientação dada foi iniciar o processo pela PROEX, com a elaboração de Minuta. Em 17/12/2021 foi realizada reunião com a PROEX, com o objetivo de verificar os caminhos e fluxos para elaboração do documento de outorga de títulos de Notório Saber. Na ocasião discutimos o tema a partir dos avanços na UNILAB, tomando o percurso da instituição como referência para o notório saber da UNILA. Surgiram algumas dúvidas sobre a Resolução desta Universidade, tal como, a viabilidade da titulação em universidades sem doutorado nas áreas afins aos saberes das mestras e mestres.

No ano seguinte, em 08/02/2022, a PROEX organizou reunião com a PROEX da UNILAB, cujo objetivo foi entender o processo para a aprovação da Resolução de Notório Saber em Artes, Ofícios e Cosmologias Tradicionais, nome dado à titulação na UNILAB. Estiveram presentes a Pró-Reitora de Extensão e o Coordenador de Arte e Cultura. Em 11/03/2022, o professor José Jorge de Carvalho organizou reunião com as universidades que implantaram o Encontro de Saberes e Notório Saber, as que ainda se encontram no processo, e outras, como a UNILA, que tentam integrar Encontro de Saberes e Curricularização da Extensão, com implementação do Notório Saber para reconhecimento desses saberes. A nossa proposta, nessa reunião, foi a de estabelecer parcerias com as universidades que já implantaram o Notório Saber e já titularam seus mestres e mestras, como a Federal de Minas Gerais, que outorga títulos a mestras e mestres de todo o país. Houve excelente recepção à presença da UNILA no movimento nacional e às parcerias propostas, tendo sido pensado em um consórcio de universidades para a titulação e/ou em titulação em regime de cotutela.

No dia 18/04/2022, o Gabinete da Reitoria agendou reunião, junto à PROEX, para encaminhamentos sobre a Resolução de Notório Saber. Em novembro do mesmo ano, no dia 25/11/2022, foi realizada a 1ª atividade para conferência da Minuta de Resolução do Notório Saber da UNILA, como parte do IV SEMLACult – Seminário Latino-Americano de Estudos em Cultura, sob a temática “Integração de Saberes Tradicionais e Populares”, iniciativa do CLAEC – Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura, em parceria com o Programa de Mestrado em Integração Contemporânea da América Latina (PPGICAL) e do IELA – Programa de Mestrado Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos, ambos da UNILA – Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Estiveram presentes entidades locais, representantes de comunidades tradicionais e o professor José Jorge Carvalho, da UNB e do INCTI – Inclusão Social.

No ano seguinte, em 2023, tivemos no 1º semestre do ano o processo de eleições para a reitoria da UNILA, o que impossibilitou a realização de uma nova revisão/conferência da Minuta em referência, com a presença de mestres e mestras que não puderam estar presentes no 1º encontro. A previsão é que logo no início do 2º semestre sejam retomados os trâmites para o Notório Saber da UNILA, o que pode levar a alterações no fluxo processual já desenhado, com a entrada da nova gestão da universidade. Importante acrescentar que, em reunião do Colegiado da Área de História da UNILA, foi aprovada a implementação no PPC dos Cursos de História - América Latina (bacharelado) e História - Licenciatura, a disciplina obrigatória Colonialidade e Encontro de Saberes.

Considerações Finais

Para que a inclusão epistêmica seja uma realidade nos currículos acadêmicos e que tenha o mesmo grau de importância dos chamados conhecimentos científicos, torna-se cada vez mais necessária a construção de um pensamento e movimento críticos, que sejam capazes de criar uma metodologia interepistêmica, pluriversal e autônoma. Seja qual for os caminhos trilhados, essa metodologia passa, necessariamente, pelas linguagens textuais, audiovisuais, imagéticas, cartográficas, sonoras, corporais, entre outras, proporcionando uma tessitura que permita a conexão, comunicabilidade e integração dos saberes e práticas populares e tradicionais. As

linguagens intepistêmicas necessitam, em termos metodológicos, das seguintes (re)construções: 1) a reconexão entre o sentir e o pensar; 2) a inclusão das vivências cotidianas e das suas subjetividades no texto acadêmico; 3) a conjunção da oralidade com a escrita.

Os três elementos acima estão presentes nos conceitos de “escrevivência”, de Conceição Evaristo, e de “Oralitura”, de Leda Martins, ambas mulheres negras brasileiras, a primeira do campo da literatura e a segunda inclui também a dramaturgia e performance, que “conta” as histórias e os saberes ancestrais passados não apenas através da literatura, mas também em manifestações performáticas culturais, como os congados. Conceição Evaristo criou o termo “escrevivência” e “escreviver” em sua dissertação de mestrado produzida em 1995 e na obra “Escrevivência: a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo”, o define como:

Um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sobre o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita nos pertence também.¹³

O termo “oralitura” é utilizado também nas Antilhas nos anos 80, já que a literatura convencional não abrigava a produção literária das e para as Antilhas. Os escritores e escritoras antilhanos/as proclamaram um movimento intitulado de “créolité”, cujo objetivo maior era “abrir caminhos que conduzam a uma reflexão mais ampla sobre o ser antilhano, de forma a prezar pela memória coletiva local que está essencialmente forjada na oralidade”, segundo Margarete Nascimento dos Santos. O termo também foi explorado no trabalho de TCC de Elizabete da Conceição Vieira, defendido em 2014 no curso de Letras, Artes e Mediação Cultural da UNILA. O trabalho, intitulado “Oratura e Transculturação em Los Ríos Profundos (1958), de José María Arguedas”, afirma que:

O termo “oralitura”, segundo Mendizábal (2012), corresponde a uma forma de comunicação de natureza oral e ritual. A oralitura ou oratura é

¹³ Depoimento que abre o livro: “Escrevivência – a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo”, organizado por Constância Lima Duarte e Isabella Rosado Nunes e publicado em 2021.

característica de segmentos à margem da sociedade: comunidades tradicionais tais como as comunidades indígenas, as comunidades quilombolas, as populações de pescadores e ribeirinhos ou comunidades rurais. (VIEIRA, 2014, p. 7)

Por fim, utilizar as mais variadas linguagens como ferramentas metodológicas intepistêmicas, além de propiciar uma reflexão crítica sobre a unilateralidade, parcialidade ou impropriedade com que as disciplinas acadêmicas representam e objetificam as nações indígenas, as comunidades negras, quilombolas, as culturas populares e os demais povos tradicionais, permite também produzir conhecimentos e metodologias transdisciplinares, que conjuguem técnicas e saberes tradicionais e acadêmicos em diversos campos de conhecimento, tais como saúde, religião, artes, tecnologias, economia, agroecologia, etc. O que significa que as histórias contadas e que a escrita e/ou linguagem “encarnada”, pode não apenas representar o mundo a partir das experiências de quem o vive, mas também transformar o mundo com os seus conhecimentos, propiciando um ambiente plurepistêmico.

Referências bibliográficas

BRASIL. Plano Nacional de Educação (PNE 2001-2010). Presidência da República. Nº 10.172, de 09/01/2001, publicada no DOU em 10/01/2001.

CARVALHO, Jose Jorge. Epistemômetro. Uma Metodologia para a Descolonização do Currículo das Universidades Brasileiras (Primeira Versão). In: **Cadernos de Inclusão: Publicação do Instituto de Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa INCTI/UnB/CNPq**, 2020.

CARVALHO, Jose Jorge. Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In: Joaze Bernardino Costa; Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2ª. Ed. Belo Horizonte Autêntica Editora, 2019.

CARVALHO, José Jorge. O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro. **Revista USP**, São Paulo, n. 68, p. 88-103, dez./fev. 2005-2006.

DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. “**Escrevivência – a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**”. Itaú Social em parceria com a MINA Comunicação e Arte, 2021.

EVARISTO, Conceição. **Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade**. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ, 1996.

LEDEZMA MENESES, G. G. A Universidade Federal da Integração Latino-Americana,

UNILA: nos caminhos da decolonialidade e da interculturalidade? In: Lídia de Oliveira Xavier; Carlos Federico Domínguez Àvila; Vicente Fonseca. (Org.) **Direitos Humanos, Cidadania e Violência no Brasil: estudos interdisciplinares**. 1ed. Curitiba: CRV, 2015, v. 1, p. 133-170.

LEDEZMA MENESES, G. G. Encontro de saberes (resenha a Seminário). **Revista Sures**, v. 1, p. 1-5, 2013.

MACAS, Luis. "La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales" In: Pablo Dávalos (compilador). **Pueblos indígenas, estado y democracia**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MARÍN, José. (2003). "Globalización, Diversidad Cultural y Practica Educativa". **Revista Diálogo Educativo**, Curitiba, (v. 4, n.8), p.11- 32, jan./abr.

MARTINS, Leda. **Afrografias da memória: o reinado do Rosário do Jatobá**. 2.ed. Belo Horizonte: Mazza Edições; São Paulo: Editora Perspectiva, 2021.

SANTOS, Margarete Nascimento dos. "Entre o oral e o escrito: a criação de uma oralitura". **Revista BABEL: Revista Eletrônica de Línguas e Literaturas Estrangeiras**, n.01, dezembro de 2011.

VIEIRA, Elizabete da C. **Oratura e Transculturação em Los Ríos Profundos (1958), de José María Arguedas**. 2014. 48p. Trabalho de Conclusão de Curso (Letras, Artes e Mediação Cultural) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2014.



Vias de entrada da psicanálise no Brasil sob o prisma racial: breve análise para um giro epistêmico na formação a partir do projeto Encontro de Saberes

Raoni Machado Moraes Jardim¹

Resumo: A análise das vias de entrada da psicanálise no Brasil pode ser útil para compreensão do corpo teórico, entendimentos clínicos e disputas políticas dos possíveis processos formativos na atualidade. Este trabalho busca discorrer brevemente sobre alguns desses trajetos, atento à forma como o elemento racial aparece no interior de cada um deles, ainda que pela sua precariedade ou ausência. Essa análise interroga sobre as possibilidades de um diálogo horizontal entre o saber psicanalítico e aquele protagonizado por sujeitos oriundos de povos indígenas e comunidades tradicionais afrobrasileiras na atualidade. A hipótese levantada é que a presença desses sujeitos em sala de aula, como docentes, pode gerar dois efeitos com particular valor para a formação de psicanalistas: a primeira diz respeito ao cultivo de um não-saber frente a uma alteridade radical que incita um exercício contratransferencial sobre o nosso processo formativo, o que nele se preserva de herança colonial e que incide nas (im)possibilidades de escuta; e a segunda diz respeito ao estabelecimento de pontes interepistêmicas com perspectivas terapêuticas de cuidado, cultivadas dinamicamente ao longo de gerações, ainda que reitadamente apartadas dos espaços do conhecimento formal. Tal hipótese encontra inspiração no já existente projeto Encontro de Saberes.

Palavras-chave: Formação psicanalítica; Giro epistêmico; Encontro de Saberes.

Vías de entrada del psicoanálisis en Brasil desde la perspectiva racial: Breve análisis para un giro epistémico en la formación a partir del proyecto Encuentro de Saberes

Resumen: El análisis de las vías de entrada del psicoanálisis en Brasil puede ser útil para comprender el cuerpo teórico, las percepciones clínicas y las disputas políticas en los posibles procesos formativos actuales. Este trabajo busca abordar brevemente algunas de esas trayectorias, prestando atención a cómo el elemento racial aparece dentro de cada una de ellas, incluso por su precariedad o ausencia. Este análisis cuestiona las posibilidades de un diálogo horizontal entre el conocimiento psicoanalítico y el protagonizado por individuos de pueblos indígenas y comunidades tradicionales afrobrasileñas en la actualidad. La hipótesis planteada es que la presencia de estos individuos en el aula, como docentes, puede generar dos efectos de particular valor para la formación de psicoanalistas: el primero se refiere al cultivo de un no-saber frente a una alteridad radical que incita un ejercicio contratransferencial sobre nuestro proceso formativo, lo que en él se preserva de herencia colonial y que incide en las (im)posibilidades de escucha; y el segundo se refiere al establecimiento de puentes interepistémicos con perspectivas terapéuticas de cuidado, cultivadas dinámicamente a lo largo de generaciones, aunque repetidamente apartadas de los espacios del conocimiento formal. Esta hipótesis encuentra inspiración en el ya existente proyecto Encuentro de Saberes.

Palabras clave: Formación psicoanalítica; Giro epistémico; Encuentro de Saberes.

¹ Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (UnB). Pós-doutorando em Psicologia Clínica pela Universidade de São Paulo (USP). Membro da Rede de Pesquisadores do Encontro de Saberes. Membro do Laboratório Psicanálise, Sociedade e Política (Psopol/USP).

Introdução

As diretrizes científicas e acadêmicas, se consideradas em sua função pública e democrática, são convocadas a considerar as urgências sociais do território e da sociedade em que essas instituições estão inseridas. A lembrança dessa função, longe de pretender uma normatização do saber, torna-se pertinente quando tomamos em retrospectiva a relação entre esse campo e uma elite econômica ao longo do tempo. Não é novidade que o desenvolvimento do capitalismo demandou a ciência e a produção acadêmica como formas de naturalizar e reificar a sua existência como a própria realidade².

A fictícia hierarquização ontológica e epistemológica entre os sujeitos, mediada pelo conceito de raça, estabeleceu-se como pilar de racionalidade binária a serviço de uma organização social de produção global (especialmente a partir do capitalismo moderno), condicionando as subjetividades a ela exposta — impactadas de forma radicalmente singular. No contexto brasileiro, esse processo deve considerar o genocídio e epistemicídio do século XVI; a conformação burguesa do Estado-nação no século XIX, baseado numa noção de identidade nacional forjada por mecanismos de contraposição ao que é barrado por essa identidade³; até a conformação de universidades nos moldes europeus a partir das primeiras décadas do século XX, excluindo os conhecimentos de matriz indígena e afro-brasileira⁴. Em que pese as lutas, avanços concretos e alterações discursivas, as heranças desses acontecimentos atravessam o tempo e se presentificam de forma estrutural, como racismo epistêmico, na base dos espaços do chamado saber formal, sendo necessário contínuo exercício de revisão da nossa implicação em tal perpetuação. É a partir dessa “vigilância epistemológica” que se abre espaço para reposicionamentos dentro dessa estrutura rumo à subversão do que nela permanece colonial.

O saber psicanalítico pode servir ao desvelamento dos mecanismos de agenciamento dos desejos e de reificação dessa ordem social e, logo, para leitura das artimanhas discursivas capitalistas articuladas pelo grande Outro. Também pode servir de lente para compreensão das direções que os campos científico e acadêmico tomam

² Ver Jardim (2018).

³ Ver Stavenhagem (2001); Borón (2005).

⁴ Ver Carvalho (2011)

e que tendem a aparecer como desinteressadas, imparciais, neutras e objetivas, ou seja, como se não houvesse ideologias, projetos, interesses de sujeitos concretos em sua origem. Trata-se de admitir que as criações humanas, ainda que se pretendam totais em seus discursos, seguem “furadas”, revelando motivações subjetivas, políticas.

Certamente a lente psicanalítica não deve poupar o seu próprio campo dessa análise. A epistemologia psicanalítica é marcada, não poderia ser diferente, pelo tempo, pelo lugar e pelas vicissitudes do seu fundador. Grosso modo, podemos dizer que essa epistemologia é perpassada, entre outros, por um projeto científico e outro ético. Se o projeto científico pretende atender aos desígnios de universalidade, a ética posta nos termos acima diz respeito à singularidade do sofrimento de cada sujeito e à possibilidade de desalienação progressiva diante das estruturas históricas de opressão e do que interdita laços sociais vitais para o trabalho de reparação e emancipação subjetiva. Do atrito dialético entre ambos os projetos se dá o contínuo e necessário movimento do campo⁵.

Por um lado, é verdade que o eurocentrismo se comprova em pontos estruturais da teoria freudiana, da mitologia grega que serve de arcabouço simbólico mais ou menos universal do funcionamento psíquico até os casos atendidos por Freud, oriundos em sua maioria de uma burguesia vienense que serviram de base para a sua a descrição do funcionamento de *determinada* subjetividade. O olhar sobre esse *determinado* funcionamento subjetivo carrega heranças da corrida psicanalítica pela sua entrada no campo científico, ganhando forte expressão no *O projeto para uma psicologia científica*, ainda em 1895.

Porém, depois de alguns passos adiante, a grande “descoberta” do inconsciente freudiano golpeia e desaloja o sujeito da ciência burguesa de sua “morada”, produzindo uma descolagem entre o “verdadeiro entendimento do mundo” e a ideia de consciência. Desde *Chiste e a sua relação com o inconsciente* (1905), Freud inicia certo distanciamento das ciências positivistas, priorizando a escuta do sofrimento singular dos seus pacientes. Em seguida, em *O inconsciente* (1915), fica explícito o distanciamento do *cogito* cartesiano, quando abre-se horizonte para a ideia de *também sermos aquilo que não pensamos*, sendo a substância foracluída da racionalidade moderna e seu psiquismo

⁵ Ver Jardim e Guimarães (2019)

tema central da psicanálise. Pulsões, desejos, repressões e seus sintomas, mesmo se compreendidos parcialmente pela razão, estariam enraizados nas profundidades desse território obscuro, permeado de condensações, deslocamentos e formas outras de se mostrar (atos falhos, fantasias, sonhos etc). Essa linha argumentativa permeia sua obra como um todo e ganha intensidade em *O mal-estar na civilização* (1930), quando Freud delinea uma crítica ao eurocentrismo dos colonizadores cristãos diante dos chamados povos “selvagens” (termo que expressa o seu próprio eurocentrismo, muito comum à época); acusa a neurose do homem culto diante de seus ideais culturais e subjetivos; e chega a se referir às criações do pensamento científico como meras distrações que não resolveriam o mal-estar produzido pelas interdições pulsionais e imperativos culturais necessários à vida social.

A complexidade é que Freud leva o saber que desaloja o *sujeito operandi* da ciência para dentro dela própria. Certamente que isso provoca resistências. Como nos lembra Althusser (1964/1978), após anos de desprezo e desconhecimento da psicanálise, a racionalidade ocidental terminou por admiti-la desde que fosse anexa a outros campos científicos já existentes, como a Psicologia, a Neurologia, a Psiquiatria, a Sociologia, a Antropologia ou a Filosofia, sendo esta a condição de sua legítima existência. Esse mesmo autor provoca, simulando os questionamentos pelos quais a psicanálise passou: “Talvez, então, simplesmente, magia? (...) Levi-Strauss teria feito a teoria dessa magia, dessa prática social que seria a Psicanálise, designado no xamã o antepassado de Freud” (Althusser, 1964/1978, p. 53).

Assim, talvez possamos ler o sintomático hermetismo das atuais instituições e dos próprios psicanalistas como parte de uma defesa contra esse histórico contato com a margem científica. Curiosamente, ao sair da marginalidade científica e se estabelecer, ao menos academicamente, a psicanálise termina por encastelar-se e lançar muros muito mais do que pontes aos saberes não-eurocentrados, mantidos fora dos limites da ciência e das disciplinas instituídas no interior das universidades.

Portanto, ao mesmo tempo em que podemos questionar os rastros de uma ciência com pretensão de universalidade na psicanálise, podemos usar essa mesma psicanálise para questionar tais pretensões do campo científico e sobre si própria: *o que deseja o sujeito que deseja tais predicados da ciência, como a neutralidade?* Nessa pergunta reside o cerne da subversão psicanalítica ao projeto científico que marca a sua

epistemologia, sendo o mesmo ponto de onde parte a ética clínica, ou seja, a progressiva desalienação do sujeito diante de discursos que naturalizam *um* saber sobre o mundo e agenciam afetos.

Nesse trabalho interessa tomar algumas vias de entrada da psicanálise no Brasil, seguidas de comentários sobre suas ressonâncias na atualidade, percebendo especialmente como a questão racial incide em seu interior. É preciso dizer que não tenho a pretensão de esgotar essas vias, tampouco de estabelecer uma relação de absoluta correspondência entre elas e o cenário contemporâneo. Trata-se mais de uma tentativa – certamente limitada – de traçar um cenário histórico para os referenciais teóricos, clínicos e impasses políticos dos trajetos formativos existentes na atualidade e, a partir desse cenário, propor uma reflexão sobre os efeitos que uma abertura epistêmica na formação, a partir dos saberes tradicionais, traria para a clínica.

Da psiquiatria neoliberal ao culturalismo racista de Meira Penna.

Até a primeira metade do século passado, enquanto os primeiros cursos de psicologia sequer existiam, era comum que psicanalistas tivessem a formação prévia em psiquiatria, sob risco de serem malvistas ou considerados menos sérios em seus métodos. O saber médico-psiquiátrico foi se estabelecendo como referencial, fortemente impulsionado pela indústria farmacêutica, para compreensão e tratamento dos quadros de sofrimentos diversos na contemporaneidade. Da psicopatologia clássica do século XIX, passando pela psicanálise e as diversas psicoterapias, até os sistemas classificatórios de alcance global⁶, fica evidente que as categorias clínicas e populares do sofrimento psíquico encontram-se pautadas por essa relação com o léxico psiquiátrico. Essa abordagem diagnóstica, marcadamente biologistica, buscou estabelecer indicadores de normalidade e de padecimento do corpo, da mente e, há não muito tempo (até o início do século XX), das capacidades cognitivas das “raças” humanas.

No artigo “A psiquiatria sob o neoliberalismo: da clínica dos transtornos ao aprimoramento de si” (Silva Junior. et al., 2021), a história da psiquiatria é retomada,

⁶ A referência aqui é sobretudo ao *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais* (DSM), editado pela Associação Americana de Psiquiatria, e a *Classificação Internacional de Doenças* (CID), formulado pela Organização Mundial de Saúde (OMS).

confirmando uma complexa relação entre o sofrimento psíquico como objeto legitimador da disciplina psiquiátrica e sua gestão a serviço da economia. Dizem-nos os autores que desde 1960 o discurso neoliberal assumiria pressupostos disciplinares, morais, psicológicos e epistemológicos como parte latente de sua manifestação econômica, colocando-se, assim, enquanto gestor do sofrimento psíquico. Nesse processo, cabe destacar a passagem do referencial teórico da psicologia da Europa para os Estados Unidos, e a confusão, não sem propósito, entre os conceitos de liberalismo clássico e neoliberalismo, acarretando numa transição dos pressupostos que atendiam a uma elite europeia para a cultura dos gerentes empresariais com seus receituários publicitários de estímulo à produção. Isso favoreceu o reaparecimento (nos últimos trinta anos) do paradigma anatomoclínico⁷ e a difusão de uma concepção autonomista dos sujeitos em relação ao contexto histórico e social, forjando um referencial dos quadros psicopatológicos a partir da lógica do mercado⁸ e de pesquisas guiadas pelos chamados “vieses de publicação”⁹.

Mas mais do que isso, ou como seu combustível afetivo, essa paradigma realiza uma gestão psíquica com uma gramática própria para nomeação do sofrimento, e com uma estratégia específica de intervenção do sujeito, que o desvincula de sua origem socioeconômica, abrindo caminho à passagem do sofrimento como sintoma para o

⁷ Tal paradigma afirma que para toda manifestação de sintomas clínicos deve haver um correlato orgânico identificável. Segundo os autores (Silva Junior. et al. 2021), o paradigma anatomoclínico ganha ainda mais radicalidade com o *Research Domain Criteria (RDoC)*, quando passa a ser ainda mais explícita a utilização da genética e das neurociências para traçar um diagnóstico psiquiátrico. No interior desse paradigma torna-se mais possível a desresponsabilização clínica psicanalítica. Não por caso, como consta na introdução do livro, a década que consolida o neoliberalismo como nova organização do capital “coincide” com a reformulação da gramática do sofrimento psíquico, quando se toma o *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-III)* como referência para o tratamento dos sujeitos, havendo uma crescente busca por indicadores biológicos na investigação clínica e no diagnóstico correspondente

⁸ O documento da OMS intitulado “OMS Saúde mental: nova concepção, nova esperança”, de 2002, é tomado como exemplo pelos autores (Silva Junior. et al. 2021). Neste consta um alerta sobre a depressão, que dentro de vinte anos será a principal causa de incapacitação. O cálculo da OMS, portanto, compreende não somente as mortes prematuras, mas também o indivíduo que deixaria de produzir por estar em depressão, aferindo um indicador do impacto de sua condição psíquica a partir de sua capacidade produtiva.

⁹ Após apresentarem referências de estudos de psiquiatria que apontam os efeitos patogênicos do modelo neoliberal sobre os quadros de saúde mental da população, os autores (Silva Junior. et al. 2021). alertam para o chamado *publication bias*, ou viés de publicação, quando o financiamento de pesquisas financiadas por agentes econômicos interessados levam a publicações científicas enviesadas, com ênfase nas evidências “positivas” (que confirmam determinada tese) sobre evidências negativas..

sofrimento como gozo de uma subjetividade que crê no esforço laboral para realização, ascensão social e liberdade.

O que os autores não aprofundam é que o contexto socioeconômico do qual se fala é de um país forjado sobre o genocídio, a escravidão e variações de subjugação de negros e indígenas, num ordenamento racial da produção que viabilizou a expansão do capitalismo em termos globais, a partir da colonização, e sua atualização ao longo dos períodos históricos até a atualidade de um Estado fortemente condicionado pelos interesses empresariais, que segue submetendo grande parte dessas populações a um regime de exceção. O manuseio de elementos simbólicos das culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas se articulou aos ideários de democracia racial na obra de ícones do pensamento social brasileiro, ainda vigorosos em amplos setores da sociedade. Essa ideologia, ao se articular com a da meritocracia liberal, produziu um estímulo à produtividade e à ascensão em uma estrutura econômica – a mesma da branquitude – que garante a plena realização apenas aos brancos, como nos ensina Neusa Santos Sousa (1983/2021). No solo colonial sobre o qual se ergueram os estratos socioeconômicos, o racismo segue presente no topo da pirâmide e chega com força letal em sua base.

Em um mundo regido pela exploração máxima da relação tempo-trabalho, o aparecimento de alguma “disfunção” ou “impedimento” ao pleno funcionamento produtivo foi bem absorvido pela indústria farmacêutica. Não é raro encontrarmos pessoas em sofrimento com o nome de medicamentos na ponta da língua, enquanto dizem não ter tempo e nem dinheiro para “essas coisas de terapia”. Certamente esse dizer servirá de carapuça à psicanálise, ainda abrigada, majoritariamente, nas “alturas” de bairros ricos, muito mais do que aberta a uma demanda pública. A defesa freudiana da importância da gratuidade da psicanálise e sua oferta pelo Estado, ainda em 1918, perde força na mesma medida que as escolas se restringem a uma classe econômica com tempo e recursos suficientes para pagar as mensalidades, análises didáticas etc. Mas ainda sobre o artigo (Silva Junior. et al., 2021), os autores matizam o surgimento de correntes “psis” no Brasil, a partir do paradigma do liberalismo, herdeiro do iluminismo e da racionalidade secularizada no reinado do “eu” soberano, supostamente capaz de permanência e invariância. A caracterização de cada uma das vertentes constitui-se como um material relevante para compreensão do atual cenário teórico, clínico e

político do campo psi na atualidade. Pouco eu poderia acrescentar sobre a pesquisa realizada. O que mais interessa sublinhar aqui é um caso emblemático dessa onda liberal como parte da reflexão sobre os efeitos de um racismo epistêmico no interior da psicanálise brasileira. Esse caso aparece em outro texto da mesma coletânea, intitulado “Para uma arqueologia da psicologia neoliberal” (Dunker. et al., 2021).

José Osvaldo de Meira Penna (1917-2017) é caracterizado pelos autores como “escritor que fez carreira como diplomata e embaixador do Brasil, egresso da Escola Superior de Guerra e formado pelo Instituto C. G. Jung em Zurique” (Dunker. et al., 2021, p. 222). Sua obra é permeada pela tese de que o Brasil é uma “sociedade erótica” (*homo ludens*), oposta à “sociedade europeia” (*homo sapiens*). Usando interpretações dos conflitos sociais referenciados em autores como Gilberto Freyre, Penna lança mão de uma lente pseudo-psicanalítica para compor um cenário de confronto da sexualidade com a civilização. Nesse confronto, a burocracia patrimonialista é entendida como certo sintoma do laço afetivo (com excesso de erotismo) entre funcionários públicos e a população geral, impedindo o desenvolvimento de uma mentalidade concorrencial e individualizada, abrindo espaço para vigorar o chamado “jeitinho brasileiro”. Segundo Dunker et al. (2021), a leitura de Penna era de que o excesso de erotismo se devia à sobrecarga da autoridade paterna que, com sua forma de poder familiar e pessoal, impediu a conquista de uma Lei geral e abstrata à qual todo cidadão brasileiro estaria referido em condição de igualdade. Nossa compulsão a repetir o ato de burlar a Lei, como forma de extração de vantagens individuais, seria efeito de um liberalismo mal implantado.

Vemos aí o risco que traz o uso da psicanálise descolada de uma reflexão crítica sobre o contexto histórico das subjetividades analisadas e dos próprios condicionantes de quem utiliza a sua lente. O erotismo presente no olhar de Penna parece tributário do mesmo que havia nos olhos de Pedro Vaz de Caminha, escrita em 1500, em Porto Seguro, quando narrou o que observada após a invasão portuguesa¹⁰.

¹⁰ Diz ele: “Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas (...) Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha. (..) E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima daquela tintura; e certo era tão bem-feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela”. Ver https://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf

Como a ajuda de Gonzalez, em seu icônico texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, de 1984, podemos entender como o lugar da mulher não-branca no interior dessa sociedade racista e machista transita, diante do desejo do homem branco, entre a posição de mulata do samba, erotizada, e a posição da empregada doméstica, que pode ser subalternizada. Se essa leitura demandaria atualizações a partir da contínua atuação do movimento feminista negro, das conquistas da criminalização do racismo e da violência doméstica, por exemplo, ela segue ainda vigorosa no imaginário de amplos setores da população brasileira.

Não é por acaso que Meira Penna – que também atuou no Ministério das Relações Internacionais durante o regime militar – recebeu homenagens póstumas de Rodrigo Constantino e Olavo de Carvalho, este último tomado como guru do bolsonarismo. Produto e produtor do ciclo de perpetuação da violência racial e de gênero, Jair Bolsonaro ameaçou estuprar a deputada Maria do Rosário dentro do parlamento; se referiu a negros como gado (cujo peso seria medido em arrobas); e defendeu ao longo de todo o seu governo a desterritorialização de indígenas. Também rendeu homenagens públicas a famosos torturadores dos porões do DOI-CODI do Rio de Janeiro, como Brilhante Ustra e, possivelmente, não dispensaria elogios a Amílcar Lobo, médico, estudioso da psicanálise, e conhecido torturador de perseguidos pelo regime militar. Vamos vendo, portanto, como o ciclo de violência de raça e gênero vai sendo perpetuado, nesse diálogo entre o pensamento social e o Estado assentados sobre bases coloniais. A psicanálise não está imune a isso, naturalmente.

Do modernismo antropofágico às clínicas públicas de psicanálise

Existe uma via de entrada da psicanálise no Brasil que interessa sobremaneira aqui, ainda que seja menos trabalhada na literatura historiográfica sobre o campo. O Movimento Modernista do início do século XX é precursor de uma tradição intelectual e artística brasileira com grande impacto ainda hoje e, apesar de ser uma via mais lateral ou generalista para pensar a entrada da psicanálise no país, traz algumas questões que penso serem importantes para dar sequência à questão racial no interior do campo na contemporaneidade. Antes de seguir devo dizer que privilegiarei um aspecto desse amplo Movimento, composto de grande diversidade de autores, linguagens artísticas e vieses estéticos e políticos.

O seu impacto sobre o campo psicanalítico revela sua amplitude e originalidade, seja pela expressão literária e plástica inspirada na livre associação, em certa estética do sonho e das quebras de sentido como dispositivo criativo ou propriamente sobre a leitura subversiva da teoria freudiana, tal como feito por Oswald de Andrade sobre a obra *Totem e tabu*, no icônico “Manifesto antropófago”, de 1928. Como bem sintetiza Rivera (2020), Oswald revira a identificação temerosa, arrependida e alienante, após a devoração e incorporação do pai da Orda, em um gesto político de “insubmissão ao tabu e de irreverência ao totem” (Rivera, 2020, p. 15). Esse gesto seria produtor de outra natureza de laço social, referenciado nos saberes brasileiros encobertos historicamente pela lógica colonial, e a serviço de uma “revolução caraíba”. Diz Oswald no “Manifesto”: “Tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da Magia. Antropofagia. A transformação permanente do Tabu em totem”.

O “Manifesto” é atravessado por frases de afirmação de uma brasilidade insubmissa aos imperativos europeus. Em uma antropofagia em ato, Oswald, ao mesmo tempo em que se vale de uma lente psicanalítica, não a poupa. Em sua afirmação da autenticidade pindorâmica, diz: “Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem substituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama”.

O descentramento do “eu” promovido pela instância do inconsciente freudiano abriria a proposta de uma identidade nacional mais abrangente a todas as suas raízes. Nesse mesmo sentido a ideia de um “sujeito nacional” definido é suspensa em prol de um vir-a-ser mais complexo, diverso e multifacetado. A busca pelo “originário” dos processos subjetivos ganha paralelo com o originário da cultura brasileira, que antecede o projeto colonial homogenizador e racista.

Mas meu ponto principal aqui é sublinhar uma questão metodológica, quer dizer, sobre situar o lugar de enunciação dos porta-vozes desse movimento e das ambiguidades que guardam a sua ação antropofágica. A Lei antropofágica que afirma que “só me interessa o que não é meu” se refere ao que “não é seu” como os elementos que encontram-se fora das fronteiras do país, mas ao enunciá-la Oswald se coloca como representante da cultura nacional, falando em nome (devorando?) de ampla diversidade cultural que aparece fragmentada no texto. Assim, poderíamos questionar: o que e quem Oswald considera como “seu”?

Influenciado por uma elite espanhola e francesa que retomava com entusiasmo uma “literatura canibal” a partir dos estudos etnográficos que circulavam em Paris, cidade em que Oswald viveu por alguns anos, o termo antropofagia surge enquanto metáfora anticolonialista¹¹, mas com a marca daquela ambiguidade: quem é colocado no lugar do “outro” (que não é “meu”) e que deverá ser devorado/assimilado: os sujeitos das matrizes europeias ou os sujeitos das matrizes indígenas e afrobrasileiras? A subversão dos tabus e da posição de assujeitado diante dos imperativos coloniais, ao se pretender como totem próprio aos brasileiros, não estaria reproduzindo esse mesmo assujeitamento internamente, sobre os brasileiros? A famosa frase “Tupi or not tupi, that is the question”, em inglês, pode ser lido como um dizer que interpela a contradição do projeto antropofágico. Quer dizer, *quem se dizia tupi? Em que termos o fez?*

Interessa sublinhar aqui que a prática antropofágica dá ênfase ao agente da ação enquanto oculta os sujeitos-objetificados que foram devorados, sejam eles os de dentro ou de fora. Na ingestão desaparecem também as complexidades dessa relação, seja as de identificação ou as de alteridade – via de regra entremeadas. Oswald, por exemplo, como se sabe, foi filho único de uma rica família de ascendência portuguesa, com farta vivência europeia e, simultaneamente, um pesquisador e entusiasta das expressões culturais brasileiras, em ampla medida em situação de vulnerabilidade social de diversas ordens (questões fundiárias, econômicas, de soberania alimentar, cultural etc.). Nessa relação, por óbvio, existem dimensões históricas de poder que precisam ser consideradas. Assim, quando o “meu” de Oswald se refere aos de dentro, o ponto cego da ação antropofágica ganha relevo e revela um caráter anti-anticolonial, no sentido de reproduzir a estrutura de submissão que combate. Ainda existe o risco de que a identificação assimilacionista com os de dentro reifique uma idealização romântica que descola os elementos míticos e culturais das condições concretas de vida às quais seus sujeitos e comunidades estão submetidas¹². Por essa ótica, paradoxalmente, a alegoria irreverente da miscigenação owalsdiana ganharia proeminência sobre a leitura e denúncia do dramático êxito de um projeto racista de nação que chamamos Brasil, não sem o apoio de uma elite colonial nacional.

¹¹ Ver Torquato e Rocha (2018).

¹² Ideia também desenvolvida, em outros termos, por Rivera (2020).

Se o movimento antropofágico realizou pesquisas e levantamentos preciosos das expressões culturais brasileiras, também forjou uma “identidade artística e cultural”, corporificada pelo agente da ação antropofágica, a partir de sínteses da sua enorme riqueza simbólica, inevitavelmente submetidas ao imaginário que os agentes desse movimento tinham sobre aquelas expressões culturais. Nessa via antropofágica os sujeitos das matrizes culturais brasileiras não podem assumir a autoria dessas expressões artístico-culturais, tampouco acessar os seus benefícios.

Essas indagações e reflexões críticas, que podem soar demasiadamente implicantas diante do “Manifesto” de 1928 e carregado de uma poética afiada frente ao discurso oficial que pregava o pertencimento nacional opaco, fixo, embranquecedor e subalterno à ordem, talvez ganhe alguma pertinência se considerarmos a histórica relação que a elite intelectual e artística costuma ter com os segmentos da diversidade cultural brasileira.

Carvalho (2010), para além de qualquer referência específica a algum autor ou corrente de pensamento, reflete sobre a “espetacularização”¹³ e “canibalização”¹⁴ das culturas populares e tradicionais latino-americanas. O autor aborda o interesse mercantil que a indústria cultural, em forte medida presente no seio do Estado, tem sobre o riquíssimo universo de festejos, brincadeiras e cerimônias que, além de sagradas e com grande potencial terapêutico, são de enorme beleza “estética”. Certamente não estou sugerindo que essa indústria cultural seja tributária do Modernismo ou algo nesse sentido. Interessa-me mais chamar a atenção sobre certa lógica de aproximação entre setores que falam em nome da “identidade nacional” e o silenciamento dos segmentos culturais brasileiros. Essa lógica é articulada em torno de um eixo metodológico que diz sobre o outro sem a presença desse outro. Nos termos de Carvalho (2010), tem-se que, após “incorporar” o “outro”, o ator da “ação canibal” pode retirá-lo de cena e apresentar-se como se fosse o “outro”¹⁵.

¹³ Carvalho (2010) define “‘espetacularização’ como a operação típica da sociedade de massas, em que um evento, em geral de caráter ritual ou artístico, criado para atender a uma necessidade expressiva específica de um grupo e preservado e transmitido através de um circuito próprio, é transformado em espetáculo para consumo de outro grupo, desvinculado da comunidade de origem” (Carvalho, 2010, p. 47).

¹⁴ Carvalho (2010) diz que “a “espetacularização” é consequência de um longo processo de predação e expropriação das culturas populares que definimos como “canibalização”” (Carvalho, 2010, p. 63).

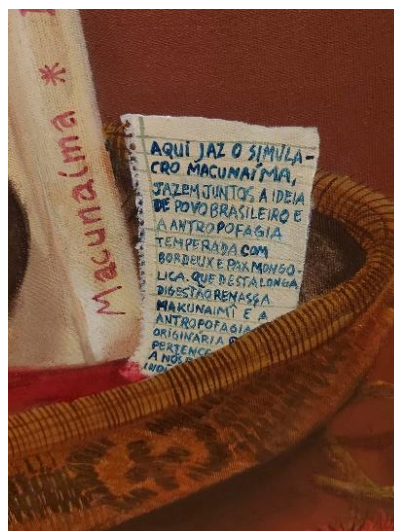
¹⁵ Importante ressaltar, como Carvalho (2010, p. 68) bem coloca, que o canibal não consegue nunca ser o outro por inteiro, uma vez que os sujeitos dos saberes tradicionais – o autor se refere especificamente

Há longa tradição crítica à antropologia no que ela preserva de uma relação unilateral (que atende a interesses dos pesquisadores) e fragmentada (elegendo elementos do sistema cultural pesquisado) com os seus “objetos” de pesquisa, deixando de tratar de forma interacionada as dimensões econômicas, estéticas, políticas – e poderíamos acrescentar terapêuticas – das relações culturais estudadas. A incorporação descontextualizada de elementos da tradição indígena ou afro em obras e produções teóricas desloca e ressignifica um signo que antes circulava no universo vivo e dinâmico das culturas populares. Apesar de essa incorporação alçar determinada produção a uma posição de maior prestígio, a ressignificação recebida ocorre de fora para dentro, reproduzindo uma dinâmica de consumo de experiências culturais¹⁶ que reificam as estruturas de poder no interior do capitalismo tupiniquim. Segundo Carvalho (2010), “para defender moralmente essa prática de antropofagia é preciso provar que esse é o modo como os grupos de artistas populares querem que os seus símbolos e a sua arte sobrevivam” (Carvalho, 2010, p. 67).

A resposta de Denilson Baniwa a essa questão parece certa. Em seu “Reantropofagia”, quadro de técnicas mistas, Baniwa, a meu ver, posiciona um espelho que reflete as limitações de uma tradição intelectual e artística brasileira em sua relação com os povos tradicionais e indígenas. No seio de importante instituição (vi e fotografei essa obra na Pinacoteca de São Paulo), ele dá a sua mensagem como quem devolve uma maldição (assim eu o li): a de ser objeto da ingestão.

aos mestres e mestras - são vários, no sentido, de incorporarem dimensões diversas e dinâmicas dentro das manifestações culturais que pratica: “Enquanto o canibal só consegue vestir uma máscara, o mestre ou a mestra podem lançar mão de várias”.

¹⁶ Carvalho (2010, p. 48), referenciado em Walter Benjamin, nos diz que “Enquanto a experiência aponta para um impacto existencial no indivíduo (de cunho estético, emocional, intelectual, espiritual, afetivo) que ajuda a reconectá-lo com a comunidade a que pertence e com a sua tradição específica, permitindo-lhe um maior enraizamento do seu próprio ser, a vivência é o fenômeno típico do mundo moderno urbano-industrial massificado, caracterizado pela ausência de profundidade histórica e tradicional dos eventos e, conseqüentemente, por sua superficialidade e fugacidade, tanto no nível individual como no coletivo”.



“Aqui jaz o simulacro Macunaíma. Jazem juntos a ideia de povo brasileiro e a antropofagia temperada com bordeaux e pax mongólica. Que desta longa digestão renasça Makunaimê e a antropofagia originária que pertence a nós povos indígenas” (Denilson Baniwa, Re-Antropofagia, 2018)

Essa passagem faz parte de um poema-manifesto de Denilson Baniwa, mais longo, também nomeado Reantropofagia¹⁷ que, a meu ver, realiza uma crítica irônica da tentativa estabelecer a arte brasileira a totem. De forma mais geral e dentro do contexto do presente trabalho, tomo a mensagem de Baniwa como uma interpelação sobre a necessidade de um radical giro epistêmico que traga um sentido de reinscrição dos povos indígenas e de origem africana na formação cultural brasileira, abrindo um horizonte de vida, de diálogo intercultural horizontalizado e que supere a hierarquização étnico-racial que nos caracterizou desde a colonização. Esse tema vem mobilizando minhas pesquisas e atuações no meio acadêmico, e mais recentemente na psicanálise, não sem resistências. Mesmo nos círculos de formação mais progressistas essa é uma discussão incipiente e que dificilmente encontra espaço para um avanço concreto.

Mas antes de adentrar nesse tema, talvez caiba pontuar uma última via de entrada da psicanálise no Brasil, especialmente por ser dentro dela que o meu percurso formativo se dá em grande medida. Foi a clínica pública, o contato com a rua, com os territórios e com os sujeitos que por eles transitam ou vivem, que me interpelou sobre a urgência de uma formação pluriépistêmica, que considere os saberes enraizados em solo brasileiro e o seu dizer em primeira pessoa.

¹⁷ Disponível em: <https://brooklynrail.org/2021/02/criticspage/ReAntropofagia>

O Brasil vem se tornando uma referência mundial para experiências de clínicas públicas, sendo estas parte de um movimento de reinvenção diante do sofrimento que situações de crise social precipitam. Talvez possamos dizer que 2016 se tornou um marco: psicanalistas de todo o país se posicionaram contra o golpe parlamentar-jurídico-midiático daquele ano, quando começam a ocupar espaços públicos e falar da relação entre psicanálise e política.

Certamente essa postura não ocorreu sem referências, encontrando os seus precursores nas primeiras gerações de psicanalistas, envolvidos com as policlínicas europeias, e que inspiraram um amplo grupo latino-americano (especialmente argentinos e brasileiros). Fazem parte desse grupo nomes como Jorge Broide, Emilia Broide, Maria Rita Kehl, Hélio Pellegrino, Anna Kemper, Marie Langer, Angel Gama e Enrique Pichon Riviére. Com o golpe militar argentino, em 1976, boa parte dos psicanalistas envolvidos nesse primeiro e criativo momento vem para o Brasil, onde tal movimento também se desenvolvia desde o período de resistência ao golpe militar, especialmente no Rio de Janeiro e em São Paulo. Esse grupo, nas décadas de 1960 e 1970, leva a prática clínica para centros de saúde, hospitais, comunidades e trabalhos de grupos e instituições.

A junção entre o grupo brasileiro e o argentino culminou na criação do Instituto Sedes Sapientiae, voltado para formação e para o trabalho no campo social. Cria-se, a partir de então, uma outra via, fora da Associação Internacional de Psicanálise, para a formação de psicanalistas no Brasil. A partir de 1990, a psicanálise ganha o âmbito universitário, especialmente na pós-graduação e nas pesquisas desenvolvidas no campo social. Hoje serve, em maior ou menor medida (do uso de conceitos a uma abordagem propriamente psicanalítica), a profissionais envolvidos com saúde, assistência social, Justiça etc.

As novas gerações de psicanalistas brasileiros, em contato com essas vozes que convocam ao posicionamento ético do campo, tornam-se cientes de que a prática convencional, no modelo clássico de um consultório preparado para membros de uma classe média e alta, não se realizará.

A proposta de uma psicanálise pública e engajada nos processos sociais, presente no V Congresso Psicanalítico Internacional, em Budapeste, em 1918, voltam a ecoar e dispara a escuta atenta do silenciamento das instituições formativas sobre as dimensões

históricas e políticas do sofrimento. Em solo brasileiro, marcado pelo trauma colonial, as dimensões de raça, gênero e classe passam a ser temas centrais para pensar a clínica na atualidade. Coletivos de clínicas públicas, escolas e até mesmo espaços universitários passam a operar uma transmissão psicanalítica menos encastelada e mais vinculada à teoria social e às contradições brasileiras contemporâneas. O debate sobre a necessidade de ampliação do corpo bibliográfico da formação psicanalítica aquece. É nesse momento que se insere a minha proposta, *no sentido de explicitar que essa clínica sociopolítica (Rosa, 2016), intensificada pela incipiente democratização da clínica, demanda maior ampliação epistêmica na formação.*

Mas antes de entrar na proposta propriamente dita, é importante situar algo que nos previna de derrapagens rumo ao giro epistemológico. Refletir criticamente sobre a construção histórica, sobre a chamada colonialidade do saber, sobre o lugar do sujeito do suposto saber e dos seus possíveis marcadores sociais; e se implicar com uma práxis antirracista que permita a sua ampliação a sujeitos com seus corpos, espíritos, linguagem e o que mais não podemos nomear por insuficiência do nosso saber, não devem ser tomados como naturalmente encadeados, ou pior, como sinônimos.

O primeiro momento diz respeito à revisão crítica do pensamento formado dentro de uma matriz eurocêntrica sobre a qual nascem as universidades. A sua descolonização passaria, entre outras coisas, por uma ação que nós podemos realizar enquanto identificação e problematização desse horizonte de inteligibilidade para o saber, e das dinâmicas históricas de poder a ele associadas. Antônio Bispo dos Santos (2015) nomeia essa etapa como descolonização.

O grande volume de publicações sobre as origens do processo de subalternização dos povos não-brancos; a estrutura eurocêntrica da academia; a descrição de concepções e cosmologias dos povos originários; as consequências sociais e subjetivas da colonização etc. são certamente um avanço notável, que talvez expressem um primeiro momento de elaboração sobre a descolonização. Mas não deve se encerrar em si, pois não garante a alteração das estruturas herdadas do capitalismo colonial na contemporaneidade. De igual maneira, a teorização sobre a importância dos conhecimentos tradicionais latino-americanos pode ser feita sem que isso altere os lugares de poder ou até mesmo reificando-os. O risco para nós, dedicados a esse tema, é o de *nos esquivarmos da implicação ética sobre a necessária descolonização da*

academia contemporânea teorizando sobre as suas origens coloniais. É a esse exercício de vigilância epistêmica que uma radicalidade da crítica à chamada colonialidade do saber nos convoca. Sobre esse ponto, trata-se de aplicar a reivindicação dos decoloniais pela retirada do famigerado “s” do termo descolonial como forma de ressaltar as suas heranças no presente.

Já no que Bispo dos Santos (2015) define como contra-colonização, a proposta ganha radicalidade. Sendo, como vimos, o saber científico-acadêmico estruturado a partir da subalternização dos saberes indígenas e africanos, a sua *práxis* só pode ser efetivada pela presença dos sujeitos que representam essas matrizes. Essa definição marca uma posição ética e política que, mais do que trazer os conhecimentos tradicionais para a academia, provoca uma revisão dos lugares de saber-poder no seu interior.

Não se trata, portanto, de uma defesa relativista de que diversas explicações e dimensões teóricas seriam igualmente boas. Trata-se de destituir a hegemonia para áreas específicas do saber; de contestar certas imposições metodológicas e teóricas que muitas vezes só figuram no mosaico formativo do docente e do discente por uma proveniência colonial (Jardim e Souza, 2023). Aqui a contra-colonização acadêmica é entendida como uma retomada, ou uma reinserção de lutas históricas nesse espaço institucional estratégico, o que implica a presença desse sujeitos nos espaços de saber formal e também pelo encontro respeitoso com esses sujeitos em suas comunidades¹⁸. A psicanálise, para além de ferramenta para que possamos perceber em nós as demandas pela manutenção das estruturas de poder na qual nos inserimos, é também um campo privilegiado para essa proposta de giro epistêmico, ao se interessar em escutar o que não pode ser dito até então: a visão dos povos tradicionais, impedidos historicamente de adentrar o universo acadêmico. Esse é o objetivo do projeto Encontro de Saberes.

Encontro de Saberes e Psicanálise

O projeto Encontro de Saberes nas Universidades Brasileiras, coordenado pelo

¹⁸ Bispo dos Santos (2015) caracteriza: “vamos compreender por contra colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (p. 48).

professor José Jorge de Carvalho, é uma iniciativa do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, resultante de uma parceria estabelecida entre CNPq, MinC, MCTI, MEC e FAP-DF.

Implementado em 2010 na Universidade de Brasília (UnB), o projeto visa o reconhecimento dos mestres e mestras dos saberes tradicionais ao convidá-los como docentes em disciplinas regulares das universidades públicas e como membros de grupos de pesquisa, além de orientação e participação em bancas acadêmicas.

Via de regra esses mestres e mestras são oriundos dos povos e comunidades tradicionais e indígenas e têm em comum o fato de serem reconhecidos por suas comunidades de origem

(...) debido a su larga trayectoria y la amplitud de su saber; son invariablemente polímatos, especialistas en varias áreas del saber, e esse saber traído por él o ella es siempre en presencia, quer dizer, não se repetem e consideram a singularidade do público para quem falam. En ese sentido, también son características del sabedor su forma genuina, personal e irreproducible de enseñar y transmitir sus saberes, via de regra oralmente” (CARVALHO, FLÓREZ-FLÓREZ E MARTÍNEZ, 2017. p. 190-191).

O projeto, até 2022, já havia se expandido da UnB para a UFMG, UFSB, UFJF, UFRGS, UFPA, UFCA, UECE, UFF, UFRR, UNILAB, UFVJM, UEMG, UNIFESP, UNIRIO, UFRJ, UNICAMP, UFT e UFG, além da Universidade da Música de Viena, Áustria, e da Pontifícia Universidade Javeriana de Bogotá, Bolívia. Ao total foram envolvidos 147 professores/as parceiros/as; 243 mestres e mestras; e cerca de 3.500 estudantes formalmente matriculados nas disciplinas.

Essa intervenção no sistema acadêmico nasce de uma demanda dos próprios mestres¹⁹ e cresce articulada com outras que também impulsionam processos de inclusão epistêmica, como as leis que estabelecem conteúdos da História e Cultura Afrobrasileira no Ensino Fundamental e Médio (Leis 10.639/03 e 11.645/08), a ampliação do dispositivo de Notório Saber e, especialmente, a política de cotas étnico-raciais no ensino superior (Lei 12711/12). Se as cotas raciais estavam calcadas no princípio de reparação histórica, pelas inúmeras violências e exclusão física dos sujeitos

¹⁹ Ela foi colocada e reificada em dois importantes eventos de cultura popular: o I Encontro Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares, em 2005, e o I Encontro Sul-americano de Culturas Populares, em 2006. Em ambos, os mestres e mestras expuseram a vontade de se aproximar das universidades (Carvalho, 2011).

negros e indígenas, o Encontro de Saberes pode ser compreendido como um mecanismo de cotas epistêmicas, articulando-se com a democratização de acesso que as cotas impulsionaram.

É possível enxergar no Encontro de Saberes duas dimensões de intervenção na academia com particular valor para a formação de psicólogos e psicanalistas. A primeira diz respeito a uma escuta de um conhecimento sem tradução, em um exercício de cultivo de um não-saber, de uma alteridade radical, que colabora com a ampliação da escuta, ao mesmo tempo em que provoca um estranhamento crítico sobre os condicionantes dessa escuta, em um exercício contratransferencial sobre o nosso processo formativo, marcado por heranças coloniais.

A segunda dimensão diz respeito a estabelecer de forma mais permanente um diálogo horizontalizado com novas perspectivas terapêuticas brasileiras de cuidado, cultivadas dinamicamente ao longo das gerações, ainda que reiteradamente apartadas dos espaços do conhecimento formal.

A escuta do que os sujeitos dos saberes tradicionais têm a dizer sobre as consequências do projeto civilizatório colonial, sobre os quadros de opressão subjetiva a ele relacionados, sobre os caminhos de tratamento possíveis etc., avançam, ao meu ver, rumo à reinscrição simbólica de um *ethos* cultural brasileiro para além da hierarquização racial/epistêmica. Assim, essa escuta dos mestres, em seus próprios termos, coloca-se também como a possibilidade de nova forma de conceber o sofrimento, de manejá-lo e de, em diálogo, reorientar a função política da formação, da produção e da clínica psicanalítica em solo brasileiro.

As gramáticas de nomeação dos acontecimentos e padecimentos psíquicos, sabemos, são eminentemente políticas. O modo de nomear e veicular um discurso sobre o sofrimento possui valor etiológico, sendo essa gramática um eixo fundamental do poder. O racismo à brasileira, via mito da democracia racial e da meritocracia, buscou naturalizar-se como uma característica da brasilidade, quase como condição dessa “civilização miscigenada”, processo que contou com a participação de porta-vozes da chamada elite intelectual.

São muitos os sentidos de opressão que a academia emana. A racialização não opera apenas no primeiro nível, fenotípico, diria Fanon (1961/2010). Se os traços e cores representam um quadro de uma organização social e produtiva absolutamente violenta,

eles têm raízes em matérias menos visíveis. No segundo nível do racismo, referente à esfera da linguagem e do simbólico construído no atrito entre as subjetividades e o social, podemos – todos na academia – atuar sobre ele mais diretamente: acusando o caráter colonial de formulações teóricas e metodológicas; suspendendo o caráter majoritariamente informativo da transmissão de conhecimentos, desarticulado da escuta, do diálogo, da dialética, da pertinência conjuntural, da reflexão política; ou calando-se para ampliara a escuta. Esse nível da racialização fincado na linguagem, na política, parece fundamental para a desalienação dos processos raciais intrasubjetivos, forçosamente introjetados pela mais incipiente socialização (terceiro nível).

Os povos indígenas e afro-brasileiros derivaram-se em muitas comunidades, sendo matrizes da brasilidade contemporânea²⁰. A morte, a escravização e o epistemicídio sobre o qual o capitalismo moderno se desenvolveu foi impedindo a escuta de sujeitos dessas comunidades até a atualidade. A contínua violência contra esses povos, para além de um mal em si, nos privou a todos de maior possibilidade de habitar o mundo: outras formas de viabilizar as condições materiais de vida, de produzir conhecimento, de nos relacionar, de entender e lidar com o sofrimento etc.

Ao não extrairmos consequências éticas da forclusão, do recalque e ou da negação das epistemologias indígenas e de matriz africana em nossa formação, seguimos, repetidamente, permitindo que sejam o sujeito-objeto da sintomática violência colonial. E por essa mesma via, como lembra Fanon (1961/2010), nos brutalizamos, nos desumanizamos.

Em Lacan (1949-1998) é explícito que a constituição subjetiva não pode prescindir de uma *intersubjetividade*, sendo a imagem de completude do eu, fornecida pelo Outro, um efeito que esconde a sua parcialidade. Caberia aqui questionar quais são as imagens e discursos ideais de psicanalista e docente, fornecidas pelo grande Outro, e o quanto tais imagens e discursos velam a sua etnicidade nessa operação característica

²⁰ De acordo com o Decreto 6040/2007, povos e Comunidades Tradicionais são definidos como: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. Ver https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm

Os segmentos de povos e comunidades tradicionais são listados no Decreto 8750/20016. Ver https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Decreto/D8750.htm#art20

da colonialidade que é naturalizar o particular como universal.

Dito isso, cabe reafirmar: *a incipiente democratização do acesso à clínica vivida na atualidade brasileira, especialmente pela atuação de coletivos de psicanálise pública, convoca a democratização epistêmica da formação psicanalítica, sendo o diálogo intercultural um eixo para aprofundar a escuta do que Rosa (2016) chama dimensão sociopolítica do sofrimento. Penso que podemos relacionar a precariedade discursiva do subalternizado ao nomear o seu sofrimento (o “silêncio do traumático”) como parte do mesmo processo de surdez do analista, advinda de certa precariedade de uma formação monoepistêmica, calcada no silenciamento dos povos não-brancos.*

Certamente a proposta de giro epistêmico é feita a partir de categorias acadêmicas. Ainda não é possível, e não o será até que os mestres e mestras falem a respeito, saber se o termo “sofrimento psíquico”, por exemplo, será trabalhado da forma como nós o entendemos. Se ao longo das páginas anteriores busquei relacionar o sofrimento sociopolítico ao racismo e às estruturas capitalistas, os mestres e mestras dos saberes tradicionais podem colocar essa discussão em outros termos. E isso é o que move o Encontro de Saberes.

É possível que ao falar sobre sofrimento psíquico e estruturas de poder os mestres e mestras se refiram a algum caso concreto; talvez digam do que o rio ensina; o que o espírito da floresta revelaria; o que significa um toque de tambor; relatem a experiência a partir de uma substância ritualística e de contato com o sagrado; funções de determinadas entidades espirituais; sobre irmandade; o que percebem em sala de aula; ou nada disso, apenas um breve silêncio carregado de afetos; enfim, a nossa ignorância sobre o que pode acontecer é um ponto fundamental de partida para esse diálogo.

Não me parece irresponsável, romântico ou generalista afirmar que para os povos e comunidades tradicionais a racionalidade não está a serviço da dominação da natureza para a sua exploração. A dicotomia cultura-natureza não é tão estanque e via de regra se manifestou em organizações sociais com formas de vida menos predatórias. No contexto de crise ecológica e produtiva que vivemos, tornaram-se guardiões do meio ambiente, fazendo frente – muitas vezes com o próprio corpo – à mineração, à contaminação dos rios e mares, à derrubada da floresta, ao monocultivo, enfim, ao modo de produção que nos colocou diante de limites cada vez mais evidentes. Mas custa

nos ver enquanto parte desse todo e, assim, seguimos forçando essa operação de cisão, pouco lógica sob qualquer ponte de vista, de adiar o fim do mundo (Krenak, 2020) enquanto uma pequena minoria segue enriquecendo – em um gesto socialmente “suicidário” (Safatle, 2020).

Como dito em ocasião anterior (Jardim, 2023), o Encontro de Saberes não busca uma pureza inata de saberes oriundos de um “Sul” idílico, não contaminado, que poderia se apresentar como salvação para os males de uma modernidade colonial. Isso seria uma inversão simplista, inclusive porque costuma ser formulada a uma “distância segura” das sociedades das quais falam. Os mestres não estão descolados do mundo e blindados contra o manejo dos desejos que o capitalismo opera.

Há Norte no Sul e há Sul no Norte (inclusive subjetivamente). Cusicanqui (2010) sintetiza, com a noção aymara de *ch'ixi*, o sentido do terceiro incluído: a um só tempo algo é e não é. Não estamos aqui em busca da condenação de um saber e da promoção de outro como salvador, mas sim de um método de formação e produção de conhecimentos pluriépistêmicos que possam trazer *práxis* para teorizações sobre o “outro da modernidade” que se acumulam enquanto evitam a radicalidade ética que envolve um giro epistêmico efetivo; que tendem a aparecer como uma saída-semblante que nós, acadêmicos voltados ao tema, temos para lidar com o enfrentamento ao racismo epistêmico sem que se altere a sua perpetuação.

Conclusão

A prática psicanalítica envolve a articulação entre a concretude do dito e a amplitude sócio-histórica do não-dito. A dimensão sociopolítica do sofrimento (Rosa, 2016) é uma dessas camadas muitas vezes não ditas, mas fundamental de ser “escutada” para compreender o quadro psíquico do falante. Talvez tenha sido Lacan, em seu retorno a Freud, quem reinaugurou a possibilidade de pensar o sujeito da psicanálise na relação com a esfera pública, ao enunciar o inconsciente como a política, em seu *Seminário XIV*. Mais ainda, lançou a ideia de que aquele que não puder situar historicamente o falante e seu sofrimento não poderá fornecer um espaço de dialetização das opressões em jogo, e assim escamoteará da clínica sua função emancipatória.

As subjetividades brasileiras estão atravessadas por heranças coloniais que organizaram estruturas de poder e relações sociais. A academia, enquanto campo estratégico para o estabelecimento de determinado olhar sobre o mundo, reflete, enquanto consolida, a hierarquização epistêmica dos povos que nos compõe, mantendo muito mais do que combatendo o racismo em sua fundação.

No momento em que a clínica psicanalítica busca se desencastelar dos consultórios elitizados das grandes cidades para escutar as urgências dos territórios, a formação psicanalítica, eurocentrada, é ainda mais desafiada quanto a um imperativo originário: a sua provisoriedade. Quero dizer que a democratização da clínica e sua articulação com a teoria social, crítica e descolonial, aplicada ao contexto brasileiro, tenciona rumo a novos aportes epistêmicos, capazes de representar o lado silenciado, sacrificado da escuta que temos enquanto humanidade, enquanto nação. Partindo dessa lógica, a entrada dos mestres e mestras dos saberes tradicionais torna-se precioso campo de experiência e de dialetização para a teoria e a prática psicanalíticas. *O atrito entre os universais da teoria psicanalítica e a concretude brasileira deve incluir o diálogo com os saberes presentes nos territórios, ainda marginais aos espaços de reconhecimento acadêmico e científico, como parte mesmo das possibilidades de cura de sofrimentos históricos.* O Brasil é um país *sui generis* quanto à essa possibilidade, havendo nele grande diversidade de povos e comunidades tradicionais.

Numa via contratransferencial, podemos dizer que a distância que as universidades e instituições de transmissão da psicanálise estabeleceram com relação ao território em que estavam e estão inseridas, sobretudo nos países com longo histórico de escravidão, impede uma produção mais pertinente sobre a nossa realidade e deflagra o nosso desamparo discursivo enquanto subalternizados; ao mesmo tempo performa a necessidade do colonizado refletir enquanto seus os traços narcísicos do colonizador. A identificação com o lugar do suposto saber torna crônico o desinteresse em articular a teoria psicanalítica com os saberes difundidos no território em que estamos. Psicanaliticamente, diz respeito à surdez sistemática de quem se propõe escutar o recalcado do nosso processo formativo.

Referências bibliográficas

Althusser, Louis. **Freud e Lacan, Marx e Freud**. Rio de Janeiro: Graal. 1964/1978.

Andrade, Oswald de. Manifesto Antropófago. **Revista de Antropofagia**, Ano 1, n. 1, São Paulo, maio de 1928.

Baniwa, Denilson. **Re-Antropofagia**, 2018. Técnica mista (quadro).

_____. **Re-Antropofagia** (poema). 2021

Bispo dos Santos, Antônio. **Colonização, quilombos**: modos e significados. 2015.

Borón, Atílio. **Las ciencias sociales en la era neoliberal**: entre la academia y el pensamiento crítico. XXV Congresso ALAS, 25., ago. 2005, Porto Alegre, Brasil. Anais. Porto Alegre. 2005.

Carvalho, José Jorge. “Espetacularização” e “canibalização” das culturas populares na América Latina. **Revista Antropológicas**, ano 14, v. 21, n. 1, p. 39-76. 2010.

Carvalho, José Jorge. Universidades Empobrecidas de Conhecimento. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro. Jan de 2011.

Carvalho, José Jorge.; Flórez-Flórez, Juliana.; Martínez, Mancel. El Encuentro de Saberes: Hacia una universidad pluriépistémica. In: **Saberes nómadas**: Derivas del pensamiento propio. Bogotá, Colômbia: Universidad Central. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos – IESCO, 2017.

Cusicanqui, Silvia Rivera. **Ch’ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Tinta Limón, 2010.

Fanon, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJF. 1961/2010.

Freud, Sigmund. Projeto para uma Psicologia Científica. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Vol.1. Rio de Janeiro: Imago. 1895/1990.

_____. Os chistes e sua relação com o inconsciente. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. RJ: Imago, 1980. v. VIII, p.26. 1905/1969.

_____. “Linhas de progresso na terapia analítica” In: **Obras Completas**, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago. 1918/1969.

_____. O Inconsciente. In: **A história do movimento psicanalítico, Artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos (1914–1916)**. Obras Completas. Volume XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1915/1969.

_____. O mal-estar na civilização. In S. Freud. **Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud (vol. 21)**. Rio de Janeiro: Imago. 1930/1996.

- Gonzalez, Léia. Racismo e Sexismo na cultura Brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244. 1984.

Guimarães, Thessa; Jardim, Raoni Machado M. Apontamentos sobre o horizonte crítico do Psicanálise na Rua. In: **Teoría y Crítica de la Psicología** 12, 2019, pp. 315–339. <http://www.teocripsi.com/ojs/> (ISSN: 2116-3480). 2019.

Krenak, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. Ed. Companhia das Letras. 2020.

Lacan, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu. In J. Lacan, **Escritos** (pp.96-103). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1949/1998.

_____. **A lógica do fantasma**. A. Lyra et al., Trad. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife. 1966-67/2008.

Jardim, Raoni Machado M. **Educação Intercultural e o projeto Encontro de Saberes: do giro decolonial ao efetivo giro epistêmico**, disponível em <https://repositorio.unb.br/handle/10482/34318?locale=es>. 2018.

_____. No prelo. Formação psicanalítica e giro epistêmico – O furo colonial no mal-estar freudiano. In **Revista Interação em Psicologia**. Universidade Federal do Paraná. 2023.

Jardim e Souza. No prelo. **Lélia Gonzalez**: uma ponte entre a descolonização e a contracolônização da psicanálise brasileira. In *Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia*. 2023.

Rivera, Tania. **Psicanálise Antropofágica** (Identidade, Gênero, Arte). Ed. Artes e Ecos. 2020.

Rosa, Miriam Debieux. **A Clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento**. São Paulo: Escuta/Fapesp. 2016.

Safatle, Vladimir. **Bem-vindo ao Estado Suicidário**. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/23>. 2020.

Safatle, Vladimir; Silva Jr, Nelson; Dunker, Christian. **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. São Paulo: Autêntica. 2021.

Souza, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**. Ed. Zahar. 1983/202.1

Stavenhagen, Rodolfo. **La cuestión étnica**. México: *El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos*, 2001.

Torquato, Luciana Cavalcante; Rocha, Guilherme Massara. **O Pensamento Estrangeiro: a Errância de Freud no Brasil**. *Revista Analytica*. São João Del-Rei. V.7. Nº13. Julho/Dezembro. 2018.



Mestre Teodoro Freire: afirmação de tradições populares maranhenses na cidade modernista e inspiração para o Encontro de Saberes da UnB

Tamatatiua Freire¹
Letícia C.R.Vianna²

Resumo: Este artigo é uma homenagem póstuma ao Mestre Teodoro Freire, uma referência inspiradora para o Encontro de Saberes, desenvolvido pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa/INCTI/UnB/CNPq; e para o movimento pela construção da universidade inclusiva, pluriétnica, plurirracial e pluriepistêmica em nosso país. Traz aspectos de sua especial trajetória no território brasileiro, afirmando tradições culturais específicas em contextos metropolitanos. O mestre deixa um legado para família e a comunidade do Boi em Sobradinho, DF; e, também, para o Encontro de Saberes, para a UnB, para Brasília e para o Distrito Federal. A partir da trajetória do mestre, construída em parceria, Tamatatiua Freire, filha de Teodoro, completa o artigo com narrativa em primeira pessoa, trazendo sua visão sobre o mestre, seu processo de aprendizagem com ele, do patrimônio imaterial que herda e que realiza como brincante e na experiência concreta como pesquisadora, professora da rede pública de ensino e, também, como mestra do projeto Encontro de Saberes na Universidade de Brasília.

Palavras-chaves: Mestre Teodoro Freire, Encontro de Saberes; Sobradinho-DF

Mestre Teodoro Freire: affirmation of Maranhão's popular traditions in the modernist city and an inspiration for the Meeting of Knowledges in UnB

Abstract: This article is a posthumous tribute to *Mestre* Teodoro Freire, an inspiring reference for the Meeting of Knowledges, developed by the National Institute of Science and Technology for Inclusion in Higher Education and Research/INCTI/UnB/CNPq; and for the movement for the construction of an inclusive, multiethnic, multiracial and pluriepistemic university in our country. It brings aspects of its special trajectory in the Brazilian territory, affirming specific cultural traditions in metropolitan contexts. The master leaves a legacy for the family and the community of Boi in Sobradinho, DF; and also for the Meeting of Knowledges, for UnB, for Brasília and for the Federal District. From his trajectory, built in partnership, Tamatatiua Freire, Teodoro's daughter, completes the article with a first-person narrative, bringing her view on the master, her learning process with him, the intangible heritage that she inherits and that she carries out as a participant and in the concrete experience as a teacher in the public school system and, also, as a teacher of the Encontro de Saberes project at the University of Brasilia.

Key-words: **Master:** Teodoro Freire; Meeting of Knowledges; Sobradinho-DF

¹ Graduada em Estudos Sociais - habilitação em História, pós-graduada em História Cultural; professora de História da Secretaria de Estado de Educação do DF; mestra das tradições e artes integradas do Bumba-meu-Boi no Encontro de Saberes/UnB; brincante, cantora, compositora; filha herdeira de Mestre Teodoro.

² Doutora em Antropologia Social; estudiosa em culturas populares e patrimônio cultural; pesquisadora do INCTI/UnB/CNPq.

Apresentação

As expressões e celebrações em torno da brincadeira do Boi que bumba, que dança, celebra e provoca, são de ocorrência bastante frequente no território brasileiro, no tempo e no espaço. Trata-se de um complexo cultural denso e extenso, particular em cada contexto regional e local, revelador de intensa criatividade e dinâmica cultural no país, ao longo da história. Bumba Meu Boi, Boi Bumbá, Burrinha, Cavalo Marinho, Boi de Reis, Boi Pintadinho, Boi de Mamão, dentre outras expressões, são variantes singulares das invenções criativas que atualizam constantemente as tradições da brincadeira do boi em cada lugar³. Estes processos criativos são implicados no amplo e intenso trânsito humano, fluxos migratórios e trocas culturais; as quais não se prestam às limitações da geopolítica ou de um dado momento histórico; nem se reduzem às cristalizações formais de dada pesquisa divulgada em dado tempo e espaço. Isto é: não existe uma forma modelar de se brincar o Boi, mas referências que balizam as dinâmicas criativas de cada tradição.

O Boi de Seu Teodoro é uma dessas expressões singulares de um sistema ou linguagem das artes populares integradas às tradições maranhenses do Bumba-meu-Boi, que ocorre no Distrito Federal. Para além das artes e sentidos das celebrações, a história do Bumba Meu Boi de Seu Teodoro contém dimensões muito importantes da história e das configurações culturais no Brasil. Por um lado, observa-se seu protagonismo no Movimento de Defesa do Folclore Brasileiro, como ativista consciente, um realizador, educador, mestre-guardião dos saberes e fundamentos de tradições populares por muito tempo identificadas como folclore. Por outro lado, a história do Boi de Seu Teodoro e as histórias de seus integrantes trazem aspectos de uma história densa, um período marcante do Brasil: a mudança da capital, do Rio de Janeiro para Brasília; e a mudança de um fluxo migratório de maranhenses que foram primeiro para o Rio de Janeiro e, de lá, para a nova capital federal Brasília, recém-inaugurada e ainda por construir.

Teodoro Freire, maranhense brincante do Boi, migrou para o Rio de Janeiro em 1953, e lá fundou seu Boi. Em 1961, a trupe foi convidada para participar dos festejos do primeiro aniversário da nova capital. Teodoro se encantou e resolveu mudar para

³ Sobre a magnitude das culturas do Boi no Brasil, ver Dossiê de Registo do Complexo Cultural do Bumba-meu-Boi do Maranhão como patrimônio cultural nacional – IPHAN.2011

Brasília em 1962, para fazer a vida o Boi. Foi trabalhar na UnB; primeiro como mão de obra na construção da Faculdade de Educação e, depois, como servidor administrativo. Estabelecido em 1963, traz a família e chama amigos e conterrâneos para também migrarem e se envolverem na consolidação da tradição do Boi; e na construção da nova capital. Formou-se, assim, uma rede e comunidade de conterrâneos brincantes do Boi do Maranhão na condição de peões, trabalhadores/as assalariados/as que formaram contingentes de "candangos/as", que no contexto da sociedade de classes, contrastavam com os/as "pioneiros/as" - migrantes das classes médias e altas do empresariado ou servidoras no alto escalão do governo. O levantamento desta história aponta para as motivações e possibilidade de concretização de investimento pessoal de migrantes assalariados em afirmar identidades ao sustentar práticas tão caras, afetiva e monetariamente, nos ambientes das metrópoles – os quais são aglutinadores e segregadores a um só tempo. Nesse contexto, Teodoro se destacou, pela incrível capacidade de trânsito e mediação social e cultural nos ambientes de metrópoles modernas⁴ e afirmação de saberes e tradições populares.

E, em sua vida e obra, desenvolveu atributos de mestre de notório saber⁵; e tornou reconhecido na universidade e na cidade. Na UnB, transitou pelos diversos institutos e departamentos; foi generoso com estudantes e professores, sempre disposto a parar para conversar e compartilhar seus saberes e valores. Entretanto, não chegou a ministrar cursos e palestras na UnB. Mestre Teodoro não chegou a conhecer o INCTI e o auditório com seu nome, nem a transformação da Universidade com o sistema de cotas raciais. E não deu tempo para que viesse a ser um mestre nas disciplinas do Encontro de Saberes na UnB – cuja maioria das aulas é, então, no auditório Teodoro Freire. A partir de 2010, com o Encontro de Saberes implementado no INCTI, sua filha, Mestra Tamatátua Freire, ministrou módulos sobre as tradições do Boi de Teodoro (em 2015, 2017 e 2018) em posição de mestra de notório saber das tradições do Bumba-meu-Boi, com autoridade acadêmica equivalente à de professora doutora em artes integradas.

Este artigo é uma homenagem póstuma ao Mestre Teodoro Freire, uma referência inspiradora para o Encontro de Saberes desenvolvido pelo Instituto Nacional

⁴ Sobre trajetória, trânsito, mediação em metrópole, ver Velho, G. 1994.

⁵ Sobre o Notório Saber de mestres e mestras das tradições populares, ver Carvalho, J.J. 2020.

de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa/INCTI/UnB/CNPq e para o movimento pela construção de uma universidade inclusiva, pluriétnica, plurirracial e pluriepistêmica. Traz aspectos de sua trajetória no território brasileiro e do legado que deixa para sua comunidade, para o Encontro de Saberes, para a UnB, para Brasília e para o Distrito Federal. A escrita deste texto foi realizado em parceria entre a Mestra Tamatatúia Freire, filha e herdeira do legado de Mestre Teodoro Freire, que também é graduada e pós-graduada em História e professora da rede de ensino do DF; e Letícia C.R.Vianna, antropóloga, doutora, pesquisadora no INCTI/UnB.

Todo o trabalho de levantamento documental relativo à trajetória de Mestre Teodoro já havia sido feito sob a coordenação da dupla anos atrás (entre 2013 e 2014), em pesquisa/dossiê para subsidiar o reconhecimento e salvaguarda do Boi de Teodoro como patrimônio cultural imaterial do Distrito Federal⁶. Parte do texto que se apresenta traz, de forma bem sintética, resultados desta pesquisa; destaca aspectos da trajetória do mestre, a capacidade de trânsito, mediação e concretização de projeto de afirmação de tradições populares em contextos urbanos; e a vivência do mestre dentro da Universidade de Brasília – primeiro como pedreiro e depois como auxiliar administrativo, distribuindo documentos pelos institutos do campus – em um tempo anterior ao Encontro de Saberes. Para completar essa abordagem centrada no mestre, trazemos a perspectiva, em primeira pessoa, de Tamatatiua enquanto filha-aprendiz, herdeira do legado e responsável pela transmissão das tradições trazidas e afirmadas por seu pai no Distrito Federal; bem como a sua atuação como professora e o impacto da participação no Encontro de Saberes, realizado na universidade em que seu pai foi empregado e onde realizou generoso trabalho de fazer com que funcionários, professores, estudantes despertassem para a diversidade e riqueza das tradições

⁶ A pesquisa foi realizada com recursos do Fundo de Apoio à Cultura FAC-DF, geridos pelo proponente Gunga - Tecnologia de Informações, no sentido de gerar documentação e diagnóstico para balizar a política de salvaguarda deste patrimônio cultural. Foi coordenada pelas autoras e realizada por equipe de 15 pessoas, incluindo brincantes da comunidade do Boi de Teodoro. Realizamos entrevistas com pessoas de referência da comunidade e da cidade, pesquisa documental no acervo da família, acervo documental do Centro de Tradições Populares de Sobradinho, Acervo Público do Distrito Federal, Jornal Correio Brasiliense, monografias, dissertações e filmes sobre Teodoro e seu Boi. Os resultados da pesquisa proporcionaram a caracterização das categorias do INCRC relacionados ao Boi de Teodoro: sítios, lugares, celebrações, formas de expressão, ofícios; bem como a descrição da trajetória de Teodoro. Ver Freire, T e Vianna, L, 2015.

populares do nosso país. Trata-se de uma experiência de combinação de escrita e oralidade transcrita.

A Trajetória do Mestre

Conforme o Inventário Nacional de Referências Culturais/INRC do Boi de Teodoro (FREIRE e VIANNA, 2015) podemos dividir a trajetória de Teodoro Freire em quatro fases: a infância no interior do Maranhão, a vida em São Luís, a ida para o Rio de Janeiro, a mudança e estabelecimento na nova capital federal. Nasceu em 9 de novembro de 1920, em São Vicente de Férrer, baixada maranhense, área rural. Quando menino, trabalhava na roça e pouco frequentou escola. Sua família não brincava Boi, mas gostava do Tambor de Crioula, e de participar das festas de São Benedito e do Divino. Teodoro foi espectador atento para aprender as tradições populares que vivenciava.⁷ Como o costume de onde morava, os pais mandaram o jovem Teodoro morar na capital do estado, São Luís, para trabalhar como moleque de expedientes em uma casa de família. Depois trabalhou como ajudante de pedreiro, ajudante de bar e de quitanda. Foi na quitanda do Mercado da Praia Grande que "aprendeu a ser flamenguista" com os desembarcados dos navios que lá aportavam. Trabalhou, também, em grandes firmas de importação e exportação de produção agrícola.

Em São Luís, olhava e transitava pela cidade, ao mesmo tempo se voltava para o lugar de origem, para o interior, em um "leva e traz" de informações e insumos para os Bois da capital e para os bois de São Vicente de Férrer. Percebia e vivenciava as perseguições que a polícia fazia ao povo negro que brincava o Boi e batia Tambor na capital São Luís. E foi cultivando e aprendendo os detalhes e os fundamentos, adquirindo sabedoria e compreendendo que, para além do prazer das artes do Boi, sua atuação era, e deveria ser, política.

O mundo para além de São Luís se vislumbrava ali, na zona portuária, onde ocorria o trânsito e o intercâmbio com gente de fora que trazia as novidades. Foi lá no porto que conheceu o Clube de Regatas Flamengo e a Estação Primeira da Mangueira –

⁷ Para a construção da trajetória do mestre destacamos a brilhante dissertação de mestrado de Sígria Dória, *O Guardião do Rito* (1991), que colheu do mestre, em vida, sua preciosa história e registrou-a de modo magistral – de modo que temos uma fonte rica de informações sobre o mestre. À Sígria, vítima da Covid-19, também prestamos homenagem póstuma.

que vieram a ser suas “grandes paixões” depois do Boi. E a vontade de ir além de São Luís cresceu e ele rumou para o Rio de Janeiro – a capital do país. Migrou da capital do Maranhão para o Rio de Janeiro em 1953, aos 33 anos; como mais um indivíduo na massa dos nordestinos que chegavam lá na condição de assalariados para qualquer função. Foi trabalhar na construção civil como servente e depois foi trabalhar como ascensorista de um prédio no centro da cidade, onde conversava com várias pessoas que subiam e desciam naquele “seu” elevador. De lá foi trabalhar em uma companhia de gás; saiu dali para migrar para Brasília – a nova capital do país.

Quando chegou no Rio, estabeleceu-se em Bonsucesso. Casou-se com D. Maria José. Ambos já tinham filhos de outras relações e, juntos, formaram uma extensa família que proliferou em filhos comuns, netos e bisnetos nascidos em Brasília. Morando no Rio, frequentou reuniões do embrionário movimento negro, além dos treinos e jogos do Flamengo e ensaios e desfile da sua Mangueira. Tratou de arrumar uma turma de maranhenses estabelecida no mesmo bairro e formou uma trupe que trazia as referências culturais do Maranhão através do Boi e do Tambor de Crioula. Teodoro juntou os vizinhos maranhenses para as brincadeiras e cada um ia trazendo suas memórias dos Bois que conheciam; e, assim, foi constituído um espaço de socialização, de vivência coletiva, não necessariamente comunitária, talvez em rede, a partir de referências individuais de pessoas de diferentes localidades do Maranhão. Criaram laços de solidariedade que os fortaleceram como grupo identitário na metrópole – tão diversificada em *ethos* de migrantes dispersos na massa de anônimos. Saíram com um boi no carnaval de 1955.

O “Boi de Teodoro” efetivamente nasceu em 1955, no Rio de Janeiro, com caráter de “espetáculo folclórico”, deslocado do tempo e espaço usual das tradições maranhenses. A partir de então, apresentaram-se em 1956, 57, 58, 59 e 60. A conjuntura era favorável para todas as manifestações populares de caráter cultural identificados como “folclore”. A condução do Presidente Juscelino Kubitschek era flexível e a polícia não os perseguia. Participaram de festas oficiais como as Festas da Penha e no Estádio do Maracanã e foram convidados a viajar para se apresentarem no aniversário de São Paulo. Como observa DÓRIA (1991):

A atividade do grupo que formara o Bumba-meu-boi passa a merecer a atenção das instituições ligadas à preservação e apoio das chamadas manifestações folclóricas. É legítimo conjecturar-se sobre a ação de Teodoro como empresário do seu grupo no estabelecimento das relações com personagens destas instituições, tanto que Édison Carneiro, então diretor executivo da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro já conhecia Teodoro Freire, e lhe amplia a área de atuação: [autora citando Teodoro] 'em fins de março de 1961, nós recebemos um convite no Rio de Janeiro, através do Dr. Édison Carneiro, que o Dr. Ferreira Gullar desejava conversar comigo. Então o Dr. Édison me levou ao Jornal do Brasil, na Av. Rio Branco e de lá, pelo telefone eu falei com Ferreira Gullar aqui em Brasília. E ele me convidou para trazer o grupo de Bumba Meu Boi no primeiro aniversário de Brasília. Visto que ele ia trazer uma parte da escola de samba Mangueira e queria trazer outro grupo popular. Então nós aceitamos o convite, organizamos o grupo e no dia 20 de abril, nós deixamos o Rio de Janeiro com destino à Brasília (Dória, 1991, p. 108/9)

E, ao aterrissar de avião com seu Boi em Brasília – a nova capital do país, junto com a bateria da sua querida Mangueira, provavelmente ele já tivesse em mente a importância daquele fato para o que viria depois em sua vida. Erudito que era, Teodoro Freire constrói argumento sobre sua trajetória e sobre a cultura brasileira com os mesmos referenciais ideológicos e simbólicos que representantes dos segmentos da elite intelectual da sociedade brasileira usam para a construção de seus argumentos em defesa do folclore: as tradições populares de todo o país – o folclore – como formadoras da identidade nacional. Participou da festa com sua trupe e, de volta ao Rio, retoma a sua rota de migração. Deixa mulher e filhos no Rio, deixa o Boi, e segue sozinho para Brasília, em 1962 – para arrumar as coisas e, depois, trazer todo mundo. E assim ele fez. Em Brasília foi trabalhar na chácara de um deputado maranhense chamado Antônio Dino. Da chácara, transitou em trabalhos e moradias provisórias até que conseguiu se estabelecer em Sobradinho, cidade do Distrito Federal contígua a Brasília – que recebia candangos (migrantes trabalhadores) de vários estados do Nordeste, sobretudo maranhenses. Em 1962 foi admitido como pedreiro para a construção da Faculdade de Educação e posteriormente foi incorporado como funcionário da administração da UnB, onde permaneceu por 28 anos.

A vontade de Teodoro de botar o Boi em Brasília era grande. E, com o apoio do velho amigo Dr. Dino, no dia 21 de junho de 1963 foi de manhã para o Rio. Pegou todos os petrechos, indumentárias e instrumentos; e no dia 22 aterrissou de volta em Brasília. Já havia algum "material humano" para tocar aquilo tudo e o Boi saiu no dia 23, dia de São João; no dia 24 se apresentou na UnB; no dia 25 no Clube Caça e Pesca; no dia 28

no Cota Mil; dia 29 na Rodoviária. E o Boi de Brasília se fez! Em 1963 trouxe a família extensa que então se ampliou.

Encontrou um campo de possibilidades⁸ favorável para trabalho formal na condição de assalariado, pois a cidade e o Distrito Federal estavam em construção e crescimento. Era também favorável para o estabelecimento de suas tradições e sua missão, tendo em vista que o governo apoiava a expressão das tradições regionais das levas de migrantes de diversos pontos do país, que restauravam as suas referências na adaptação à capital modernista. O seu projeto confluía, assim, com o projeto de intelectuais que estavam envolvidos no projeto político à época, como Edison Carneiro (Presidente da Campanha de Defesa do Folclore Nacional), Ferreira Gullar (Diretor da Fundação Cultural do DF), Darcy Ribeiro (Reitor da Universidade de Brasília), o Deputado Antônio Dino, professores, intelectuais, os jovens estudantes, políticos nacionais e locais. Estes o apoiaram e favoreceram que seu projeto se consolidasse; e Teodoro ajudou a consolidar o projeto do Movimento de Defesa do Folclore Brasileiro⁹, e o projeto de uma nova capital como cidade de todos os brasileiros e brasileiras.

Em 1963 o Deputado Antônio Dino conseguiu que o Governo do Distrito Federal lhe destinasse a gestão do Centro de Tradições Populares de Sobradinho - um terreno amplo, na Quadra 15 de Sobradinho, para sediar a difusão das tradições populares do Maranhão na nova capital: o Boi, o Tambor, quadrilhas, celebrações do Divino Espírito Santo e São Sebastião – missão que ficou a cargo de Teodoro e seu grupo. Teodoro teve expediente e conseguiu recursos para a construção do “barracão” com a Fundação Cultural do DF e parceiros amigos. Teodoro levou seu compromisso, ou projeto, a ferro e fogo, arregimentou muita gente, não só do Maranhão, para manutenção das brincadeiras do Boi e do Tambor, do CTP e fazer representar a cultura de seu estado. Conforme a sua narrativa, o patrono do Boi é o deputado Antônio Dino e os fundadores responsáveis, com ele, Raimundo, Chico e Ribamar.

Teodoro trouxe e proliferou uma extensa família em Brasília. E, por conta do Boi, ele arregimentou gente de toda parte, com ou sem as habilidades necessárias na confecção de indumentárias, instrumentos, adereços, na composição e execução musical, bailados e dramatizações – um conjunto complexo de saberes. E com grande

⁸ Sobre *ethos*, projeto de vida, campo de possibilidades, ver Velho 1994

⁹ Sobre o Movimento de Defesa do Folclore Brasileiro ver Vilhena, 1997.

sabedoria acumulada ia ensinando ou aperfeiçoando as pessoas, a partir de uma pedagogia muito própria de transmissão dos muitos detalhes e fundamentos da performance e celebração. Exigia rigor e disciplina de todos. E assim se fez o maestro de uma grande trupe de artistas – responsáveis por performance da mais alta qualidade estética, poética e sintética de um universo cultural significativo e representativo de um segmento social relevante na configuração da população do Distrito Federal.

Além do papel de mestre de ofícios e funções, maestro de um coletivo de artistas, foi mediador entre este mundo de tradições populares e o mundo oficial dos políticos e intelectuais de elite que atuavam no campo da defesa do folclore. Também teve relevante função no recrutamento de migrantes para os trabalhos assalariados na construção e consolidação do Distrito Federal. Arregimentou principalmente maranhenses que chegavam com o compromisso de participar no seu Boi (mesmo que não necessariamente brincassem o Boi no Maranhão) com a contrapartida de Teodoro conseguir trabalho e moradia para as famílias. Foram três fluxos migratórios identificados na sua narrativa, registrada por Sígla Dória (op.cit), em que Teodoro se esforçou para colocar os conterrâneos no mercado de trabalho: na primeira metade dos anos 60, segunda metade dos anos 80 e nos anos 90.

Nos primeiros anos na nova capital encontrou um ambiente favorável e estimulante para a cultura das tradições maranhenses. Eram realizados festivais, onde eram trazidos grupos e expressões de todos os estados e os cidadãos locais se reconheciam e se motivavam a se representar, mesmo que de modo estilizado no espaço da vida urbano. Naquele começo foram implementados centros de referências como as casas do Ceará, do Maranhão, do Rio Grande do Sul, e grupos de tradições como o de Teodoro. Só o núcleo de Teodoro se sustentou até os dias de hoje.

[...] no início de Brasília havia um grande interesse que tivessem grupos populares de todo o território nacional. Então, isso nos deu coragem de fazer também um Bumba Meu Boi. E o Bumba Meu Boi foi vivendo junto com outros grupos de Brasília. Havia vários grupos de todo o território nacional. Depois, com o desinteresse das autoridades culturais os grupos foram se dispersando, foram acabando, porque isso dá um pouco de trabalho". (DÓRIA, 1991, p. 144).

Com o golpe militar de abril de 1964, o ambiente se modificou. A UnB já não era um lugar seguro para a interlocução, busca dos recursos e apresentações. Os

professores amigos ou estavam cassados ou foram silenciados; assim como os estudantes e funcionários. Sua narrativa colhida por Dória (op.cit) traz que 1968, 1969 e 1970 não foram nada fáceis e o Boi quase não saiu. No governo do Distrito Federal e no governo federal eram outras as pessoas a tomarem as decisões, mas Teodoro não esmoreceu e seguiu sua missão, buscando interlocução no governo e na universidade. Através de sua habilidade de mestre, limitado pela subalternidade estrutural da sociedade abrangente, batalhou e encontrou caminhos para consolidar seu projeto.

O Dr. Darcy [Ribeiro] e Ferreira Gullar, já tinham saído de Brasília, e muitas outras pessoas... mas depois foram aparecendo mais pessoas, como o próprio José Sarney, que na época era deputado, tinha grande interesse que essa cultura se mantivesse aqui. E ele mesmo mandou recursos materiais e financeiros do estado do Maranhão, para que se desenvolvesse esse trabalho. (Dória, citando Teodoro, 1991, p. 143).

O legado de um Mestre

O maior compromisso de Teodoro não era projeção e destaque individual, mas assegurar o bem-estar, moradia e emprego do povo que arregimentava para seu Boi. Ele realizou seus ideais, constituiu seu grupo e demarcou o território das tradições populares do Maranhão em Brasília e no Distrito Federal. Transitou em vários mundos e argumentou com vários personagens relevantes na história recente do país. Sobreviveu com sua trupe à ditadura militar, e se adaptou aos governos eleitos de divergentes ideologias e *práxis* políticas. Embora Teodoro seja a figura central, o catalizador e arranjados de todos os esforços, este *mundo*¹⁰ não pode ser compreendido como produto exclusivo do gênio de Teodoro, mas uma criação coletiva, orquestrada por um maestro eficiente para a harmonia da interação de diferentes atores.

Nesse processo de construção e consolidação do Bumba Meu Boi em Brasília e DF, Teodoro Freire foi um sábio maestro visionário catalizador de várias habilidades nas artes das performances; uma liderança com carisma e autoridade organizadora de uma extensa rede para além de uma rede familiar. Transitou à esquerda e à direita política, formou uma extensa rede de colaboradores, composta por diferentes pessoas no campus da UnB, nos gabinetes de parlamentares, entre estudantes, funcionários

¹⁰ Sobre o conceito de *mundo* nas artes, ver Becker (1982)

públicos, jornalistas, pesquisadores e artistas, levando sua trupe com seus ideais; e assegurando os recursos para o brilhantismo das performances, para sustentação e motivação de um coletivo.

Teodoro ajudou a construir Brasília, mas não veio morar nela¹¹. Se estabeleceu no que se chamava na época de sua chegada de “cidade satélite”. Junto com outros candangos maranhenses – e de outras partes do país que ao grupo se agregaram – mobilizaram forças, recursos e amigos para “brincar o boi”, como uma espécie de mecanismo de construção de lugar de sociabilidade, criação, trânsito, poder, liberdade para a reconstrução de identidade coletiva destacada da identidade niveladora de classe subalterna. A história do Bumba Meu Boi do Seu Teodoro revela mobilidade espacial no território brasileiro, mas mobilidade social restrita em contexto metropolitano, hierarquizado, classista, racista e excludente. Por um lado, vemos o extraordinário esforço sociativo para mobilização social por meio da criatividade e estratégias de manutenção de saberes, práticas e laços identitários. Por outro lado, vemos que esse potencial imenso é barrado pelo limite imposto pela hierarquia das artes e saberes estabelecidos estruturalmente pelos mecanismos oficiais de reconhecimento e promoção. Apesar do apoio dado pelos amigos e poderes públicos, ele e a trupe não ascenderam socialmente enquanto artistas que são. Seus saberes e suas artes não foram reconhecidos além de “folclore”, com atenção e recursos parcos e instáveis; e muito aquém dos merecidos – quando comparados aos recursos destinados aos diretores ou maestros e suas companhias para os espetáculos cênicos, coreográficos, musicais, voltados às camadas médias e elites. Apesar da complexidade e beleza do que fazem, no geral não furaram a bolha para além da classe média baixa, moradora das outras cidades do DF, longe de Brasília – a capital modernista.

Como honraria, Teodoro recebeu o título de Cidadão Honorário de Brasília em 2011, ainda em vida. E, também, o Bumba Meu Boi recebeu o título de Patrimônio Cultural do DF. Entretanto seu território, no CTP, não tem a titulação definitiva; e não

¹¹ O Distrito Federal tem 35 Regiões Administrativas, que compreendem o Plano Piloto de Brasília, alguns bairros e dezenas de cidades: uma cidade de ocupação muito antiga, anterior à Brasília - Planaltina; outras cidades construídas junto com a nova capital, como Sobradinho. E outras, ainda, configuradas em momentos mais recentes da história do DF. Nenhuma delas seguiu os conceitos e parâmetros do Plano Piloto, utopia urbana modernista, e cresceram no modo tradicional do urbanismo, com plano diretor executado de modo um tanto caótico – típico no liberalismo econômico regulado pelo mercado, com configuração do espaço refletindo e afirmando desigualdades de classe e exclusão sociocultural.

são dadas garantias de estabilidade e da salvaguarda desse patrimônio pelos poderes públicos para a sustentabilidade de sua obra coletiva. A cada ano surge uma nova incerteza sobre se tudo vai sair como se deve, se haverá todo o recurso necessário para as apresentações, festas e celebrações. Não são poucos os custos envolvidos com a produção e reprodução social de uma manifestação cultural popular; e existe um gasto e investimento significativo de recursos financeiros e humanos necessários para a manutenção e salvaguarda deste patrimônio. Mesmo com os apoios e patrocínios conseguidos, sempre há dispêndio – que é dividido pelos detentores brincantes. E tem sido crônica a instabilidade e dificuldade de manutenção do padrão e modelo de excelência que o mestre Teodoro instituiu.

Desde o começo da década de 2000, Teodoro foi transmitindo seus conhecimentos e contatos para seu filho mais novo, Guarapiranga Freire, o Guará, com o intuito preciso de deixar um sucessor que mantivesse seu legado institucional e que desse continuidade ao Boi. Em 2009, Guará assume a presidência do Centro de Tradições Populares e a direção do Boi, ainda sob a supervisão de Seu Teodoro, processo que se estendeu até o falecimento do mestre, em 15 de janeiro de 2012. E, hoje, junto com a irmã, Jacy Freire, assumem o desafio permanente da gestão para a continuidade da obra – do projeto pessoal que sempre foi coletivo – pelos herdeiros consanguíneos e afins. Estes, agora, não têm o carisma e maestria fundada na figura central de Teodoro, mas comungam da solidariedade, do sentido de serem um coletivo com uma identidade – detentores de um capital simbólico valioso para eles, para Brasília e Distrito Federal. Ali, cada um é sabedor que tem em mãos a missão individual em um projeto coletivo de dar conta de um pouquinho do todo, sem perder a grandiosidade do conjunto, do legado do mestre, que se faz imortal na permanência de sua obra.

*

Mestre Teodoro faleceu em 2012; não chegou a conhecer o Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa/INCTI e o auditório com seu nome. Não acompanhou a transformação da Universidade com o sistema de cotas raciais; e a presença de mestres com a implementação do Encontro de Saberes. O Projeto Encontro de Saberes nas Universidades Brasileiras foi implementado em 2010, pelo INCTI, a partir da UnB.

Embora não tenha participado concretamente, Mestre Teodoro é inspiração permanente para o Encontro de Saberes. Este movimento tem promovido o reconhecimento do notório saber dos mestres e mestras dos saberes tradicionais (indígenas, afro-brasileiros, quilombolas, das culturas populares), incluindo-os como docentes em disciplinas regulares das universidades públicas e como membros de grupos de pesquisa, processos de orientação e participação em bancas acadêmicas. Iniciado na Universidade de Brasília; o projeto até setembro de 2023 já se expandiu para 20 universidades brasileiras. Trata-se da inclusão epistêmica em uma universidade monoepistêmica, eurocentrada, que promove um movimento da pluriversidade epistêmica no ambiente acadêmico, considerando o imenso saber acumulado em diversas cosmologias e tradições culturais, até então destituídas de autoridade acadêmica, mas absorvidas enquanto fonte de informação – objeto de pesquisa: as culturas indígenas, de matrizes africanas sobretudo¹².

Na perspectiva da teoria e práxis do Encontro de Saberes, Mestre e Mestra dos saberes tradicionais populares acumulam quatro dimensões básicas de conhecimento e podem ser definidos como: 1) aquele/a que pesquisa, aprende, desenvolve conhecimento espiritual, abstrato, técnico e tecnológico em várias áreas do saber e do viver – transdisciplinaridade, polimatia, 2) aquele/a que ensina – professor/a, 3) aquele/a que exerce a liderança comunitária, porta-voz, mediador/a de mundo sociais e políticos. 4) aquele/a que tem ascendência e reconhecimento do coletivo, sábio/a, conselheiro/a, encarnação da autoridade em os planos. Nesses termos, Teodoro Freire é um mestre das tradições por excelência, compreendendo todos esses atributos. A complexidade de seu saber e habilidades inspiram a identificação e compreensão desses atributos que, no seu caso, foram desenvolvidos em contexto de trânsito e afirmação dessas tradições em ambientes de metrópoles de alta complexidade, desigualdade e conflito. A polimatia de seu saber inspirou o diagrama-modelo da transdisciplinaridade de maestria nas artes tradicionais populares, a partir do tipo ideal *mestre amo de boi* – desenvolvido no âmbito dos estudos para a teoria e método do Encontro de Saberes, como pode ser observado em CARVALHO e VIANNA (op.cit.).

¹² Sobre o Encontro de Saberes ver Carvalho, José Jorge e Vianna, Letícia C.R. 2020.

Modelo de Polimatia - Artes das Performances Tradicionais



Em edições do Encontro de Saberes na UnB (2015, 2017 e 2018) sua filha - Tamatátua Freire – Mestra Tamá – e Mestre Gilvan do Vale (nas edições de 2015 e 2017), herdeiros do legado de Teodoro, ministraram disciplinas sobre artesanias da indumentária dos brincantes, dos instrumentos, do couro e estrutura do Boi, das danças e músicas – finalmente em posição equivalente ao de professor de autoridade acadêmica. E a seguir, apresentamos uma narrativa de Tamatatiua Freire, filha-aprendiz, herdeira do legado e responsável pela transmissão das tradições trazidas e afirmadas por seu pai no Distrito Federal.

O Legado de Tamá

Eu sou Tamatatiua Freire, filha de Seu Teodoro. O meu aprendizado com ele começou nas caminhadas que eu fazia com ele, andando até o Barracão. Eu estou aqui no Barracão; e grande parte de minhas memórias estão aqui dentro. Eu, desde pequena, vinha com ele. Ele falava que vinha para o Barracão e eu vinha com ele. Ele chamava Barracão isso que hoje é o Centro de Tradições Populares de Sobradinho.

O que ele me ensinava era amar a nossa cultura. Isso ele ensinava em casa. Ele vinha conversando e dizia que parecia que as pessoas não gostavam da cultura do país. Mas que ele fazia esse trabalho; e que queria que a gente também gostasse. Então ele ensinava. Ele ensinava o trajeto de como chegar; e quando a gente chegava aqui no

barracão, ele mostrava tudo, como é que a gente deveria fazer. A gente tinha que chegar sempre primeiro, antes dos brincantes chegarem, para deixar tudo organizado. Ver quem vai pegar a madeira para fazer a fogueira; deixar os pandeiros já organizados para que os couros fossem esquentar na fogueira; deixar as matracas e os maracás organizados. E ele ensinava a tocar os instrumentos, matraca, maracá, os pandeiros. Ensinava como dançar. E aí, aos poucos ele ia ensinando tudo; e eu caminhava muito com ele e fui aprendendo.

O meu primeiro momento no Boi foi como índia; quando ele mudou do *sotaque de zabumba* para o *sotaque da baixada*¹³. Vieram do Maranhão o Zé Diniz, o Bidô e o Antônio Costa. As filhas de Seu Antônio Costa já brincavam com ele lá no Boi de Pindaré, no Maranhão. E eu, então, fui com elas as primeiras índias, junto com a Mônica, filha de Chico Vovô. Eu aprendi a dançar como índia com elas. O mais importante desse aprendizado era não faltar ensaio. Em todo ensaio tínhamos que estar presentes. A diversão sempre ficava para depois do ensaio. Isso ele me ensinou. E eu me encantava com as toadas, com os cantadores. Eu tinha muita admiração por eles: Lourival, Seu Raimundo, Francisco...eles tiravam umas toadas que pareciam sair do fundo do baú. E a gente cantava! Desde a saída do ônibus para as apresentações e na volta. Era muito animado. Eu passava a semana inteira esperando. Tinha que estudar; e quando chegava sexta feira eu já ficava pensando como seria o ensaio ou a saída do Boi.

E fui aprendendo também as ladainhas com as rezadeiras. Antigamente, Sobradinho era uma cidade muito católica, e elas sempre eram convidadas para ir nas casas que faziam novenas para São João; e pediam ao meu pai para eu ir. E eu fui aprendendo também esse lado de como manejar com as ladainhas. E nas missas eu gostava muito de cantar, decorava os textos do caderninho do catecismo. E isso me

¹³ A cultura do Boi no Maranhão é bastante intensa e diversa nas localidades rurais, pequenas e médias cidades e na capital São Luís. Embora seja mais visível, para quem não mora no Maranhão, o ciclo junino de festejos envolvendo as brincadeiras do Boi, essas brincadeiras se dão e mobilizam as comunidades ao longo de todo o ano, seguindo os ciclos celebrativos de cada família e do calendário anual relevante em cada lugar. A diversidade de expressões é notável em todo o estado. Existem algumas características que distinguem as expressões típicas em localidades, municípios – que quando migradas e recriadas em São Luís foram estilizadas como 5 *sotaques*: matraca, zabumba, orquestra, costa-de-mão e baixada – cada qual com especificidades bem definidas em termos de andamentos e canto das toadas, instrumentos, arranjos, indumentárias, personagens e bailados. O caso narrado por Tamá mostra a mudança do sotaque cultivado no Boi de Teodoro em um dado momento na década de 1970; e a sua iniciação como bailarina-índia – especificidade do sotaque da baixada (maranhense), cultivada no Boi de Pindaré de São Luís.

ajudou muito. E quando eu completei 15 anos e estava acompanhando as rezadeiras, elas saíram de Sobradinho porque estava muito difícil o aluguel; e eu fui ficando como responsável. No início eu tinha muito medo de errar as ladainhas, mas meu pai ficava ali no altar ... eu olhava assim de lado e ele fazia um sinal de que estava tudo bem, que eu podia continuar. E aos poucos eu fui me envolvendo mais.

Aprendi a cuidar. Cuidar do lugar. Limpar com cuidado, não pegar qualquer pano para limpar o santo... tudo isso ele foi ensinando. E eu fui me envolvendo. E no Boi eu deixei de ser índia e fui para o cordão; depois fui brincar com a matraca – e aí eu achei que não tinha o compasso de dançar, cantar e tocar matraca; e que tinha mais facilidade com o maracá. E é esse o instrumento que eu uso até hoje. Aprendi também com Chico Vovô a raspar pandeiro. Aí, quando meu pai comprava os couros ele dizia assim: “Tamá, eu já comprei os couros. Tu vais lá no Chico Vovô para ele cobrir os pandeiros e você pega para raspar”. Essa é uma atividade que eu achei interessante. Eu me sentia muito mais participante do grupo quando eu ajudava a organizar. Eu não queria só chegar no ensaio para ensaiar. Eu queria fazer algo mais. E fazia de tudo ... fui misturando tudo – a minha vida de estudante com as brincadeiras do Boi. Até que chegou um dia que eu estava vindo do ensaio e no meio do caminho eu tive uma ideia de toada – que nem lembro hoje – e fui fazer uma homenagem para ele, que foi do Maranhão para o Rio de Janeiro e de lá para Brasília; eu sei que cantei e ele gostou muito! E disse: “Ah! Tamá, agora você vai fazer também toada do Boi”.

E isso foi uma coisa interessante, porque só os homens faziam toadas aqui no nosso Boi. Se outras mulheres faziam, elas não se apresentavam com essas toadas. E eu comecei a compor essas toadas também; e passei a formar o grupo dos cantadores do Boi. E com esse aprendizado meu, eu comecei a ser chamada para atividades, ora era uma palestra, ora era uma apresentação. Eu ia com ele também, quando podia. Desde menina eu gostava de cantar, imitar as cantoras. Passei a compor e cantar toadas de boi; e, também, por influência de meu tio e da família – que é muito musical, com muitos músicos – fui entrando no mundo do samba, como cantora e compositora sobretudo de samba enredo para escolas de samba aqui do DF, como Bola Preta de Sobradinho e Acadêmicos da Asa Norte de Brasília. Fiz carreira, consegui emplacar alguns sambas para os desfiles – e acabei também me consagrando no mundo do samba aqui do DF como Jamelinha da Mangueira!

Muito tempo depois que meu pai havia falecido, me veio o convite para o Encontro de Saberes. Eu fui com Gilvan, com Elton, com Wagner levar os saberes do Boi e do Tambor de Crioula para a UnB. No começo dava uma ansiedade, porque na universidade a apresentação é sob outro olhar. E depois eu fui de novo, dar aulas junto com Gilvan; e depois, no terceiro ano em que fui convidada, fui com minha filha de assistente! Nessa edição fomos apresentar as toadas e os passos da dança; era ao ar livre e as pessoas ficavam passando para lá e para cá ... nos caminhos que meu pai percorria quando era funcionário lá. Eram muitos alunos, e eles davam muita força, enchiam meu orgulho porque eles queriam aprender.

Nunca imaginei ser chamada de mestra; é um trabalho que valorizo muito. E vou seguindo, sendo convidada para participar de outros projetos. Isso me agrada muito. Pertencer ao Boi e continuar essa trajetória de Teodoro com o Boi. E surgiu um projeto que meu pai sonhava muito, que foi trabalhar com o Boi nas escolas – como o Encontro de Saberes na universidade. É projeto da Rosa dos Ventos chamado Tradição e Educação, realizado junto às escolas públicas aqui no DF. Já está na terceira edição, e a participação de 60 escolas até agora. Então eu sou professora em escola pública há mais de 20 anos, e fui convidada para ser a Coordenadora Pedagógica desse projeto. Os alunos vão ao Centro de Tradições Populares de Sobradinho e ouvem as palestras, participam das vivências em oficinas, aprendem a história, a cantar, a tocar, a dançar. E, também, sob muito controle e cuidado – porque são crianças e adolescentes – conseguimos realizar uma oficina com Gilvan e minha sobrinha de bordado de couro de boi (foi mais uma simulação de bordado para as crianças). E no final tiveram a surpresa de receber um boi com o couro que bordaram, para levar para a escola como lembrança da participação no projeto. Então eu faço as palestras sobre a Memória e a Tradição do Boi de Seu Teodoro no Distrito Federal – o Boi já tem 60 anos e é declarado patrimônio cultural do DF.

A minha participação no Encontro de Saberes me ajudou a amadurecer a proposta de pedagogia das tradições populares no ensino formal que pus em prática nesse projeto da Rosa dos Ventos. Mesmo eu tendo muitos anos de sala de aula, para esse projeto com escolas foi muito importante ter experimentado levar os saberes populares para a universidade não só como tema, mas como proposta pedagógica diferente, interdisciplinar, envolvendo história, música, dança, artes visuais. Então as

experiências de ser professora do ensino fundamental e de ter ido como mestra à universidade me proporcionaram as ideias do projeto pedagógico para desenvolver com os estudantes na sede do Boi.

Então recebi esse legado de cuidado, de salvaguarda dessa tradição. Cuidar dos espaços, dos objetos. Mas também cuidar das pessoas – porque não adianta fazer só um brinquedo, uma brincadeira, se você não cuidar de quem faz essa brincadeira. É preciso ter aquele olhar, mais carinhoso, mais atento. O nosso grupo tem muitas pessoas já idosas, crianças, jovens. Cada família que vem, vai trazendo os seus. Se você brinca e acha bom, você mostra para os seus familiares e amigos; e mostra também nos espaços enquanto cidadão.

Eu acredito que o legado de Teodoro – se ele fosse mestre do Encontro de Saberes ele ia falar exatamente o que falava para a gente em casa – que a gente precisava amar o Brasil, amar o Maranhão. Ele ia contar muitas histórias, porque ele era um exímio contador de histórias. Quem o ouvia pela primeira vez, não queira mais sair de perto de Teodoro. Muitos servidores da UnB lembram de quando ele trabalhava lá, o tanto que ele fazia o serviço dele, também tinha muitas histórias para contar. Ah! ele ia influenciar muito mais gente do que ele influenciou. Ele ia ficar fascinado pelo Encontro de Saberes, com essa valorização das culturas tradicionais na universidade – era o sonho dele!

Referências Bibliográficas

BECKER, Howard S. **Arts Worlds**. California, University of California Press, 1982.

DÓRIA, Siglia Z. **O Guardião do Rito**. Dissertação de Mestrado, Brasília, Dept.

Antropologia (DAN), UnB, 1991.

CARVALHO, José Jorge. Notório Saber para os Mestres e Mestras dos Povos e Comunidades Tradicionais: Uma Revolução no Mundo Acadêmico Brasileiro. 52o Festival de Inverno da UFMG, Belo Horizonte. **Ensaio Mundos Possíveis**, Belo Horizonte: DAC/UFMG, 2020. p. 1-18.

CARVALHO, José Jorge e VIANNA, Leticia C. R. (2020). O Encontro de Saberes nas Universidades. Uma Síntese dos Dez Primeiros Anos. In **Encontro de Saberes; Transversalidades e Experiências**. *Revista Mundaú*. N.9. V1. UFAL. 2020.

FREIRE, Tamatatiua; VIANNA Leticia. **Texto de apresentação ao INRC do Boi de Teodoro – FAC- DF**. Gunga Produções. Brasília, 2015.

IPHAN. **Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão**. Dossiê do registro como

Patrimônio Cultural do Brasil / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. São Luís: Iphan/MA, 2011

VELHO, Gilberto. **Projeto e Metamorfose**: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

VILHENA, Luís Rodolfo. **Projeto e Missão**: o movimento folclórico brasileiro 1947-1961. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.



Seres invisíveis, cantos, cura ye'kwana na voz de Vicente Yudaawana na UFRR: oralidade e escrita, tradição e universidade

Vicente Castro Yudaawana¹
Pablo de Castro Albernaz²
Reinaldo Wadeyuna Luiz Rocha³

Resumo: O presente texto tem como objetivo apresentar os saberes ye'kwana a partir das aulas dadas por Vicente Castro Yudaawana na Universidade Federal de Roraima (UFRR), na disciplina do Encontro de Saberes em 2019. Falecido recentemente vitimado por sequelas da Covid-19, Vicente Castro é considerado por todo o seu povo como o último grande conhecedor tradicional ye'kwana. Sua morte causou uma comoção muito grande entre os seus parentes, não apenas no Brasil, mas também na Venezuela. Apesar de sua partida, Vicente Castro preparou muitos discípulos que receberam seus ensinamentos, desde os Ye'kwana mais jovens que são hoje professores e foram acadêmicos de cursos da UFRR e em outras universidades brasileiras, a cantores e rezadores mais experientes que hoje seguem seus ensinamentos e suas práticas de cura em suas comunidades. Sua aula no Encontro de Saberes foi um exemplo da generosidade de Vicente Castro em ensinar às futuras gerações o respeito pela cultura ye'kwana e pelos saberes tradicionais. Esse texto pretende, num primeiro momento, apresentar o povo ye'kwana e a história de vida desse importante mestre. Em seguida, apresenta a transcrição das falas de Vicente Castro em suas duas aulas realizadas com a ajuda de seu neto, que foi seu tradutor na disciplina. Por fim, reflete sobre a importância dos mestres e mestras na cultura ye'kwana e o potencial de seus ensinamentos para uma descolonização dos saberes acadêmicos e do ensino universitário.

Palavras-chave: Artes da cura. Povo ye'kwana. Encontro de saberes.

Seres invisibles, canciones, curación ye'kwana en la voz de Vicente Yudaawana en la UFRR: oralidad y escritura, tradición y universidad

Resumen: Este texto tiene como objetivo presentar los saberes ye'kwana a partir de las clases impartidas por Vicente Castro Yudaawana en la Universidad Federal de Roraima (UFRR), en el tema del Encuentro de Saberes en 2019. Recientemente fallecido víctima de secuelas de Covid-19, Vicente Castro es considerado por todo su pueblo como el último gran conocedor de la tradición ye'kwana. Su muerte causó mucha emoción entre sus familiares, no solo en Brasil sino también en Venezuela. A pesar de su partida, Vicente Castro preparó a muchos discípulos que recibieron sus enseñanzas, desde los ye'kwana más jóvenes que ahora son profesores y fueron académicos de cursos en la UFRR y en otras universidades brasileñas, hasta cantores y rezadores más experimentados que hoy siguen sus enseñanzas y sus prácticas curativas en sus comunidades. Su clase en lo Encuentro de Saberes fue un ejemplo de la generosidad de Vicente Castro para enseñar a las generaciones futuras el respeto por la cultura y el conocimiento tradicional ye'kwana. Este texto pretende, en un primer momento, presentar al pueblo ye'kwana y la historia de vida de este importante maestro. Luego, presenta la transcripción de los discursos de Vicente Castro en sus dos clases impartidas con la ayuda de su nieto, quien fue su traductor en la materia. Finalmente, reflexiona sobre la importancia de los docentes y maestras en la cultura Ye'kwana y el potencial de sus enseñanzas para una descolonización del saber académico y la docencia universitaria.

Palabras clave: Artes curativas. Pueblo ye'kwana. Encuentro de saberes.

¹ Doutor em Antropologia pela Eberhard Karls Universität Tübingen (EKU), Alemanha. Professor Adjunto do curso de Antropologia da Universidade Federal de Roraima (INAN-UFRR).

² Mestre tradicional e dono de cantos da tradição Ye'kwana.

³ Mestre em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Introdução

O presente texto tem como objetivo apresentar os saberes ye'kwana a partir das aulas dadas por Vicente Castro Yudaawana na Universidade Federal de Roraima (UFRR), na disciplina do “Tópicos Especiais I: artes e ofícios dos saberes tradicionais” em 2019. Falecido recentemente, Vicente Castro é considerado por todo o seu povo como o último grande conhecedor tradicional ye'kwana. Sua morte causou uma comoção muito grande entre os seus parentes, não apenas no Brasil, mas também na Venezuela. Apesar de sua partida, Vicente Castro preparou muitos discípulos que receberam seus ensinamentos, desde os Ye'kwana mais jovens que são hoje professores e foram acadêmicos de cursos da UFRR e outras universidades brasileiras, a cantores e rezadores mais experientes que hoje seguem seus ensinamentos e suas práticas de cura em suas comunidades. Sua aula no encontro de saberes foi um exemplo da generosidade de Vicente Castro em ensinar às futuras gerações o respeito pela cultura ye'kwana e pelos saberes tradicionais.

Esse trabalho pretende, num primeiro momento, apresentar o povo ye'kwana e a história de vida desse importante mestre. Em seguida, apresenta a transcrição das falas de Vicente Castro em suas duas aulas realizadas com a ajuda de seu neto, que foi seu tradutor na disciplina. Por fim, reflete sobre a importância dos mestres e mestras na cultura ye'kwana e o potencial de seus ensinamentos para uma descolonização dos saberes acadêmicos e do ensino universitário.

Reinaldo Wadeyuna, professor ye'kwana que foi tradutor dos saberes de seu avô durante as aulas em 2019, afirma que Vicente Castro continua vivo mesmo depois de sua morte, pois ele se tornou uma espécie de “baú” onde os Ye'kwana ainda buscam sabedoria a partir das memórias e registros deixados por ele durante sua vida. Com a transcrição e reflexão sobre as aulas dadas por Vicente Castro no curso do Encontro de Saberes na UFRR, pretende-se contribuir para manter viva a memória e os saberes desse grande mestre dos conhecimentos tradicionais.

Os Ye'kwana

Os Ye'kwana são um povo de língua caribe, cuja população atual é de cerca de 8600 pessoas que vivem em aldeias na Venezuela e no Brasil. No Brasil, são cerca de 615 pessoas distribuídas em comunidades localizadas na Terra Indígena Yanomami (TIY), em

Roraima: Fuduwaduinha, Kudaatainha e os pequenos núcleos familiares chamados Takunemoinha e Tajädeditoinha ficam no rio Auaris, enquanto Waschainha é a única comunidade situada no médio Uraricoera. Na Venezuela o território historicamente ocupado pelos Ye'kwana cobre parte de Estado Bolívar e do Território Federal do Amazonas.

Na literatura etnográfica os Ye'kwana são referidos sob diversas denominações como Makiritare, Dekuana, Guaynungomo, Ihuruana, Kunuana e Majonggóng, que designam variações fonéticas e regionais (Copes, 1971). David Guss afirma que a autodenominação Ye'kwana remete às habilidades na navegação, pois “ye”, significa árvore, “ku”, “água”, e “ana”, gente, o que traduzido significa “gente da canoa” ou “gente do pau d’água” (Guss, 1990, p.7).

As comunidades ye'kwana localizam-se em regiões de difícil acesso, próximas às cabeceiras dos rios. Tradicionalmente, todas as aldeias contavam com apenas uma casa redonda *ätta* onde viviam várias famílias e o número de habitantes nas aldeias variava de vinte a sessenta pessoas. Nos dias de hoje as casas ye'kwana são em sua maioria de formato retangular *ku'shamaakadi* e abrigam apenas a família mais próxima, embora Fuduwaduinha conte com uma grande casa redonda *ätta* inaugurada em 2016.

Os saberes ye'kwana se vinculam de forma primordial ao ciclo de histórias denominadas “*Watunna*”. *Watunna* são as histórias do povo antigo e dos ancestrais celestes que são passadas de geração a geração através das narrativas dos mais velhos, dos cantos *a'chudi* e dos rituais coletivos *ademi*. Basta um pequeno acontecimento cotidiano que necessite de uma resolução para que *Watunna* surja como fio norteador das reflexões e ações; para que as histórias brotem como orientadoras das práticas ye'kwana. Os sábios (*inchonkomo*) são aqueles que dominam as histórias, os cantos e as invocações que se relacionam de forma intrínseca com *Watunna*.

As *Watunna* são histórias que compõem uma longa narrativa sobre as tentativas de Wanadi de criar a terra como réplica de *Kahuña*, o céu superior. Com a chegada à terra de Seduume Wanadi, deu-se início a criação do mundo, mas de sua placenta nasceu Odosha, seu irmão gêmeo, que corrompeu as novas pessoas. O canto e o maracá, o sonho e o tabaco, aparecem como elementos de criação do mundo; enquanto as palavras e ações de Odosha aparecem como signo de seu corrompimento, fazendo com que o mundo se torne imperfeito, uma terra má, onde a doença, a fome e a escuridão

reinam sobre a saúde, a abundância e a luz. Após as sucessivas tentativas de tornar a terra réplica de *Kahuña*, Wanadi deixou ensinamentos que um *so'to* (pessoa) deve saber para viver nessa terra imperfeita, que estão presentes nas palavras de Watunna, e foi embora para um céu distante no cosmos (Civrieux, 1970; Albernaz, 2020).

Desde que Wanadi foi embora o mundo é dominado por forças negativas (pelos seres de Odosha) que suplantam em número as forças positivas (seres de Wanadi). Conforme narra Watunna, depois de ter vivido na terra por muito tempo lutando contra as forças de Odosha, Wanadi deixou a terra nas mãos de seu irmão Odosha e partiu (Arvelo-Jiménez, 1974, pp. 157-8). Desde então, a vida é uma luta constante contra os Odoshankomo (seres de Odosha). Os cantos, as plantas tradicionais e os objetos rituais são os meios por excelência de proteção contra esses males.

Os donos de cantos (*a'chudi edajä*) são os responsáveis pela comunicação com os seres do mundo invisível. Os cantos e invocações (*a'chudi*), os cantos da cerimônia de inauguração das casas novas (*ättä edemi jödö*), das roças novas (*toki edemi jödö*) e da chegada dos caçadores (*tanöökö edemi Jödö*) foram dados aos Ye'kwana no começo dos tempos por seu herói cultural Kuyujani, não havendo, no plano ideal, a concepção de criação de novos cantos.

O arrote, o sopro, a palavra mentalizada, falada ou cantada, compõem o modo de se fazer *a'chudi*. O cantor é geralmente chamado por alguma família para que realize um canto. Sua ação se dá geralmente no círculo doméstico, diante de poucos ouvidos e acontece a qualquer momento sem mobilizar o resto das pessoas da aldeia⁴.

Os cantos são saberes relativamente especializados aprendidos em idade madura, mas as crianças observam os cantores mais velhos em seu controle das forças invisíveis e podem manifestar já na infância a vocação para se tornar donos de canto. Esse saber especializado requer longo aprendizado e exige dedicação dos seus aspirantes para a memorização dos cantos e seus termos específicos.

Com um ritmo quase hipnótico, os *a'chudi* se estruturam em listas de nomes que fazem parte de um complexo sistema de metáforas e de nomações distintas das usadas na fala comum. Nesses cantos, certos predicados das coisas, espíritos, animais e

⁴ De acordo Henrique Gimenes somente os *a'chudi* do segundo banho, da retirada do bebê da casa e do ritual de retirada da menarca (*aji'choto*) podem contar com a participação de toda a comunidade com caçadas e pescarias coletivas (Gimenes 2009).

ancestrais míticos são nomeados para memorização de seus atos primevos ou para a purificação, a saúde e o fortalecimento da pessoa. O ato de fazer *a'chudi*, sua ação encantatória, é fundamental para que a vida social aconteça.

A'chudi nominam seres e espíritos em invocações que podem ser feitas em silêncio, através da palavra falada ou do canto. Os *ademi* são cerimônias coletivas que dão centralidade ao cantar junto e introduzem os instrumentos musicais *shiiwokomo*. Nessas cerimônias os cantos, as danças e o consumo de bebida fermentada (*yadaake*) são meios por excelência de conexão (*Wadeekui*) com o céu superior (*kahuña*) de modo que cantar, tocar, dançar e beber são ações que repetem os momentos primordiais narrados nos mitos de Watunna.

Outra importante tecnologia dos Ye'kwana são suas plantas chamadas de *mada* (termo geral) ou *woy* (termo específico). O conhecimento botânico ye'kwana é vasto e diversas plantas são usadas com a pintura corporal na proteção e construção da pessoa. As plantas *mada* e *woy* são fundamentais para as curas e proteção. A maioria dos Ye'kwana possuem pequenas cabaças chamadas *etöödätoojo* presas nos colares de miçangas ou na cintura, que possuem em seu interior plantas *mada* cantadas por um sábio, que servem para proteger seus donos, afastar os inimigos e o mal tempo. As plantas *woy* servem ainda para vingar a morte dos Ye'kwana.

As pinturas corporais e as miçangas (*mayuudu*) são também importantes meios de proteção e de criação da pessoa. De acordo com as histórias de Watunna, Majaanuma, avô de Wanadi, fez a primeira colocação de adornos na sua neta Kumaayudumjano e em seu neto Kwamachi, ensinando o padrão das miçangas aos Ye'kwana. As miçangas são a base dos adornos corporais e Watunna conta como no início dos tempos as miçangas pertenciam aos Ye'kwana que as perderam para os brancos, vindo tempos depois a recebê-las de volta dos últimos.

David Guss afirma que esses adornos corporais demonstram a concepção do homem como cosmos (Guss, 1994, p.62). Ao cruzarem os pulsos, braços e pescoço, colares e pulseiras de miçangas separam o corpo em dois círculos concêntricos, isolando o tronco que se vê separado dos membros e da cabeça. O tronco, onde se localiza o coração, e a cabeça, onde ficam os olhos, são dedicados a integrar o homem ao cosmos.

Vicente Castro Yudaawana

Vicente Yudaawana nasceu em uma aldeia às margens do rio Cunucunuma na Venezuela, mudando-se ainda jovem para Fuduuwaduinha, no Rio Auaris, localizada no Brasil. Quando jovem, Vicente começou a aprender sobre a escrita andando e viajando pelo Brasil e pela Venezuela. Seu aprendizado começou nos anos 1960, período em que acompanhou em viagens pelas comunidades ye'kwana o grande conhecedor tradicional (*füwai*) de Fuduuwaduinha, Apolinário Gimenes e um coronel do exército brasileiro no trabalho de abertura de pistas de pouso em Surucucus, Waikás (Terra Indígena Yanomami) e na região do rio Parima na Venezuela. Com o coronel, Vicente viajou também para Manaus, Belém, Amapá e Suriname a bordo de aviões militares, aprendendo nessas viagens as letras e palavras em língua portuguesa.

Nos anos 1970, Vicente viajou para as aldeias de Fadawanha e de Acanaña na Venezuela, onde aprendeu com a ajuda de missionários evangélicos a ler e a escrever na língua ye'kwana. Anos depois, Vicente visitou a comunidade católica de Santa Maria do Erebató na Venezuela, onde continuou seu aprendizado da escrita com os missionários, enquanto estudava com os sábios (*inchonkomo*) a tradição ye'kwana. Foi vivendo em contato com os brancos (*idadanawe*) e imergindo nas tradições ye'kwana que Vicente se utilizou da escrita na língua vernácula para registrar os conhecimentos do seu povo no papel para posteriormente memorizá-los, sendo considerado o último conhecedor de “memória” das tradições ye'kwana.

É importante dizer que a maioria dos homens maduros e dos anciãos como Vicente Castro sabem ler e escrever na língua vernácula. Se por um lado o papel é considerado um objeto perigoso que exala um cheiro ruim que torna os Ye'kwana preguiçosos e com pouca memória, por outro a escola e o uso do papel foram transformados em meio de resguardo e de registro dos saberes tradicionais. Assim os Ye'kwana deram os primeiros passos em direção à criação de uma escola em sua comunidade e ao domínio dessa importante ferramenta dos brancos: a escrita. A presença de Vicente Castro no “Seminário Antropologia e Encontro de Saberes: diálogos interepistêmicos” realizado em 2017 e na disciplina “Encontro de Saberes”, em 2019, é vista por ele como continuidade nesse longo processo de conquista da escrita e de afirmação dos saberes ye'kwana tendo a escola como instituição de fronteira, onde se dão os diálogos entre os saberes tradicionais e os conhecimentos dos brancos (*idadanawe*).

As aulas dadas por Vicente Castro serão apresentadas a seguir em primeira pessoa a partir da transcrição dos registros audiovisuais realizados durante o curso. Alguns comentários foram acrescentados em colchetes para contextualizar alguma ação específica ocorrida durante a aula. O módulo “Linguagens e Narrativas”, ministrado pelo mestre Vicente Yudaawana, ocorreu ao longo de dois dias, em julho de 2019 no auditório do Instituto de Antropologia (INAN) da UFRR.

A primeira aula foi introdutória e apresentou os saberes ye'kwana aos discentes. A segunda aula, além de dar continuidade aos ensinamentos das histórias de Watunna, contou com atividades práticas como a apresentação dos objetos de cura e plantas de poder trazidos por Vicente e com um ritual de cura realizado em um jovem que enfrentava problemas espirituais, além da refeição coletiva com *damorida* (caldo de peixe) e do refrescante *wo'kö* (água com farinha) preparados pelas mulheres ye'kwana como encerramento das aulas.

Vicente Castro Yudaawana: Aula 1



Vicente Castro Yudaawana e seu neto e tradutor Reinaldo Wadeyuna (Foto: Pablo Albernaz)

Boa noite. Eu me chamo Vicente Castro, mas esse é meu nome em português. Na minha infância, minha adolescência, meu parentes me chamavam de Wasijinheedu. Estou de novo aqui nesse lugar para ouvir vocês. Para estar com vocês. Eu vou explicar

quem nós somos e quais são os nossos conhecimentos. Estamos aqui agora para ouvir e eu vou introduzir a minha fala.

Nós temos os nossos conhecimentos e por isso que estamos hoje aqui: para trocar conhecimentos. Vocês são gente que sabe pensar. Vocês sabem pensar sobre os futuros que virão para as gerações que sempre nascem. Eu já vivi também como vocês buscando conhecer o nosso mundo e como nós vivemos. Isso é o que nós devemos saber. Cada um de nós.

O mundo está crescendo cada vez mais. Isso que iremos tratar agora será o início da minha fala. A introdução ao que nós vamos estudar aqui. O que está acontecendo na verdade? O mundo de antigamente será que é o mesmo de hoje? Nós temos um jeito de contar nossas histórias. Desde o início do mundo. E isso é algo importante para se transmitir a vocês. Eu vou tentar explicar.

Iremos falar de assuntos que são muito importantes. A gente nunca sabe quando irá adoecer. Existem muitas forças nesse mundo que podem te atacar. Elas são invisíveis, a gente não vê. Se alguém adocece eu tenho a sabedoria e vou buscar os remédios para curar aquela pessoa que está adoecida em sua casa. Eu sei que não é qualquer pessoa que pode fazer isso. Sou eu, que sou conhecedor, quem sabe. Então eu faço algum ritual para fortificar o material que eu extraí da floresta. Isso é importante para nós. É o nosso remédio do mato. É como vocês que possuem farmácia, drogaria. Nós temos o nosso jeito de ser [*Ye'kwana weichö*]. O nosso conhecimento. E vamos para a floresta para extrair os nossos remédios tradicionais.

A minha presença aqui é um modo de lutar por vocês. De falar a verdade, diante de vocês. O que eu posso explicar, quem sabe possa servir para vocês. Antes de partir, de vir para cá agora, eu fiz um ritual para que a minha fala seja boa. Para que vocês entendam o que eu estou transmitindo para vocês.

Eu acho que foi a partir desse milênio, do ano 2000 para cá, que começamos a mostrar a nossa história e a falarmos de nossas situações. Antes disso era muito diferente. Nos governos militares não era assim. O pensamento era diferente e não existia espaço para os saberes indígenas.

Com o Encontro de Saberes surgiu uma nova oportunidade para nós mostrarmos nossos saberes, através do Pablo, que nos oportunizou, deixou esse espaço aberto, mais amplo, para a gente expor a nossa realidade. Isso aconteceu justamente quando eu

estou ficando cada vez mais fraco. Se fosse quando eu era mais novo eu poderia ajudar a avançarmos ainda mais nessa caminhada na história, aqui no estado de Roraima. Mesmo assim eu posso tentar transmitir o meu conhecimento para vocês.

Hoje em dia, o mundo está mudando. Por exemplo, existem remédios que fazem mal e remédios que servem para curar. Existem muitas drogas que foram universalizadas. Nós temos o tabaco tradicional, que a gente considera uma defesa do ser humano, para fazer trabalhos. Não é qualquer tabaco como os que vocês fumam. Não é para brigar, para ficar valente. Existe outras plantas como o *kaji* [ayahuasca] que serve para curar as pessoas. Wanadi criou o mundo fumando tabaco [*kawai*]. O primeiro Wanadi se chamava Seduume. Ele trouxe o conhecimento, o tabaco, o maracá e as pedras de *widiiki* [pedras xamânicas]. Foi fumando e cantando que ele fez o mundo e os seus primeiros habitantes.

Na cultura ye'kwana existem os *füwai* [xamãs]. Aqui, próximo a Boa Vista existe uma árvore que os xamãs usam para curar as pessoas, para protegê-las. Ela, na época do princípio, era idêntica ao *kawai* [tabaco] que usamos hoje. Essas histórias aprendemos desde criança. Watunna são as histórias ye'kwana. Elas são transmitidas oralmente.

Qual é o caminho certo para as gerações futuras? Cosmologia, por exemplo. Como surgiu? Qual é a história do povo? Eu vou tentar explicar. Estou introduzindo. Isso é importante de explicar. Como surgiu na nossa terra o ar, luz, água, céu, disso eu entendo. Eu tenho histórias. Isso eu posso explicar. Quando Wanadi veio nessa terra, existia apenas lama; não se podia pisar nela. Não havia árvores. Nós temos muitas histórias, infinitas histórias. Quem sabe, mais adiante, poderemos aprofundar mais.

Eu vou falar mais sobre isso com vocês amanhã. Amanhã é o dia. Para nós, o dia é saudável até o meio-dia. Depois do meio-dia é um pouco nocivo. Então eu vou iniciar cantando. Porque é cantando que conseguimos aprender as histórias. Não se trata de um canto qualquer. Nos nossos cantos é que surgem as histórias. Minha intenção é fazer isso amanhã. Também gostaria de mostrar para vocês os chocalhos, adornos, plantas. Porque não adianta eu ficar apenas falando. É preciso comunicar através do canto, através dos rituais, através das festas. É assim que contamos as nossas histórias, através dos cantos. Esse é o modo ye'kwana. Isso é o que quero mostrar para vocês.

Eu queria, se tiver oportunidade, mostrar para vocês um ritual de cura. Eu tenho algumas folhas aqui comigo, tenho um paciente e na aula de amanhã farei um pequeno ritual de cura. Farei cantos e mostrarei para vocês. Se vocês aceitarem. Porque eu faço vários cantos, para curar, para deixar as pessoas tristes, alegres. Temos cantos de cura e muitos outros cantos.

Os cantos são uma forma de ensinar. Antigamente a gente não falava na escola. As pessoas que estivessem interessadas em aprender de verdade, viravam aluno e aprendiam os cantos e curas. Eles tinham preparo, a partir dos sábios. Essa era a nossa forma de ensino. Se alguém tivesse alguma doença, vem até mim e eu faço as curas. E aquele que queria aprender, vinha até mim e pegava meu conhecimento.

Os cantos não são cantados na linguagem normal ye'kwana. Se vocês falarem ye'kwana vocês podem aprender nosso cântico. Mas não vai ser fácil. Isso leva bastante tempo.

Eu não sou xamã [*fūwai*]. Eu sou dono de cantos [*a'chudi edajä*]. Aqui, nesse mundo, eu não faço xamanismo. Mas eu me conecto com os xamãs ancestrais através do sonho, me conecto com *kahuña*, que não é esse céu que nós vemos, mas outro, superior, que fica em outro universo. Eu tenho outros personagens superiores, que não vivem aqui. Eu faço *wadeekui* [linhas] para fazer conexão. Só quando eu morrer é que eu vou conhecê-los. Por exemplo, eu faço canto ritual. Então, antes de começar, eu tenho que fazer a conexão [*wadeekui*]. No canto ritual, a partir dessas linhas eu cito vários nomes no canto, que vão chegando à minha cabeça.

Eu estou respondendo para vocês. Eu tenho *widiiki* [cristais xamânicos] em forma de pedra também, que chega em minha língua, minha boca, para que eu possa transmitir o que eles estão falando em *kahuña*, no céu. Por exemplo, tem esse material dos *fūwai* [xamãs]. Dentro do *madaaka* que os *fūwai* tocam tem essas pedras de *widiiki*. Eu não toco maracá, mas eu tenho *widiiki*.

Na cultura ye'kwana, os saberes são ensinados pelos mais velhos para seus filhos e seus netos. Para seus parentes próximos. As pessoas de mais idade, de 50, 60 anos, podem me procurar para perguntar sobre algum ritual que é necessário fazer. Nesse caso eles devem me pagar, para eu fazer o ritual e eles aprenderem. Durante as festas coletivas, eu ensino de graça, quem tiver interessado pode aprender. O melhor período para se aprender é a noite, quando os pássaros estão dormindo. Durante o dia, quando

eles estão acordados, o conhecimento não é muito memorizado, pois eles “roubam” as histórias.

Quando o filho está doente, os seus pais chamam o sábio, o presenteiam com uma miçanga ou um arco e flecha e o cantor realiza o ritual do *a'chudi* para curar a criança. O mesmo modo com a morte. Existem os rituais. Nós estamos mantendo a nossa cultura de cuidado com os mortos. Quando morre um parente, nos reunimos para escolher uma pessoa para realizar o sepultamento. Quando essa pessoa realiza o ritual para enterrar nosso morto, ela precisa ficar isolada por meses, até mesmo um ano, para se purificar. Ela pode ir para o mato para pegar algumas plantas, mas não pode comer junto com os demais. Ela precisa ir para a cachoeira, à noite, com um dono de cantos, para realizar a sua limpeza com *a'chudi*. Se não fizermos isso, as crianças podem ficar doentes, com desintéria, fraqueza na memória. Quando é um sábio quem realiza o ritual fúnebre, esse tempo de purificação pode ser reduzido, pois ele é dono dos cantos. Para fazer uma casa acontece o mesmo. É preciso fazer ritual para mandar para longe os espíritos maus [*odooshankomo ekaato*]. Se não fizermos esses rituais, as pessoas adoecem.

Eu comecei a aprender na infância. Quando eu era criança, novinho, meu pai faleceu. Minha mãe também. Então eu fui criado pela minha avó. Quando eu era adolescente existiam vários conhecedores, vários sábios e xamãs. Havia também muitas mulheres sábias. Então eu me aproximava deles e delas, quando conversavam entre eles, e dizia que eu queria aprender também. Então eu ficava atento. Eram vários sábios que se reuniam. Eles me viam e diziam: “eu acho que esse menino é obediente. Ele aprende bem e deve se tornar conhecedor no futuro. Vamos ensinar a ele enquanto ele está interessado. Vamos priorizar o seu ensinamento”.

E foi assim que a minha aprendizagem começou. Durante as festas coletivas eu também ficava atento. Nesses momentos era mais fácil aprender. E foi assim que fui ouvindo, memorizando esses saberes. Quando um jovem quer aprender, primeiro tem que conversar com o xamã. E o xamã vai saber em sonho se deve passar esses conhecimentos ao jovem.

Quando eu era adolescente, eu vi mulheres xamãs. Ela estava se iniciando no *madaaka* [maracá]. Faz uns 60 anos atrás desde que tivemos a última mulher xamã. Já o último xamã homem faleceu há uns 15 anos atrás. O aprendizado das mulheres não

era diferente. Elas também têm *a'chudi* que só elas cantam. O ritmo do canto é um pouquinho diferente. As meninas podem aprender com as mães e com as sábias. Ainda existem mulheres conhecedoras entre os Ye'kwana.

Quando se realizam rituais, festas de embelezamento da menina moça [*aji'choto*], ela deve ser pintada de urucum e de outros tipos de resina, que ajudam ela a ficar saudável. Antes de surgirem os Ye'kwana, antigamente nós tínhamos o criador do mundo chamado Kuyujani, tínhamos Wanassedume. Esses personagens que viveram no princípio dos tempos viajavam pelo pensamento até o céu superior, chamado *kahuña*. E de lá eles traziam esses materiais. Urucum, jenipapo e outros tipos de plantas. Isso foi dado ao povo Ye'kwana. Havia também as miçangas. Elas não foram transformadas em plantas. Elas eram nossas no princípio. Wanassedume [Wanadi] as trazia no princípio. Como éramos viajantes, encontramos elas em nossas viagens e percebemos que Wanassedume já havia nos dado elas no começo dos tempos. Por isso nós sempre lembramos das miçangas. Ela multiplica as nossas sabedorias. Majaanuma trouxe as miçangas aos Ye'kwana e ensinou ao seu neto, Kwamashi, como se deve fazer o embelezamento.





Adornos de miçanga ye'kwana (Fotos: Pablo Albernaz)

Não se trata apenas de embelezamento. Mas também de proteção. Para nós isso é o principal. Para proteger nossos corpos, comunidades, famílias. Por exemplo, temos as cabaças *etöödotoojo*, onde colocamos vários tipos de plantas. Isso serve para proteção, como se fosse uma capa no teu corpo. E existe também algumas plantas misturadas com pintura e com as quais nos pintamos para proteger os nossos corpos. Principalmente no pé, quando você vai para a floresta, para as cobras não se aproximarem. Essas plantas as fazem adormecer, ficar tranquilas. Antes de sairmos nós fizemos uma oração [*a'chudi*] para nos protegemos. Existe essa cabaça da qual eu falei, que usamos para invocar os bichos que você está querendo caçar. Ela os amansa e ajuda nas nossas caças.

Os tempos mudaram muito, mesmo assim a gente continua mantendo a forma de cuidar as nossas plantas. Principalmente a *maniva* que é sagrada para nós.

Antigamente a gente se mudava e assim ia fazendo novos roçados. Encontrava novos lugares de caçada. Hoje em dia, com a chegada dos brancos, começamos a nos fixar num mesmo lugar. Isso acaba enfraquecendo um pouco a nossa realidade, pois ficamos perto da pista de pouso e do posto de saúde.

Vou falar sobre a escolarização e as mudanças no nosso modo de vida. A educação tem que ter lastro para a gente discutir também. Temos que fazer grandes avaliações entre nós sobre o que está acontecendo. Será que estamos no caminho certo, para as futuras gerações que estão nascendo? Eles serão futuros defensores dos seus territórios? Ou serão escravos do capitalismo? Hoje nós ainda fazemos nossos alimentos, farinha, beiju, pimenta e isso é muito importante para nós.

Hoje nós somos mais de 600 pessoas no Brasil. A escolarização do nosso povo já se encontra avançada. Temos jovens que estudaram no ensino superior, mestrado. Nós também temos Ye'kwana que querem virar pesquisador. Isso nós estamos tentando fazer. Por isso precisamos fazer avaliação de todo o nosso processo de escolarização. Os sábios devem colocar nas nossas escolas os nossos valores e as nossas realidades. Os currículos que vêm da cidade chegam bem fortes. Por isso temos de valorizar e praticar mais a nossa tradição. Essas são as minhas palavras para hoje.

Vicente Castro Yudaawana: Aula 2



Vicente Castro durante a segunda aula (Foto: Dalila Dantas Simões)

[No começo da segunda aula, Reinaldo fez uma introdução sobre Watunna e a cultura ye'kwana, sobre a casa tradicional, os cantos e instrumentos musicais. Falou sobre a casa tradicional e sobre a sedentarização em Auaris e a mudança nas construções das casas que agora passaram a ser familiares e não uma única casa coletiva. Como mote para o início das discussões e introdução do pensamento ye'kwana aos alunos, fizemos a leitura de trechos dos mitos de origem ye'kwana coletados por Marc de Civrieux (1970). Como já foi salientado, essas narrativas de origem contam como Wanadi tentou criar uma terra boa, porém foi impedido por Odocha, que, junto com ele, criou o mundo como é atualmente: uma terra imperfeita, estragada (*amoije*), desvinculada de *kahuña*, o céu primordial].

Bom dia a todos. Hoje é um dia importante para mim, porque estou aqui com vocês. Eu vou dar continuidade ao que eu falei ontem à noite. Eu queria explicar mais um pouco para vocês. Eu acho que é isso aí mesmo. O começo de Watunna, o princípio dos Ye'kwana. Isso foi resumido aqui agora. Esse é um outro jeito de explicar, pela leitura das histórias escritas num livro. Nós aprendemos transmitindo as histórias de gerações em gerações, através da oralidade.

Tem algum Macuxi, Taurepang, Yanomami ou Wapischana aqui? Eu queria saber isso, antes de iniciar. Eu queria dizer que nós fomos criados pelo criador do mundo. Cada um de nós tem um jeito, uma cultura diferente, uma cor diferente, por isso nominamos esses criadores de forma diferente. Somos habitantes nessa terra, nesse mundo.

Nosso criador veio primeiro aqui na terra, antes de nós, humanos. Ele preparou a terra para vivermos aqui e cuidar da natureza. Isso é o que eu vou comentar um pouco. Somos minoria aqui. Isso nos deixa às vezes desanimado. A terra está cheia, com muita gente. Mas nós, povos indígenas, somos minoria. O caminho certo é difícil entender. O caminho largo, errado, é mais fácil de entender. Eu percebo isso nos jovens na cidade, que buscam aqui esse conhecimento. Eu fico às vezes triste por isso, porque eles serão os futuros líderes. Eu acho que não é só com a gente que acontece isso. Acho que vários povos passam pelo mesmo problema.

Eu vou comentar um pouco sobre minha situação na cidade. Eu estou aqui porque recebo benefício do governo federal. Precisei vir à cidade para assinar alguns documentos. Eu sou idoso e recebo aposentadoria. Em seguida, nós teremos atividade

em nossa comunidade. Eu irei falar em Fuduuwaduinha, do mesmo modo que estou falando aqui para vocês. Lá nós iremos falar dos *a'chudi*, nossos cânticos, e faremos nossos rituais. Eu sou o principal conhecedor, o principal a falar para os meus parentes. Iremos também organizar um grande encontro com o pessoal da Venezuela. Será um encontro muito importante para nós.

Isso é o nosso objetivo. Eu tenho que ter esse pensamento, fazer conexão para acontecer. Se não for para acontecer, você corta o *wadeekui* [linhas, conexões].

Eu estou olhando para o modo que estamos sentados nessa sala. O correto seria estarmos todos em círculo, dançando e tocando *wasaja*, mas eu entendo que aqui temos pouco espaço. Então eu vou agora cantar e tocar *wasaja*, nosso instrumento tradicional.



Vicente Castro canta enquanto um jovem toca wasaja (Foto: Dalila Dantas Simões).

[Nesse momento, um jovem sentado ao seu lado começa a tocar o instrumento na sala, sentado em sua cadeira, sem bater com ele no piso, pois não era terra de chão batido. A *wasaja* é uma vara-chocalho ou bastão de ritmo com corpo de madeira que emite sons a partir da fricção de pedras e sementes da fruta de uma planta da família das apocináceas, colocadas presas com cordas à vara que é golpeada contra o chão. Vicente começa a cantar um canto que dura sete minutos. Quando encerra, todos os alunos o aplaudem].

Vou explicar a vocês o significado do meu canto. Esse canto cita os personagens que trabalharam, que construíram esse mundo no princípio. Eles criaram o que temos hoje em dia na terra: ar, água, terra, céu, animais e outros seres. Eu trouxe esses personagens no canto. Eu citei no canto os nomes dos personagens e o que eles fizeram no começo do mundo. Eu fiz isso para lembrar. Nosso canto é história. Esses personagens continuam existindo nos cantos. Os Ye'kwana conseguem levar, dar continuidade a eles através dos cantos. Porque eles são os principais. Eles trabalharam para construir a terra para que as pessoas vivessem bem, cultivando-a. Esse canto é para isso. O último personagem citado foi Kuyujani. Depois de Kuyujani foi que o mundo se tornou esse em que a gente vive. Foi isso. Eu introduzi através do canto a história. Existem várias camadas na terra e eu também as citei. Em lugares mais subterrâneos existem espíritos maus, que adoecem os humanos. Então com os cantos nós nos protegemos e nos lembramos, homenageamos e agradecemos os que trabalharam no princípio.

Nós temos as nossas festas coletivas, chamadas *ademi*. A maior delas é o *tanöökö*, que conta a história de Kuyujani. Dentro dele existem várias danças, ritmos, instrumentos musicais, cantos. Por isso o ritual pode demorar uma semana inteira, até oito dias de festa, desde a retirada da folha de injá até o fim da festa. Essas folhas têm dono, então temos que fazer ritual para retirá-las, senão nós podemos adoecer, caso não façamos os rituais.

O ritual da casa redonda [*ättä edemi jödö*] também é uma festa longa, de três dias, assim como o das roças novas [*toki edemi jödö*]. Existem vários nomes e rituais dentro da festa. Porque no começo dos tempos as pessoas falavam apenas uma língua. Isso foi no tempo de Kuyujani⁵.

⁵ De acordo com Watunna, Kuyujani demarcou o território ye'kwana e realizou a primeira festa do *tanöökö*. Kuyujani saiu de *Ye'kwana jödö* e viajou circundando a terra dos Ye'kwana. O retorno de Kuyujani foi comemorado com uma grande festa com a presença de todos os povos. Esse foi o primeiro *tanöökö*, no tempo em que humanos e animais viviam juntos e falavam uma mesma e única língua. Kuyujani e seu cunhado Wanato ensinaram a fazer a festa do *tanöökö* e deram as pinturas corporais e adornos como os colares com dentes de queixada; os motivos e formas de trançado das cestarias; os instrumentos musicais tradicionais e os cantos *ademi*. Fakwawa, irmã de Kuyujani, era dona da *kanawa*, um recipiente usado para depositar o *yadaake* (bebida fermentada). Quando, durante a festa, a bebida iria ser servida a todos, caiu do céu uma pedra de *widiiki* dentro da *kanawa*. Essa pedra foi colocada por Odosha, que queria atrair os feitos de Kuyujani. Então as pessoas, ao beberem o caxiri com a pedra de *widiiki*, começaram a falar línguas e tocar cantos e músicas diferentes.

Então vamos iniciar agora nossa conversa sobre remédios. Eu trouxe alguns objetos que carrego comigo e quero mostrar para vocês. São remédios que ficam na natureza. Eu os busco e os carrego sempre comigo. Não adianta ir buscar eles na floresta quando se está doente. Temos de ter eles sempre conosco.



Vicente e suas plantas de cura e de poder (Foto: Dalila Simões)

[Vicente abre uma bolsa onde carrega suas plantas e objetos de poder. E de dentro de um saco retira algumas plantas, tubérculos, pedras, ferrões de arraia, cabaças com plantas e um pacote de comprimidos, que são cuidadosamente dispostos por ele por sobre uma toalha, no centro da sala de aula].



Detalhes das plantas de cura (Foto: Pablo de Castro Albernaz)

Nós, Ye'kwana, recebemos essas plantas no princípio da terra. Elas nos foram dadas para nos protegermos dos inimigos que tentassem nos atacar. Veja bem. Me escutem. Isso não foi conquistado por nós agora. Isso veio desde o começo. Como eu contei no canto sobre os personagens que criaram a terra, nessa época havia inimigos [os Odoshankomo, gente de Odosha] que aproveitavam para estragá-la. Então Wanadi, o criador do ser humano, queria criar o mundo parecido com o pensamento dele, mas os inimigos sempre pensavam o contrário. Então os personagens conseguiram essas plantas para curar aquilo que foi estragado pelo inimigo. Isso foi Wanasedume [Wanadi] quem nos deu.

No começo dos tempos, recebemos essa pedra, “fiyuudu”. Recebemos também o ferrão da arraia [guardado em uma embalagem de plástico azul de chocolate M&M]. Depois recebemos os *mayuudu* [miçangas] e as cabaças etöodotojo.



Detalhes das plantas e objetos de poder e de cura dos Ye'kwana (Foto: Pablo Albernaz).

Esses materiais são instrumentos que a gente carrega. Eu ando sempre com eles. As cabaças são importantes instrumentos. Esses são materiais que sempre lavamos com a gente. Quando você pensa em conseguir alguma coisa, você precisa desse material senão você não consegue. Eles facilitam, junto com o pensamento, na direção de conseguirmos algo que queremos na nossa vida. Tanto para o teu conhecimento como para animais que você está querendo conseguir, algo que você está querendo alcançar na sua vida.

Primeiro as pedras, depois as miçangas e o ferrão, as cabaças. Eles servem para afastar os Odoshankomo e para curar. Essas cabacinhas não são comuns. Existem plantas que preparamos e colocamos dentro delas através de cantos e rituais. Elas são cantadas para fazer *wadeekui*, criar as linhas que precisamos, ou para desfazer certas linhas de doença ou de perigo. Algumas servem para amansar, alegrar as pessoas. Por exemplo, se teu inimigo está te ameaçando você o afasta através do uso das cabaças.



Detalhes das cabaças, pedras, tubérculos e plantas de poder (*mada/woy*).

Essa pedra [Vicente segura uma pequena pedra, usada para curar alguém que está doente, sofrendo] você a invoca em uma fala ritual, um *a'chudi* e através do objeto faz o ritual de cura. Essa pedrinha é um remédio. Quando você estiver sofrendo ou alguém estiver bem doente, você a utiliza. Faz um *a'chudi* através do objeto para ter a cura. Quando alguém estiver com desintéria, diarreia, você usa.

O ferrão da arraia, você tira um pouco, você esfrega um pouco com a faca e retira. Quando você tiver com seu corpo todo dolorido, isso serve para acalmar. Você coloca na pele e toma um pouco. Isso serve para quando tiver dor, reumatismo, inchaço no corpo, ele ajuda o sangue a sair. As pessoas sentem dores nas juntas, quando eu tenho essas dores no joelho, eu pego esse ferrão e passo no joelho. Por exemplo, quando alguém tem íngua, ou tumor, é usado também isso aí. Se você utilizar isso uma vez, corta o mal de verdade.



Vicente faz uma demonstração do uso do ferrão na perna de seu neto

[Vicente se senta, toca em uma das cabaças e começa a explicar o seu uso].

Esse é um instrumento para conseguir algo. Isso eu posso fazer. Por exemplo, se o Pablo tiver que fazer alguma coisa que eu desejo para mim, eu faço *etöödotoojo* na direção dele, de onde ele está ou onde está sua casa e ele não vai me negar de jeito nenhum. Por exemplo, o Pablo tem um carro e está falando para as pessoas que não irá vender. Eu penso no que quero, com a *etöödotoojo*, e ele não vai me negar o que quero. A *etöödotoojo* muda, vira o pensamento da pessoa para fazer o que o curador quer. É preciso fazer o movimento com a mão esticando e encolhendo o braço, segurando a cabaça e fazendo o canto/*a'chudi*.

Essas cabaças menores são usadas para amansar os inimigos, para mandar embora temporais, dentre outras funções. Essas outras são usadas pelos sábios em suas viagens comerciais, para ter uma boa relação com os povos estrangeiros. Essas cabaças passam de pai para filho.



Detalhes das diferentes cabaças *etöödotoojo* (Foto: Pablo Albernaz)

As plantas de poder, *mada* e *woy*, a gente planta no terreiro próximo a tua casa ou na roça. Mas tem que ter cuidado e lugar certo. Tem que cuidar todo dia, toda semana, porque são plantas sagradas. São como remédios que são passadas de geração em geração e que devem ser cuidados. Geralmente essas plantas são repassadas ao primogênito. São plantas, parecidas com o inhame, mas que não são comestíveis. Chamam-se *woy* ou *mada*, são plantas poderosas que servem para proteger os Ye'kwana e, também, para vingar os mortos.

Essa outra planta é um pouco parecida, chama-se *wääwanaaka*. Ela te protege dos inimigos. Essa planta tem muitas regras. Ela é perigosa. Existem certas coisas que você não pode fazer. Depois que você usar ou quando plantar, você não pode comer carnes pesadas. Deve comer pássaros ou então galinha caipira. Depois de uns dez dias você pode começar a comer alguns tipos de peixes. Você não pode também ter relações sexuais. Quando você vai cozinhar as regras são mais rígidas. Leva mais tempo para poder mexer com os alimentos.

Essa folha menor possui regras também. Você utilizando essa *mada*, essa *woy*, você tira a batatinha rala no ralador e esfrega onde você sente dor. E faz ritual com cantos. Ela serve para deixar teu inimigo dormindo, fraco. Se eu utilizar, quando meu inimigo, Odoshankomo, espírito mal, se aproxima, logo que ele me vê fica sonolento e cai.

Essa cabacinha, se eu saio para o mato, eu faço gestos com a cabaça na direção do local e as cobras e outros animais e espíritos que fazem maldade para gente, dormem. Isso tem poder. Quem tem conhecimento desses materiais sabe que esses instrumentos têm poder.

As almas das plantas [*ekaato*], são poderosas, melhores e mais fortes que as almas [*akaato*] dos humanos. Ela vê dentro das pedras, das serras, anda em todo lugar. Após você falar com a planta e pedir que ela faça algo, ela faz. Ela anda, leva uma semana ou mais até encontrar o que procura. Ela é como detetive. Procura a origem da doença ou do mal e a encontra. Quando morre algum parente nosso, fazemos ritual com *woy* para executar a vingança da morte. O conhecedor bate, macera a planta, e após o ritual ela anda até achar o local onde estava o espírito mal que levou a vida da pessoa. Quando alguém morre é preciso fazer a vingança contra os Odoshankomo [seres de Odosha] através das plantas. O *woy* é usado num ritual para descobrir quem causou um adoecimento ou morte.

Eu sou conhecedor. Eu estou no caminho do xamã. Se um xamã matar uma pessoa através do espírito, a família da pessoa morta faz o *woy* e vai achar a causa, vai descobrir quem fez.

Nós temos seis *akaato*, que são o que os ladanawe chamam de espírito. O brilho que vemos nos nossos olhos é o nosso *akaato*. Ele vai para Kahuña através do *wadeekui* [das linhas, fios, conexões]. A sombra que vemos na água, o nosso reflexo, esse vai para o *wyu* [espíritos da cobra grande] e fica vivendo lá para sempre junto com eles até o final do mundo. Quando Wanadi deu *widiiki* [cristais] para a pessoa, teve um personagem que roubou o *widiiki*, seria *wyu*, sua mulher. Por isso eles são muitos e vivem na água. Nuna [lua], pediu também *widiiki* para multiplicar nessa terra. Mas o *wyu* pegou as pedras e levou para a água. A imagem que você vê no espelho vai viver nas serras e nas grutas. Tua sombra no sol, vai viver com o *shii* [o sol].

[Vicente, então, começa a fazer um ritual para curar um jovem:

De acordo com Reinaldo, seu filho estava em Auaris quando viu um animal/monstro na floresta que pegou sua alma e o tem deixado adoecido. Esse ritual demonstrado por Vicente na aula tem sido feito ao longo de várias semanas na aldeia de Waschannha, onde vive Vicente Castro e onde Reinaldo, que vive em Fuduwaadunnha, deixou seu filho para que fosse curado. Vicente afirma que irá fazer uma imitação, para termos uma ideia do ritual, mas que não será igual ao que ele faz em casa. Vicente deixa no chão dois tubérculos que serão usados durante o ritual. O jovem se senta em uma caixa de livros,

no centro da sala e fala em sua língua: “não tenho me sentido bem, tenho me sentido sonolento, sem vontade de viver nesse mundo, sem vontade de comer, me sentindo triste. É alguém que está atacando a minha alma”].

Vou retirar essa maldade que está próxima de você. Vou mandar sair o espírito mal que está te prejudicando. Vou fazer sopro para você primeiro, depois eu aplico a planta. [Vicente sopra bem acima de sua cabeça, no centro, enquanto o jovem permanece de olhos fechados. Faz uma sequência de três longos sopros, repetindo-a algumas vezes. Em seguida, sopra nas costas. Ele passa o tubérculo (*woy*) no rosto e na cabeça do jovem, entremeando as sequências de sopros. Depois passa nas costas todas, proferindo uma reza. Em seguida sopra novamente na cabeça do jovem, girando a própria cabeça e com esse gesto mandando embora o espírito mal para a direção oeste. Depois ele pega uma cabaça e faz o mesmo processo].



Ritual de cura (Foto: Pablo Albernaz).

Essas plantas têm mais poder que o ser humano. Eu disse para as plantas, durante a reza: “Você tem mais poder que o ser humano. Alguém conquistou você e entregou aos seres humanos, em forma de planta. Você veio, você está aqui agora. Então me responda: o que está acontecendo com esse jovem? Você é capaz de descobrir, de encontrar o espírito, saber se ele tem forma de cobra, de algum animal.

Vocês podem ver, então me ajudem. Que você quebre as armas que estão apontadas contra esse jovem. Que você descubra e retire o mal desse jovem. Ele é moço e ainda irá viver mais tempo. Ele será no futuro um dos nossos líderes. Por isso eu preciso que ele fique curado, que ele fique saudável”.



Ritual de cura (Foto: Pablo Albernaz).

Esse ritual deve ser feito sem muitas pessoas. Por isso eu não fiz o canto. Mas agora eu irei fazer o canto, como é o canto no ritual quando faço na minha comunidade.

[Vicente canta, então, por cerca de 4 minutos, marcando com o canto o encerramento da aula].

O espírito mau entrou no corpo da pessoa e não deixa a pessoa normal. O canto pede para tirar, para cortar as linhas, os vínculos que o espírito mau colocou. Esse é o canto que eu demonstrei. Ele leva bastante tempo. É um canto muito longo, que fazemos durante vários dias ou semanas, durante toda a noite, para curar os nossos doentes. Essa foi a minha fala de hoje para vocês. Agora vamos comer *damorida* e beber *chibé*.

Conclusão

O objetivo desse texto foi realizar uma homenagem ao grande mestre Vicente Castro Yudaawana. A publicação da transcrição das aulas de Vicente na disciplina Encontro de Saberes a partir do trabalho colaborativo do professor e tradutor ye'kwana e do professor anfitrião da disciplina, teve por intuito retirar mais uma lição das muitas que Vicente Castro deixou nesse “baú” ao qual se referiu Reinaldo Wadeyuna e que consiste em todos esses saberes possibilitados àqueles que conviveram com esse ancião ao longo de sua vida.

A superação do grande divisor que coloca a escrita em relação de privilégio diante da oralidade deve entendê-la como uma técnica que foi, desde a geração de Vicente Castro, apropriada pelos Ye'kwana para fins de registro da própria cultura e de domínio das “armas” dos *iadanawe* [brancos], sempre colocando a oralidade como superior à escrita e a dominando enquanto estratégia contracolonial. As publicações recentes de pesquisadores ye'kwana em cursos de graduação e de mestrado demonstram um dos caminhos que esse povo tem seguido para manter fortalecidos os seus saberes e seus conhecedores tradicionais. Outro caminho traçado por eles são os cadernos de cantos, comuns entre os homens e mulheres alfabetizados na língua vernácula, que possibilitou um intenso regime de circulação de saberes entre os Ye'kwana no Brasil e na Venezuela. A transcrição das aulas de Vicente Castro no Encontro de Saberes vem a se somar às iniciativas próprias dos Ye'kwana de registro e difusão dos seus saberes, bem como de valorização dos seus mestres.

As aulas de Vicente Castro Yudaawana abordaram questões como: a importância do Encontro de Saberes como continuidade de um longo processo de relação dos Ye'kwana com a escolarização e a escrita; a importância de se buscar os conhecimentos corretos que levam a entender as questões fundamentais da vida humana e da vida em sociedade, reconhecendo os riscos que outros saberes possuem ao desviar o pensamento para o que não é primordial; os cantos e os rituais como forma de aprendizagem e como história; a necessidade de se aliar às práticas ao ensino, através da presença dos conhecedores tradicionais no espaço da universidade e da escola; a centralidade de Watunna e do xamanismo entre os Ye'kwana; a importância de se manterem vivos os rituais de iniciação e de passagem que são fundamentais para a

saúde das pessoas e preservação dos saberes; as origens das plantas, miçangas e pinturas; as diferenças entre as almas das plantas e as almas dos humanos; a visão histórica dos impactos e desafios da escolarização; a origem e centralidade dos rituais e dos cantos tradicionais ye'kwana; a importância da figura do mestre como curador das pessoas e como orientador dos caminhos que devem ser seguidos.

A publicação de textos gerados a partir de experiências orais tem sido uma das maneiras que os conhecedores indígenas – e seus colaboradores de pesquisa – têm usado para contracolonizar os espaços de poder da palavra escrita e do mundo acadêmico, produzindo uma verdadeira transformação nas bibliografias de cursos universitários e de pesquisas realizadas no Brasil. Esse texto tem, portanto, o objetivo de contribuir nessa direção.

Referências Bibliográficas

ALBERNAZ, P. de C. **The Ye'kwana cosmosonics a musical ethnography of a North-Amazon people**. Doctoral dissertation. Universitätsbibliothek Tübingen: TOBIAS-lib, 2020.

ARVELO-JIMENEZ, Nelly. **Relaciones políticas en una sociedad tribal**. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1974.

CIVRIEUX, Marc de. **Watunna -Mitologia Makiritari**. Caracas: Monte Ávila Editores, 1970.

COPPENS, Walter. Las relaciones comerciales de los Yekuana Del Caura-Paragua. In: **Antropológica** 30, pp. 28-59, 1971.

GIMENES, Henrique Aleuta. **Ritos e passagens de idade do povo ye'cuana**. Trabalho de conclusão de Curso. Boa Vista: UFRR, 2008.

GUSS, David. **To weave and sing: art, symbol, and narrative in the South American rain forest**. Berkeley: University of California Press, 1990.



A Escolhida dos Espíritos: Mapulu Kamayurá, Pajé e Visionária do Alto Xingu

José Jorge de Carvalho¹

Resumo: O artigo apresenta a trajetória de vida de Mapulu Kamayurá, a primeira mulher pajé entre os povos do Xingu e a primeira mestra do Encontro de Saberes. Além de um resumo da sua biografia, é apresentada também uma transcrição comentada do seu relato visionário em que narra sua iniciação pelo espírito da Arraia grande.

Palavras-chaves: Mapulu Kamayurá; Encontro de Saberes; Xingu

The Chosen of Spirits: Mapulu Kamayurá, shaman and Visionary of high Xingu

Abstract: This article presents the biography of Mapulu Kamayurá, the first shaman woman among the peoples of the Xingu National Park and who is also the first master who taught in the universities through the Meeting of Knowledges project. Apart from that, we present a transcription and a commentary of the recital of her initiation by the spirit of the ray fish.

Key-words: Mapulu Kamayurá; Meeting of Knowledge; Xingu

¹ Professor titular da UnB e coordenador do INCTI/UnB e do projeto Encontro de Saberes.

Prólogo

O presente dossiê, destinado ao diálogo e/ou à co-autoria com os mestres e mestras dos povos e comunidades tradicionais que atuam como docentes do Encontro de Saberes é um momento propício para apresentar um esboço da trajetória de vida de Mapulu Kamayurá, a primeira mulher pajé do Xingu e que cumpriu um papel histórico fundamental na constituição mesma do nosso movimento.

Respeitada como uma das principais lideranças das mulheres indígenas do Alto Xingu, o destaque que Mapulu possui hoje nacionalmente parece haver sido prenunciado, de um modo certamente misterioso, se não mágico, pela escolha de dois pesquisadores de representá-la publicamente em fotos da infância e da adolescência: ela aparece como uma criancinha de três anos de idade na capa do livro de Rafael Menezes Bastos, *A Musicológica Kamayurá*, há 45 anos atrás; e de novo, de rosto sorridente, com uns doze anos, na capa do livro de Etienne Samain, *Moroneté Kamayurá*. Tudo indica, pois, que os espíritos da floresta e das águas a escolheram deveras cedo e o anunciaram previamente, como uma mensagem para o futuro, para o mundo dos antropólogos brancos.

Primeiro, uma palavra sobre o Memorial que aqui apresento. Em 2019, convidei a mestra Mapulu, juntamente com outros três mestres indígenas que também já haviam sido mestres e mestras do Encontro de Saberes nas Universidades Federais de Brasília, Minas Gerais e Sul da Bahia, a participarem de VII Colóquio Internacional de Filosofia Oriental da Unicamp intitulado “Antinatureza na Natureza e Interculturalidade”. Os quatro sábios indígenas falaram em uma Mesa Redonda por mim coordenada sobre Filosofia Intercultural. Mapulu centrou sua exposição na sua trajetória, de alguém que nasceu na floresta e que recebeu seus ensinamentos para tornar-se pajé diretamente dos espíritos que nela habitam. Insistiu na defesa da floresta, que deve ser preservada intacta: se ela for destruída, os espíritos também desaparecerão; e são eles que auxiliam para que tenha o saber necessário para curar os seres humanos e que todos possam viver bem no mundo. Sua fala de defesa da floresta do Xingu e do mundo espiritual que dela forma parte sensibilizou profundamente ao professor Ohashi Ryosuke, eminente filósofo que pertence à linhagem da Escola de Kyoto, sendo seu decano vivo.

Ao regressar ao Japão, Ohashi propôs incluir a candidatura de Mapulu para um dos mais importantes prêmios outorgados pelo governo japonês a lideranças mundiais pela sua trajetória de defesa do meio ambiente. Foi-me solicitado, por intermédio de Antônio Florentino Neto, organizador dos Colóquios da Unicamp, a preparação de um Memorial de Mapulu como a base, a partir de sua tradução em inglês, para a confecção de um vídeo a ser apresentado ao edital do referido prêmio. Redigi, então, a primeira versão deste Memorial em um estilo narrativo que fizesse sentido para um público intelectual e acadêmico japonês, ou mais amplamente asiático (nipólogos, sinólogos, indólogos); e mais ainda, global (ou internacional, concebido como extra-sul-americano), preocupado com a questão climática, que de fato afeta a toda a humanidade, porém que desconhece a realidade do modo de vida dos povos indígenas. Meu texto foi, portanto, orientado por um estilo literário próximo do jornalístico, sensível à apreensão de um personagem assimilado como exótico – uma indígena xamã da floresta Amazônica – alçando-a à condição de quem pode falar algo relevante para o mundo no momento presente.

Reorganizei, para este dossiê, o texto em duas partes: na primeira, apresento uma versão revisada, em terceira pessoa, do Memorial para o Japão, mantendo um retrato de Mapulu que seja mais facilmente assimilável para o leitor não especializado; na segunda parte inseri a transcrição integral do relato que ela proferiu de sua iniciação pela Arraia grande do Xingu e sua possível transformação (em um plano ontológico que não tratarei de precisar neste texto) em uma arraia. O relato da sua relação com a Arraia grande é muito provavelmente inassimilável para a esmagadora maioria dos leitores não familiarizados com o universo espiritual e a episteme dos povos indígenas xinguanos. Evitei excesso de citações e optei por resumir, nos meus termos, os dados que encontrei em livros e artigos que falam de Mapulu, do Alto Xingu e dos indígenas brasileiros como um todo. A maioria dos fatos sobre ela que menciono me foram contados também por ela mesma, confirmando o que encontrei na bibliografia, praticamente sem distorção. Desde que a conheci em 2010, encontrei-me com Mapulu dezenas de vezes nos últimos catorze anos. Falo, então, de uma pessoa que considero próxima de mim apesar das imensas distâncias entre nossos modos de vida. Com base nesta proximidade (pelo menos assim sentida do meu lado) ressalto os episódios mais relevantes de sua vida, baseado no critério da reiteração, isto é, priorizei os eventos e as histórias que ela me

contou mais vezes.² Dou-lhe voz especial para se auto-representar plenamente ao transcrever, sem cortes, seu relato extraordinário de ser iniciada (ou transformar-se, quem sabe) por uma arraia grande do Xingu.

I. Trajetória de Mapulu

Mapulu Kamayurá nasceu em 23/06/1969, em Ipavu, uma das aldeias dos indígenas Kamayurá, que são uma das catorze nações indígenas que habitam o Parque Nacional do Xingu, região de floresta amazônica no estado de Mato Grosso, na região Centro-Oeste do Brasil. O Parque foi criado em 1961 e foi demarcado finalmente em 1978 com o perímetro 2.642.003 hectares, do tamanho da Bélgica, configurando-se provavelmente como o maior território contínuo de povos indígenas de todo o mundo. Mapulu vive no Alto Xingu, onde co-habitam onze nações, falando onze línguas pertencentes a três famílias linguísticas diferentes: Kamayurá e Kaiabi (família Tupi); Mehináku, Waurá e Yawalapiti (família Aruak); Kalápalo, Kuikuro, Matipu e Nahukuá (família Karib); e Trumai (língua isolada, sem família conhecida).

Quando nasceu, recebeu o nome de Apumi. Aos 12 anos, quando teve a primeira menstruação, foi recolhida por um ano inteiro no fundo da maloca para a iniciação pela qual passam todas as mulheres Kamayurá, recebeu seu segundo nome, pelo qual é conhecida até hoje: Mapulu.

O Parque Nacional do Xingu é simultaneamente um gigantesco território de imensa diversidade cultural e linguística e ao mesmo tempo com uma rica biodiversidade em uma região de transição ecológica, com savanas e florestas de várzea, cerrados e campos ao sul e densa floresta amazônica ao norte. O Parque é hoje um gigantesco santuário ecológico, com suas matas, campos, fauna, flora e rios inteiramente preservados, e agora cercado de plantações de soja, em vastas fazendas onde a floresta foi devastada. Visto de cima de um avião, o limite do Parque exhibe com plena nitidez o contraste entre os dois modelos de vida que neste momento disputam o futuro do planeta. Dentro do Parque, onde vivem os indígenas, a natureza é preservada durante séculos, tal como foi atestada no início do séc. XVII, quando a sua região foi visitada e mapeada por expedições de brancos, em sua maioria europeus; e do lado de

² Uma biografia detalhada de Mapulu e do seu lugar inovador como mulher pajé no Xingu foi o objeto de tese de doutorado de Maria Luiza Silveira (2018).

fora do Parque, o desmatamento avança a cada ano, transformando a reserva indígena em uma gigantesca ilha verde de terra cercada de pastos e da monocultura, ambos de biodiversidade empobrecida e expressão emblemática da tecnologia desumana do agronegócio que tornou-se o modelo predominante de agricultura apoiada pelo Estado no Brasil.

A vida de Mapulu representa os desafios e as transformações sofridas pelo Parque do Xingu e pelas nações indígenas que neles habitam. Quando ela nasceu, a floresta estava intacta em todo o Mato Grosso e o trânsito das cidades da região até a sua aldeia era extremamente difícil, implicando em viagem de canoa durante vários dias. Depois de adulta, na medida em que sua família crescia e seus poderes de pajé se consolidavam, o trânsito às cidades circundantes do Parque foi crescendo, suas visitas ao mundo dos brancos, ou não-indígenas, ficaram mais frequentes e ela foi se convertendo naquilo que hoje ela apresenta de modo magistral: uma pessoa intercultural, que tem como missão estabelecer uma mediação entre o mundo indígena e o mundo branco ocidental, especialmente com suas habilidades de cura (tanto física quanto espiritual), de ensino e de liderança política.

Durante o ano em que passou de reclusão, a jovem Kamayurá fica “presa”, como diz Mapulu, em uma área no fundo da maloca, reservada e protegida de olhares externos por um pano, com restrições alimentares, resguardo de sexo, sem sequer tomar banho na lagoa, e cuidados corporais definidos e controlados por sua mãe e outras mulheres mais velhas. Foi nesse ano de reclusão que ela aprendeu de sua mãe Kurimatá várias habilidades técnicas e artísticas próprias das mulheres Kamayurá e xinguanas em geral: sabe confeccionar uma rede de dormir, com seus belos desenhos de linha colorida; cestas de tamanhos e formatos diversos; esteiras de fibra de bambu; *kuño* (pequena cesta em forma de calota) de pegar peixinhos; e pulseiras de miçangas, um dos artesanatos dos indígenas mais desejados e valorizados pelos brancos brasileiros. Sabe também cuidar da roça e plantar os alimentos essenciais da dieta indígena, tais como mandioca, melancia, amendoim; e sabe cozinhar peixe, sopa de pimenta e fazer o beiju de mandioca, itens básicos da dieta dos xinguanos.

Além disso, Mapulu conhece os repertórios completos dos cantos de vários rituais Kamayurá, e é exímia cantora, principalmente do lamurikumã, o ritual de iniciação feminina do Xingu. Outra marca de seu talento é na contação de histórias e de

mitos, dos quais conhece todos os que são acessíveis às mulheres e conta-os com mestria de quem narra e que domina a expressão da língua Kamayurá como uma mestra narradora.

Paralelamente, enquanto crescia após sair do resguardo e viver sua vida de casada, Mapulu foi acompanhando, observando e aprendendo com o pai a arte e a ciência do pajé. De fato, ela vem de uma linhagem famosa de pajés do Xingu. Seu pai Takumã, que viveu mais de 80 anos, falecido do dia 25 de agosto de 2014, é lembrado como o maior pajé da história do Xingu; e seu tio Sapaim, irmão de Takumã, falecido em 23 de setembro em 2017, talvez tenha sido o pajé mais conhecido no Brasil, por ter vivido por muitos anos fora do Parque, com residências sucessivas em Brasília, Rio de Janeiro, São Paulo e Canarana. Pela sua mobilidade maior, Sapaim tornou a atividade de pajé indígena mais conhecida pela sociedade brasileira não-indígena e mesmo fora do Brasil, com suas viagens a vários países.

Vale ressaltar, como esbocei acima, que a biografia de Mapulu se articula e mesmo se confunde com a história da criação do Parque do Xingu, o maior território indígena protegido do mundo. Seu pai Takumã foi o primeiro a entrar em contato com os irmãos Villas Boas, que no início dos anos 50 do século passado foram os primeiros brancos a entrar em contato com os Kamayurá em nome do Estado Brasileiro. Takumã os recebeu e os acompanhou; e como foi um dos primeiros indígenas do Xingu a aprender o português, foi o intérprete dos brancos nas expedições de contato e de pacificação das guerras inter-tribais, que uma vez suspensas permitiram a concretização da demarcação de um território contínuo na floresta amazônica na qual pudessem viver 14 nações indígenas, cada qual falando sua língua e preservando suas instituições próprias, em um regime econômico e político de trocas materiais e cerimoniais, tornando-se um modelo de comunidade de nações. Mapulu tinha apenas nove anos quando o Parque do Xingu foi finalmente demarcado e desde criança escutou as histórias do pai acerca das negociações de pacificação dos indígenas, com os brancos e dos indígenas entre si, aprendendo a sabedoria diplomática fundamental para administrar os conflitos e usufruir de um modo de vida compartilhado e ao mesmo tempo autônomo e auto-sustentável.

Sua iniciação como pajé se deu aos quinze anos, logo após seu casamento, tendo seguido a linhagem do seu pai. Diferente dos demais pajés, que foram aprendizes de

outro mestre pajé, Takumã foi iniciado diretamente pelos espíritos da floresta, os *mamaés*, e muito especialmente por um deles chamado Anhangü³. Desde nova, Mapulu observava a relação de seu pai com esse espírito. Um dia, aos quinze anos, começou a passar mal, com sintomas estranhos e inexplicáveis, interpretados mais tarde como uma aproximação de *Anhangü* que a tomou para que ela também se tornasse sua representante – em outras palavras, para que ela também se tornasse pajé iniciada por ele mesmo. Seu pai resistiu à ideia de que ela se iniciasse como pajé, porém o espírito avisou que, caso ela recusasse, ela morreria. Mapulu passou mais de dois meses reclusa, com perturbações fisiológicas várias, em uma condição que a ciência ocidental pode chamar de estados alterados de consciência, incluindo transes, visões, sonhos, audição de vozes, surtos, desmaios, instruções acerca de vários procedimentos de diagnóstico, escutas e procedimentos de cura.

Enquanto seu pai resistia a aceitar o chamado espiritual de uma jovem que se dispunha a iniciar o caminho sem precedentes de tornar-se uma mulher pajé, seu tio Sapaim, pajé tão influente e poderoso como Takumã, apoiou-a e insistiu com o irmão para que cedesse, e este finalmente entregou a Mapulu seu primeiro cigarro de pajé, chamado *petym*, feito de uma variedade fortíssima de tabaco, várias vezes mais tóxico que o comum fumo de rolo. O *petym* é tão forte que Mapulu desmaiou seguidamente, por um longo tempo, até conseguir aguentar o seu efeito. A partir daquele momento, seguiram-se um ano e seis meses de um novo ciclo de reclusão e iniciação, com mais tabus alimentares e jejum sexual, provação dura, como ela mesma conta, para uma adolescente de quinze anos recém-casada. Por anos, a partir daquele momento, Mapulu acompanhava o pai como aprendiz em suas jornadas de cura, aprendendo minuciosamente as regras e os procedimentos espirituais e práticos da arte e da ciência de um pajé. Aprendia também com o tio Sapaim, cuja fama e influência ultrapassava cada vez mais o espaço xinguano e chegava até o mundo dos brancos. É possível considerar que Sapaim foi um dos primeiros indígenas no Brasil que instituiu a cura pela pajelança como um ofício respeitável e eficaz, fazendo superar os preconceitos e mesmo

³ A trajetória do grande Takumã é mencionada no livro de Orlando Villas Boas (2000), que lhe dedica inclusive um capítulo: “Takumã e sua Magia” (id: 66-71).

a atitude pejorativa, própria do racismo estrutural da sociedade branca brasileira, contra a medicina indígena⁴.

Sapaim e Takumã viajaram para o Marrocos como expoentes da ciência brasileira dos pajés e Takumã contou da sua reação diante do frio de Nova York, cidade por onde também passou. Se os dois foram desbravadores da apresentação positiva e do reconhecimento do ofício de pajé na sociedade brasileira, Mapulu herdou esse reconhecimento e ampliou-o para uma dimensão inédita: a condição de pajé feminina.

Ao mesmo tempo que absorvia a ciência e arte da pajelança com o pai e o tio, Mapulu aprendia com a mãe a ciência e a arte do partejar. Ela é chamada constantemente para fazer partos, contando com recursos adicionais em relação às parteiras comuns, pois pode detectar perturbações espirituais também. Assim, a condição feminina permitiu a Mapulu uma ampliação do papel do pajé para um(a) profissional da cura e do cuidado que os pajés até então não haviam podido alcançar: a combinação de pajé e de parteira. E na medida em que ela sabe das plantas medicinais, tanto através das instruções que recebeu do pai quanto do que aprende mais intimamente com o marido Raul, considerado um dos maiores raizeiros do Xingu, ela transita pelas três esferas, o que a coloca na condição de uma curandeira sem igual: conhece o ofício de pajé, o de raizeira (e também o de rezadeira, pois aprendeu a rezar com seu pai) e o de parteira, ofício interdito aos homens, salvo raríssimas exceções.

Embora Mapulu exercite alternadamente o ofício de pajé e o ofício de parteira, as duas atividades estiveram historicamente marcadas por uma clivagem de gênero: o ofício de parteira é um saber feminino, e o de pajé, masculino. Como ela mesma explica, o partejar lida com sangue, enquanto a prática da pajelança não pode admitir sangue nem remédios, por trata-se de uma relação exclusiva com os espíritos. Esta separação ficou nítida no Encontro de Pajés do Alto Xingu de que participei, em que o encontro das parteiras foi realizado no dia seguinte ao dos pajés para não haver problemas espirituais derivados do contágio entre as duas energias, tidas como distintas quando não incompatíveis. Contudo, Mapulu foi a única pessoa que transitou livremente nas atividades dos dois dias.

⁴ Orlando Villas Boas descreveu a iniciação de Sapaim por um *mamaé* chamado “ipotã-maé”, que o fez mudar seu nome de Sapaim para Nhanamacumá (Villas Boas 2000:62-65). Wesley Aragão de Moraes escreveu sua tese de doutorado centrada numa dissertação minuciosa da trajetória de Sapaim (Moraes 2004)

Mapulu recuperou uma dimensão importantíssima do saber dos homens indígenas relacionados ao complexo científico, cultural e terapêutico da pajelança, em ato político de grandes consequências, que a coloca em um lugar de uma feminista entre os povos tradicionais. Sua ascensão como pajé coincidiu também com a crescente mobilidade dos xinguanos em direção às cidades de entorno do Parque, especialmente com Canarana, cidade frequentada por um grande número de indígenas. Uma vez consolidado seu saber como pajé, mais e mais Mapulu passou a ser chamada para realizar trabalhos de reza e cura, não somente nas aldeias indígenas do Parque, mas além dele, e realizou curas que já se tornaram famosas entre os Tapirapé e os Karajá, ambas aldeias muito distantes do imenso território em que ela vive. Passou a atuar também em Canarana, primeiro para indígenas residentes na cidade e depois também para brancos ocidentais que conformam a maioria da população urbana.

Ao curar os brancos, Mapulu teve inevitavelmente que começar a interagir com o sistema nacional de saúde, com a medicina ocidental, com os protocolos e regras dos centros de saúde e dos hospitais e com a prática e os saberes dos diversos profissionais da área (médicos, enfermeiras, fisioterapeutas, e até psiquiatras). Takumã exercia sua pajelança principalmente nas aldeias, enquanto Sapaim foi pajé também nas cidades, tendo criado sua própria unidade terapêutica à moda de uma clínica, operando, porém, com distância e independência das instituições de saúde dos brancos. Por outro lado, como uma pajé que transita entre mundo o branco e o indígena, Mapulu entrou em clínicas e hospitais atendendo a chamados de indígenas e não indígenas para curar pacientes padecendo de doenças que os tratamentos da medicina hegemônica não estavam oferecendo solução, a ponto de desengano percebido pelos familiares das pessoas internadas.

Mapulu teve vários sucessos e também vários conflitos com médicos do hospital de Canarana. Um ponto de inflexão de sua atuação no território da medicina dos brancos foi quando a chamaram para curar um menino que se encontrava na UTI, incapacitado de mexer-se. Após consultar os mamaés, eles a instruíram a retirá-lo do hospital, para que ela pudesse efetuar o seu tratamento na sua própria casa. Previsivelmente, a médica não autorizou a saída da criança da UTI. Mapulu ficou irredutível na sua decisão de tirá-lo e após um longo embate entre a médica e a família da criança, esta decidiu acatar a decisão de Mapulu para levar o menino para sua casa e

receber o tratamento da pajé, enfrentando a fúria da médica que declarou retirar qualquer responsabilidade acerca de uma muito provável morte da criança.

Após dias de intenso trabalho de pajelança, a criança retomou a mobilidade do corpo até que finalmente começou a recuperar os movimentos e dias depois voltou a andar. Quando regressaram com a criança para o hospital a médica, apesar de atônita, admitiu que a partir de então Mapulu poderia fumar o seu cigarro de pajé (tabaco fortíssimo, lembremos) dentro do hospital para curar seus pacientes.

Apesar de haver conquistado o respeito dos médicos do hospital de Canarana, Mapulu reconhece as diferenças e eficácia relativas dos dois sistemas de saúde. De fato, ela atua sempre seguindo o que chama de “modelo Takumã de cura”. Tal como o famoso pajé propunha, quando um indígena chega até Mapulu com alguma queixa de saúde, ela procura primeiro identificar se se trata de um problema espiritual, e caso seja, poderá recomendar a cura apenas pela pajelança. Se identificar alguma doença do corpo que pareça curável pela medicina indígena, Mapulu recomendará o tratamento com ervas e transferirá o paciente para seu esposo Raul, raizeiro respeitado em todo o Alto Xingu, que identificará as plantas e confeccionará o remédio específico para a cura daquela pessoa. Contudo, se ela identificar a presença de uma doença fora do saber do pajé ou do raizeiro, encaminhará o paciente para o Posto de Saúde Leonardo do Alto Xingu ou para o hospital da cidade mais próxima, para se consultar com um médico.

A articulação desses três sistemas de cura proposta por Takumã realizou-se mais plenamente com o trabalho de Mapulu, que pode ser definido como um modelo intercultural de tratamento das doenças. O projeto atual de Mapulu é instalar uma casa em Canarana como centro de saúde indígena, na qual ela atenda doenças espirituais com suas habilidades de pajé, contando com a assistência da sua filha Mapuálu, que já é uma pajé igualmente experiente e respeitada. Se a doença tiver alcançado o corpo do paciente, Raul intervirá prescrevendo os remédios com ervas. Obviamente, esse centro de saúde funcionará em articulação com o hospital da cidade. Para esse fim, ela está aguardando a confirmação do prefeito da cidade, que prometeu lhe doar um terreno, ou uma pequena casa para ela iniciar as atividades do centro. Caso a promessa se concretize, Mapuálu cuidará da casa constantemente, e ela ou Raul virão da aldeia Ipawu a cada vez que seus ofícios forem requisitados. Sua visão e sua prática, portanto, são de uma mediadora entre os dois mundos, realizando finalmente a proposta do seu

pai e dando um passo adiante do trabalho do seu tio, que construiu o seu centro de cura sem articulação com a medicina ocidental.

Outra visão estratégica de Mapulu tem sido a valorização do ofício de pajé no Xingu. Em 2013, ela organizou o primeiro Encontro de Pajés do Alto Xingu, que congregou pajés de sete etnias, raizeiros e também parteiras. O objetivo foi criar um espaço de trocas de técnicas e experiências, como um modo de estimular mais jovens, homens e mulheres, a iniciar-se no ofício de pajé. Este Primeiro Encontro, ao qual tive o privilégio de assistir, foi documentado pelo INCT de Inclusão: cada pajé falou no seu idioma, com tradução simultânea, às vezes para três idiomas. Tratou-se de um evento simplesmente extraordinário, pela riqueza e variedade dos relatos acerca dos modelos e técnicas de cura empregados pelos pajés das várias nações xinguanas. Em 2018, Mapulu realizou o Segundo Encontro de Pajés na aldeia Kamayurá Ipawu e programou realizar um Terceiro Encontro no ano de 2020, que infelizmente teve que ser adiado devido à pandemia do Covid-19.

Além dos ofícios de pajé e de parteira e de organizar os primeiros encontros de Pajés da história do Xingú, Mapulu tem desenvolvido também um papel de liderança feminina e organizado uma associação de mulheres do Xingu, trabalho igualmente inédito e revolucionário. Tal como tem sido registrado seguidamente pelos pesquisadores, uma característica comum a todas as etnias do Alto Xingú tem sido a timidez e o recato das mulheres, principalmente quando se encontram fora do seu espaço interno da maloca - e mais ainda, quando fora da aldeia. Ela vem estimulando o protagonismo feminino em uma escala sem precedentes, ao iniciar pajés mulheres em inúmeras aldeias e etnias, e atualmente através da Associação Hiulaya, por ela fundada em 2018. Mapulu está incentivando as mulheres a se organizarem em torno dos seus saberes e das suas áreas exclusivas de atuação e poderem assim formular um projeto para as suas comunidades, prescindindo dos intermediários (masculinos, obviamente). Ao formar uma linhagem de pajés mulheres, Mapulu duplica o quadro de defensores da floresta, que até agora se definia como uma tarefa exclusivamente masculina. A atividade do pajé (e agora também da pajé) está entrelaçada inseparavelmente da luta pela preservação da floresta. O *petym*, tabaco especial do pajé, só é encontrado no meio do mato, longe da aldeia; e é também no mato que habitam grande parte dos *mamaés*, como Anhangü. A reprodução e a continuidade do ofício dos pajés dependem da

continuidade e da reprodução da floresta, espaço das plantas medicinais e dos espíritos que fazem parte do mundo dos indígenas do Parque.

Mapulu resumiu essa vinculação da atividade de pajé com a preservação da natureza em uma fala durante o I Encontro de Pajés:

“Minha preocupação, muita machuca meu coração. Eu não consigo dormir porque tá na preocupação. Como é que minha neta, meu povo vai, né? Se o pessoal desmata muito e o fazendeiro for entrar muito e acabar a terra... E depois? Onde que os *mamaé* vai? Onde que o espiritual vai? Vai acabar. Cada árvore tem dono, tem *mamaé*. Tudo que a gente olha, a água também tem dono. Se você vai matar sucuri, piranha grande, o rio seca, porque quem cuida essa bacia que o pessoal fala [do rio], é pajé.”

A mensagem subjacente à fala de Mapulu é de que é praticamente impossível relacionar-se de modo respeitoso, não destrutivo e sustentável com a floresta sem tomar em conta a variedade de formas de vida que nela se manifesta, incluindo os espíritos. São eles que colocam um limite à predação, ao desmatamento, porque apontam para a dimensão sagrada da natureza. Na sua função de pajé, Mapulu é uma embaixatriz do mundo da floresta na sociedade não-indígena, capitalista. Os *mamaés* lhe ajudam a curar os seres humanos adoecidos e para isso lhe concedem poderes especiais e extraordinários, tais como telepatia, precognição, clarividência, percepção direta dos invisíveis, comunicação com plantas e animais, controle dos fenômenos naturais, poder de cura pelas rezas, pelas mãos e pela fumaça do tabaco especial de pajé. Podemos entender que a cura dos seres humanos levada a cabo pelos pajés é a defesa da floresta contra os impulsos destrutivos que manifestamos contra nós mesmos, contra os outros e contra o meio ambiente. Apesar de basear sua militância na força do diálogo e da negociação, ela tem plena consciência da causa da devastação ambiental ameaçadora: os fazendeiros, significante que está presente na sua fala.

Além de trabalhar para a inserção da mulher na tradição espiritual e de cura do Alto Xingu (e também das de outras aldeias fora do Parque), Mapulu promove também a inserção das mulheres xinguanas no movimento feminista indígena brasileiro em escala nacional. A Associação Hiulaya avança politicamente em duas áreas simultâneas: por um lado, um novo protagonismo e poder decisório das mulheres frente aos homens xinguanos (maridos, pais, tios, irmãos); por outro lado, passa para elas o controle da gestão e o poder decisório da execução dos projetos, possibilitando em algumas

situações restringir o acesso, e em outras até mesmo prescindir, dos intermediários homens brancos ligados às ONGs que executam projetos na área do Parque do Xingu, e de cuja atuação Mapulu tem se tornado cada vez mais crítica.

A história de vida de Mapulu como uma defensora da floresta amazônica é a história da expansão crescente da consciência, em uma espiral ascendente que se abre neste momento da história da humanidade, para um número ainda relativamente pequeno de sábios e sábias dos povos tradicionais, em especial para aqueles que vivem nas regiões do planeta mais distantes da chamada civilização mundial - que é apenas outro nome para a sociedade capitalista globalizada, principalmente na parte controlada pelos países ocidentais como os Estados Unidos, Canadá, Austrália, Nova Zelândia e Europa.

Primeiramente, Mapulu adquiriu na infância a consciência da sua condição de indígena, a saber, de quem participa da nação Kamayurá, formada por habitantes da floresta amazônica muito antes da chegada dos brancos europeus nas Américas. Logo, tal como aprendeu de Takumã, toma consciência do significado dos *mamaés* que habitam a floresta e a natureza em geral. Ao mesmo tempo, passa a ser mulher conhecedora das tradições femininas Kamayurá e xinguanas e se torna parteira, ofício herdado da mãe. Um passo adiante, é também conhecedora da ciência e da arte dos pajés, ofício herdado do pai; mais adiante, é fundadora de uma linhagem de pajés femininas e modelo para as jovens xinguanas, que cada vez mais se predispõem à iniciação no difícil e árduo mundo da pajelança; mais um passo, e reconhece a importância de estabelecer pontes e parcerias com a sociedade dos brancos e se engaja na tarefa política de formar a Associação Hiulaya para captar recursos para a nação Kamayurá e para o Parque Xingu como um todo. Além da Associação para os Kamayurá, toma consciência da excessiva subalternidade e inferiorização política das mulheres xinguanas frente aos homens e cria um movimento de mulheres xinguanas de todas as Nações do Parque, o qual neste momento se coloca na vanguarda do feminismo indígena brasileiro.

Em 2010, ela deu a conferência de abertura do Congresso Internacional Encontro de Saberes, na Universidade de Brasília, evento organizado pelo Ministério da Cultura e pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI) do CNPq. Provavelmente pela primeira vez na história das

universidades brasileiras, uma mulher indígena proferiu a conferência inaugural em um evento internacional, falando no seu idioma com tradução simultânea para o português feita pelo seu sobrinho Marcelo Kamayurá. Sua participação naquele congresso significou uma ruptura positiva como marco na transformação do padrão eurocêntrico, excludente e patriarcal que caracterizou as universidades brasileiras desde sua origem. Mapulu é reconhecida cada vez mais como pajé, liderança política, feminista indígena e mestra de saberes. Para celebrar o seu lugar de destaque na inauguração do movimento Encontro dos Saberes, que já se expandiu por várias universidades brasileiras, sul-americanas e europeias, a foto de Mapulu está colocada no painel de entrada da biblioteca do INCT de Inclusão na UnB. Mencionaremos seu lugar no movimento do Encontro de Saberes ao falar mais adiante do seu relato visionário.

Em novembro de 2018 ela recebeu o Prêmio Nacional de Direitos Humanos do governo brasileiro por seu trabalho pioneiro de difundir o ofício de pajé entre as mulheres, além de sua atuação como parteira e seu trabalho com a juventude. Nas palavras da Secretária Nacional de Políticas para Mulheres; "Ela é um símbolo da mulher indígena forte e atuante; tenho uma enorme admiração por seu trabalho, no cuidado com as crianças e no fortalecimento das mulheres".

O poder de Mapulu alcança também o controle das forças da natureza. Uma reportagem de 24 de janeiro de 2011 sobre a aldeia Kamayurá feita pela TV Rede Globo mostra um dos poderes de Mapulu adquirido também do seu pai: ela aparece desviando com as mãos a tempestade que se aproxima da aldeia para proteger as malocas de serem destruídas. O poder de comunicar-se com os fenômenos naturais é exercitado por xamãs em outras partes do mundo, como no México, onde mestres equivalentes de Mapulu também controlam os ventos em torno dos vulcões próximos do Distrito Federal na Cidade do México, como o famoso Popocatépetl.

Mapulu foi também escolhida como uma das 13 avós de vários povos tradicionais do mundo que se apresentaram no famoso Encontro do Conselho Internacional das 13 Avós Nativas, na sua edição realizada em Brasília em outubro de 2011. Finalmente, em novembro de 2019, Mapulu participou como conferencista do VIII Colóquio Internacional de Filosofia Oriental da Universidade de Campinas. Como pajé, ela argumentou pela não separação entre o mundo dos espíritos e o mundo da natureza:

se a floresta for destruída, os espíritos também desaparecerão, pois elas habitam a floresta. Foi nesta ocasião que ela proferiu a fala abaixo transcrita.

II. O Relato Visionário

Após mais de três décadas da sua iniciação com o *mamaé* Anhangü, espírito tido como muito poderoso e muito temido nas aldeias do Alto Xingu, e não apenas entre os Kamayará, Mapulu experimentou em 2017 uma nova iniciação. O espírito da Arraia gigante se aproximou dela e submeteu-a a um processo inteiro de renovação de seus poderes como pajé. Ela teve que se afastar inteiramente de Anhangü, desfazer-se de todos os poderes que ele lhe havia concedido nos últimos trinta anos e então receber os novos poderes da Arraia, que segundo ela são ainda mais fortes. Ela diz contar agora com habilidades que no nosso mundo chamamos de extra-sensoriais ou paranormais renovadas e ampliadas. Para marcar essa transformação, ela mudou de nome pela terceira vez: entregou o seu nome para a primeira neta, a filha mais velha de Mapuálu, que agora se chama Mapulu Neta, e passou a chamar-se Utu, que é o nome que ela dá à Arraia. Enquanto Anhangü é um *mamaé* da floresta, Utu é um *mamaé* das águas, a mãe dos peixes, que habita a Lagoa de Ipawu.

Eis a transcrição do relato proferido por Mapulu no VIII Colóquio de Filosofia Oriental:

“Minha preocupação é com a comunidade, porque a floresta está acabando e o espiritual também. Os espíritos estão sofrendo muito, igual nós. A gente perde casa, é a mesma coisa com o espírito, ele perde muitas casas: o jatobá, as madeiras todas têm dono. O jatobá é a casa mais importante para o espírito. O rio também está sofrendo, está diminuído muito os peixes. A floresta está acabando e o rio vai secar. Nós precisamos plantar. A gente do Xingu sabe controlar. A floresta é minha farmácia, a gente pega remédio, raiz, eu sou raizeira também. O rio tem o peixe. O dono do rio: sucuri, jacaré. O espírito dá conselho para a sucuri. Cada rio tem história, tem dono. Está difícil chegar a chuva. É madeira [árvore] que traz a chuva, aí nasce bem bonito: a roça, as plantas. É a chuva que traz para nascer as plantas. Todos temos preocupação. Vamos pensar juntos.

Meu pai foi grande pajé, Takumã; meu tio Sapaim foi grande pajé. Meu tio Aiupu⁵ foi meu aluno, eu sou professora dele, ensinei muito ele e hoje ele está curando. Meu pai me ensinou a ficar pajé, a mesma coisa que estudar na faculdade. Eu estudei junto com meu pai sete anos para eu curar paciente: como que cura criança, como que cura adulto. Menino pequenininho você não pode curar com fumaça para ele não pegar pneumonia no pulmão. Tenho o papel de médica, de enfermeira, curo coluna, dor de cabeça, corpo doído, este é o meu papel. Meu marido Raul é raizeiro, ele cura pressão alta, câncer, diabetes, tudo isso é com ele. Este é o papel dele. O remédio dele é muito forte. Está aberto o caminho para vocês, é só procurar ele. Já curei muito pessoal de São Paulo, Cuiabá, Recife, eles vão fazer tratamento no Kamayurá. Tenho 18 alunos pajés.

Quem fez eu virar pajé foi Anhangü, o Cabeção, que eu não sei o nome daquele espírito. Ele me ensinou. Meu pai não deixava eu virar pajé. Eu virei pajé com 15 anos de idade. Ficar pajé é muito difícil, a gente sofre, fiquei 4 meses só dentro de casa. Quem me dava comida era só a minha mãe, nenhuma outra pessoa, e só dentro de casa. Eu não podia comer em outra casa, porque eu podia ficar aleijada. Você tem que escolher. Não pode namorar, se namora antes de dois meses logo fica aleijado.

Eu fiquei acompanhando o meu pai nove meses, mais um ano, sete meses, estudando com ele e hoje eu sei curar. Meu pai falou: agora sim, você já viu como fazer. Para curar criança usa um fumo pequeno, para adulto um fumo grande. Para olhar o que o paciente tem a gente faz um fumo muito grande. Se é espiritual, ou uma doença, a gente tem que contar para o paciente. Meu pai me ensinou reza. Tem reza da criança para amamentar; quando ela não mama a gente reza aqui bem na boca para ele voltar a mamar. A regra do pajé é diferente. Quando a gente ficou pajé, a gente come só comida boa. Se a gente vai comer comida ruim, a gente sonha mal. Para não sonhar mal, a gente fica lá com a comida do pajé.

Tem muito pajé hoje. Eu fui o primeiro pajé mulher. Dois anos atrás veio a arraia. Eu estava matando muito arraia. Matei muito. Eu fui no outro lado; na roça, eu vi muita arraia [na Lagoa Ipawu]. Porque eu tenho medo da arraia. A arraia quando pega nós, dói muito. Aí eu pegava arraia e ia jogando – matei cinco jogando no mato. Cheguei na

⁵ Aiupu é o novo nome de Maniwa Kamayurá, o grande mestre arquiteto que foi docente do Encontro de Saberes na UnB em 2010 e 2012.

aldeia, dormi. Ele veio cantando para mim: “olha, por que você matou o paciente? Você vai ficar doente igual ele agora. Você vai ficar doente um ano, vai ser difícil o pessoal tratar você. O pessoal não vai conseguir tratar. Quem vai conseguir te tratar é nós, outro pajé não vai conseguir tratar você.” Ele me cutucou aqui (ao lado do seio direito) e eu acordei. E doeu para baixo (aponta para o braço direito). Fiz tratamento, falei para o meu marido me tratar, ele me tratou um ano, não resolveu.

Aí depois, eu nem sonhei, gente. Ele falou: olha, está na hora, vamos tratar. A gente marcou para você um ano. Agora nós vamos trocar todo o poder que você tinha, vamos trocar tudo. Agora vamos colocar o seu nome de Utu. Utu: avó. Arraia, a mãe do peixe, dona da água. Ela escolheu: eu vou colocar o seu nome de Utu. Hoje o meu nome é Utu. Mapulu, eu passei para minha neta que está aqui comigo. Aí, a arraia fez tudo para mim, trocou tudo, onde eu vou curar a pessoa. Trocou outro *mamaé* para mim.⁶ Mudei dele para mim, como é que cura. Aí soltou a arraia pequenininha e falou: pode chupar. Me levou até a beira (da lagoa Ipawu). Eu chupava as arraias pequenininhas e engolia. Aí fiquei mais pajé, eu troquei o *mamaé* que *Anhangu* colocou em mim, eu coloquei [o *mamaé* da arraia]. Sabe o que ele falou? Ele falou assim “Utu, hoje você vai fazer cirurgia”. Eu nem acreditei. Depois quando deu três horas da manhã, eu olhei, entraram: Utu, cadê você? Você já preparou, você já banhou? Ele veio me pegar aqui (aponta em volta do ventre), a unha saiu do dedo (ficou grande). Ele me cortou, parece de verdade. E tirou [o útero?]. Aí foi com a unha assim (ao longo da barriga) e depois só com a mão ele fechou. Falou: quando você precisar engravidar, é só avisar que nós vamos colocar de novo. Eu venho colocar. Quando você precisar de menstruação a gente vem colocar de novo. Ele me passou a mão assim e me levou na rede. Deu tchau, volto na outra semana, estou por aqui, pode esperar. Quando olhou que saiu, minha família chorou muito. E o *mamaé* Arraia me sacaneou muito, gente. Hoje, acabou a menstruação. Fez cirurgia, tem marca.

E assim que é meu papel. *Mamaé* fez assim comigo, hoje estou curando muitos pacientes. Eu sou pajé, tenho muita preocupação na minha cabeça. Por que é que tenho preocupação? Eu sou para curar pessoa. Saúde é a maior preocupação. Cada vez a SESAI

⁶ Maria Luiza Silveira coloca que *Utu* em Kamayurá é avó, ou figura ancestral. Observo que nas conversas comigo Mapulu deu a entender que Utu é o nome da Arraia grande que a iniciou. Segundo Silveira, o nome específico do *mamaé* da arraia é Yawewyt (Silveira 2018:163). Este nome não aparece na lista dos principais *mamaés* colhida por Orlando Villas Bôas (2000).

(Secretaria de Saúde Indígena) manda menos remédio para o Distrito, mudou muito. Vamos tentar falar com a mulher, meu parente lá, Wajãpi, estou querendo conversar com ela. Ela tem que olhar minha preocupação. Ou então, com o chefe dela, Bolsonaro, falar com ele também. Eu não vou brigar, eu não vou bater, mas precisa brigar com ele, só sentar. O que que ele vai me passar? Ele tem que entender a minha preocupação. Vocês também, ele tem que apoiar vocês também. Tenho muita preocupação e queria passar para vocês, só que eu não sei falar muito bem.

Temos 16 etnias no Xingu, tem que sentar com eles e eles dizem o que vão querer. Eles têm que passar para mim para eu trazer para vocês. Pedir para vocês apoiar. Trouxe um documento. A gente quer manter a cultura. A alimentação a gente tem: peixe, beiju, pequi, roça. A gente tem ainda a língua, não pode perder. Meu pai nem aceitava a educação. Ele falava: será que a educação, a escola, vai ajudar vocês? Hoje não tem apoio, a escola está tudo caído. A gente foi para a SEDUC em Cuiabá pedir apoio, ninguém deu apoio para nós. Vamos pensar juntos com vocês, como professor aqui, vocês já têm conhecimento. Vamos pensar tudo igual, cabeça.

Outra coisa que quero falar: eu já fiz um encontro de pajés ano passado na minha aldeia, no Kamayurá. Difícil. Já fui na FUNAI. A FUNAI disse que pajé não tem nada a ver. Levei para a ATIX (Associação dos Indígenas do Xingu), nada. Eu fui para o ISA (Instituto Sócio Ambiental). Quem me apoiou foi a Escola Paulista de Medicina, o Dr. Douglas, porque ele sabe o papel do pajé. Ele já trabalhou junto com o meu pai, por isso ele sabe e confia mais no pajé. Dr. Douglas é médico, sabe fazer cirurgia e ele usa os dois. Ele pede para o pajé curar primeiro, aí depois ele resolve, se é a doença espiritual ou não. Uma ferida feia que ele viu, primeiro procura o raizeiro. A gente trabalhou junto, muito. Por isso que hoje ele está acreditando no pajé, no raizeiro.

Ano que vem eu vou fazer encontro de pajé no Posto Leonardo. Vou mandar o convite e pedir o apoio de vocês. Vou sentar com médico. O médico tem que respeitar o papel do pajé. Eu já trabalhei junto com médico lá em Sinop. Eu tirei 8 pacientes da UTI. Fui lá em Canarana, a menina, o nome dela é Cláudia, médica. Eu fui tirar um menino da UTI, ela me empurrou. Ela falou: assina aqui, o responsável é você. Eu falei: olha, você tem que estudar mais Medicina; você ainda não é médica. “Pajé mata mais paciente”. Na verdade, pajé não paciente não. Pajé cura a dor do paciente. Depois que eu levei o menino do quarto, eu curei ele, rezamos ele. Amanheceu, o menino apontou geladeira,

ele quer água. Quando foi 7 horas, ela me ligou: Mapulu, o menino está do mesmo jeito, não está curado. Viu? Eu falei para você. Traz ele aqui. Aí quando foi 8 horas eu fui lá, no hospital, o menino pegou água, tomou, comeu maçã (mentiu ainda para ela). Ela foi lá, olhou, ela chorou. Eu falei: você tem que estudar mais. Ela me pediu desculpas.

É por isso que para mim é muito importante o encontro do pajé. Quem quer ir praticar, vai lá para vocês olhar e escutar a preocupação do pajé, porque pajé também cura pessoa. Eu já curei tanto em Brasília. Homem que ficou doido, queria matar a mãe, hoje ele está trabalhando de novo. Ano que vem vou fazer encontro de pajés.

Obrigada para vocês e boa tarde.”

Transcrevo agora outra parte do relato iniciático de Mapulu quando recebeu os poderes renovados de *Utu*, a Arraia grande, tal como contou na minha sala no Instituto de Inclusão em dezembro de 2018. Essa conversa foi filmada e Letícia Vianna a transcreveu, procurando descrever também a rica e precisa gesticulação de Mapulu, que complementa as palavras com sua expressão corporal. Esta foi, na verdade, a segunda versão que registrei do seu relato iniciático. Mapulu narrou o episódio em minha presença quatro vezes distintas: em uma aula do Encontro de Saberes na UnB em 2018; em uma entrevista filmada na minha sala no final do mesmo ano; no Colóquio de Filosofia Oriental da Unicamp, em 2019; e em uma aula do Encontro de Saberes na UnB em 2023.

Apresento meu diálogo com ela em dezembro de 2018 literalmente, sem edição, retirando um mínimo de palavras repetidas. Neste diálogo, ela descreve ações através de palavras e de gestos expressivos com seu corpo. E em vários momentos eu intervenho, ainda que discretamente, na tentativa de oferecer um pouco mais concretude à imaterialidade imaginal da sua iniciação. O relato se dá no diálogo, e não em um discurso pré-fabricado que poderia ser reproduzido por ela em um monólogo. Vincent Crapanzano mostra o papel daquele que escuta o relato no ato performático de ser narrado ao analisar as intervenções de Sigmund Freud quando transcreveu o seu famoso caso do Homem dos Ratos (Crapanzano, 1992). Diferente de Freud, porém, regido por uma epistemologia do distanciamento e de uma quase impossível relação com o analisando, minha atitude foi suscitar o relato de Mapulu explicitamente, sem ser

neutro nem co-autor; pelo contrário, estimulando-a a exprimir os detalhes da sua experiência somática e visionária.

Mapulu - ... para tirar feitiço, para eu não cair. Isso é que vai alumiar o caminho, à noite. (aponta para os pés).

JJ - Ah! os parafusos.

Mapulu - Os parafusos, colocaram aqui e aqui (aponta para as juntas e solas dos pés). O paciente mal, ele faz assim (põe a mão direita sobre o coração, e estica o braço e mão esquerda na diagonal ao corpo, como se fosse um arco arremessando uma flecha) Aquela paciente que estava mentindo, ele botou o braço assim – mentindo (com a mão direita sobre o coração e cotovelo paralelo ao corpo)

Ele botou aqui (mostrando a sola do pé esquerdo); e disse: toma cuidado. Se você virar, cair no buraco, a gente coloca aqui para lumiar.

JJ - Para no meio da noite iluminar e você poder caminhar.

Mapulu - E de noite, vai lumiando assim (estende os dois braços apontando para baixo, num gesto largo indicando as duas margens de um caminho).

Aí veio para cá três meninos (aponta o lado direito) e para cá três (aponta o lado esquerdo). Esse aí é que vai voando, levando você (abre os braços em gesto de voo)

JJ - Esses meninos são mamaé?

Mapulu - Mamaé.

JJ - São três Mamaés de um lado e três Mamaés de outro

Mapulu - São filhos da Arraia

JJ - Os menininhos, são filhos da Arraia

Mapulu - Isso é que está me ajudando. Quando o pessoal fala muito mal; eles avisam. Se fala assim que não está acreditando, ele avisa. Quando eu fiz coisa errada – ele diz: não, você está fazendo errado; você tem que contar esse, esse, assim ... Ele conta. Ele sabe! Então é exigente ... eles vão dizer, isso está errado, tem que arrumar ... Ele é exigente, de verdade.

O filho do Gustavo passou mal que não conseguia ...Então a Carolina, Carol, que estava aqui, disse: “Ela vai curar o seu filho”. E ele me

olhou e disse em pensamento: Será que vai curar? O médico não curou ... “. E de noite [o espírito dela] me falou: “Pai do menino falou para você assim: será que vai curar? Por que o médico não cura? Imagina se ela vai curar. Você acredita que ele falou para você assim?! Ele nem pagou você. Eu disse não ... vamos pensar coisa boa. Foi ele quem reclamou (joga os braços para trás, indicando que ‘ele’ está atrás dela). Não fui eu quem reclamou. Ele está me ajudando a curar. Ele cura mais as pessoas. Então se ele (o Gustavo) continuar a falar mal ele vai ver. Hoje esse pai do menino está vendo o resultado; o menino já andou. Já voltou para escola. Então eu falei assim para o Gustavo: “Gustavo, eu soube que você falou assim para mim – meu espírito me contou . E ele me disse: “Mapulu, falei sim ... meu filho não conseguia levantar, mexer ... será que vai melhorar? Falei sim; mas não falei mal de você.” Hoje o menino já está jogando bola. Eu queria era gravar vídeo com ele, uma entrevista com ele. Quando eu curei ele, ele levantou e foi lá ver a mãe. A mãe caiu no choro. Hoje ele está bom. Anteontem falei com ele – estava com dor de cabeça; e eu perguntei o que foi ? Ele disse que estava jogando futebol e caiu e machucou. (Diz rindo, mostrando satisfação). Disse que está voltando a jogar bola! Eu disse a ele: “Se passar mal, fala com seu pai, que ele entra em contato que eu cuido de você. Eu sou sua médica”. Falei com ele antes de ontem. (Diz rindo).

É assim, que eu vou curar. Mesmo que a pessoa não me confiar, eu não vou falar nada. Quem sabe é meu espiritual. O espírito vai me falar quem não confiar em mim. Vai ser sempre assim. Suely, é professora e advogada, ela me enganou. Ela falou assim: “ Vem rezar eu. Eu perdi meu marido e meu irmão”. Eu fui rezar, rezei ela, o filho e a filha e ela só pagou por ela. Dormi. Sabe o que eles falaram – esses 3 – ? “Você vai continuar 4 assim? Aí gente não vai curar nada. A gente não vai ajudar você. Você não vai curar mais aí. Ela não paga, pagou só um. A gente vai voltar de novo”. Eram 4 que me vieram: pai, mãe, marido e irmão ... E ele falou: “olha, ela está mentindo, 4 que morreram da mesma família. A mãe já foi embora, ele recebeu pois ela me pagou 1; então ela foi embora. Esses 3 faltaram. Ficaram na casa. E só vão sair quando a gente receber. Eles vão ficar sempre com ela, vão incomodar ela. Eu falei com ela: “Você perdeu 4, pai, mãe, marido e irmão. 1 foi embora. E 3 voltaram”. Quem me avisou foi *mamaé*. A gente tem que receber o pagamento.

JJ - Sim. Mas a Arraia disse que ia mudar o poder do Anhangü

Mapulu - Trocou

JJ - Trocou. Então você agora está mais forte?

Mapulu - Hoje estou Arraia.

JJ - É mais forte que Anhangü. O Anhangü você tinha 15 anos.

Mapulu - Com 15 anos eu fiquei Anhangü. Arraia é novo. Tá me cuidando.

JJ - Tinha outro pajé que tinha Arraia?

Mapulu - Não, só eu. Cada pajé tem o seu ... Eu, meu pai e meu tio Sapain, só nós três com Mamaés. Eu estou pegando os de meu pai. Eu sofri para ficar pajé. Furou (aponta para os pés); fez cirurgia (aponta para o baixo ventre). Fez os tocos assim (faz o gesto como se os tocos fossem uma escada) pá pá pá, tem que ir lá [gesto de que está subindo, escalando os tocos]. E depois pegaram os tocos e jogaram lá, para eu pular, pá, pá, pá. (gesticula). Nossa! Caí em cima de um! E todo mundo me olhando. *Utu* me olhando. E outro, outro... É difícil ficar pajé.

JJ - Ah! Foram várias provas.

Mapulu - Aí uma teve só fumo, só fumaça, mais nada, por 5 dias. Arraia fez provas.

JJ - E isso de você ter que escolher qual o verde e o vermelho...

Mapulu - O vermelho é paciente; e o verde é gente mentindo. E eu tinha que escolher. Tampava os olhos e perguntava: "Qual é paciente?" E eu apontava vermelho. "Qual é paciente mentindo?" E eu apontava verde. Aí os mamaés ficavam contentes. Eu nunca vou esquecer isso. Pessoal, pajé que quer ficar igual a mim, não vai enfrentar. Não vai não.

Quando terminar o livro ... Eu estou vendo aqui o meu nome (aponta para a placa na porta da minha sala do INCTI onde estamos conversando). Eu venho aqui dar aula; você marca mês e eu venho. Assim que eu quero fazer agora.

JJ - Só uma coisa que você explicou antes e eu não gravei ... Lá no rio, então, estava a Arraia e saiu delas os filhinhos né?

Mapulu - Então, a Arraia falou: " nós fomos lá na lagoa chupar filhotes de arraia. Nós fomos trocar Anhangü." Tirou ele lá na beira. Tirou daqui (faz gesto de que está tirando algo dos braços). A Arraia estava lá e falou: "Vai!" E Arraia soltou ... Eu virei e falei: E agora? Ele vai me cutucar". Arraia falou: " Não pensa". E empurrou minha cabeça para água. Eu fiquei assim, na beira, chupando os filhotinhos. Ela disse: " Você tem que chupar tudo isso aí". Eu virei e falei assim: "Chega". Ela disse: "Não, você só chupou 3."

(faz barulho e gesto com braços de que está juntando e chupando os filhotes de arraia) Aí eu chupei tudo. Aí a mãe estava só me olhando. E a mãe falou: “Cuidado. Você tem que cuidar dos meus filhos. Os pacientes têm que pagar bem você. Se não pagarem bem você, eu vou ficar doente. Ou o paciente passa mal, vai ficar ligado com minha criança. Fica de olho!”

JJ - Você está cuidando das crianças dela.

Mapulu - É. Para curar pacientes. Por isso eu falo, eu não vou curar de qualquer jeito. A gente tem que garantir o valor que vão pagar. Por que pajé não vai pedir assim o valor ... Quem sabe é a família que vai pagar pajé. Se pagam mal o pajé, vão passar mal, continuam doentes. É assim.

Ofereço agora alguns poucos comentários sobre o segundo relato. Enquanto vai narrando, Mapulu gesticula, usando as mãos de um modo extremamente expressivo e preciso. Em vários momentos do relato ela aponta para o seu corpo, “explica” as intervenções dos espíritos sobre ele e as transformações que ele sofreu. É mais apropriado definir seu modo de transmissão do seu relato visionário de audiovisual, em vez de apenas oral. Uma segunda linguagem, complementar à fala, comparece na gestualidade que sincroniza as suas descrições, como um enunciado indéxico que complementa o enunciado linguístico. Seu relato é uma performance corporal completa, e não apenas uma performance oral e linguística, como pode ser o caso de narrações míticas realizadas por mestres e mestras de outras nações indígenas. Mestre Casimiro Tukano, por exemplo, nas suas aulas do Encontro de Saberes na UnB, contava as histórias do Alto Rio Negro com pouca expressão gestual ou corporal em geral. Mapulu não possui letramento algum; e até onde pude perceber, ela apenas assina o seu nome. Nesse sentido, ela é integralmente uma mestra da oralidade.

III. O Encontro de Saberes e a Fenomenologia dos Relatos Visionários

Este artigo é somente o início da busca de compreensão de um relato tão poderoso e enigmático quanto o da transformação de um ser humano em peixe. Na verdade, trata-se da transformação de uma mulher em peixe, e não de um ser humano em geral, pois o útero é um órgão significativo para a estruturação e a coerência do relato. Até onde consegui entender, um homem pode aprender com Anhangü; porém

nenhum homem poderia ser iniciado por Utu como Mapulu foi. Neste sentido, ela revolucionou o sentido do corpo de quem é pajé, introduzindo o órgão e o simbolismo do útero, tanto no corpo físico como no sutil, ou místico, da pajé.

Mapulu é, historicamente, a primeira mestra do Encontro de Saberes, pois abriu o projeto com sua conferência magistral. Seu saber foi, portanto, o primeiro saber tradicional apresentado para o mundo acadêmico. Surpreendentemente, considero o tipo de saber por ela trazido para a sala de aula provavelmente como o mais difícil e o mais desafiador para ser traduzido nos termos da episteme ocidental que organiza o saber acadêmico estabelecido, do que os saberes trazidos por quaisquer outros mestres ou mestras até agora. Muitos outros mestres indígenas contaram mitos, histórias e descrições de rituais complexos, como foram os casos de Álvaro Tukano, Casimiro Tukano, Gilberto Kubeo, Arifirá Matipu, Maniwa Kamayurá, Ibã Hunikuim, Pedrinho Maxakali; outras, como Japira e Maria Muniz, descreveram as plantas e falaram dos encantados que habitam as matas onde elas moram.

Célia Tupinambá, que já palestrou na UFSB, na UFMG e na UnB, colocou uma questão bastante desafiadora ao falar dos sonhos que são premonitórios e reveladores, e que chegam a funcionar como meios de compreensão e entendimento do processo de busca, recuperação e execução de novos mantos Tupinambá. O sonho cumpriria então, para ela, praticamente o mesmo papel do exercício racional de busca da compreensão de um problema científico ou intelectual em geral. Por outro lado, mestres e mestras de candomblé que recebem orixás não “demonstram” essa habilidade quando ensinam na universidade, pois obviamente jamais entrariam em transe em uma sala de aula. E se fossem jogar búzios em uma aula, o máximo que aceitariam fazer seria uma demonstração do ritual de consulta – e lembremos que a tradição do oráculo está vigente também no mundo ocidental, principalmente através do Tarô e mesmo hoje em dia através do I Jing.

Diferente de todos esses casos e para além de todas essas habilidades, Mapulu fala de uma relação direta, física, encarnada com os *mamaés*, experiência, por um lado, sempre excepcional, única e que, ainda que prescrita e aceita culturalmente como possível e sempre realizada pelos Kamayurá, é inacessível à imensa maioria das pessoas do seu povo que, como nós, reconhece o dom extraordinário alcançado por pajés como Takumã, Sapaim e Mapulu. Ela é herdeira e seguidora de uma linhagem de mestres

dotados de um saber fora do comum, também segundo sua comunidade, e que não pode ser aprendido apenas por outras pessoas, pois que depende do interesse e da disponibilidade dos próprios espíritos (*mamaés*) para ensiná-los.

Acesso ao plano imaginal é certamente possível, porém requer um exercício pessoal único, intransferível e irreproduzível – quase impossível, portanto, de ser ensinado em sala de aula apenas através de procedimentos racionais de transmissão. Não impossível, porém, me parece, se os alunos (e nós professores também) são convidados a exercer plenamente a imaginação simbólica e vislumbrar, pelo menos, a entrada nesse mundo.

O lugar deste campo de saber que Mapulu exerce como pajé é bem conhecido na Antropologia e mesmo na Etnologia brasileira. Contudo, o que é especial, neste caso, é a sua presença em carne e osso em uma sala de aula ou em um auditório como conferencista para falar e encarnar sua relação com os *mamaés*. Victor Turner descreveu magistralmente o grande saber de seu assim chamado informante Muchona, a Vespa (Turner 2005); Marcel Griaule transcreveu suas belas entrevistas com Ogotemmêli, o sábio Dogon (Griaule 1948); e mais recentemente, Paul Stoller também narrou em livros os relatos extraordinários dos poderosos xamãs Songhay do Niger (Stoller 1984 e 1987). Contudo, Victor Turner não levou Muchona para ensinar diretamente aos seus alunos na Universidade de Chicago ou na Universidade de Virginia; Marcel Griaule não levou Ogotemmêli para ensinar na Universidade de Paris; e Paul Stoller não levou Adamu Jenitongo ou outros xamãs para a Universidade de West Chester.

Todos esses antropólogos e tantos outros celebram xamãs, curandeiros, visionários pertencentes a vários povos e grupos étnicos do mundo; porém, apenas eles, durante seus trabalhos de campo, tiveram a oportunidade de testemunhar e ouvir descrições desses sábios de suas experiências com espíritos advindas do mundo imaginal. A leitura acadêmica de seus relatos etnográficos, contudo, não carrega em si mesma a capacidade de despertar o exercício de entrada no mundo imaginal, pois o corpo dos xamãs ou pajés não está presente.

Os etnógrafos, portanto, sem desmerecê-los, e pelo contrário, valorizando seus esforços, são capazes de fazer a defesa da existência atual dos visionários de diversos povos tradicionais do mundo. Porém, se nossa intenção é defender o lugar desse saber

na instituição acadêmica que carrega o título de “ensino superior”, devemos escutar diretamente de mestres como Mapulu seus relatos visionários, expressos por seu corpo transformado pela interação concreta com os espíritos. Ao escutá-la, vê-la e senti-la em presença, podemos acionar em nós a entrada no *alam al-mithal* que ela percorreu extensa e intensamente. O que ela transmite em sua fala não é uma explicação racional de como funciona o mundo dos pajés, mas a experiência de viver a relação com os espíritos e de como essa relação com eles afeta a sua relação com os seus pacientes e com os seres humanos e não-humanos em geral.

Com a experiência do Encontro de Saberes, passamos a identificar, cada vez mais, os saberes trazidos pelos mestres e mestras como manifestações de mentes verdadeiramente poderosas, iluminadas e inspiradas. Mesmo enfrentando condições de vida frugais, simples e muitas vezes de extrema precariedade, são capazes de desenvolver habilidades perceptivas especiais, muitas delas não desenvolvidas pelos estudantes universitários devido às limitações impostas pelo currículo eurocêntrico, monoepistêmico e que atrofia os sentidos, os afetos e a intuição em detrimento de uma hipertrofia da razão puramente lógica e monocausal. Grandes habilidades sensoriais (com seus correlatos cognitivos, obviamente) são desenvolvidas e demonstradas nas salas de aula de vinte universidades por mestres mateiros, mezinheiros, profetas da chuva, pantaneiros geraizeiros, pescadores artesanais, marisqueiros, entre outros; e por mestras raizeiras, parteiras e benzedadeiras. Além das habilidades sensoriais especiais, outros mestres e mestras exibem suas capacidades sensíveis e de expansão da consciência, como os juremeiros, congadeiros, mestres de encantaria, umbandistas, babalorixás e iyalorixás e mestres da ayuhuasca.⁷

Mapulu também apresenta habilidades desses tipos, tais como sua capacidade de rezar para os pacientes, sentir sua condição de saúde pelo toque de mãos e pela percepção “espiritual” trazida pelos *mamaés* que a acompanham e apoiam e que é aguçada pelo fumo do forte tabaco de pajé. Porém, para além da expansão da mente e das habilidades sensoriais, sensíveis ou sensitivas (habilidade que postulo estar presente

⁷ Nos últimos quatorze anos, através do projeto Encontro de Saberes já recebemos mestres e mestras em várias universidades que representam essas habilidades. Sua lista completa aparece em Carvalho (2023).

nas raizeiras e benzedeadas), ela se nos apresenta como uma mestra pajé de corpo transformado.

No caso de sua iniciação com Utu, trata-se de um relato visionário em cima da experiência pessoal e intransferível de Mapulu. É a experiência de um peixe e a experiência de uma pessoa. No relato que ela me contou (também mais de uma vez) da sua primeira iniciação, a precedência foi da sua relação com o espírito de Anhangü, que ela chama de Cabeção na fala do Colóquio. Naquele evento certamente central na sua vida, podemos dizer que o seu pai Takumã, que finalmente aceita ensiná-la a ser pajé, entra em uma relação iniciática com a filha em um momento posterior ao evento propriamente dito como um codjuvante. Já a sua relação com Utu, a Arraia grande, é uma invenção até onde sei completa e autônoma de Mapulu, em uma etapa de plena maturidade como mestra xinguana da cura. Ela prescinde, ao que tudo indica, da outorga do pai Takumã para essa segunda iniciação com novos poderes. Além de ser uma narradora plena, ela é uma criadora de mitos, alguém que criou um novo mito que é a relação de um pajé com um peixe. Na língua portuguesa a Arraia é um peixe feminino; importante saber se na língua Kamayurá arraia um nome neutro, masculino ou feminino.

No relato do Colóquio comparece também o momento, que identifiquei na versão apresentada em aula em 2023, de uma redenção em relação a uma queda ética, ou ao encontro com o mal, quando ela conta que estava matando as arraias, que quando ela estava na roça ela as jogava longe e matava. Já havia matado umas cinco arraias quando a Arraia Grande se lhe apareceu, penso que até com um certo clima de vingança por parte do peixe-espírito. Naquele momento, ela transmuta a sua ética: deixa de matar as arraias para ser a protetora das arraiazinhas, porque ela tem que engolir todas as pequenas arraias e guardá-las na sua barriga como se fosse gestar as pequenas arraias para depois devolvê-las ao rio. Mapulu alterna em dizer: a mãe do peixe e a avó do peixe. Em uma leitura simbólica clássica, mais racional, Mapulu passa a ser a mãe dos peixes e Utu passa a ser sua avó.

Existe, porém, uma oscilação no seu relato, pois em duas das quatro vezes e em que ela me relatou essa história ela fala claramente que Utu é a avó dos peixes, ou seja, que a arraia é a avó dos peixes do rio. Contudo, no relato que ela faz no Colóquio Internacional de Filosofia Oriental ela fala na mãe dos peixes. Como ela gestou, nesse

relato visionário, os filhinhos da arraia na sua barriga, ela, Mapulu, seria agora a mãe dos peixes: há uma outorga por parte de Utu a ela e Utu então passa para o lugar de avó. De fato, sabemos depois pelo seu relato que esses meninos(as) arraias são também os seus *mamaés* auxiliares. Se Mapulu bebe a água e com ela chupa os filhotes de arraia para guardá-los todos dentro de si, ela converte a sua barriga na Lagoa Ipawu onde os peixinhos podem viver e crescer.

Devemos considerar também a transformação de Anhangü. Ele não é nem um animal e nem uma planta, ele é um espírito que está na floresta e que, como Mapulu diz, precisa também de defesa como eles, seres humanos, precisam. Em uma determinada dimensão, são todos parentes, próximos e interligados: Utu é um ser da natureza que está na água em forma de peixe. E Mapulu reclama também pela água, porque estão secando os rios. Utu é a avó dos peixes, então é preciso proteger os rios, pelo lado de uma política ambiental e de Estado, contra o desmatamento para que não sequem. Essa política estaria no plano que podemos chamar de racional ou social da luta de Mapulu como liderança política do Alto Xingu. E num outro plano, em outra militância, ela fala de uma política que é também espiritual, a saber, que comparece no seu relato visionário.

Sua exposição passa por dois momentos: primeiro o momento político, ao denunciar o desmatamento das árvores e o maltrato aos rios; e logo ela passa a contar como realiza a cura. Primeiramente, quando ela está falando dos rios e da floresta, ela está defendendo um bem coletivo, um bem para todos os vivos – humanos, animais, plantas, espíritos e fenômenos da natureza. Em seguida, quando vai falar da relação com Utu, passa a contar algo sobre si mesma: ela é a pajé que cura as pessoas; sua missão, ou seu papel é curar; e para cumprir esse papel de curar ela precisa utilizar o poder de Utu. Por isso, Utu renovou o seu poder, retirou o poder anterior de Anhangü e coloca o poder da arraia; troca de nome, ela passa a ser Utu, ela passa a ser a Arraia Grande. Entrega o seu nome para a neta, que passou a chamar-se Mapulu Neta.

Poderíamos aqui fazer uma associação com a teoria do começo-meio-começo de Antonio Bispo, em que ele enfatiza a geração neta e a circularidade do modo de vida dos povos tradicionais, indígenas e quilombolas, entre outros (Santos 2023). É a geração neta que entra no relato de Mapulu que deve entrar para recomeçar o ciclo. A Mapulu Neta deverá seguir agora uma trajetória. Mapulu-agora-Utu está rediviva na neta-agora-

Mapulu. Então existem as transformações de dois nomes: a avó transfere o seu nome para a neta; e o peixe transfere o seu nome para um ser humano que fará esse papel de cuidar da continuidade dos peixes que são os peixinhos, as pequenas arraiaas que Mapulu vai ingerir e cuidar delas e vai lutar pela preservação da floresta. São todas essas dimensões que se articulam no relato da transformação da pajé Mapulu em arraia.

É possível compreender o relato de Mapulu da sua iniciação com Utu, a Arraia grande, avó dos peixes, como um exemplo, na esfera das culturas indígenas sul-americanas e mais especificamente dos povos do Xingu, dos relatos visionários comentados na chamada grande mística universal – todos eles, evidentemente, registrados pelas tradições letradas clássicas – em grego, latim, árabe, persa, hebraica, etc. Trago especialmente três exemplos da tradição mística islâmica, escritos em árabe e em persa, todos os três editados comentados e promovidos magistralmente por Henry Corbin: os relatos de Ibn Arabi (século XII) que exercitam o que Corbin chamava de imaginação criativa; os três relatos visionários de Avicena (século XI), também em árabe; e o relato do Arcanjo de Cor Púrpura de Sohrawardi (século XII), em persa. Corbin colocou os relatos desses três grandes mestres do sufismo em uma topologia espiritual específica da mística islâmica clássica, conhecida pelo termo, comum a Ibn Arabi e a Sohrawardi, de *alam al-mithal*, que Corbin traduziu por *mundos imaginallis* – em português, o mundo imaginal (Corbin 1964).

Resumindo a conceituação do mundo imaginal (ou mais diretamente o *alam al-mithal*), não se trata do mundo imaginário, comumente entendido como projeção exclusiva da atividade mental, mas de um reino intermediário – e com estatuto de realidade - na fronteira, ou na superposição, do sensível e do inteligível; entre o plano puramente natural e o plano dito puramente espiritual; colocado ao nosso mundo material porém sem com ele confundir-se inteiramente; ou, como sugere William Chittick “o espaço entre o espírito e o corpo” (Chittick 1994). É o mundo da imagem, não como mera abstração, ou representação virtual, mas como presença, substantivada em um tipo de corpo cujo estatuto de realidade somente se alcança através da experiência da visão mística. Alguns autores de inclinação junguiana propõem uma identificação do mundo imaginal com o mundo arquetipal, enfatizando a própria tradição de Sohrawardi, denominada de “platonismo persa”. Contudo, o *alam al-mithal*, enquanto reino da imaginação criativa e dos seres intermediários entre o físico e o metafísico, é um espaço

constitutivamente distinto do psíquico, que é o âmbito específico em que opera a psicologia arquetipal junguiana (Nouriani 2014).

Concebido na linguagem dita teofânica, comum à mística monoteísta islâmica influenciada pela mística neoplatônica antiga, os relatos descrevem as visões dos três místicos em suas relações com as ordens angelicais e arcangélicas, que funcionam como seus guias nas viagens ascensionais prescritas nas suas tradições espirituais específicas. O que é um *mamaé*, como *Anhangu*, para Mapulu, pode ser o Arcano Cor de Púrpura de Sohrawardi, ou o pássaro para Avicena, ou a Kaaba sutil para Ibn Arabi; e vice e versa, os anjos e arcanjos das místicas árabes e persas clássicas podem ser assimilados, na perspectiva visionária da pajé xinguana, como tipos de seres análogos aos *mamaés*. É claro que os espaços específicos dessas visões monoteístas (espaços celestes, nunca terrestres) são distintos dos espaços da natureza do Xingu, tais como florestas, rios, lagoas. A conexão que estabelecemos é da possibilidade de uma abordagem fenomenológica dos relatos visionários que seja comum às duas tradições do sufismo islâmico (árabe e persa) e à da pajé xinguana, por mais distantes que pareçam no plano da crença e no da vida em sociedade.

Mapulu entra no relato visionário com uma relação com o mundo da natureza, um mundo material, do rio e da arraia; e com o corpo dela também, que é material, e que se torna objeto de transformação. Sua visão expressa sua relação com a arraia, que é um outro ser matéria diferente dela, e também com o rio. De fato, todos os mundos antes ontologicamente separados entram agora em transformação e transmutação: Mapulu se transforma em Utu – ou seja, a mulher pajé se transforma em peixe. Mapulu se transforma na Lagoa Ipawu onde vão ser criados os filhos da arraia. As pequenas arraias são *mamaés* - ou seja, os peixinhos filhos de Utu-Mapulu são criados no Ipawu-barriga-de-Mapulu e são também peixes *mamaés*.

A originalidade de sua visão inspira traçar um novo caminho analítico, no campo das Religiões Comparadas - ou mais diretamente da Mística Comparada- que seria estabelecer uma hermenêutica cruzada dos três relatos visionários com o relato de Mapulu. O seu relato visionário ainda se distingue provavelmente de outros grandes relatos místicos que carregam em si um forte aspecto coletivo, quando o pajé, xamã ou sacerdote relata uma grande transformação antropocósmica, como diria Tu Weiming, isto é, de como seres humanos e vários outros seres entram em uma relação

de conexão com o cosmos, ao mesmo tempo que colocado em um plano coletivo. Dois exemplos do continente africano de reconhecidas referências etnográficas podem ser o fascinante mundo cosmológico e espiritual dos Dogon, tal como descrito por Marcel Griaule nas suas famosas *Conversações com Ogotemmêli* (Griaule 1948); e os relatos de Paul Stoller da sua iniciação no mundo da feitiçaria Songhay no Níger (lembrando que Mapulu enquanto pajé opera frequentemente na chave do contra-feitiço, pois é seu trabalho identificar o feitiço que causa a doença da pessoa e retirá-lo. Uma visão mais próxima do universo Kamayurá, povo de língua Tupi-Guarani, pode ser a Reza Longa Guarani Kaiowá (o *Nheenbo'e Puku*) recitada por Valdomiro Torres e Tereza Amarília, transcrita e traduzida por Luciana Oliveira (Flores, Flores e Oliveira 2020), relato monumental que também descreve uma transformação do cosmos, passando aos seres humanos e chegando ao plano pessoal – ou talvez, mais propriamente, um plano transpessoal, já que são muitos os que estão envolvidos no ritual e no apoio à reza do pajé, o que demanda entender esse relato como coletivo: entre as pessoas.

Mapulu, além de pajé que cura as pessoas, de narradora de mitos Kamayurá e de liderança feminina indígena, é também uma mestra da atividade simbólica e da vivência da realidade dita espiritual onde transitam seres da floresta e das águas. Proponho uma primeira aproximação fenomenológica ao seu relato iniciático, e neste ponto reivindico a atualidade da proposta etnográfica de Paul Stoller calcada na sua experiência dos fenômenos extraordinários que lhe sucederam entre os Songhay como uma abordagem fenomenológica (Stoller 1984). Contudo, proponho ainda mais, qual seja: articular a abordagem fenomenológica nos meus diálogos com Mapulu com o exercício de imaginação simbólica, esta entendida como uma nova habilidade para conseguir pelo menos vislumbrar a dimensão e a tipologia por onde se movem Utu, a avó dos peixes e os mamaés que a acompanham e ao mesmo tempo instruem a Mapulu. Nos termos da proposta de Henry Corbin, segundo o sufismo dos místicos persas e árabes clássicos, seria exercitar a imaginação ativa como faculdade espiritual. Lembremos ainda que a linguagem dos relatos visionários são ações expressas no plano simbólico (ainda que inseparável do plano sensível), daí a extrema dificuldade de etnografá-los; e mais difícil ainda, de transcrevê-los.

Eis o esboço de uma fenomenologia de alguns dos símbolos proeminentes ativados no relato visionário de Mapulu com a Arraia grande. Inicialmente, ela descreve

a arraia; logo descreve os filhinhos da arraia; a situação da água; a situação noturna em que a arraia aparece, surpreendente e ameaçadora; a transformação dos dedos da arraia em bisturi para cortar a sua barriga; a explicação do que ocorre com seu próprio corpo, que é transformado significativamente; a visão mesma que ela descreve do seu corpo transformado, primeiro aberto e depois fechado; a retirada do seu útero; a relação com os mamaés que ficam dos dois lados do corpo dela, direito e esquerdo; as cores a eles associadas com as associações que fazem entre o vermelho e o verde; os parafusos pregados nos seus pés; as luzes colocadas nos seus pés para que possam iluminar o seu caminhar à noite; os degraus da escada por onde pode subir; o voo dos *mamaés-filhotes-de-peixe* [provavelmente com ela no meio ao lado deles]; os painéis luminosos que surgem em um espaço superior, como uma tela no céu, que somente ela e os *mamaés podem ver*; a semiologia dos gestos das mãos e dos braços que expressam um juízo do que é verdadeiro e do que é falso.

No espaço intra-mundos do *alam al-mithal*, Ibn Arabi fala de outros órgãos, como o coração sutil, e outros lugares, como a visão de uma Kaaba mística, ou sutil, porém que não se descola da Kaaba física de Meca, e é tão real quanto ela. E a Kaaba é o *axis mundi* da mística islâmica, assim como a Lagoa de Ipawu, em cujas margens vive Mapulu, é também o *axis mundi* do universo Kamayurá, lugar em que nasceu o primeiro ser humano segundo os seus relatos míticos. Assim como Ibn Arabi fala do coração sutil, Avicena fala do pássaro e do Oriente sutis, e Sohrawardi fala do Arcanjo de Cor Púrpura – todos esses seres pertencentes ao mundo imaginal do *alam al mithal* – Mapulu fala do útero que lhe foi retirado por Utu, que interrompeu temporariamente a sua capacidade de gestar seres humanos, preparando-o para gestar os filhotes de arraia. Lembremos ainda que Avicena foi, como o é Mapulu, um grande mestre dos saberes médicos, incluindo a cura pelas plantas.

Por analogia com a experiência visionária de Ibn Arabi, é possível exercitar a imaginação simbólica e apreender a transformação do corpo de Mapulu invocando a realidade de um útero sutil. Sendo Mapulu a primeiro pajé mulher e também uma visionária de grande intensidade mística, é provável que ela tenha proferido um dos primeiros relatos visionários, quem sabe não apenas entre os povos indígenas, mas também em outras civilizações e tradições místicas, que introduz o útero como símbolo central de onde surge o conhecimento e o poder de cura.

Não proponho que cheguemos a experimentar uma relação com o mundo dos espíritos como a de Mapulu, nem aprender com eles a curar como ela aprendeu, e menos ainda experimentar sentir as pernas paralisadas e ouvir os passos de um animal sobrenatural caminhando em cima do telhado do seu quarto como Paul Stoller narra haver sentido e escutado (Stoller 1994). Por outro lado, recorro ao termo *alam al-mithal* como um recurso expressivo da fenomenologia da mística visionária, ainda temporário e tentativo, e talvez apenas evocativo e experimental, porém capaz, acredito, de carregar a eficácia de descrever um espaço, usado como meta-linguagem descritiva para a fenomenologia da mística islâmica, tanto persa como árabe, análogo àquele onde habitam os *mamaés* que apoiam Mapulu em seus trabalhos de cura como pajé.

Assim como os anjos, os arcanjos e os pássaros deste mundo extra-lunar serviram de apoio às viagens espirituais (e também de cura) de Sohrawardi, Ibn Arabi e Avicena, essas entidades do espaço inter-mundo xinguano de interconexão e contiguidade floresta-rios-aldeia-corpo-físico-da-pajé estão presentes no relato e na experiência de transformação corporal de Mapulu. Quem lhe transfere o novo poder é Utu, um peixe (arraia) e um ser que lhe ensina e prepara seu corpo de um modo novo. Com sua visão-vivência-transformação somática, Mapulu adquire novos conhecimentos, novos poderes de cura e uma nova viagem no mundo imaginal, avançando na criação de uma nova gramática simbólica que ela nos transmite e nos inspira a exercitar a nossa própria imaginação simbólica. Como ela me disse, não existia antes dela *mamaé* que fosse arraia.

Minha intenção aqui não é oferecer uma metodologia comparativa para interpretar os relatos visionários de Ibn Arabi, Avicena e Sohrawardi com os de Mapulu. O que proponho por enquanto, é equiparar os relatos dos três celebrados mestres da mística visionária com o relato da pajé Mapulu. Sugiro o diálogo do seu relato com os relatos da mística islâmica por certas similaridades no plano da fenomenologia das respectivas visões.⁸ Pensemos que a linha espiritual de Mapulu enquanto pajé Kamayurá é a linha da experiência do tabaco - distinta, neste sentido, da linha que cada vez ganha mais interesse dentro da academia brasileira, a saber, a dos enteógenos, especialmente

⁸ Teorizei os estilos de espiritualidade e experiências místicas em outros textos (Carvalho 1994, 1997 e 2003).

da ayahuasca; e é distinta também dos cultos e rituais centrados no transe, como nos casos do candomblé, da jurema umbanda e tradições afins.⁹

É extremamente significativo que o relato de Mapulu seja o mais desafiador para a construção de protocolos pluriépistêmicos, projeto central do Encontro de Saberes; e que ela tenha sido justamente a mestra que abriu esse projeto. Clara que ela o abriu percorrendo sobre o mundo xinguano e sobre sua atividade de pajé, a qual ela encarnou de tal modo que enrolou o seu tabaco de pajé e acendeu-o durante a sua fala. O desafio maior, contudo, foi lançado oito anos depois daquela conferência de abertura memorável, quando ela nos narrou, em plena sala de aula em 2018, o episódio do encontro espiritual com a Arraia Grande. Sua descrição dessa experiência iniciática, com inúmeros planos de transformação e marcada pelas intervenções dos *mamaés*, pode ser considerada emblemática do tipo de experiência trazida pela maioria dos mestres.

Afinal, se saímos do campo epistêmico eurocêntrico moderno e abrimos nosso mundo acadêmico para a inclusão equânime das epistemias indígenas e afro-brasileiras, teremos a oportunidade de escutarmos relatos de experiências e de procedimentos rituais que envolvem interações com uma vasta gama de espíritos, tais como os encantados que acompanham Maria Muniz, mestra Pataxó Hã Hã Hãe; Álvaro Tukano, que menciona os espíritos e duendes dos povos do Alto Rio Negro; Davi Kopenawa que invoca os *xapori* dos Yanomami; os espíritos da Jurema nordestina; as entidades e as escoras que estão presentes nos territórios de umbanda cruzada que formam parte do complexo do Congado; os orixás e demais entidades das várias nações de candomblé; as entidades da encantaria presentes na pajelança do Maranhão e da região amazônica. Estes são apenas alguns exemplos do mundo espiritual que chega pela primeira vez nas nossas universidades supostamente laicas através dos mestres e mestras do Encontro de Saberes. O relato visionário de Mapulu coloca para nós o desafio de aprender as habilidades necessárias – sensoriais, intelectuais e extra-sensoriais - para apreender pelo menos os elementos básicos do saber de pajé de que ela fala. A epistemologia subjacente ao Encontro de Saberes parte da aceitação da espiritualidade dos saberes humanos ancorados no fato - concreto, experiencial, vivido, muitos deles no limite do etnografável inclusive - de que praticamente todos os mestres e mestras praticam

⁹ Para uma descrição da fenomenologia da espiritualidade da ayahuasca, ver Luna (2016).

alguma linha de espiritualidade, sejam as sincréticas (do cristianismo com as tradições africanas e indígenas), as de matriz africana profunda e as de tradições de raiz indígena. Coloco aqui uma nota etnográfica da relação de Mapulu com o INCTI de Inclusão que, se não alcança o espaço do *alam al-mitihal*, pelo menos se aproxima do misterioso campo das coincidências significativas e da sincronicidade. No início de 2011, colocamos uma foto de Mapulu na parede de vidro da biblioteca do Instituto como uma plotagem transparente. Um ano depois começaram a aparecer visitas perturbadoras no nosso espaço e ela sugeriu que colocássemos um Anhangü para proteção. Um ano mais tarde, em uma feira indígena na UnB, uma jovem carregava uma escultura de Anhangü de palha feita pelo seu pai, indígena Kalapalo, também para sua proteção pessoal, e ela aceitou vendê-la. A imagem foi colocada no saguão, flutuando na altura do teto em frente à biblioteca, a um metro de distância da foto de Mapulu; e como a escultura gira ao vento, às vezes os dois rostos se olham. Não tenho uma explicação para esses fatos, mas o conjunto de acasos, coincidências e/ou sincronicidades, indicam que Mapulu reproduziu no Instituto a sua própria espiritualidade.

Epílogo

A primeira vez que um branco ocidental chegou ao Xingu e visitou uma aldeia Kamayurá foi em 1888, quando Karl von den Steinen fez sua primeira viagem ao Brasil Central e passou poucos dias com os indígenas do Alto. Depois dele, outros poucos viajantes passaram pela região até que a expedição Roncador-Xingu em 1941 contactou os xinguanos de um modo mais sistemático. Ainda assim, o acesso às aldeias continuou sendo extremamente difícil até os anos setenta do século passado, quando foi instalado o Posto Leonardo perto dos Kamayurá. Estamos falando então de uma região do planeta onde grupos humanos desenvolveram seus modos de vida sem nenhum contato com a chamada civilização ocidental até o início de trocas mais frequentes há apenas cinquenta anos atrás.

O avô de Takumã era também pajé, e viveu num período anterior à visita de von den Steinen. Por outro lado, Takumã já era um jovem adulto quando a expedição formadora do Parque veio para estabelecer o contato permanente. Ele foi o primeiro a trocar os presentes iniciais com os brancos; e como foi um dos primeiros xinguanos a aprender a falar português, foi intérprete dos irmãos Villas-Boas e um negociador nos

processos de pacificação que conduziram à formação da atual comunidade de nações do Alto Xingu.

Mapulu nasceu no início da consolidação do Parque, ainda em um período em que viviam com pouca influência da tecnologia e do modo de vida ocidentais. Herdou, assim, a perspectiva de vida e a visão do mundo Kamayurá que vigia pelo menos desde o séc. XIX. Sua vida, nas quatro últimas décadas, foi assimilar a profundidade dos conhecimentos ancestrais xinguanos, principalmente tal como transmitido por Takumã, e paralelamente dialogar com o mundo ocidental, que foi se aproximando cada vez mais do mundo isolado da floresta onde nasceu.

Plantada na cultura milenar dos indígenas Amazônicos, ela negocia a sobrevivência do seu modo de vida indígena frente à sociedade urbana capitalista, nacional e internacional, buscando colocar limites à influência dos brancos e trazendo seus poderes como pajé para além do Parque onde mora.

A região do Xingu é preservada de igrejas cristãs, nem católicas nem protestantes, e conta apenas com escolas primárias de educação bilíngue. Mapulu viveu a vida inteira protegida dos assédios e das ações de conversão promovidas pelas igrejas cristãs, sejam as católicas ou as protestantes. Sua trajetória espiritual, por esse motivo não foi influenciada pelo imaginário religioso cristão, condição que infelizmente afetou a maioria das principais lideranças espirituais indígenas hoje. Além disso, ela nunca frequentou escolas. E é desse lugar estratégico de mulher indígena pajé, visionária, mestra de cura, parteira, raizeira, embaixadora entre mundos, feminista e líder política intercultural, que ela desenvolve sua capacidade crescente de falar para os povos xinguanos e demais parentes, para os brancos brasileiros e para o mundo inteiro.

O que a mestra Mapulu coloca para nós, docentes universitários que atuamos como seus professores parceiros, é o imperativo de aceitar a realidade das suas visões e experiências. E assim como conseguimos desenvolver as habilidades intelectuais através dos estudos para entender e dialogar com argumentos racionais de grande complexidade (antropológicos, filosóficos, psicanalíticos, de teoria literária, etc), devemos também nos dispor a tentar desenvolver as habilidades, quase nunca ensinadas nem nas escolas nem nas universidades, de iniciação, ou introdução no mundo imaginal, ou, mais precisamente, no *aalam al-mithal*, conceito próximo do que seria, para Mapulu, do mundo dos espíritos. Passando da episteme islâmica clássica para

a episteme ocidental moderna, trago aqui um argumento deveras surpreendente, acredito que ainda pouco comentado, do Posfácio de 1969 do grande clássico epistemológico, *A Estrutura das Revoluções Científicas* de Thomas Kuhn:

“Muitos processos nervosos têm lugar entre o recebimento de um estímulo e a consciência de uma sensação. Entre as poucas coisas que sabemos a esse respeito estão: estímulos muito diferentes podem produzir a mesma sensação; o mesmo estímulo pode produzir sensações muito diferentes; e finalmente, o caminho que leva do estímulo à sensação é parcialmente determinado pela educação. Indivíduos criados em sociedades diferentes comportam-se, em algumas ocasiões, como se vissem coisas diferentes. Se não fôssemos tentados a estabelecer uma relação biunívoca entre estímulo e sensação, poderíamos admitir que tais indivíduos realmente vêem coisas diferentes.” (Kuhn 1976:238)

Para mim, o significante chave aqui é “educação” e o argumento chave, na nossa luta por uma academia pluriépistêmica, é a rara admissão, por parte de um eminente historiador da revolução científica moderna, de que outras pessoas, vivendo em sociedades diferentes da nossa (ocidental, obviamente), possam ver coisas diferentes das que nós vemos. Mapulu foi educada dentro de uma linhagem de pajés, sábios e sábias treinados a adentrar no mundo dos espíritos. E assim como ela já reproduziu a educação espiritual da pajelança Kamayurá e já iniciou novas discípulas pajés, ela assume agora uma nova tarefa educativa, de mestra visionária do Encontro de Saberes, colocando os relatos de suas experiências espirituais em pé de igualdade com relatos visionários de outros mestres e de mestras que, como ela, foram educados na oralidade plena, e também com os mestres e mestras da escrita mística visionária de outras civilizações de outros e períodos da história.

Referências Bibliográficas

BASTOS, Rafael José de Menezes **A Musicológica Kamayurá**. Brasília: FUNAI, 1978.

CARVALHO, José Jorge. **O Encontro de Velhas e Novas Religiões**. Esboço de uma Teoria dos Estilos de Espiritualidade. Em: Alberto Moreira e Renée Zicman (orgs), *Misticismo e Novas Religiões*, 67-98. Petrópolis: Vozes\USF-IFAN, 1994.

_____ A Tradição Mística Afro-Brasileira, **Religião e Sociedade**, Vol. 18, No. 2, 93-122, 1997.

_____ The Mysticism of Marginal Spirits. Em: Michael Pye & Yolotl González (orgs), **Religion and Society**, 71-108. Cambridge. U.K.: Roots and Branches, 2003.

_____ A *Reza Longa* de Valdomiro Flores e Tereza Amarília Flores, Um Monumento da Literatura Oral Kaiowa. Em: Valdomiro Flores, Tereza Amarília Flores e Luciana de Oliveira, **Ñe'ë Tee Rekove – Palavra Verdadeira Viva**, 29-62. Belo Horizonte: PPGCOM/UFMG, 2020.

_____ Encontro de Saberes e Filosofia Intercultural. Tradições de Pensamento Ocidentais, Asiáticas e Indígenas em Diálogo, **Modernos & Contemporâneos**, Vol. 5, No. 3, 6-26, jul/dez, 2021.

_____ De la Epistemología Occidental a las Epistemologías del Cosmos Vivo. Em: Javier Tobar (org), **Virus, Revueltas y Crisis. Lecturas de la Pandemia COVID-19 desde las Epistemologías del Cosmos Vivo**, 21-78. Buenos Aires: CLACSO/Popayán: Universidad del Cauca, 2022.

CHITTICK, Willian. **Imaginal Worlds. Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity**. New York State University of New York Press, 1994.

CORBIN, Henry **Mundus Imaginalis, ou l'imaginaire et l'imaginal, Cahiers Internationaux de Symbolisme** 6, pp. 3-26, Brussels 1964. Trad. em português sem referência de publicação: **Mundus Imaginalis**. Acessível em: <https://www.lampeju.com/post/mundus-imaginalis-ou-o-imagin%C3%A1rio-e-o-imaginal-henry-corbin>

_____ **L'Imagination Créatrice dans le Sufisme d' Ibn Arabi**. Paris: Flammarion, 1976.

_____ **Avicenne et le Récit Visionnaire**. Paris: Verdier, 1999.

CRAPANZANO, Vincent Symbols and Symbolizing. Em: **Hermes's Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation**, 219-228. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

FLORES, Valdomiro, Tereza Amarília Flores e Luciana Oliveira, **Ñe'ë Tee Rekove – Palavra Verdadeira Viva**. Belo Horizonte: PPGCOM/UFMG, 2020.

GRIAULE, Marcel. **Dieux D'Eau. Entretiens avec Ogotemmêli**. Paris: Éditions du Chêne, 1948.

KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1967.

LUNA, Luís Eduardo e Steven F. White (orgs) Some Observations on the Phenomenology of the Ayahuasca Experience. Em: Luís Eduardo Luna e Steven F. White (orgs) **Ayahuasca Reader. Encounters with the Amazon's Sacred Vine**, 251-279. Santa Fe: Synergetic Press, 2016.

NOURIANI, D. Steven. **Mundus Imaginalis**: Bridging Body and Spirit, *Psychological Perspectives*, Vol. 60, 386-394, 2017.

SAMAIN, Étienne. **Moroneté Kamayurá**. Rio de Janeiro: Lidador, 1991.

SANTOS, Antônio Bispo. **A Terra dá, a Terra quer**. Belo Horizonte: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

SILVEIRA, Maria Luiza **Mapulu, a Mulher Pajé**: A Experiência Kamaiurá e os Rumos do Feminismo Indígena no Brasil. Tese de Doutorado em Ciências Sociais (Antropologia). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018.

STOLLER, Paul Eye, Mind and Word in Anthropology, **L'Homme**, T. 24, No. 3/4, Jul-Dec, 91-114, 1984.

STOLLER, Paul and Cheryl Olkes *In Sorcery's Shadow*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

TURNER, Victor. Muchona a Vespa: Intérprete da Religião, 179-212. Em: **Floresta de Símbolos**. Niterói: EdUFF, 2005.

VILLAS BÔAS, Orlando. **A Arte dos Pajés**. São Paulo: Editora Globo, 2000.

VILLAS BÔAS, Orlando e Cláudio Villas Bôas *Xingu. Os Índios, seus Mitos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.



Escritas no barro: encantaria da Lira Marques no Vale do Jequitinhonha

Ana Flávia Andrade Figueiredo¹

José Cláudio Luiz Nobre²

Silvia Regina Paes³

Resumo: Este texto resulta de um trabalho coletivo de registro da história de vida e obra da Mestre Lira Marques, referência no Vale do Jequitinhonha e no mundo, como ceramista, pesquisadora de terras, contos, cantos e memórias da região, presentes em sua maestria, nas suas artes e nas suas militâncias por causas sociais. Evidencia-se, aqui, a ancestralidade, que vibra nas suas obras e nos ensina que o saber tanto é constitutivo da chama vital quanto demarca nossa presença no mundo. Escrito por integrantes da Comissão do Encontro de Saberes na UFVJM em parceria com a mestra Lira Marques, que também compõe a Comissão e compartilha memórias e ensinamentos aqui e alhures no chão da vida, o texto está organizado a partir da narrativa da Mestre Lira Marques e estruturado pelos outros autores que a acompanham na escuta. Assim, valendo-se de autores como Carvalho (2023), Figueiredo (1983), Santos (2019), Trancoso (2020), entre outros, busca-se neste texto, além de tecer um retrato singelo das maestrias de Lira, trazer reflexões e apresentações que retratam a vida e a obra desta mestra polímata, impar, de projeção e reconhecimento nacional e internacional; uma mestra de grande saber e expressão da diversidade cultural do Vale do Jequitinhonha – MG.

Palavras chave: Saberes Ancestrais. Mestres de saberes. Encontro de Saberes.

Written in clay: Lira Marques's enchantment in the Jequitinhonha Valley

Abstract: This text results from a collective work of record of the life history and work of Master Lira Marques, reference in the Jequitinhonha Valley and in the world, as a ceramist, researcher of lands, tales, songs and memories of the region, present in his mastery, in their arts and their militancy for social causes. Here the ancestry is evident, which vibrates in his works and teaches us that knowledge is both constitutive of the vital flame and demarcates our presence in the world. Written by members of the Commission of the Meeting of Knowledge at UFVJM in partnership with the master Lira Marques, who also composes the Commission and shares memories and teachings here and elsewhere on the floor of life, the text is organized from the narrative of Mestre Lira Marques and structured by the other authors who accompany her in listening. Thus, using authors such as Carvalho (2023), Figueiredo (1983), Santos (2019), Trancoso (2020), among others, we seek in this text, in addition to weave a simple portrait of the Mastery of Lira, bring reflections and presentations that portray the life and work of this teacher polymath, projection and national and international recognition; a master of great knowledge and expression of the cultural diversity of the Jequitinhonha Valley - MG.

Keywords: Ancestral Knowledge. Knowledge masters. Knowledge Encounter.

¹ Professora Adjunta na Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri e Integrante da Comissão Encontro de Saberes na UFVJM.

² Professor Adjunto na Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri e Integrante da Comissão Encontro de Saberes na UFVJM.

³ Professora Associada na Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri e Integrante da Comissão Encontro de Saberes na UFVJM.

1 Introdução

O presente texto tem como principal motivação o registro da história de vida e obra da Mestreira Lira Marques, referência não só no Vale do Jequitinhonha, como ceramista, pesquisadora de terras, contos, cantos, memórias da região que se tornam presentes em seu trabalho como artista e militante de causas sociais. Sua ancestralidade também grita através de suas obras e nos ensina que a expressão destas marca nossa presença no mundo. O texto foi escrito a quatro mãos: integrantes da Comissão do Encontro de Saberes na UFVJM e Lira Marques, que compõe tanto a Comissão, como compartilha aqui memórias e ensinamentos. Este artigo, fruto da narrativa da trajetória de vida da Lira, foi organizado pelos autores que a acompanharam. Tal narrativa compõe e perpassa todo o corpo do texto.

Dessa forma, o presente artigo se apresenta como conhecimento intuitivo e poético da própria Mestreira. Este conhecimento próprio dos mestres e mestras tem, como base que o fundamenta, a experiência vivida em toda a sua plenitude. Walter Benjamin, em seu artigo “O Narrador”, apresenta o narrador cuja experiência sobre sua tradição tem muito o que contar não só sobre si, mas sobre sua gente e sua terra. Um falar de si e do coletivo.

Nesse sentido, a expressão de Lira está presente nas falas transcritas ao longo do texto⁴, assim como nas reflexões e apresentações de sua vida e obra, que ora descrevemos. Portanto, a força da sua autoria está presente no legado das suas palavras aqui registradas. E, por zelo, optamos por deixar as marcas de oralidade evidentes na redação, no sentido de preservar as características da linguagem em falas que compõem o cerne do que aqui buscamos traduzir em uma estrutura acadêmica por vezes rígida. Neste artigo, então, busca-se percorrer a trajetória de vida da Mestreira Lira, sua relação com o território e a pedagogia da pesquisa, da partilha e da troca de conhecimento. Ela se coloca como autora que dá corpo ao texto aqui apresentado. Sua fala livre se intercala com as observações dos outros autores, que se apresentam como aprendizes da Mestreira, visto que dela, seus saberes e ofícios emanam toda a narrativa e todas as reflexões aqui apresentadas (o que a torna a principal autora deste artigo) pela Comissão Encontro de

⁴ A fala de Lira está recuada a 3 cm e destacada em *itálico*. Ressaltamos que não se trata de citação. Trata-se de um destaque à palavra que entendemos ser o fio condutor da força deste texto.

Saberes da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM) com a Mestre Lira Marques.

2 A sabedoria de ser o que é

Mestra Lira Marques nasceu em Araçuaí, Minas Gerais, em 13 de janeiro de 1945. Cidade cravada no Médio Vale do Jequitinhonha, território que atravessaria sua vida e obra, sempre em diálogo, como ela mesmo nos alerta, com o mundo. Mestre Lira é uma referência em sua comunidade, presença marcante na mobilização e organização política dos artesãos da região; educadora, poeta, cantora, pesquisadora, ceramista conhecida nacional e internacionalmente. Suas obras comunicam uma epistemologia de mundo própria de quem se conecta à sua ancestralidade para resistir, lutar, aprender, transmitir, criar!

Sempre com uma curiosidade aguçada, se tornou, desde criança, uma verdadeira pesquisadora e, já mais velha, desenvolveu um método próprio de investigação. Desse modo, foi desenvolvendo maestria no conhecimento do barro, da lenha, da queima, das pigmentações, do imaginário instituinte do Vale!

Nascer no Vale para mim foi uma honra né? É até uma honra ser do Vale do Jequitinhonha. Eu nasci aqui mesmo em Araçuaí, aqui nessa rua Coronel de Inácio Murta. Sou filha de Odília Borges Nogueira, que é a minha mãe, e o pai chamava Tarcísio Santana Marques. Minha mãe era doméstica, lavadeira de roupa para as famílias. E eu conheci minha mãe fazendo todos esses serviços de casa, lavando roupa e, na ocasião de presépios, no mês de dezembro, o pessoal gostava de encomendar os presépios. Os presepinho de barro né? Todo ano ela tinha que fazer esses presepinho e doava, ela nem vendia. Ela doava para algumas famílias que moravam aqui no morro, chamado Morro da Liga, onde eu moro até hoje. Meu pai era sapateiro. Era um artesão também, né? E minha mãe fazia esses presepinho e eu fui crescendo vendo ela lidar com esses presépios pra essas famílias. E aí eu comecei também a fazer as coisinhas muito pequenininhas, não de barro, mas eu fazia de cera de abelha. Que meu pai tinha muita cera em casa e ele costumava passar a cera no cordão para costurar sapato. Eu achava interessante colocar brasa e derreter a cera ali e fazer as coisinhas. Fazia tudo miniatura.

Eu fui crescendo e vendo minha mãe todo ano mexendo com os presépios, aí eu comecei a visitar o Mercado Municipal. Porque tinha as artesãs debaixo da Baixa Quente, que é uma comunidade aqui perto, que faziam pote, panela, vasos, para plantar o que eles chamam aqui de caqueiro. E eu via aquilo, eu já tinha dentro de mim. Eu pensava assim: “eu quero ser, o que minha mãe é!” Tinha esse pensamento. Eu ia vendo que tudo que estava ali no Mercado, da cerâmica, eram peças mais utilitárias. Eu comecei a indagar que eu vi que tinha muita diferença daquilo que minha mãe fazia. Minha mãe não fazia esse tipo de... nem pote, nem panela. Ela fazia mais figuras humanas e os presepinho. Eu fui observando a cor, que não era a mesma. Porque minha mãe não tinha o forno em casa e ela fazia as peças cruas, que não ia no forno, ela passava tinta a óleo nas peças, para dar aquele colorido bonito. Que sem queimar ficava tudo assim natural. Aí eu fui percebendo e pensando “minha mãe, faz diferente. As peças de minha mãe não são vermelhas”. Comecei a indagar as pessoas: “Por que é que sua peça é vermelha? Por que é que sua peça está mais lisa?”. E fui observando cada detalhe e perguntando e eles falavam comigo “é porque aqui tá queimado”. Então tem essa cor de telha, do tijolo. Eu fui guardando tudo na mente e até que eu conheci a Dona Joana Poteira. O apelido dela era Poteira. Ela tinha um outro apelido também, que eu me esqueci agora no momento. Comecei também a visitar Dona Joana, que morava aqui na Vila São Vicente, que é pertinho daqui de casa. Comecei a visitar e fazer perguntas. De onde ela tirava o barro... ela foi me explicando. Eu tive o interesse de perguntar se ela me levava lá no lugar de onde ela tirava o barro. Ela falou “eu te levo sim”. Aí a gente planejou um dia e ela foi comigo. Ela era bastante velhinha já. Ela me levou até o local, que ela chamava de Barreiro, que era uma antiga olaria que tinha entre o rio Araçuaí e o afluente Calhauzinho. Eles faziam telha e tijolo artesanal. Ela me explicou todos os mistérios da queima, do fogo, de tudo. Ela foi me explicar como é que eu podia tirar aquele barro, me explicou muito sobre a queima, sobre os tipos de madeiramento a queimar. Ela foi me explicando tudo. Me ensinou como fazia um forninho, no pé do morro. Que é esse tipo de forno que a maioria dos artesãos aqui no Vale tem. Logo eu mandei fazer um forno e convidei ela para também trabalhar junto. Ela fazia os potinhos dela e eu fazia aquilo que eu já tinha em mente. E aí a gente foi, eu fui crescendo

né? Algumas coisas eu aprendi com a minha mãe, outras coisas eu aprendi com Dona Joana, e o resto com os próprios colegas, artesãos. Quando a gente fazia aquelas feiras lá na Católica, em Belo Horizonte, e a gente ia, ia dois ônibus de artesãos. E naquelas horas, após o almoço, a gente tinha aquele tempo de visitar as barracas de cada um. E eu ia olhando o que cada artesão tinha o seu trabalho diferente, aliás, tudo diferente. Eu começava também a perguntar “por que é que sua peça é mais lisa, por que que tá mais grossa, mais rústica...”. E assim eu fui aprendendo. Não aprendi tudo sozinha não. Minha aprendizagem foi um pouco com minha mãe, com a Dona Joana Poteira, que ela tinha também o apelido de Joana Pinto, que eu acho que Pinto era o sobrenome dela. E aprendi com os meus colegas artesãos. Porque eu vejo que aqui no Vale todos os artesãos têm sua maneira própria de trabalhar. É por isso que o artesanato no Vale, sempre eu falo, que é um trabalho bonito, porque, já pensou todo mundo fazendo a mesma coisa? Então a beleza do artesanato no Vale está nisso aí: em ter essa diversidade. Que cada um faz aquilo que quer, como imagina. E aí a riqueza, de nós artesãos, que eu vejo que é a criatividade. Ter criatividade. Porque o próprio inspira a gente a fazer aquilo que quer. Então, foi dessa maneira que eu cresci né, na cerâmica. E no mais, é a criatividade de cada um.

(...)

Minha mãe era uma mulher e tanto. Ela ficou viúva com três filhas pequenas, eu a mais velha. E a preocupação dela era de morrer e deixar a gente sem saber a letra do nome, sem saber assinar o nome. E ter aquele diplomazinho do quarto ano. Eu tenho até a sétima série, incompleto. Mas eu vejo que ela era uma mulher, uma mulher, artista viu? E ela tinha muitos dons. Eu vejo que ela tinha dom, eu não sei como ela aprendeu, porque ela contava do sofrimento dela criada na casa dos outros. Ela tinha coisa que parecia que era de cigano sabe? Mas tudo está no sangue da pessoa. Ensinava a gente como se defender. De alguma coisa, de algum ataque. De alguém. Ela passava tudo para gente. Aliás, sempre ela conversava com a gente com provérbios. Por exemplo, se a gente queria ir num lugar onde ela via que não convinha, ela falava “ô minha filha, boa romaria faz quem fica em sua casa em paz”. Então muita coisa dessa sabedoria, ela passava para nós. “Não adianta querer ir nesse ambiente. Eu não posso levar, não vou deixar aqui sozinha.

*Eu tô cansada de trabalhar o dia todo lavando roupa, passando roupa. Eu não posso levar por exemplo num baile, num clube, para dançar”. Porque ela falava “eu não posso levar, eu tô cansada”. Ela citava esse provérbio “boa romaria faz, quem fica em sua casa em paz”, “deus dá o frio conforme a cobertura”. Coisas assim. Era uma mulher muito espirituosa. E hoje eu fico olhando, ela tinha muitos dons. De teatro... de ensinar a gente a declamar. Fico assim observando. Então dessa maneira a gente vai aprendendo. E no trabalho de pesquisa eu aprendi foi muito, junto com o Frei Chico. E eu tive essa oportunidade de lidar, assim, **eu sou povo também!** Isso tudo facilitou também o trabalho.*

Assim, Lira, aprendiz atenta, desde criança, nos apresenta como uma observadora dos detalhes. Uma curiosa que nos ensina o quanto é preciosa às memórias do aprender (Uma curiosa que nos ensina o quanto são preciosas as memórias do aprender), que começa com os pais, depois com a Mestra Joana e com outras artesãs no Mercado de Araçuaí, como território de aprendizado valioso para olhos atentos e sedentos de querer saber mais. O carinho se abre para mais aprendizado nas feiras com os colegas da arte de fazer artesanato. A curiosidade sempre a perseguiu, como um guia de descobertas e aperfeiçoamentos, assim como o exercício de formas distintas de pesquisa e troca de saberes.

*Eu comecei com a minha mãe, com a idade, mais ou menos, dos cinco anos. E aí a gente foi desenvolvendo. Na medida em que eu fui crescendo e logo fui interessando no que eu achava interessante naquilo que ela fazia. Eu comecei a visitar o Mercado, comecei aí. E eu via essa diversidade dos vasos, dos potes, das panelas... e tudo o mais, e comecei o meu trabalho. Eu interessei quando conheci Dona Joana, morava muito perto de casa, e é também assim, parente na família né? E, com ela, eu fui adquirindo essa **sabedoria da arte do fogo**, da queima, porque é muito interessante. Aquilo que aprendi dela, de ter de tirar o barro na lua fraca, não pode ser na lua forte, porque o barro racha. Os tipos de lenha... e eu tinha esse conhecimento de lenha porque eu cresci também buscando lenha, ir no mato buscando feixe de lenha, que nessa época a gente não tinha o fogão a gás. Então, a gente tinha era o fogão de lenha. Então eu conheço muito madeiramento*

*no mato. E ela me explicava o porquê de não queimar com aquela madeira que eu estava vendo lá da calheira. Ela falava assim para mim: “ó, aqui na calheira você vê madeiramento de cerne e madeiramento grosso. Então nossas peças como são pequenas, são mais delicadas, a gente tem que usar madeiramento mais fino, uma lenha lascada, que é graveto, como a gente fala, que é a lenha que você pode quebrar assim, põe embaixo do solado dos pés, puxa para cima e ele quebra. Então tem que ser esse tipo de lenha. E os nomes das lenhas eu conheço porque eu aprendi com minha mãe. Ela falava: “ó, essa árvore chama cabeça de nego, essa daqui chama vaqueta” e assim por diante. São madeiras assim, elas não têm o cerne como Aroeira e outros madeiramentos mais. Então essas coisas tudo ela me explicava, ia me explicando. Os tipos de folhagem para dar um certo brilho na hora da queima e como arrumar essas peças dentro do forno. Aprendi com Dona Joana muita coisa. Que eu já não aprendi com a minha mãe. Porque ela não tinha forno. Ela fazia as figuras e tinha um outro processo. Por exemplo, a gente queima para a peça ter mais durabilidade. Minha mãe, o que é que ela fazia? Ela colocava outros ingredientes para dar liga no barro quando o barro não era de liga, que o barro que tem liga ele permite que você manuseie a peça. Por exemplo, uma peça que é... tipo uma boneca, então ele dava mais um jeito para você fazer os braços, peça em pé... e aquele barro que não tem liga, ele cai. Então ele é difícil para trabalhar. Ela colocava trigo, eu a vi colocar cinza e eu perguntava também para dar liga. Outras coisas que ela colocava... ela falava para mim para o barro ficar com mais resistência porque não ia no fogo. Então são coisas da sabedoria das pessoas mais velhas que elas sabem que podem passar pra gente. E com o tempo a gente vai desenvolvendo, aí vem outras tecnologias né? Que pode ser usada também. **A escola que eu tive foi com Dona Joana, minha mãe, e os próprios artesãos.** Cada um tem a sua manha, sua maneira de trabalhar. Toda vida eu vivi aqui no Vale do Jequitinhonha.*

(...)

3 Ser em seu território

Falar de Lira Marques é falar do Vale do Jequitinhonha onde ela está alicerçada. O Vale que foi cantado em verso e prosa, também foi modelado pelas mãos de Lira que

o sentiu profundamente: sentiu a dor da miséria de sua gente; a simplicidade do seu povo sendo transformada em pobreza pela esperteza da elite local e mundial.

O Vale do Jequitinhonha, por muito tempo apresentado como miserável pelos meios de comunicação do Brasil, suscita piedade dos bem-intencionados e ganância dos salvadores da pátria. Na esfera econômica, o discurso desenvolvimentista, destruidor das comunidades e sua cultura, ganha força com a proposta de ‘trazer’ melhorias às localidades. Todavia as esvazia e/ou tira destas o que pode: sua dignidade, seus territórios e riquezas. Tudo em nome do progresso que chega para poucos. Mas não tira a Arte!

A arte de Lira transforma “o Vale miserável” em “o Vale da Cultura”. Lira e tantos outros artistas, além de trazerem/erguerem a dignidade do Vale, colocam em xeque a visão pessimista, ao criticarem a sociedade hegemônica e seus preconceitos. Também mostraram e mostram, de maneira humilde, a arte que surge na simplicidade e se faz como crítica social. E o Vale se torna rico através da arte de Lira, Ulisses Mendes, Dona Izabel, Dona Zefa, Frei Chico e tantos outros que, com seu fazer criativo, revolucionam o seu lugar e espalham faíscas pelo mundo. De pobre, se eleva, majestosamente, a rico. O Vale, de pobre, não tem nada, pois alimentou e alimenta com seus minérios o mundo, enriqueceu países europeus e os EUA com riquezas materiais, que nunca ficaram por aqui nem beneficiaram os povos deste lugar. Mesmo assim, este Vale espoliado de todas as formas pela exploração do Capital, se ergue das cinzas e se torna o Vale de riquezas culturais. Na cultura, vê-se a propagação das belezas do Vale, das riquezas das artes, na voz e nas mãos de mestres e mestras cantadores, artesãos, ceramistas, trovadores, artistas, que além de propagarem o que há de precioso neste território, reconhecem a pobreza de seu povo, sabem como ela se constrói e exercem fundamental papel de denunciar as desigualdades e sofrimentos impostos a esse povo.

O Vale que exporta, até hoje, minérios para o mundo, também exporta homens e mulheres que migram para São Paulo e Rio de Janeiro em busca de uma “vida melhor”; homens e mulheres que se tornam boias-frias no corte de cana, na colheita da laranja, de café, de algodão; homens e mulheres que se somam na construção civil nas grandes capitais; que vivem como andorinhas: “nem lá, nem cá” como diz o saber popular; que migram em busca de sobrevivência e se tornam semi escravizados nas usinas de cana-de-açúcar no interior de SP.

E há também mulheres que ficam no Vale aguardando seus maridos e são representadas como “viúvas de marido vivo”; mulheres que ficam trabalhando na roça, no artesanato e na lavagem de roupa; mulheres que cantam a dura luta cotidiana na lavagem de roupas, na modelagem do barro, no trançar do tear.

De dentro dessa realidade, Lira modela e apresenta ao mundo esta vida desigual do Jequitinhonha e também se ergue na luta por um Vale mais justo e humano. Torna-se líder da Associação dos Artesãos e na construção do Partido dos Trabalhadores em Araçuaí. Em todas estas frentes ela fez a diferença na união das pessoas para se apropriarem do que é delas por direito. E assim, o Vale escorre na arte da Lira com as dores e tristezas de sua gente. O Vale profundo grita na arte da Lira Marques. Em meio à seca se lapida a vida. Em meio ao pó se trama o caminho da sobrevivência. Tece possibilidades para abrir brechas e chamar sua gente à união.

Na região nordeste de Minas Gerais se encontra o Vale, dividido em três partes: o alto, médio e baixo. É um “país” que tem tudo para ser auto suficiente. Uma região de contrastes históricos, culturais, geográficos e econômicos. Um povo que silenciosamente traçou sua identidade com os recursos naturais à disposição e se posicionou pelo que ele é: singular. Reconhecimento de sua posição no mundo. A homogeneização globalizada não sobrevive em um lugar onde o povo se ergue dos seus próprios destroços.

Talvez o ponto brilhante resida na capacidade de tecer a própria história, recriando-a, reinventando-a, imprimindo-lhe nuances resultantes da luta pela sobrevivência. Ao contarem suas histórias, permeadas por profundas emoções, chegam ao fim da narrativa com um sabor de vitória. Afinal, lograram sobreviver. A luta pela sobrevivência é o ponto brilhante em torno do qual toda a história, apesar de fragmentada, é tecida. Lutar pela sobrevivência não significa apenas trabalhar, porém, não raramente, inserir-se nas lutas políticas e sociais dos trabalhadores em busca dos direitos negados, experiência forjada por muitos deles ao longo de suas vidas. As narrativas expressam vozes que almejam ser escutadas. (SILVA, M. Ap. M, 2010, p. 28)

4 Lira canta a vida e baila no mundo

Nesta trajetória da Lira, ela mostra a alegria de viver, cantar e bailar. Evidencia que, com suas andanças e apresentações, conquistou fãs cujo reconhecimento da grande importância da Mestre está expresso no dizeres seguintes:

Eu não estudei música, mas eles falavam da sensibilidade da gente. Então eu participei muito do corpo de jurado dos Festivales como jurada. O primeiro em Itaobim, em Minas Novas, Pedra Azul, em vários lugares aqui do Vale. Tenho aqui também uma pasta só disso. E depois eu cantei muito com o Frei. Mas não assim como uma cantora. Porque eu sou assim, até para cantar comigo tem que botar no meu tom porque eu sou contra alto.

Como cantora e, em seguida, diretora no Coral Trovadores do Vale, viaja o Brasil, ajudando a disseminar a potência cultural do Vale. Olívio S. Araújo, coordenador do setor de promoção cultural da PUC-Minas, em depoimento dado a Carlos Figueiredo em seu livro “Me Ajude a Levantar”, afirma que Lira foi uma das fundadoras do Coral e relata:

(...) a Lira tem um papel que acho fundamental, é o esteio que o coral tem desde o início e ela exerce uma liderança muito grande mas não imposta, muito espontânea. E isto se dá porque, desde o primeiro momento, a Lira foi a grande figura da estruturação e implantação do coral; juntamente com o Frei Chico, mas considero muito mais ela. Fizeram um trabalho de pesquisa das músicas da região, catalogando e colhendo depoimentos, armazenando material e montando a programação que o coral iria desenvolver (...) (FIGUEIREDO, 1983, p.81)

Para Aninha, secretária de pesquisa do Frei Chico, em depoimento sobre Lira no livro *Me ajude a levantar* (1983),

(...) No coral. É uma pessoa insubstituível, a figura de trancinhas não pode faltar, pois ela é a força e a fonte de todo o grupo. Nas apresentações do coral, tem a dança da tecedeira em que ela e sua prima Fatinha formam uma dupla indispensável, com o corpo leve e educado para os movimentos da dança. (FIGUEIREDO, 1983, p. 86)

A professora Tereza Magalhães Coelho (PUC/MG) também ressalta:

(...) no Coral, a Lira é uma presença que une, que dá estímulo, ela sustenta as pessoas. E tem também as pesquisas, que ela tá sempre fazendo, que dão a originalidade ao Coral, pois as músicas que o Coral canta são músicas do povo. (FIGUEIREDO, 1983, p. 85)

O Coral foi convidado uma vez para cantar em São Paulo para os imigrantes. E a gente cantou em Guariba, Jabuticabal, e eu sempre esqueço o nome da outra cidade, que nós cantamos. Só para imigrantes. E cê precisava a história. Quando o

Coral chegou para cantar, foi só choro. E uns diziam “sou de Virgem da lapa”, outro, de outros lugares do Vale, Minas Novas. E a gente foi cantar para eles! Inclusive eu tinha sobrinho que estava lá, em Barrinha. Inclusive o padre, foi a convite de um padre, ele mandou me levar em Barrinha, para buscar o meu sobrinho. Só que nós chegamos em Barrinha, ele estava no corte de cana. O pessoal lá de Barrinha, nesse dia de cantoria, estava era trabalhando. Parece que não tinha, como é que fala, autorização, para ir lá para cantar. Um dia foi Guariba, outro dia foi Jabuticabal, e o outro nome da cidade eu me esqueci. Foi a única cidade que foi num palco sabe? Foi o único lugar, esse que eu me esqueci o nome. E nos outros lugares foi em... lugares de jogar bola. Vôlei. Lugar assim. E só nesse lugar que foi num palco. A gente foi cantar para eles, mas você só via choro de pessoas, tudo emotivo com a cantoria nossa. Levar essa alegria para eles. Então a gente vê que tem também, agora, do outro lado, tem esse lado bonito que é da cultura. Que às vezes não é valorizada. Das músicas, dos escritores, poetas, artesãos... e esse amor que as pessoas têm. Porque é muito diferente, com toda a dificuldade que tem, é muito diferente de uma cidade grande onde ninguém se conhece. Só de você olhar para aqueles apartamentos, aquela barreira, aquela distância. E aqui no Vale não, com toda alguma coisa que tem, mas todo mundo se conhece. Você oferece uma xícara de café para um, um prato de comida... é diferente da cidade grande. E a gente não pode falar que não existe o desemprego, mas tem um lado muito bonito que é o lado da cultura. Cultura popular. E a riqueza. Isso aí não pode se negar.

Tudo que eu descobria eu levava e toda a vida a gente procurou cantar da maneira como o povo nos dá e canta. Recolhia as cantigas com mãe e outras pessoas, de mais idade (...). Até hoje é assim e não parei de pesquisar não! É dança, é tudo e, à medida em que a gente vai pesquisando, o que encontro eu passo, levo pra o ensaio de todo sábado. O canto e a dança são a maneira que o povo tem de expressar seu sentimento (...). (Mestra Lira. In: FIGUEIREDO, 1983, p.42)

Lira reflete: em um batuque, todos participam, não importante classe, cor, se sabe ou não tocar ou dançar... todos participam, ninguém é excluído, ao contrário de uma sala de baile, por exemplo: “... uma pessoa que sabe dançar até bem, mas porque é pobre ou preta ou mais velha, o rapaz não chama pra dançar” (Idem). Isto nos recorda o que o Mestre Antonio Nego Bispo (2019, p.32) chama à atenção, acerca das manifestações dos povos “afro-pindorâmicos pagãos politeístas”, que são organizadas em estruturas geralmente circulares, “por fundamentos filosóficos comunitários que são verdadeiros ensinamentos de vida”, partem de cosmovisões inclusivas. Para finalizar, um batuque poético em homenagem à Lira.

Identidade⁵

⁵ Poema de Geralda Soares inspirado na parceria dela com Lira e Frei Chico.

I
Batuque
Botoque
Tambor energia
Os pés marcando
O lábio marcado
Sou negra
Sou índia
Me arrisco
Me arranco
Me largo na vida

II
A cor da pele
fere o olho
Marca até a alma
A cor da pele
A cor da dançando
O canto
são nosso mundo
A dor, a alegria
A recusa, a noite
e o dia
A cor da pele
vem de dentro
E danço e grito
ao som dos tambores
Me assalta a certeza
E requebro e rasteio
E luto e levantou
Na história de agora
de hoje e amanhã
(Geralda Soares)

5 Lira educadora aprendiz

Lira, em suas diversas faces, não só se revela como artista, mas, também, como educadora e aprendiz. Aprendiz do Vale, de si e do outro. E como artista, é convidada a dar oficinas, palestras e aulas em escolas, em projetos sociais, em universidades. Em 2012, como a professora Terezinha Furiatti (UFMG) afirma,

(...) foi indicada pela Associação de Artesãos de Araçuaí a receber o título de Mestre. No ano seguinte, Mestre Lira foi convidada pela equipe do Programa Polo de Integração da UFMG no Vale do Jequitinhonha a receber o título de Mestre de Ofício, durante a 14ª Feira de Artesanato do Vale do Jequitinhonha UFMG. Sua presença na UFMG durante a semana da Feira nos fez compreender e constatar o seu papel, não só em seu município - Araçuaí - mas em todo o Vale. As homenagens que ela recebeu dos artesãos durante a Feira foram emocionantes. Ainda durante essa edição da Feira, ela foi convidada pelo Programa Polo, em parceria com a Escola de Belas Artes UFMG, a ministrar oficina – Cerâmica, Canto e Danças Populares. Posteriormente, também convidada pelo Programa Polo, ministrou, juntamente com Frei Chico, uma oficina na UFMG sobre pesquisa e registros nas comunidades tradicionais. Finalmente, em reconhecimento a seu trabalho, foi uma das protagonistas da coleção Mestres do Jequitinhonha produzida pelo Projeto Saberes Plurais.

*Eu só tenho até a sétima série incompleta, mas minha mãe me ensinou muito essa sabedoria e eu lidei toda a vida com pessoas assim. A Dona Joana, nossa senhora, [breve pausa] aprendi muito com ela. Então eu vejo que eu aprendi com minha mãe a cerâmica, com Dona Joana, e depois com os meus colegas! Tudo assim, presenciando, vendo e perguntando. E vendo as pessoas, quando vinham comprar na mão da gente “ah, eu quero aquela peça mais lisa”, “eu quero aquela peça mais rústica...”. E você vai observando tudo. “Ah, com o que que cê lisa?”. “É com barro, com isso ou com aquilo”. E depois a gente, eu sou assim curiosa, e fico experimentando as coisas. E acho que esse crescimento naquilo que a gente faz, depende, vai depender de cada artesão. Eu toda vida tive essa humildade. **Aquilo que a gente não sabe, a gente pergunta.** E o trabalho da gente só pode ir enriquecendo quando a gente tem isso tudo. De perguntar, essa curiosidade... de querer saber... de querer aprender... pra gente ir pra frente né?*

Esse crescimento do barro, aqui, esse auge que ele foi lá em cima, foi na ocasião que vinha estudantes da católica. Aquele Projeto Rondon? Ele veio pra Araçuaí. Eles trabalharam aqui durante dez anos. Então vinha estudantes lá de Belo

Horizonte, lá da católica... jornalistas.... por exemplo, Chico Pinheiro. Tinha Leticia Samota e vários outros jornalistas, vinha enfermagem, de Lavras vinha agronomia, de São Paulo vinha a medicina, psicólogos, da área de história... então vinha estudantes para trabalhar aqui no Vale e a partir do que tinha no Vale, eles visitavam a cidade, os artesãos, e a partir do que viam que tinha na cidade, eles orientavam a gente né? Por exemplo, o Chico Pinheiro vinha aqui pra casa e ficava para presenciar eu trabalhar, ia para casa da Zefa presenciar um dia inteiro ela trabalhar. Viajava para zona rural comigo, porque o diretor nessa época, eu já fazia o trabalho de pesquisa, junto com Frei Chico, então o diretor pensava que para esses que eram da área de comunicação seria interessante estar junto comigo. Para ver esse trabalho de pesquisa que eu fazia. De recolher as canções, os cantos, os batuques, e às vezes a gente dormia na roça. E no outro dia o carro do campus ia buscar a gente. Então foi nessa época que o barro foi lá em cima. A cerâmica do Vale do Jequitinhonha. Porque naquele tempo também havia a CODEVALE⁶, que atuava na região. Pegando mercadoria do Alto do Jequitinhonha, lá em Minas Nova, vinha pra Chapada, Berilo, e chegava até Araçuaí. Também pegar mercadoria para levar para a loja deles lá em Belo Horizonte. Então, com a vinda desses estudantes, a chegada do Frei Chico pro Vale também... foi muito importante. Porque aí veio logo o Coral Travadores do Vale, do qual eu participo até hoje. O Frei Chico trazia estudantes aqui em casa pra ver meu trabalho, passava a CODEVALE... e aí, acho que criou um impulso para o artesanato. Aí logo veio a primeira feira do Vale do Jequitinhonha.

Mestra Lira nos relata algumas das oficinas que deu e marcaram sua memória. Além das que ofereceu em universidades como a PUC Minas e a UFMG, já mencionadas, sempre se colocou à disposição para a transmissão de seus saberes a povos indígenas (da Aldeia Cinta Vermelha Jundiba – Pankararu/Pataxó, que fica em Araçuaí⁷, e ao Povo Maxacali) e projetos sociais da região.

⁶ Comissão do Desenvolvimento Vale de Jequitinhonha

⁷ No portfólio anexo a este dossiê consta o certificado de participação da Mestra Lira no III Encontro de Pajés realizado em 2014 na Aldeia Cinta Vermelha Jundiba.

Para os indígenas que eu dei oficina. Pankararu, eles sempre vêm aqui em casa. Tem os Pankararu, tem os Maxacali, também já veio. Porque eu tenho uma amiga que trabalha com os índios que é Geralda Soares. É muito minha amiga e mora em Araçuaí. Então eu sempre vou lá na aldeia... (...). Eu já passei para eles sobre a tintura da terra. Os Maxacali gostam do barro, mas não mora aqui. De vez em quando eles vêm. Quando estão passando necessidade vem tudo parar aqui em Araçuaí. Também porque aqui tem a Geralda. Então é preciso Geralda tomar providência de, às vezes a prefeitura para voltar eles para trás, porque começam a sentar nas calçadas e você sabe como é que é a discriminação. Né? Começa a achar que está importunando. Mas sempre tenho contato com eles.

Aparece também muito estudante de fora, como te falei, decoradores, arquitetos, tem muita, muita visita. E de pessoas que querem saber como lidar com o barro... Por exemplo, eu dei oficina para o CPCD [Centro Popular de Cultura e Desenvolvimento], dei oficina para eles de cerâmica. Na época estava mais forte, então dei de cerâmica e com a tinta da terra. Você conhece esses meninos, né? Do Tião Rocha. Pois é, Tião Rocha é meu amigo desde o Campus Avançado. E Tião Rocha depois que começou a mexer com esse projeto, ele sempre falava “gente, vamos ver se a Lira dá uma oficina para esses meninos”. Eles me pediram e eu dei a oficina para aqueles maiores que já estavam saindo do projeto. Para não sair do projeto, ele pediu para dar oficina para eles, e para os outros. Eu dei de cerâmica... foi muita coisa, porque o espaço aqui tem quintal na verdade, mas não tem assim, uma tenda né? É lugarzinho meu, de trabalho, então a gente colocava esses meninos, às vezes sentado no tijolo... e eu dei de cerâmica e da tintura da terra. E eles vinham com a coordenadora deles. Traziam, por exemplo, o açúcar... que tinha também aquele horário de recreio né? Naquele horário, eles deixavam essas coisas aqui, eu fazia o suco, eles traziam às vezes bolo, eu guardava e na hora da merenda, eles iam merendar. Depois da merenda tinha uma roda de conversa. E eu tinha que participar da roda de conversa. Junto com a coordenadora deles e eu. Sentava todo mundo no meu espaço aqui, a salinha, o alpendrinho, o quarto e o banheiro. Então depois eu expliquei como fazia o forno. Que eles poderiam ter um forno. Então eu mandei, arranjei um pedreiro para fazer um forno lá, e aí eu passei

a trabalhar lá [na sede do projeto, na cidade de Curvelo]. Tinha muito menino que tinha o dom para cerâmica. Lá não tinha só a cerâmica. Tinha a serralharia. E o que foi muito... é... como é que eu vou dizer... que sobressaiu mais lá com eles, foi o trabalho com a pintura de terra. Eles fazem até hoje. Eles faziam os cartãozim. Tem nada parecido com o de Lira. A beleza da arte é isso aí! E a cerâmica tinha muito menino com o dom da cerâmica, mas alguns passaram para a serralharia, porque a cerâmica é trabalhosa. O negócio da queima né? E eu também não podia ficar lá o tempo todo. Também esse negócio de andar, de ter de sair daqui. Eu tenho esse problema de saúde. Por causa da pressão. Às vezes a pressão está mais alta. E a gente vai vendo que a saúde não é mais a mesma. Mas eles me têm lá com muito carinho. Final de ano sempre eles fazem alguma coisa e vêm trazer para mim. Os que aprenderam comigo, os novatos que chegavam lá, quem aprendeu comigo ia ensinar para os novatos. Que é um trabalho muito interessante.

A cerâmica até não prevaleceu porque muitos que estavam na cerâmica, os meninos maiores, queriam ver aquele resultado logo. Tanto que o primeiro contato que eu tive com eles na minha casa foi assim. Não foi trabalhar, foi uma conversa com eles. Perguntei se eles conheciam alguns artesãos aqui na cidade. Falei da Zefa, falei dos artesãos que tinha, da Dona Izabel. Alguns não conheciam Zefa. Então o que é que eu fiz, “vamos sair daqui de casa, vamos conhecer a Zefa”. Então não foi logo ir para o barro com eles não. O primeiro dia de aula foi assim. Eles conhecerem primeiro o artesão. Ficamos um pouquinho na casa da Zefa, no segundo dia foi falar da minha experiência. Quando e com quem eu aprendi a trabalhar. Experiência. Meu crescimento, que não foi do dia para outro. Não era simples ser um artesão. Foi assim para falar da benfeitoria do trabalho, aquele capricho com o trabalho. Falar para eles das coisas que têm em volta da gente. Sabe? Para eles criarem. Foi assim. Até que eles conheceram a Zefa e fui falar dos outros que tinha. Eu não podia viajar com eles lá para Santana para visitar Dona Izabel, o Ulisses de Itinga, de Icaraiá... Falei dessa diversidade de artesãos que tem no Vale, das coisas, tipo de artesanato, para depois a gente conhecer o barro. E falar para eles do que eu tinha aprendido com minha mãe e com Dona Joana. Foi assim. Então muitos queriam fazer a peça e vender logo. Eles já estavam crescidos

e queriam logo era pegar no dinheiro. E muitos saíram daqui, foram embora, para fora, onde pudessem trabalhar e ter logo o dinheiro.

O barro dá trabalho de fazer, às vezes racha. Depende do barro. Você tem várias qualidades de barro. Não é tão simples. E a queima quebra. Quem mexe e faz um forno bom mesmo. E a paciência de você ficar na beira de um forno. Não é fácil ficar ali sentado. O fogo tem que ser aos poucos. Isso às vezes nem todos gostam né? Lidando com barro você tem que sujar mesmo as mãos. Outros vão procurar algo que suja menos. Tudo isso existe.

E muitos saíram daqui, foram embora, para fora, onde pudessem trabalhar e ter logo o dinheiro. Então prevaleceu mais foi mesmo a pintura. Que tinha a menina, por sinal, Andréia, que é uma ótima aluna que eu tive, que ela aprendeu e transmitiu para os outros. Ia transmitindo para os que chegavam. E de vez em quando eles mandavam aqui em casa a turma nova que chegava lá no Centro CPCD para eu ter uma conversa com eles. Para eu contar como e quando eu comecei a trabalhar, para falar para eles dessa experiência que a gente tem. E a gente tem contato até hoje. Chegando gente diferente lá, Tião: “leva na Lira”.

No mais vêm pessoas querendo saber a explicação minha sobre as pinturas da terra, da cerâmica, eu explico para eles. Mas dei muitas oficinas. E não cessa, aqui as visitas são constantes. Recebo estudantes da universidade lá de Pirassununga, aqui não cabe. Às vezes fica um bocado aqui dentro e um bocado do lado de fora. Eles vêm atrás das experiências. Conhecer a gente. Explicação sobre o trabalho. É direto. Recebi as criancinhas do Colégio Nazaré aqui. Criancinhas de prézin... professores, eles trazem os papeis de lá, esparramam as tintas de terra aqui, e eles fazem as coisas deles. Então, sempre a gente está contribuindo, de uma maneira ou outra. E eu me sinto feliz. Quando a gente é procurado. Às vezes a gente não tem assim todos os recursos na casa, de receber... mas vêm. E eu faço aqui o que eu posso fazer. Eu dou as dicas. Se na hora eu estou aqui fazendo alguma coisa eles veem. Então eu gosto, e a gente... é importante a gente ser útil nesse mundo! É importante a gente ser útil nesse mundo que a gente vive. Cada um ensina o que

sabe, como aprendeu, as técnicas... O que eu aprendi, e eu sou também uma pessoa curiosa, eu gosto de inventar coisas para ver se dá certo. Que quando eu vejo que dá certo eu vou é pra frente. Se eu vejo que não ficou bom não, aí eu paro. A gente tem que ir experimentando né? E a descoberta é muito boa! Quando você tem uma descoberta, que dá certo, igual aos cientistas que estão pelejando com a corona... Eu gosto de transmitir o que a gente sabe. E você vê sair algum efeito.

No filme “De Baixo pra Cima”⁸, Andrea Fonseca, Professora de Artes da Cooperativa Dedo de Gente, braço do CPCD, relata sobre as oficinas com a Mestra Lira:

Foram cinco oficinas. A primeira começou com Lira. A gente trabalhou junto com ela. Oficina de tintas de terra para os jovens e eles deram continuidade. Cê vai nas escolas na zona rural, a maioria das escolas, as casas das pessoas, são pintadas de tinta da terra (...). Aqui, dentro da cidade, as pessoas estão se apropriando da tintura da terra. Deixar de comprar uma tinta industrial, ela vai deixar de agredir o meio ambiente. As pessoas ficam orgulhosas e reconhecem o Vale.

6 Lira Pesquisadora: curiosidade, experimentação e invenção

Outra face reveladora da Mestra é a de ser pesquisadora da sua própria cultura. Conseguiu entrevistas a que acadêmicos não tinham acesso; embrenhou-se na mata e nos grotões do Vale.

Com esta característica de curiosidade, dedicação e amorosidade, a Mestra Lira Marques participou ativamente da construção do Dicionário da Religiosidade Popular⁹, organizado pelo Frei Chico. Foram, como anteriormente mencionado, aproximadamente 250 fitas gravadas e 15 mil folhas de manuscritos. Frei Chico reconhece que “muito mais da metade do material” que compõe o dicionário organizado por ele foi a Lira que colheu e organizou. Estudaram juntos e foram fazendo uma espécie de “formação de pesquisador” (FIGUEIREDO, 1983, p. 10-11). Mestra Lira foi importantíssima tanto na perspectiva de construção dos roteiros de perguntas, quanto na pesquisa de campo em si. Tudo o que reuniram alimentou os repertórios e as ações do Coral Trovadores do Vale, assim como seu próprio trabalho artístico, intelectual e político.

⁸ Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=EUbPJNl_s5c; Acesso em 10 out.2022.

⁹ POEL, Francisco Van Der. Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil. Curitiba: Nossa Cultura, 2013. 1150p. ISBN: 978-85-8066-102-6.

Na abertura do livro “Ser Negra no Vale: um estudo sobre a mulher negra de Araçuaí no Vale do Jequitinhonha” Frei Chico apresenta que foi fruto da ideia de Mestra Lira, um ano antes, em 1987, fazer um levantamento da consciência negra em Araçuaí, em preparação ao Centenário da Abolição da Escravidão no Brasil. Desse modo, construíram juntos um questionário (a seguir, 1987, p.8-11) e a Lira o aplicou junto a cem homens e mulheres da cidade e da roça. Além de preencher os questionários, Lira gravou em fitas k7 vários depoimentos pessoais dos entrevistados.

Esse trabalho que nós fizemos, é como eu já falei, a gente vai crescendo. Eu tive oportunidade, ele falava para mim “Lira, você que está me ajudando, é bom você conhecer alguns livros”. Então eu li Câmara Cascudo, Alceu Maynard, e outros mais. Porque eu não teria condições para ter livros. Alguns... muitos desses livros não são baratos né? Então foi esse trabalho com ele, que eu convivi com muito livro. Ele me dava para eu ter conhecimento. Ele falava “é bom você conhecer, porque a gente tá trabalhando junto”. E é claro que a leitura, ela orienta muito. E aí ele sempre falava que ia fazer um dicionário. E eu ficava imaginando como seria esse dicionário. Quando ele decidiu mesmo a mexer com o dicionário, ele falou na minha participação. E eu tive um pouco de receio porque eu não sou formada. Porque ele precisou de muita ajuda. Por exemplo, de pessoas que lidam com economia, sociólogo, antropólogo... Aí eu pensei, mas eu não estudei, eu tinha vergonha de meu nome aparecer no dicionário. Aí ele foi me explicando e falou “Lira, mas afinal de contas você é meu braço direito nessas pesquisas” e para eu não me importar com aquilo, né? E eu vi que tinha várias pessoas ajudando, como Dona Amélia e outros mais. Cada um num assunto para ajudar. Inclusive as letras que ele me pediu eu também fiquei com vergonha de fazer, cada letra né? Aí no fim eu aceitei fazer. Então também é uma coisa que não foi do dia para o outro. A gente começou a trabalhar, quando viu que já tinha um bom material, ele pensou nesse dicionário. E quando ele me explicou a finalidade desse dicionário, eu entendi muito bem. Não é um dicionário só do Vale do Jequitinhonha, mas do Brasil inteiro. E que mostra a importância, essa riqueza, da cultura dos pobres. Eu acabei aceitando o meu nome nesse dicionário. Isso no fim é claro que a gente sente feliz. De saber que é um dicionário diferente, e que mostra, ele põe você para caminhar,

põe você para viajar. E atrás de uma palavra, ir entrando para outra... É muito importante esse trabalho. Hoje eu sinto muito feliz que existe esse dicionário, que é de suma importância para o nosso Brasil, não só para o Vale. E é isso.

7 A narradora: sabedoria da Lira na transmissão de saberes

(...) Antonio Galante, de São Paulo, falou para mim: “Ó Lira, a gente vai levar cinco peças de você, cinco da Zefa e Dona Izabel”. A gente vai levar para São Paulo, se tiver aceitação, a gente vai fazer uma exposição suas lá. E aí eles levaram. E quando vieram já trazendo o dinheiro para nós foi um momento de muita alegria, de receber o dinheiro, em mãos, e aí eles planejaram uma Feira no SESC lá de SP, no SESC da Pompéia. Fomos eu, a Zefa, a dona Izabel e Adalmo. E levou o Coral Trovadores do Vale para fazer a abertura dessa exposição, que foi um sucesso. Foi um sucesso! Mas também passamos grande aperto. Que a gente não tinha costume com televisão. Não conhecia uma escada rolante, não conhecia nada, nada, nada, nada. Foi a primeira vez que eu entrei num carro para ir pra São Paulo. Nunca tinha entrado num carro não. E assim como Lira nunca tinha entrado, outras também não. E foi então essa alegria e o sofrimento de lidar com outras pessoas. Você está trabalhando ali no barro... a gente teve que levar barro... Entrevista, toda hora entrevista. Toda hora mais entrevista. Que a gente não tinha costume. E foi uma exposição muito bonita. Aí o Coral fez a abertura, veio embora, e eu, a Zefa, e a dona Izabel, nós ficamos lá ainda mais uns dias em São Paulo para trabalhar e dar entrevistas para as pessoas. E depois é que nós viemos. Então foi a primeira exposição. Foi Zefa, eu, e dona Izabel. E daí pra frente, ha!, a gente foi só crescendo... assim, o nome, o nome da cidade, do Vale, e a gente foi assim... sendo um pouco mais visto por conta dos meios de comunicação. Eu tinha muita visita aqui em casa, direto e reto, assim como eu, tinha a Zefa, dona Izabel também, lá em Santana, onde ela residia, e a gente recebe essas visitas até hoje. Eu recebo muita visita aqui em casa. E aí a gente foi crescendo também. Foi acontecendo também essas feiras na PUC lá de Belo Horizonte. Na época, o Dom Serafim, me parece, era reitor. E tinha a Tereza Coelho Magalhães, que coordenava esses estudantes para vir para Araçuaí. Todo ano, no mês de maio, no mês das mães, no dia das mães, a gente estava lá em Belo Horizonte, fazendo exposição. Ia dois

ônibus de artesãos para Belo Horizonte. Cada artesão levava sua mercadoria. Cada um tinha sua barraca. E além da cozinha que a associação levava (cachaça, queijo, requeijão, vários tipos de doce para vender..., carne...). Era uma coisa de louco essas feiras que aconteciam lá, em Belo Horizonte. O campus permaneceu aqui durante dez anos, depois o dom Serafim viu que já tinha feito algumas coisas pelo Vale, tirou o campus daqui, e parece que foi para Pirapora. Lá não durou nada. E foi dessa maneira que o artesanato foi ao auge. Isso ajudou muito, a divulgação através de rádio, jornal, a televisão... e começou a aparecer compradores de fora. Vinha do Rio de Janeiro, de São Paulo, Belo Horizonte, e assim por diante. E aos pouquinhos foi crescendo e a gente... sendo um pouco mais conhecido. E na medida em que você vai tendo esse reconhecimento, que a gente vai sendo mais reconhecido, valorizado, isso incentiva muito, dá prazer, a gente dar continuidade ao trabalho que a gente faz. E foi dessa maneira. O Frei Chico ajudou muito porque quando chegava os amigos dele padre, trazia aqui muita gente, para ver o trabalho meu, também eles visitavam muito o Coral Trovadores do Vale... O Coral fazia aquelas noitadas lá no Campus. A gente ia mostrar as músicas lá.... E foi assim. E eu falo com muito orgulho. Esse trabalho, que eu aprendi com minha mãe! Embora é muito diferente daquilo que ela fazia. É totalmente diferente. Mas esse orgulho de ter puxado ela, de gostar do artesanato, e de dar essa continuidade, nossa senhora, isso para mim foi muito importante! É muito importante! É isso, orgulho de minha mãe. E vejo, quando eu vejo que a gente fazia tanta exposição que eu fiz depois de perder a minha mãe, eu penso assim, por que é que minha mãe não está viva, para ela participar, ela ver, né? Ela alcançou alguma coisa, mas não foi tanto assim não. Eu vejo que nosso Vale tem uma riqueza imensa. Não só no artesanato, na música, na poesia... o Vale inteiro! A gente vê poetas, cantores... e artesãos. Na palha, artesão que trabalha na madeira, no barro, fazendo aquilo que gosta de fazer. E com sua maneira de trabalhar. Essa diversidade é que faz tudo muito bonito.

Em Diamantina eu fui algumas vezes. Mesmo aqui no Vale do Jequitinhonha, lá em Chapada do Norte, Minas Novas.... Para falar com os quilombolas, lá em Misericórdia. Para falar isso mesmo que eu estou falando com vocês. Da vivência,

e de como eu aprendi a arte. Para avivar, animar o pessoal das comunidades. E aqui eu andei muito com as pastorinhas. Andando na rua, cantando nas casas. Tirando as esmolas né? Depois eu reunia com essas crianças para saber o que é que queriam que fizesse com o dinheiro... Esse tipo de coisa.

“O que a gente sabe...”. Em muitos momentos da fala da mestra Lira sobre seu saber e sua atuação, o plural é destacado. Característica importante entre sujeitos mestres e mestras da tradição e da cultura popular. O saber, por estar entrelaçado à ancestralidade, é fruto de uma cosmovisão baseada em princípios comunitários. Sua pedagogia é libertadora e *descobre* dores, sentimentos de alegria, de esperança. Perguntamos à Lira como tem sido para si esta relação com a transmissão de saberes. Com toda a simplicidade e maestria que lhe é própria, Ela responde:

Uai, só pode ser bom! Né? A gente tem esse gosto de transmitir aquilo que a gente sabe. Eu não vou transmitir aquilo que eu não sei né? Quando chega... eu vejo aqui em casa... Por exemplo, vem muitos decoradores que queriam saber dessa tintura... da terra. E às vezes eles me perguntam se, por exemplo, “pra pintar uma parede, quanto?” [riso]. Eu não sei. Eu falo “ó, eu nunca pinte uma parede inteira, para saber o quanto disso ou daquilo vai gastar. Sempre eu faço são os meus desenhos. São desenhos pequenos. São uns três tamanhos. E que não vai gastar tanta terra, tanta pintura. Eu pinto é no papel, é na cerâmica, são peças menores. Então aqui em casa é direto, muita visita que eu tenho de arquiteto, decoradores... para saber. Aí eu mostro para eles o tamanho das coisas que eu faço, como é, o tanto de terra que eu coloco. Às vezes uma vaquinha, o tanto de água, de cola. Então eu falo para eles como EU faço. Porque eu falo para eles, eu nunca tive na escola, medindo, fazendo esses traçamentos aí. Então eu explico aquilo que eu faço. Vem outros querendo saber da argila, então eu mostro que ultimamente minhas oficinas são mais, por exemplo, lá na UFMG, que eu fui várias vezes, e outros lugares mais que eu fui, as oficinas estão sendo mais assim, falada. Porque também esse motivo desse problema no braço. Agora é que eu voltei a trabalhar com cerâmica. Eu faço às vezes uma peça por dia, tem dia que é duas, sabe? Dependendo de como está o braço. Porque os desenhos para mim, é mais simples assim. O barro é mais pesado. Então ultimamente as oficinas é mais falada mesmo.

Já fui não sei quantas vezes lá em Belo Horizonte, aqui na escola para professores. Por exemplo, a Márcia Betânia, aí de Diamantina, eu já dei oficina, tanto faz, na parte da cerâmica, como nessa parte também da pesquisa. Aí, da pesquisa é diferente. Porque essa outra tem que estar desenvolvendo com barro e não é todos os dias que o barro tem.

(...)

Agora as oficinas estão sendo mais faladas. Mas as técnicas, por exemplo, eu tive lá na Escola de Belas Artes [da UFMG], vi os tipos de forno lá que eles tinham, e eles queriam saber como é que eu pegava esse barro, como é que eu fazia, o que é que eu usava, foi muito bom. E eu vi que tanto os professores como os alunos gostaram. Porque eles viram que é totalmente diferente daquilo que eles fazem lá. Eu tive na escola de Belas Artes, em Belo Horizonte. Foi a mesma coisa, falando. E senti que eles gostaram da oficina. Porque lá, todo mundo de avental igual eu. Pessoal me acha aqui às vezes sentada no chão. Eles têm espátula e eu tenho é pena de galinha. Eu tenho um araminho, é um grampinho para fazer detalhes. E quando eles me mostraram lá vários tipos de espátula, se colocar na minha mão eu não sei como fazer. Até eu posso descobrir depois, sabe? Pode até descobrir, mas no momento, eu não vou saber nada. Como eu dei lá no Rio de Janeiro, eu dei oficina para mães e filhos e pessoas que mexiam com Belas Artes. Elas levaram o barro todo, bem amassadinho, e dei lá no Rio de Janeiro. Lá no Paço Imperial. Mas aí eu ainda dava conta né? De mexer. Por isso ultimamente as oficinas estão sendo assim por esse motivo. E tem dia que eu não passo assim muito bem. Então eu estou mesmo trabalhando agora pra mim. Agora tem dias que não mexo. Tem muita peça aqui em casa. Cerâmicas. Mas é assim. Num dia eu faço uma, talvez no outro dia estou mais disposta, que o braço cansa, sabe? Às vezes faço duas.... então é de acordo. A pintura e o desenho... é mais razoável. Mas assim mesmo esse negócio de vai e vem com o braço, também cansa.

8 "Eu escrevo no barro": arte que brota da profundidade da terra

Nosso povo é sofrido. Foi vendo esse sofrimento que fiz minha primeira peça (Pessoas brotando da terra que dá sustento ao Cruzeiro). Porque foi isso que vi, o povo pedindo, carregando água e pedras lá para o alto. Uma penitência.¹⁰

¹⁰ Disponível em: http://www.artedobrasil.com.br/maria_lira.html Acesso em 20 jan.2021

A dimensão política na arte da Lira está presente desde as primeiras criações, a partir (i) do que aprendeu e viveu com sua mãe, família, vizinhos, comunidade do entorno, (ii) da ética com a qual trocava dicas e aprendizados com colegas artesãos, (iii) dos livros que lia, (iv) das pesquisas que travava ao percorrer o Vale e levantar tantas histórias, contos, causos, músicas, feridas, vitórias, versos, cantigas...

Há a peça “**Fantasminha**”, de 1974, ou seja, produzida por volta dos 29 anos, ainda muito nova. Sobre ela, Lira relata: “Está comigo, muito bem guardada. Viajou a São Paulo, levei só para mostrar e voltou comigo. Ela é todo aquele sofrimento que tive, aquele pavor que eu tive em criança. É uma peça muito revoltada, é a única que tenho guardada”. (Lira Marques, *in* FIGUEIREDO, 1983, p. 36)

A obra da Mestreira Lira também é profundamente marcada por sua ancestralidade negra e indígena: algo muito explícito em suas máscaras, mas também em suas peças de barro. Para Lira, a opressão sofrida por negros e índios a inspira para fazer expressões de rostos. Costuma sempre ressaltar algumas peças que considera chaves para mergulharmos em seu imaginário, em sua ação enquanto artista que expressa também as dores humanas através de seu trabalho. Sobre este fator em especial, o cantor e compositor Rubinho do Vale, em depoimento registrado no livro “Me ajude a levantar” reflete:

(...) veio uma pessoa em minha casa e com toda alegria fui mostrar-lhe as minhas peças; e não é dizer que não entendia das coisas não, era gente de anel no dedo. Aí, virou pra mim e perguntou se aquilo tinha valor, se aqueles bolos de barro tinham valor. [...] ela olhou pra mim e disse que eu tava boa de caçar um serviço, o tempo de mexer com aquele barro que eu arranjasse um trabalho, que eu tava boa de “MOER CACO DE VIDRO COM A BUNDA”, uma expressão daqui que a gente usa pra uma pessoa quando nada faz, não cuida de nada. (Lira Marques, *in* FIGUEIREDO, 1983, p. 35)

É uma cabeça grande, uma boca muito grande, nessa boca do meio está escrito DESAFORO e em volta da cabeça tem outras cabeças. Eu queria mostrar essa barreira que existe, dessas outras cabeças, que são as pessoas chatas e que não deixam a gente ter vez, onde essa pessoa central sou eu, não que esta peça quer dizer só de mim, mas esta é a realidade. Enquanto tem eu que estou sofrendo com alguma coisa, tem o Brasil inteiro, muita gente não tem vez de nada. (Lira Marques, *in* FIGUEIREDO, 1983, p. 35)

“**O Poder**”, por sua vez, complementa este posicionamento político da Mestre. Retrata uma pirâmide de pessoas que dão sustento ao Rei que fica em cima.

“**Aborto**”, “**Parto**”, “**Basta**”.. Nesta última, uma pessoa é esmagada pela outra, “uma tá comendo a outra”. Durante o mesmo depoimento registrado pelo sociólogo Carlos Figueiredo, comenta ainda sobre uma peça sem nome, na qual duas pessoas unidas em uma só mostram para si carinhas boas e por trás caras feias que representam o real sentimento omitido.

Ao estudar e documentar a cultura do Vale, amplia uma consciência que é totalmente refletida em sua arte, nos temas e imagens que dela brota.

Tem outras peças mais que tem nome. Tem uma mesmo que eu fiz, que é muita gente que sai do tronco de uma árvore, e elas parecem espectro saindo do chão, e que foi inspirada numa música do Coral que é assim: [Lira canta] “ô vida triste é a vida da pobreza, ô vida alegre é a vida da riqueza, as horas certas têm a cama e têm a mesa, eu quero dormir um sono, no colo de uma princesa.... aiá...”. Eu fiz a peça inspirada nessa música. Então é por isso que eu digo que o trabalho da pesquisa me ajudou a olhar mais na frente.

Os “bichos do meu sertão”, como a própria Lira nomeia, percorrem suas cerâmicas e fortemente suas pinturas. Uma técnica em que mergulha mais recentemente, a partir dos problemas físicos que a impedem de mexer com peças mais pesadas e o barro (que demanda muito esforço para deslocamento, preparo, feitura, queima, entre outros processos).

*Eles estão na minha cabeça, no meu coração. E esses bichos também pode ser gente. E eles estão, eles são do mundo! Eles não são só do Vale do Jequitinhonha. É do mundo! Então é um trabalho inspirado assim viu? No próprio trabalho da pesquisa, na cultura popular, no que eu vejo que passa ao meu redor. E eu sempre falo, eu não sei fazer poesia, não sei fazer música, **mas eu escrevo no barro! A gente escreve no barro!***

E aí a gente vai desenvolvendo. É o que eu falo que é a criatividade do artesão. Porque... não pode ser tudo igual! Se o trabalho de todo mundo fosse igual, então aquele que tem criatividade vai né? Vai vendo. E não precisa um imitar o outro, cada um tem seu caminho. E que o caminho de cada um é válido. Naquilo que ele faz. Outros já vai mais para o que é decorativo, também tem seu valor. O Vale não é só miséria, tem coisa bonita também. Então é assim, quando você o álbum que eu tenho aqui de documentação do trabalho, você vai ver máscara, você vai ver de um tudo. Vai ver de um tudo. Então eu observo muito o que tá acontecendo no mundo, no meu próprio Vale. Porque a gente não pode dizer que no Vale também não tem sofrimento. Porque, também se não tivesse, não ia sair ônibus daqui pra São Paulo, pra corte de cana. (...)

Olha, deixa eu te falar. As máscaras são inspiradas no negro. Quando não é uma máscara que é mais negra, ela é indígena. Porque eu tenho descendência também de indígena, na família. E minha mãe me falava muito sobre o negro. E eu nessa pesquisa, junto com o Frei Chico, a gente pesquisou muita coisa sobre o negro. Histórias que contam o sofrimento do negro. Inclusive, eu só vestia azul, branco e rosa. Porque minha mãe falava que outras cores berrantes, por exemplo, vermelho, que não ficava bem no negro. Ela contava assim do sofrimento. E eu, porque é que eu gosto de fazer expressão de rosto, principalmente do negro. Porque por conta dessas histórias que ela contava. E depois que eu comecei o trabalho de pesquisa, mas eu desenvolvi junto com esse trabalho com o Frei Chico. Porque eu percebi logo, eu percebi logo. Quando eu fui a primeira vez para entrar no Coral, que eu cheguei lá e falei pra Frei Chico assim “eu vim aqui pra entrar no Coral, pode?”. Ele me recebeu muito bem. Ele falou “entre e participa da roda”. Quando eu vi o chic-chic, que é o lugar lá, o espaço onde a gente ensaia até hoje, tudo com coisas, pensamentos, coisas que me alertou e que toda vida eu gostei assim, de ler, né? E que vi cantando os cantos de batuque, os cantos de roda, logo aqueles ritmos, as tocadinhas de tambor foi no meu coração! E o pessoal, mãe toca batuque, mãe canta esses cantos de roda, e por aí eu comecei o trabalho de pesquisa. E foi dessa maneira que eu consegui trabalhar junto com o Frei Chico, vendo essa inclinação, esse gosto pela coisa. Ele me chamou a trabalhar junto com ele e foi um crescimento assim total. Mesmo dentro da pesquisa. E esse próprio trabalho da pesquisa me ajudou também a desempenhar o meu trabalho na cerâmica. Que eu fiz muita coisa inspirada na pesquisa, e que dei o nome para peça. E também as peças às vezes nem precisa de nome. A própria peça já mostra, que cada um define a peça como ele quer, como ele sente, como ele pensa. Então eu fiz muitos trabalhos e dei um nome para aquela peça. Por exemplo, a peça da “Seca”, referindo aqui 75 e 76, foi numa crise de seca. Chegava na zona rural só tinha a mulher e o filho. Porque o marido tinha ido para São Paulo, para o corte de cana, né? Então esse trabalho de pesquisa, com Frei Chico também, me ajudou muito a enxergar mais, enxergar mais na frente. Porque os cantos retratam muito a vida do Vale do Jequitinhonha. Tem os cantos de trabalho, os cantos de beira-mar, os cantos de tropeira, os cantos de boiadeiro, falam muito da vida, do Vale do Jequitinhonha. Os cantos de roda... e principalmente esses cantos de trabalho, né, que são os cantos de beira-mar, de boiadeira, de tropeira. Então me ajudou muito trabalhar mais, sabe? Então minha mãe falava muito sobre o negro, do sofrimento... contava as histórias... E aí com esse trabalho de pesquisa, junto com o Frei Chico, ihhhh, mais coisas eu aprendi. Coisas assim absurdas. Gravei com as pessoas mais velhas né? Mais vivida. De mais experiências. Que contou essas histórias. E aí eu comecei a desenvolver a expressão de rosto. Ora do negro ora do índio também, que é outra classe discriminada também. E que eu também tenho descendência, na família, de indígena. E as outras peças, que são baseadas assim, que mostram a realidade do Vale do Jequitinhonha, mas também que mostra essa realidade do mundo! É o que a gente vê acontecer nos grandes centros. Rio de Janeiro, São Paulo, e assim por diante. A discriminação contra o negro, que agora

tá, tá pegando essa anedota. Depois que aconteceu isso nos Estados Unidos, já acontecia, toda vida aconteceu. Inclusive em escola a gente não aprendeu muito sobre o negro e nem sobre índio. De índio era as penas coloridas que eles usavam, que é antropófago, que eu tenho lembrança dos conto. Usavam essas penas e o branco nem sabe por que é que usa. Eles usam enfeite na perna e no braço, cá fora usava só para enfeite. Mas eles não usavam só para enfeite. Aquilo tinha um valor grande na vida deles, como do negro também, que eu vejo que tem muita coisa semelhante. O negro e o índio. A forma de criar os filhos, a forma de ensinar, do casamento. Algumas coisas que eu já vi, que eu vejo que tem muita semelhança. Enquanto as pessoas usam.... mas pra eles não era só enfeite não. Então eu aprendi muito dessas coisas que minha mãe falava, sobre as histórias na região. Depois eu pesquisando, mais que eu fui vendo. Porque as pessoas contavam. Então eu faço muita máscara querendo mostrar o sofrimento dos negros, do índio. E outras figuras são baseadas no que a gente vê. Nessa opressão. E às vezes eu dou um nome pra ela. Por exemplo, tem a peça do “Parto”. “Desaforo basta”, “Me ajude a levantar”, que se tornou o nome de um livro. Foi feito sobre a minha pessoa. E assim por diante. Tem outras peças mais que tem nome. Tem uma mesmo que eu fiz, que é muita gente que sai do tronco de uma árvore, e elas parecem espectro saindo do chão, e que foi inspirada numa música do Coral que é assim: [Lira canta] “ô vida triste é a vida da pobreza, ô vida alegre é a vida da riqueza, as horas certas têm a cama e tem a mesa, eu quero dormir um sono, no colo de uma princesa.... aiá...”. eu fiz a peça inspirada nessa música. Então é por isso que eu digo que o trabalho da pesquisa me ajudou a olhar mais na frente. Então é... o forte é as máscaras, mas têm essas outras pinturas que a gente faz, tem os meus bichos do sertão, na cerâmica, e agora eu faço eles na pintura. E aí a gente vai desenvolvendo. É o que eu falo que é a criatividade do artesão. Porque... não pode ser tudo igual! Se o trabalho de todo mundo fosse igual, então aquele que tem criatividade vai né? Vai vendo. E não precisa um imitar o outro, cada um tem seu caminho. E que o caminho de cada um é válido. Naquilo que ele faz. Outros já vai mais para o que é decorativo, também tem seu valor. O Vale não é só miséria, tem coisa bonita também. Então é assim, quando você o álbum que eu tenho aqui de documentação do trabalho, você vai ver máscara, você vai ver de um tudo. Vai ver de um tudo. Então eu observo muito o que está acontecendo no mundo, no meu próprio Vale. Porque a gente não pode dizer que no Vale também não tem sofrimento. Porque, também se não tivesse, não ia sair ônibus daqui para São Paulo, para corte de cana. E agora eu vejo que sai ônibus para colher maçã, como eu tive sobrinho que trabalhou lá em São Paulo, no corte de cana. Os meus trabalhos são baseados nisso aí, viu? É mais um trabalho de inspiração. Por exemplo, meus bichos do sertão. Eles estão na minha cabeça, no meu coração. E esses bichos também pode ser gente. E eles estão, eles são do mundo! Eles não são só do Vale do Jequitinhonha. É do mundo! Então é um trabalho inspirado assim viu? No próprio trabalho da pesquisa, na cultura popular, no que eu vejo que passa ao meu redor. E eu sempre falo, eu não sei fazer poesia, não sei fazer música, mas eu escrevo no barro! A gente escreve no barro!

Em escola eu não despertei minha consciência para o povo mas o engajamento em grupos de reflexão e movimento populares, acho que o próprio sofrimento da gente – porque às vezes tem pessoa que sofre e não sabe porque está sofrendo – e também as leituras que sempre gostei de fazer, foram me despertando pra realidade. (Lira por ela mesmo no livro Me ajude a levantar, pág. 47)

9 Lira política

Eu fui a primeira presidente do PT [em Araçuaí, MG, em 1980]. Era um grupo pequeno, a gente não tinha experiência nenhuma de política (...). As pessoas que estavam participando do partido era tudo bem pobre. Bem pobre, e quase, muitos analfabetos. Eu pelo menos, tinha medo, quando vinha alguma pessoa rica. Às vezes, um médico querer entrar no partido, eu ficava querendo prender o partido demais, por ter medo deles tomarem o partido da mão da gente. Tudo aquilo que a gente fazia em termos, por exemplo, de organizar a papelada... era muita burocracia. E eu lembro que quando foi pra Lula vir aqui na primeira vez foi difícil. Porque a gente tinha que fazer um ofício e levar na delegacia. E todo ofício que era feito, eles não aceitavam o ofício. Aí Gera é que me alertou. A Gera falou assim: “olha, você toma providência porque eles estão fazendo tudo isso é pra não ter nada!”. Aí nós chegamos lá na delegacia... o delegado foi falar assim pra mim: “pois é Maria, é Lula que tá vindo aí né?”. Eu falava: “é sim senhor”. Num medo, que eu vou te falar! “Pois é Maria, nem você nem Lula vai mudar a situação do Brasil. O Brasil é daqui pra pior”. Aí começou a dar uma lição pra gente. Mas nós não falávamos nada. Só ele é quem falava. Ele falou assim: “o que você faz Maria?”. Eu falei: “eu sou artesã”. Aí ele escreveu lá. Aí pediu filiação. Aí eu dei. Aí ele falou comigo assim: “pois é Maria, amanhã eu vou dobrar o policiamento lá na praça e você não vai deixar falar mal do governo e nem deixar falar mal do senador e do povo”. E nessa época eu não sei o que Maluf era, “você não vai deixar falar mal não, viu Maria?”. (...) Eu nunca tive aquele dom de falar, ir em palanque lardear política. Meu papel foi mais de conscientizar as pessoas e de fazer filiação... Então eu procurei pessoas para falar, ao invés de como presidente falar alguma coisa, porque eu não tenho esse dom (...). (Mestra Lira Marques. WARREN, Jonathan; MACKLIN, Angelica. Documentário De Baixo Para Cima - From the Bottom Up)

10 Correu areia e barro de telha: reconhecimento de Lira

Quando eu peguei esse nome de Mestra minha filha. Quando eu recebi esse nome de Mestra! Eu recebi aqui a carta da Terezinha Furiati. Aí, quando eu abri a carta, isso foi agora há pouco tempo, não tem tanto tempo. Porque pra mim chegar (...) correu areia e barra de telha, é um dizer que tem. Quer dizer, foi muito duro. Não foi do dia para o outro não. Não foi de um dia para o outro pra gente ter esse reconhecimento não. Eu estava sentada aqui na varandinha, quando eu recebi a carta. Falava nessa homenagem... e receber o nome de Mestra Lira, eu fui em outro mundo e voltei. Nossa Senhora! Eu lia, lia a carta, fechava e punha e tornava a abrir a carta, e tornava a abrir. Moça, não tem nada para essa satisfação, esse prazer, e a gente sentir, gente. Quando você se sente valorizado. Eu fiquei na maior

satisfação. Então eu mostrei a carta para o pessoal aqui de casa. Foi esse momento. Sente que você tem um valor. E nossa senhora, quando eu lembro, eu sinto vontade de chorar.

Nó, a Terezinha já teve aqui em casa. Ela teve aqui em casa e depois a gente se encontrou lá. Eu fui algumas vezes dar essas oficinas. Então a gente se conhece. Eu tive lá na Escola de Belas Artes em Belo Horizonte. Tive na reitoria, falando... o que estou falando para você, falando para professores... e fui várias vezes em Belo Horizonte. Uma vez foi para crianças. Outra vez para adultos, adolescentes... Fui várias vezes. Então, a gente viu esse título, não só Lira, mas outros meus colegas, né? Dona Izabel, o Mestre Antônio, Ulisses... e outras mais... Então aos pouquinhos vai chegando os reconhecimentos para cada artesão do Vale. Porque são pessoas... (...). Foi um momento muito importante.¹¹

Mestra Lira Marques também integra a Comissão Encontro de Saberes na UFVJM, desde sua primeira formação, em março de 2018 (Portarias de Nomeação presentes no Portfólio em anexo). Sua atuação foi importantíssima tanto na construção do Projeto Encontro de Saberes aprovado pelo Conselho de Pesquisa e Pós Graduação desta universidade, como também na constituição afetiva do grupo que a integra. Suas falas precisas, sua sabedoria e experiência militante colocaram-nos a dançar, a jogar versos... olharmos para dentro de nós como há muito não o fazíamos. Nos fez refletir sobre a potência dos encontros (entre pessoas, saberes, territórios, vidas!). Sua presença inspirou a publicação do primeiro Boletim Encontro de Saberes (2018) e muitas outras ações da comissão.

Mestra Lira nos toca pela forma orgânica com a qual nos ensina a nos conectarmos com nosso território de abrangência, com as comunidades, com nossos estudantes, com o povo, com as belezas e com os saberes do Vale.

Concordamos com Trancoso (2020) quando afirma que a

invisível Universidade Aberta Intercultural dos Sujeitos Encantados do Vale do Jequitinhonha é “um mundo onde cabem outros vários mundos [pluridiverdidade] que afirmam que outro mundo é possível”

¹¹ A carta sobre a qual Mestra Lira relata encontra-se no Portfólio que segue anexo a este memorial.

(MIGNOLO, 2007). Os serviços prestados por essa “inoperosidade” e por essa interculturalidade são potentes atos políticos que interrompem o curso nefasto das leis excludentes do capitalismo (...) (TRANCOSO, 2020, pp. 2 e 3).

Trancoso (2020) também nos desloca em suas palavras, quando destaca que os sujeitos interculturais e intersubjetivados do Vale do Jequitinhonha (...) escrevem numa língua complexa e especialíssima: as encantarias. Estas,

reúnem filosofia, metáfora, imaginação, literatura e outros ingredientes que fogem à compreensão racional que o Ocidente teima em universalizar. Essas encantarias revelam uma civilização micélica e uma interculturalidade que propõem outra lógica, outro mundo, outras tecnologias de produção de conhecimento, outra filosofia que desloca fixezas dos corpos, das vozes, dos olhares, movimentando outras linhas¹². (TRANCOSO, 2020, p. 1).

Deixamos aqui as palavras que encerram este artigo como uma tentativa de aprendizado para a vida.

O que sustenta a gente é a cultura! É a cultura. É que sustenta! A cultura, ela tem muita força! Depois que cê perde tudo, sem cultura, sem nada... Ela é que sustenta! Esse mundão doido. Um dia as pedra rola, rola e a gente se encontra!

Cantiga Pra Lira

Música/ Composição: Rubinho do Vale

Lá vem trinta trovadores
No meio uma moça de trança
A cantar os seus valores
Um beira-mar e uma dança, uma esperança de resistir
Com a mesma força das águas do rio Araçuaí

O seu olhar é uma mina
Que aflora e mina tanto amor
Com seu coração de ouro
Tesouro tão encantador

¹² Disponível em: <https://deatrancoso.wordpress.com/2021/02/23/vale-do-jequitinhonha-interculturalidade-intersubjetivacao-e-encantaria/> Acesso em 10 mar. 2021

Do barro em suas mãos de manjedora
Vai nascendo cada criatura tão encantadora

Quem vai lá ver sua arte
Não parte antes que admira
Como é que a mão de Lira
Transpira tanta emoção
Meu Deus onde é que ela inspira
Quando ela fala o sentimento fala lá do coração

Me ajude a levantar
Cortar as dores na raiz
Plantar flores no país
Meninos, homens explorados
Fantasminhas e flagelados

Eu quero ver crescer nesse lugar um povo mais feliz

Referências bibliográficas

WALTER, Benjamin. O Narrador: Considerações Sobre a Obra de Nikolai Leskov. In: **Obras escolhidas I**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2012.

CARVALHO, José Jorge de. Notório Saber para os Mestres e Mestras dos Povos e Comunidades Tradicionais: Uma Revolução no Mundo Acadêmico Brasileiro. In: **FESTIVAL DE INVERNO DA UFMG, 52º**, 2020, Belo Horizonte. Ensaio Mundos Possíveis. Belo Horizonte: DAC/UFMG, 2020. Disponível em: <https://issuu.com/culturaufmg>, Acesso em 10 jul. 2023.

FIGUEIREDO, Carlos. **Me ajude a levantar. Depoimento de Maria Lira, uma mulher do Jequitinhonha**. 4ª ed. Belo Horizonte: Edições Pedra Verde – vol.1., 1983.

MARQUES, Maria Lira; GONTIJO, Altina Maria; POEL, Francisco van der; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Ser Negra no Vale: um estudo sobre a mulher negra de Araçuaí no Vale do Jequitinhonha, MG**. 1988.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: Modos e Significações**. 2 ed. Brasília: Editora Ayô, 2019.

SILVA, Maria Aparecida Moraes. **Mulheres Trabalhadoras Rurais**. Volume 4, número 2, setembro de 2010. Disponível: <file:///C:/Users/tudap/AppData/Local/Temp/770-Texto%20do%20artigo-2136-1-10-20121018-1.pdf> Acesso em 10 maio 2023.

TRANCOSO, Déa. **Vale do Jequitinhonha: interculturalidade, intersubjetivação e encantaria**. Ensaio produzido a partir de um capítulo da dissertação “O mastro é o centro do mundo: a cosmologia de João do Lino Mar, Capitão dos Catopês de Nossa

Senhora do Rosário de Bocaiúva, Minas Gerais”, defendida, em 2018, no mestrado em Estudos Rurais, pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), e revisado na disciplina “Educação, práticas e saberes (afro)diaspóricos e (re)existências”, no doutoramento em Educação pela Unicamp, primeiro semestre de 2020.

WARREN, Jonathan; MACKLIN, Angelica. **Documentário De Baixo Para Cima - From the Bottom Up**. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=EUbPJNl_s5c Acesso em 06 dez. 2020



Um saber que me faz mestra: cura, devoção e política no quilombo da Serra do Evaristo

Maria do Socorro Fernandes¹

Bruno Goulart²

Levi Fernandes³

Eu vim da mãe África, eu vim do Quilombo
Já fizeram tanto pr'eu tombar, mas eu não tombo

Resumo: Construído de forma coletiva, o texto aqui apresentado é uma narrativa em primeira pessoa sobre a formação e atuação da mestra Maria do Socorro em diversas áreas dos saberes, que vão desde processos de mediação política, passando pelos saberes da cura e a devoção a São Gonçalo. O escrito aqui apresentado nasceu de uma amizade e colaboração entre a mestra, seu filho e um professor universitário no contexto do projeto de extensão Encontro de Saberes na UNILAB, parte da experiência nacional do projeto Encontro de Saberes, coordenado pelo INCTI/UnB. A mestra pertence à comunidade quilombola da Serra do Evaristo, situada no município de Baturité (CE).

Palavras-chaves: Encontro de Saberes; Mestra Maria do Socorro; Quilombo da Serra do Evaristo, práticas de cura, danças tradicionais

A knowledge that makes me a master: healing practices, religious devotion and politics in the quilombola Community of Serra do Evaristo

Abstracted: Wrote collectively, this text is a first-person narrative about the training and performance of master Maria do Socorro in various areas of knowledge, ranging from political mediation processes, through knowledge of healing and devotion to *São Gonçalo*. The writing presented here was born from a friendship and collaboration between the master, her son and a university professor in the context of the Meeting of Knowledges project at UNILAB, part of the a large and national project, coordinated by INCTI/UnB. The master belongs to the *quilombola* community of Serra do Evaristo, located in the municipality of Baturité (CE).

Key Words: Meeting of Knowledges; Master Maria do Socorro, Serra do Evaristo community; healing practices; traditional dances

¹ Quilombola, mestra dos saberes da Dança de São Gonçalo e da medicina caseira e liderança política da comunidade da Serra do Evaristo (Baturité-CE).

² Antropólogo, professor efetivo da UNILAB

³ Bacharel em Humanidades e graduando do curso de Bacharelado em Antropologia na UNILAB.

APRESENTAÇÃO

Em agosto de 2021, o docente responsável pela disciplina Estudos das Performances do curso de Bacharelado em Humanidades do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB), Bruno Goulart, se inspirando no projeto Encontro de Saberes⁴, teve a iniciativa de convidar mestres e mestras de tradições performáticas diversas para apresentar suas trajetórias e experiências com performances religiosas e lúdicas. O foco era em performances constituídas por aquilo que Zeca Ligiéro (2011) chamou de motrizes culturais africanas e seus sujeitos de referência, que chamamos aqui de mestres e mestras. Partíamos do entendimento de que mestres e mestras era uma categoria de política pública que nomeava aqueles que são:

a) detentores dos saberes, muitas vezes ancestrais, das religiões afro-brasileiras, dos povos e comunidades indígenas, quilombolas e tradicionais, assim como das práticas relacionadas ao universo das culturas populares; b) reconhecidos por suas comunidades e coletividades como possuindo um saber notório; c) responsáveis por criar e transmitir esse conhecimento. (GOULART, 2021, p. 149).

Uma dessas convidadas para participar da disciplina era a mestra Maria do Socorro. Uma liderança política quilombola para sua comunidade e outras do Ceará, a mestra era também uma referência na medicina caseira⁵ e na Dança de São Gonçalo. Na ocasião, um aluno que cursava a disciplina, Levi Fernandes, ao saber do intuito de convidar a mestra, se prontificou em ajudar no processo de mediação do convite pois, por um acaso do destino, ele era o filho dela.

Deste contato inicial com a mestra e seu filho uma parceria se estabeleceu, e a partir daí a mestra se tornou uma presença constante no contexto do projeto de extensão Encontro de Saberes na UNILAB, tendo participado das edições das disciplinas nos anos de 2021, 2022 e 2023. Sobre a experiência da mestra em sala de aula, tomo aqui a reflexão de Hartmann, Carvalho e Silva (2019), para quem a presença desses

⁴ O projeto Encontro de Saberes, coordenado pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI), com sede na UnB, promove a presença de mestres e mestras de distintas áreas dos saberes não acadêmicos nas universidades enquanto docentes. O projeto é tema de uma vasta discussão e produção acadêmica (CARVALHO, 2018, 2016; GUIMARÃES, César; et al, 2016; INCTI, 2019).

⁵ Medicina caseira é o termo empregado pela mestra e sua comunidade para se referir às práticas que na academia se convencionou a chamar de medicina tradicional ou saberes das plantas medicinais.

mestres promove diversas transformações da experiência de ensino, ao trazer a biografia como base e premissa dos seus saberes, a vivência como experiência de aprendizagem e não mais serem vistos como potenciais objetos de pesquisa, e sim como sujeitos de conhecimento. Dentre essas transformações, no âmbito das performances, as(os) autoras(es) (HARTMANN; et al., 2019) destacam a “dimensão etnográfica”, pois aqui “a descrição é oferecida pelos próprios mestres”, que formulam “suas próprias categorias de análise”; a “dimensão artística”, pois os convidados(as) “partilham valores estéticos próprios, específicos, diferenciados, com códigos e identificações que muitas vezes se manifestam no corpo”; e, por fim, a “dimensão pedagógica”, “porque ensinam os seus gêneros e rituais com seus métodos próprios de transmissão, sem a necessidade da tradução, que até agora era exercitada exclusivamente pela nossa classe de docentes acadêmicos” (HARTAMAN; et al., 2019, p. 28). Além dessas transformações, destacaria também o campo da escrita, que passa a se abrir para experiências coletivas e colaborativas, nascida da encruzilhada entre letramento e oralidade, como é o caso do próprio dossiê na qual este texto faz parte.

Foi a partir dessas leituras, escutas, falas e trocas que surgiu a ideia de construir um texto no qual a mestra pudesse contar sobre sua trajetória e falasse um pouco sobre os saberes que guarda e transmite para as novas gerações do quilombo e agora para a universidade, em consonância com o que vinha expondo nas suas participações em atividades da UNILAB.

Com a ideia no horizonte passamos a conceber uma forma na qual poderíamos construí-lo. Como estratégia adotamos um processo de trabalho longo e de fluxo constante entre oralidade e escrita. Primeiro organizamos uma entrevista, na qual construímos de forma coletiva os tópicos e assuntos que seriam abordados na mesma. A construção dos tópicos da entrevista tomou como ponto de partida a constância de temas, narrativas e teorias que foram sendo elaboradas por Maria do Socorro ao longo destes anos de participação no projeto. Posteriormente, iniciamos a transcrição da entrevista, que ficou à cargo do seu filho e discente da UNILAB, Levi Fernandes. O processo de transcrição foi muito rico e na presença da mestra, que escutava a leitura da transcrição e intervia na sua fala, solicitando que informações fossem acrescentadas, modificadas ou retiradas. A partir disso, o docente trabalhava num processo de edição dessa narrativa para o contexto da escrita, procurando respeitar a

estética de sua fala, mas tendo no horizonte que agora não se tratava mais de uma transcrição de uma entrevista, mas de um texto no qual a entrevista prévia serviu apenas como suporte e ponto de partida metodológico.

O que foi produzido por esse contato é um texto que fala da sua trajetória, destacando sua enorme importância e contribuição para a formação da comunidade da Serra do Evaristo, sua participação durante a certificação como comunidade quilombola, todas as lutas enfrentadas para se conseguir espaço na política e como ela vai se constituindo em uma referência dentro das tradições existentes no quilombo como a medicina caseira, as celebrações religiosas e a dança de São Gonçalo, na qual é guia há mais de 15 anos.

Apesar de ser uma produção coletiva, o texto abaixo é narrado em primeira pessoa, pois mesmo como nossa intervenção para transformar oralidade em texto, as ideias aqui presentes e a condução do raciocínio é de autoria da mestra e nada foi feito sem seu consentimento e colaboração.

O que se segue é um presente na forma de uma introdução ao pensamento da mestra, aberto para quem quiser aprender e se encontrar com outras formas de conhecimento e de ler o mundo no qual fé e política, coletivo e individual se complementam nos ofertando uma epistemologia própria cultivada na experiência e resistência afro-diaspórica.

MINHA FORMAÇÃO POLÍTICA E ESPIRITUAL NO QUILOMBO DA SERRA DO EVARISTO.

Sou Maria do Socorro Fernandes Castro, tenho 57 anos, sou casada mãe três filhos, mulher negra nascida e criada no quilombo Serra do Evaristo, que fica no município do Baturité, estado do Ceará. A minha comunidade tem esse nome por conta de um antigo morador, mas antigamente ninguém sabia qual era seu verdadeiro nome, se era Evaristo ou se tinha outro nome. E quem é daqui e mora aqui, tem um carinho muito grande pela comunidade, é tanto que daqui da comunidade o povo não quer sair mais, só vão porque é o jeito, porque todos gostam de viver no quilombo. Outros vão embora, porque venderam o que tinha aqui, mas agora estão querendo voltar para cá, perguntando se tem um pedacinho de terra para vender. Eles perderam e essas mais de 160 famílias que moram aqui não querem sair de jeito nenhum, é um verdadeiro sentimento de pertencer ao território.

Eu nasci e fui criada dentro desse território. Minha família era pobre e a comunidade era esquecida e sofria com muita pobreza. E nessa situação eu e os outros moradores fomos sujeitos ao trabalho alugado para os patrões mais ricos, para poder cuidar de nossas famílias. Nossos pais trabalhavam na agricultura e moravam em uma casinha, um casebre, com portas de palhas, paredes feitas de barro, telhado de palha, e isso era a realidade das primeiras famílias que moravam aqui no Quilombo. Eu vivi esse sofrimento junto com meus pais e meus seis irmãos. No trabalho alugado, quando meu pai pegava um saco de milho emprestado, ele tinha que devolver dois a mais para o patrão, assim era o trabalho alugado.

Isso começa a mudar no ano de 1980, quando nasceu um grupo de jovens aqui na serra acompanhado de um padre de Baturité que trabalhava com o movimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBS)⁶. Esse grupo, com mais ou menos dez jovens, começou a se interessar por esse movimento, tendo em vista todo sofrimento passado por nossos pais nas mãos dos patrões, que apesar de ajudar, às vezes exploravam muito e ficavam mais ricos, e os moradores ficavam mais pobres. Com isso o grupo foi continuando e se fortalecendo, vendo outros movimentos para se engajarem mais, e eu sempre junto com esse movimento e através dele que eu conheci o meu esposo Antônio Aldemir de Castro que namorei seis anos e logo depois me casei.

Esse grupo se formou para buscar melhorias e defender a comunidade de todo tipo de sofrimento. O tempo era muito difícil e os patrões ficaram contra o grupo e contra as famílias, mas mesmo assim o grupo resistiu e hoje podemos ver essa união ainda dentro da comunidade. Partindo disso foi formada uma associação, juntando mais gente, e dentro dessa associação foi criado um mutirão, que era para ir trabalhando e ajudando uns aos outros. Era assim que funcionava o mutirão: hoje nós escolhemos um dia para ir para o seu roçado, então todos nós do grupo de mutirão íamos para o seu roçado, e no outro dia já era de outra pessoa, assim era toda semana. Com isso fomos escapando dos patrões, e graças a Deus esse dia chegou, e os moradores foram libertados desses tipos de trabalho.

Quando eu falo sobre o processo de libertação, eu digo que esse processo foi concedido através da nossa resistência e coragem de enfrentar. Ninguém cruzou os

⁶ As Comunidades Eclesiais de Base são ligadas à Igreja Católica e com vínculo com a Teologia da Libertação que tiveram presença principalmente nas décadas de 1970 e 1980 na América Latina.

braços perante as injustiças, a juventude no quilombo é uma fonte de vida, porque foi através dela e do grupo Unidos Venceremos que trouxemos a liberdade não só para o grupo, mas para todos da comunidade, principalmente através do movimento de organização e dos mutirões. Mesmo depois da liberdade do trabalho alugado, um trabalho muito injusto, mesmo depois de sair desse sofrimento, a comunidade continuava esquecida e o voto de cabresto era bastante presente na comunidade.

Aqui na nossa comunidade era um curral eleitoral – nos tempos de eleição vários candidatos surgiam para a compra de votos dos moradores. As pessoas que tinham consciência limpa não vendiam seu voto, pois aprenderam com o movimento das CEBS e com o grupo de jovens. Mas as outras pessoas vendiam o seu voto por um par de chinelas, remédios, roupas, entre outras – assim era naquele tempo. Eu me recordo muito quando entrei na política, através desse grupo de jovens e de meu marido, Antônio Aldemir, que também é uma pessoa que enfrentou e enfrenta muitas coisas por nossa comunidade – e eu sempre junto com ele. No tempo de eleições, apesar do patrão do meu pai chamar o nosso grupo de comunistas, eu, como era muito obediente ao meu pai, tive que votar no candidato mandado por seu patrão – então o meu primeiro voto foi o chamado voto de cabresto.

Depois apareceu um grupo de jovens de Baturité que nos ajudou a compreender melhor a política, e com isso depois dos meus 18 anos entrei de vez na política defendendo as lutas, participando e organizando manifestações. Até hoje as pessoas ainda tem a minha pessoa como referência política dentro e fora da comunidade da Serra do Evaristo. Tempos atrás as pessoas de outras comunidades chamavam os moradores do quilombo e o grupo de jovens de baderneiros, negros do Evaristo. Na década de 1990, em um ano que o inverno não foi muito bom, muitos moradores começaram a passar necessidades tanto de comida como de remédios, e o prefeito não ajudava a comunidade, então os movimentos do grupo de jovens junto com o sindicato dos trabalhadores rurais e os moradores do Quilombo e de outras comunidades – que viram que o Quilombo ia à luta e decidiram ir também –, foi feito um ato político em um estabelecimento (mercantil) que era ligado ao prefeito e por conta da necessidade foi invadido esse mercantil em busca de comida, já que o prefeito não ajudava, e esse foi o jeito passar por essa situação.

Nesse dia muitos moradores conseguiram pegar algum alimento, mas o prefeito colocou a polícia pra prender a gente e trazer de volta a mercadoria que foi levada, esse foi o jeito que tivemos pra ter alguma resposta do prefeito, e foi a partir desse episódio que o prefeito começou a nos escutar e atender nossas demandas. Mas foi aquele grupo de jovens, que organizavam os mutirões, participavam da associação, dos movimentos políticos e de outros movimentos, foram eles que tiraram todos os moradores do Quilombo daquele sofrimento. Por isso, a palavra que eu tenho a dizer sobre nossa história é resistência.

Eu vejo hoje que minha luta política no passado, toda a resistência, minha coragem para enfrentar meu pai, faz com que eu ensine isso para os novos jovens da comunidade a buscar sempre novas conquistas e não poder parar no tempo. Durante minha participação na política eu fui candidata à vereadora no município de Baturité no ano de 1996 e consegui 104 votos, que não foram suficientes para me eleger, mas serviu como aprendizado e atualmente ainda sou procurada para me candidatar novamente, mas prefiro ficar só na organização.

Durante muito tempo eu fiz parte de várias instituições, de sindicatos – fui uma das fundadoras do Sindicato dos Servidores Públicos fazendo parte da diretoria –, e assim sempre trazendo conhecimento e deixando para os mais novos, tentando explicar para eles que foi sofrido nosso tempo passado, nos acampamentos, nas estradas e manifestações – algumas delas eu estava grávida –, tudo isso em prol da comunidade e em busca de novas conquistas e melhorias para todos nós.

Outro acontecimento importante aqui foi que em 2009 começou na nossa comunidade a visitar um pessoal da UNEGRO⁷. No início todo mundo ficou assustado, porque ninguém sabia, nós enfrentávamos todo tipo de luta, mas ninguém sabia que nós éramos um território quilombola, e foi quando em 2009 apareceu um casal que pediu para se reunir com a associação.

O pessoal ficava assustado querendo saber quem eram e o que queriam, foi aí que começamos a visitar os moradores fazendo o convite para nos reunirmos e o pessoal da UNEGRO começou a explicar todo o processo e o que era isso de certificação

⁷ UNEGRO, União de Negros e Negras pela Igualdade Racial, movimento criado na década de 1980 em Salvador (BA) e quem tem atuação no município e Baturité (CE).

para comunidade quilombola. Foi quando alguns moradores começaram a abrir a mente e outros não, outros continuavam com medo desse povo.

Foram sem querer aceitar, quando falava que o pessoal vinha de novo, “Ave Maria”, o pessoal perguntava entre si: “Vocês vão para essa reunião? Ah, eu não vou!”. Aquilo ali o pessoal comparava até as pessoas de fora com bandido, assim como hoje o racismo está muito presente, os moradores daqui tinham racismo também, e assim ficavam sem querer aceitar o povo aqui. Só que o grupo de jovens e os outros moradores se intensificaram cada vez mais, querendo conhecer, querendo conversar e com isso o pessoal da UNEGRO passou a frequentar ainda mais nossa comunidade. Foi quando em 2010 para 2011, foi ficando mais forte essa participação do pessoal, aí não veio mais só o casal da UNEGRO, mas já veio mais gente. Aí nós criamos mais ânimo, fomos se fortalecendo mais e mais, e foi quando foram convidados mais uma vez esse pessoal para vir aqui.

Isso foi ao mesmo tempo que nós começamos a fazer a escavação para fazer cisternas, e os primeiros moradores de lá da escola do quilombo foram cavar um buraco da cisterna e encontraram uma urna, um pote bem grande. “Vixi meu Deus”, foi uma admiração muito grande. E esse pote o que é? Aí muitos deles diziam que esse pote foram os povos que deixaram com dinheiro dentro, era até uma botija, o povo chamava de botija, tinha era dinheiro dentro, foram as almas que deixaram, “vocês têm coragem de arrancar?”, diziam. E o morador teve coragem, o rapaz arrancou e dentro encontrou alguns ossos, alguns pertences das pessoas antigas, aí o negócio foi cada vez mais forte, nós querendo descobrir o que era aquilo.

Outro dia nós saímos da igreja e o rapaz que já faleceu, o rapaz das lendas, o Alfredo, na saída da igreja, encontrou uma roda de um formato de uma urna, um pote, não sei, ele olhou aí disse “Socorro, aqui tem outra urna”, aí ele mesmo foi e arrancou com muito cuidado, trouxe para casa dele, aí ficou esses dois potes para a gente saber o que era. Foi a partir disso que foi convidado o IPHAN para vir aqui para fazer uma pesquisa, para ver o que era aquilo ali. Porque nós mesmos não sabíamos o que era, então a gente solicitou a presença do IPHAN e eles vieram, ficaram ali perto da escola e foi quando eles encontraram mais e mais material arqueológico, aí foi a descoberta mesmo, a descoberta que aqui no nosso quilombo foram sepultados os índios, aqui foi descoberto um grande cemitério indígena. Então os primeiros foram os índios que

chegaram aqui e em seguida vieram os negros, os índios não ficaram, mas os quilombolas ficaram. Foi aí que começamos a descobrir, através do IPHAN, que logo em seguida já começou as escavações com a presença dos jovens da própria comunidade ajudando, e com isso foi descoberto muita coisa.

E desse tempo para cá a comunidade foi reconhecida e recebeu o certificado de Comunidade Quilombola pela Fundação Palmares em 2010, e nós temos o certificado e hoje nós somos considerados como comunidade remanescente de Quilombo, com traços de negros e indígenas.

Durante esses 36 anos de experiência de vida que eu sou casada e que vivi minha adolescência muito sofrida, mas muito gostosa, porque era perto da minha família, trabalhei da minha infância até chegar à adolescência, eu também era uma pessoa que gostava de cuidar muito de criança. Você pensa como era naquele tempo o sofrimento das mães: elas iam trabalhar na roça deixava um tanto de menino para eu cuidar e eu dava conta das crianças, as mães saíam e diziam, “vou deixar com a Socorro porque ela dá conta”. E eu dava mesmo porque eu gostava muito de criança, até hoje, e por conta disso, eu com 18 anos fui convidada para trabalhar na creche. Eu não tinha ensino médio, não tinha nada, porque eu só estudei, na época, até a quarta série, mas mesmo assim fui convidada. A prefeitura ia fazer uma creche aqui em 1984, e tinha uma pessoa da prefeitura que me conhecia e sabia que eu gostava muito de criança. E então eles me perguntaram se eu queria trabalhar na creche com as crianças e eu disse “quero”. A partir disso eu fiquei 31 anos e seis meses da minha vida na escola. Sem esquecer que na igreja eu comecei desde o grupo de jovens, sendo liderança, catequista, catequizava tanta criança. Meu gosto pela igreja era muito, gostava de acompanhar as famílias que tinham devoção, a tradição daqui e a religiosidade eram muito fortes, ainda é. Eu já menininha participava de todos esses momentos, orações do terço, e em seguida tinha celebrações que eu ia também, depois fui coordenar o grupo de jovens. Com isso comecei a introduzir e perseverar mais na comunidade e hoje o pessoal me dá o nome de “animadora da comunidade”, e eu estou levando em frente essa missão, a tradição e a cultura.

E uma das nossas tradições aqui, muito antiga, são os novenários de São João Batista, que acontece no mês de junho. Uma novena bastante animada, que eu aprendi com uma senhora que era guia da dança de São Gonçalo, Dona Feliciano. Eu não sei se

eu nasci com esse dom, ela rezava em latim e naquela época os Padres rezavam de costas para o povo e ela aprendeu. Ela era bisavô dos meus meninos e eu sempre a acompanhava nos terços, nas novenas, porque na época as Novenas de São João era na casa dela, e lá eu a escutava cantar e ela cantava a ladainha em latim, um canto muito bonito e eu dizia “meu Deus que canto bonito, mas o que significa?”. Eu fui tomando gosto e gosto, e hoje sou eu que estou rezando as Novenas de São João Batista no lugar dela e também a festa da padroeira Nossa Senhora da Conceição, que há tantos anos é nossa padroeira, eu também estou lá, dando a minha contribuição. Então, esse envolvimento meu na política sempre veio junto com a espiritualidade. Eu tenho que trabalhar a minha espiritualidade, e eu sempre gostei e gosto de preservar, de trabalhar, sempre a humildade. Até porque eu vim de família tão pobre, minha mãezinha era tão humilde e era uma pessoa respeitada demais. Então eu também continuo preservando sempre aquela cultura que meus pais me ensinaram que é a cultura do respeito, do amor pelo outro, de você gostar das pessoas.

Nossa comunidade depois que foi reconhecida como quilombola teve muitos movimentos, tem mês que a gente recebe muitas visitas e o professor Evandro já organiza tudo e eu ajudo na parte da animação junto com o grupo dos tambores. São mais de seis adolescentes que eu acompanho no grupo dos tambores e quando a gente é convidado para receber alguém, nós vamos para o Ponto de Cultura do Evaristo⁸ e lá, com aquela animação, nós acolhemos o povo. E sem contar que durante o ano nós da associação temos muitas atividades e sempre quem tá no meio é a Dona Socorro, e eu não posso fugir porque quanto tempo eu tiver, tiver voz para cantar, falar e animar, eu estarei presente.

⁸ Ponto de Cultura do Evaristo é um ponto de cultura reconhecido pelo Ministério da Cultura. Os Pontos de Cultura são uma política cultural, parte do programa Cultura Viva, que, por sua vez, “se fundamenta no reconhecimento do papel estratégico da cultura como base da construção e preservação da identidade brasileira, entendida no plural, e como espaço para a conquista da plena cidadania” (BARROS, ZIVIANI, 2011, p. 63). Sobre os Pontos de Cultura, Célio Turino, um dos idealizadores do Cultura Viva, explica que “Geralmente quando se fala em democratização, pensamos em levar a cultura às comunidades. Mas partimos do inverso, partimos em busca da potência. Pegamos o que as comunidades já fazem, e a partir disso articulamos as ações. Normalmente, um projeto assim começaria pela construção de um prédio, mas abolimos isso e nos voltamos para outro foco: investir no fluxo. São as pessoas que garantem a cultura, não a estrutura física. Não há nenhum Ponto de Cultura igual a outro, o único elemento comum a todos eles é o estúdio multimídia. Isso demonstra nossa preocupação: fornecer os meios para quem já produz cultura. Com o estúdio, eles podem fazer vídeos, fotos, arquivos de áudio e outros materiais pertinentes à comunidade” (CÉLIO TURINO, 2009).

Nós também saímos do quilombo para ir para outras comunidades para animar as novenas dos seus padroeiros, então nós não ficamos só aqui, mas também nos fazemos presente muito na vida do povo de fora. Sem contar que eu também sou missionária⁹. Nessas outras cidades, sempre quando vai acontecer missão, eu passo quatro cinco dias naquela comunidade fazendo visita com a família, conversando. É um trabalho tão bom que quando eu volto pra casa o pessoal fica perguntando, ligando pra mim, perguntando quando é que eu vou voltar de novo, mas nunca mais eu volto. Não sei porquê, mas eu sinto necessidade sabe, então é essa a minha vida, um pouco do que é a minha história de vida aqui dentro do quilombo, que é animar na medida do que eu posso, animar comunidade e animar o povo por aí fora, com a minha voz, com o meu canto, pois o povo se agrada das nossas animações e minha vida é assim.

Outra experiência que gosto de lembrar foi em 2003 quando participei de um Congresso da comunidade Kolping¹⁰ em São Paulo, um movimento que a Associação Quilombola faz parte. E através desse movimento o nome da nossa comunidade agora é Comunidade Kolping Quilombola Serra do Evaristo. Então, eu tive a graça de participar desse congresso em São Paulo que foi muito bom, mas antes, em 2000, já tinha viajado para Brasília e participei dos movimentos das mulheres que foi a Marchas das Margaridas¹¹. Passei uma semana em Brasília. Na época era aquele presidente, Fernando Henrique Cardoso. Nós sofremos muito, ele colocou os cavalos, os cachorros em cima da gente, nós dormíamos no meio da rua, mas tudo isso foi a minha resistência até hoje.

A MEDICINA CASEIRA

Além da minha formação política e espiritual, eu também quero falar um pouco do meu trabalho com a medicina caseira. O meu interesse nesse saber veio desde quando eu era criancinha, acho que eu tinha quatro, cinco anos, e eu já presenciava os mais velhos, os nossos ancestrais que já faleceram – isso já foi herança deixada por

⁹ Mestra Maria do Socorro é missionária da Igreja Católica, em específico da Kolpling Brasil, organização social com sede na Alemanha.

¹⁰ De acordo com seu site oficial, a Kolpling “é uma associação sem fins lucrativos que atua na superação da pobreza por meio de formação e trabalho” e que atua no Brasil desde a década de 1920 (QUEM SOMOS, 2023).

¹¹ A data de realização da primeira marcha foi exatamente a que a mestra participou, em 12 de agosto de 2000 em Brasília, reunindo agricultoras, quilombolas, pescadoras, indígenas e extrativistas. Desde então a marcha teve mais de 5 edições.

eles. Porque essa prática dos remédios caseiros já vem de longe, exatamente dos avós dos meus meninos, da minha mãe que sempre fazia essa experiência. Porque eu via que naquele tempo, os médicos eram muito difíceis, os medicamentos eram muito distantes de nós, nós pobres éramos esquecidos, não tinha saúde e nossos ancestrais já faziam isso, já curavam muitas crianças, adultos, através da xaropada, as garrafadas, os lambedores, que eles faziam na comunidade, eu sempre via. Eles eram chamados de *mesieros*, que são aqueles que trabalham com chás, fitoterapia, eles faziam e curava – quantas vidas foram salvas através da fé daquele povo.

Então eu vendo aquilo, a minha mãe com a gente tudo criança com uma gripe muito grande, ela no fogão a lenha fazendo remédio com tanta fé e fazendo tudo direitinho com as plantas. Inclusive as mesmas plantas que hoje eu uso, ela já usava naquele tempo e curava, nós ficávamos bom da gripe de tão grande era a fé. Então tudo aquilo ali eu via, eu era curiosa, brincava e tudo, mas sempre curiosa. Quando eu via alguma coisa que me interessava eu prestava muita atenção e aprendi com ela a fazer o lambedor e depois com minha sogra do mesmo jeito.

Eu tive aquela vontade também, na época eu ainda adolescente pensava que um dia ia precisar, porque vou me casar, vou ter filho, então me aproximei mais e ajudava minha mãe. Quando a mãe me pedia para buscar a hortelã eu ficava perguntando "mãe o que é hortelã?", aí eu trazia a hortelã e ela ficava fazendo e eu vendo preparando.

Depois que me casei, tive os meninos, eles gripavam, tinham febre e nesse tempo os médicos eram mais favoráveis, mas eu acreditava naquilo ali, naquela experiência de vida, eu acreditava muito, eu não queria levar meu filho para um posto de saúde que às vezes não tinha necessidade. Você levava a criança para lá com alguma gripe e quando ela voltava já vinha com outra coisa, então eu acreditava muito no meu aprendizado e no conhecimento que alguém repassou para mim.

Eu fui amadurecendo e quando foi em 1996 foi convidado um grupo da comunidade para participar de um encontro das plantas medicinais em Baturité. Eu disse, "agora chegou minha vez. Eu já sei, mas agora vou me aperfeiçoar mais", e foi no tempo que o Batista, colega da gente, daqui de dentro de casa, e que eu tenho muita dedicação por ele, foi ele que fez o convite. E nós formamos um grupo de mulheres, nós éramos um grupo de dez mulheres e tinha que ir para Baturité dia de

domingo. Quando chegamos, participamos das formações, com a presença da mestra da cultura de Canindé, Odete Uchôa – que é referência na medicina caseira. Veio também um missionário, Padre Elias, e com isso o grupo cresceu. Eram umas oito comunidades que participavam das formações e daqui do quilombo dez mulheres. Mas com o passar do tempo as outras comunidades acabaram não querendo seguir em frente, mas a nossa permaneceu e mesmo com o grupo diminuindo – porque as mulheres mais velhas do que eu, acabaram desistindo e eu continuei –, eu tentei formar outro grupo de pessoas mais novas e deu certo. As mais novas iam comigo e tive como missão se destacar mais, porque eu ia participar de formações na Paraíba, no Canindé, em Fortaleza; eu chegava em Fortaleza às 18 horas da tarde quando nós íamos voltar de Fortaleza já era meia-noite. Mas isso pra mim era uma missão e que eu sei que no fundo já tenho curado muitas pessoas aqui na nossa comunidade e nas comunidades vizinhas.

Hoje eu sou coordenadora do grupo e as outras companheiras estão sempre comigo, o organizador do grupo, o professor Evandro, que na medida do possível está com a gente, ajuda a manter esse projeto de vida dando continuidade, pois o grupo diminuiu, mas a boa vontade das cinco pessoas que tem agora é muito maior do que o valor de dez ou quinze mulheres. Porque muitos projetos já vieram para a comunidade: artesanatos, projeto de criação de galinhas, de cabras, mas o nosso da medicina caseira permaneceu e os outros grupos acabaram.

Então a minha referência aqui junto com minhas colegas é muito valiosa, não só a minha pessoa, mas o que eu faço para que seja para o bem da comunidade, das comunidades e que vai mais além. É isso que a gente faz com muito gosto, sem visar o lucro porque eu não gosto disso, eu nunca gostei disso. Às vezes eu fico questionando a minha própria vida, porque que hoje eu recebi esse nome de mestre da cultura? Porque fui reconhecida pela câmara dos vereadores de Baturité em 2018? E meus meninos dizem, “A mãe abandona nós para ajudar os outros”, e eu digo, “É meu filho, enquanto eu for viva é desse jeito mesmo, eu tenho que levar em frente”.

Então o grupo permanece. Quando precisa ir participar de alguma formação a gente vai conhecendo melhor as plantas, tendo muito cuidado. E um desafio que

enfrentamos é esse negócio da ANVISA¹². Eu temo isso, porque o grupo de medicina caseira da minha colega foi perseguido, e eu tenho muito medo do nosso também ser. É tanto que as pessoas quando vêm pra gente passar algum remédio eu vou pesquisar em muitos livros que eu tenho ali, pesquiso direitinho pra eu não passar nada à toa e nem fazer mal, levando sempre em conta o valor da vida, e sempre pedindo o discernimento do Espírito Santo e de Nossa Senhora da Conceição, que é com quem eu me apego, e meu colar que tá no meu pescoço, não por acaso, pois ele me ajuda muito me dá força.

E eu fui sempre uma pessoa que busca muito mais, conhecer mais, não só pelo fato de ter os livros e já ter esses conhecimentos de alguém, eu não paro só por aqui, eu vou à busca de outras pessoas, porque a gente não pode dizer que sabe de tudo. Não! Eu sempre vou à busca de pessoas que também fazem parte do grupo, que também tem ideias novas e a gente fica sempre inovando e não devemos parar só naquilo ali que eu já sei, mas eu vou buscar mais e mais.

Sobre as plantas medicinais, as que eu utilizo mais é a Hortelã, o Malvarisco, a Corama, a Alfavaca, que essas são as plantas mais comuns da comunidade. Tem também o Eucalipto. Mas isso tudo de uma forma que eu vou sempre vendo como essas plantas podem curar, porque assim como elas ajudam na cura, elas podem também fazer mal a outra coisa. É uma ciência muito grande de Deus trabalhar com as plantas, mas as que eu uso mais são essas daí e as pessoas que tomam o xarope, todas se dão muito bem.

Na hora que eu estou fazendo, seja o xarope ou seja a tintura, eu pergunto a mim mesma...Por exemplo, a casca de aroeira a gente pensa que todo mundo pode tomar, mas não, não é todo mundo que pode tomar, isso pode trazer problema, aí eu pergunto para mim mesma, se eu aceitar eu já sei, se não...Até quando eu estou preparando a tintura, cada uma das plantas eu fico pegando e converso e fico conversando. O pessoal fica perguntando assim, quando a senhora vai fazer algum remédio você fala alguma coisa? Faz alguma oração? Aí eu digo que rezo ou então eu canto, através do canto da igreja que eu gosto, uma oração, aí a planta vai me responder. Os cuidados que temos com as plantas é logo na colheita, na colheita você

¹² ANVISA, Agência Nacional de Vigilância Sanitária.

já conversa com elas, você pede "hortelã posso usar desse tanto?", aí ela vai respondendo, quando não pode, ela murcha então eu não mexo nela ali.

Outra coisa, as plantas têm que ser colhidas às 6 horas da manhã ou então às 18 horas da tarde. Outra ciência é que não podemos colocar uma folha do Agrião ou da Tansagem perfurada, algum bicho foi lá e perfurou-a, não podemos usá-la de jeito nenhum, pode deixá-la lá. A casca também se tiver um pouco de mofo ou fungo não podemos usar de jeito nenhum, é assim no chá e também para preparar as garrafadas que a gente faz.

Eu não posso ir ao canteiro se eu tiver com algum problema, seja familiar ou na própria comunidade, que eu possa estar com aquele sentimento que não é bom. Então nesse dia eu não vou buscar ela não, não vou, eu tenho que ir no dia que eu estou bem, tanto ir colher as plantas no canteiro como fazer os remédios aqui em casa, se eu não tiver bem com a vida eu nem me meto, por que não dá certo.

E outra coisa, se eu estiver aqui preparando qualquer uma dessas garrafadas e chegar uma pessoa que não vier em paz, sem alegria e sem harmonia, pode ter certeza, ou o remédio sai grosso demais ou então sai bem fininho, aí já era. Tanto quem tá fazendo, quanto a outra pessoa tem que estar em paz, é tanto que quando eu estou fazendo eu ligo esse rádio em uma musiquinha, aí pronto, estou sozinha, nem os meninos estão em casa, aí é bom, ele sai até mais rápido.

E foi através da necessidade do povo e da medicina caseira que resolvemos dar mais um passo nessa experiência e criar o espaço da saúde alternativa. O espaço surgiu tanto através de toda essa luta, mas também pelas pessoas que necessitavam, as pessoas que até então tinha um problema, mas não tinha um médico. Então sentimos a necessidade de centralizar nossos pensamentos e a nossa fé e ajudar o próximo. Foi através da nossa união, que a gente sempre trabalhou com união e coragem, foi com isso que foi criado aquele espaço. Antes a gente não tinha o espaço para produzir os remédios, mas fomos conquistando e ganhando alguns editais, a gente ia concorrendo com outras comunidades e íamos vencendo, nós nos inscrevíamos e com um tempo chegava a resposta dizendo que a gente tinha sido contemplado com aquele projeto. Começamos fazendo os remédios e como o pessoal não tinha dinheiro para comprar a gente vendia bem baratinho, sem visar o lucro, e hoje continua assim, mesmo recebendo algum dinheiro no final do mês, não tem esse negócio de saber quanto

lucramos. Nós trabalhamos gratuitamente para o nosso povo, para o bem da nossa comunidade porque o pessoal gosta e querem se tratar e cuidar da vida. E isso é muito importante, e eu sei que nós já salvamos várias pessoas de vários problemas e sem contar que hoje nós fabricamos só os remédios, mas antes nós trabalhávamos com as nossas energias também, o método era chamado bioenergético, através da nossa energia.

Isso aí foi em 1998, eu fazia com outra colega esse exame no povo, mas era muito interessante aquilo ali, era um dom muito precioso. Ali você checava a pessoa todinha fazendo o exame em todo o corpo da pessoa, começa pela cabeça, dos olhos, tudo ali você checava cada ponto da pessoa, as vezes as pessoas chegavam lá e dizia: “Socorro, eu estou sentindo isso aqui”, aí nós vamos ver o que é, quando eu pegava uma varinha de metal, aquelas varinhas de bicicleta, e a minha energia estava boa e da outra colega estava boa, depressa você detectava o problema e ali eu já passava o chá, se tratava com o chá, e isso deu um sucesso tão grande aqui na comunidade que o povo não ia mais pra médico, aqui foi descoberto muitos problemas que a pessoa nem sabia. Teve umas três mulheres que graças a Deus se curaram, elas vieram saber um dia desses, porque eu não disse, era sigilo, eu não dizia para ninguém, era segredo, as pessoas só sabiam quando retornavam e iam fazer novamente uma avaliação e aquele problema não estava mais, aí era quando a gente poderia revelar o segredo e as pessoas ficavam admiradas.

Aí você pode perguntar assim, “Mas acabou por quê?”. Foi porque nós adoecemos com as energias da gente, saíam muito do nosso corpo entrando em contato com a energia do paciente. Tinham pessoas que não vinha em paz, sem bom humor aquela pessoa que vinha estava carregada, aí aquilo ali foi passando para nós, quando nós percebemos, estava eu doente e a minha colega que fazia comigo doente, e as outras colegas já dizia que não queria adoecer também, então nós paramos.

Ainda passamos mais de cinco anos cuidando das pessoas com esse método, tudo isso aí, é o que faz hoje esse grupo permanecer, porque muitos projetos apareceram, mas nenhum deu certo, e o nosso está com 26 anos que esse projeto de vida e saúde alternativa existe e tudo que a gente tinha e que hoje a gente ainda tem, adquirimos através dos editais, e através desses editais adquirimos também os equipamentos, porque nós não tínhamos. Tudo isso foi uma luta e por isso foram adquiridos, os

equipamentos são fogão, panela, balde, entre outros e tudo isso graças a Deus e à organização, à dedicação e à união do grupo.

A DANÇA DE SÃO GONÇALO

Além da medicina caseira eu também tenho uma forte atuação na dança de São Gonçalo. Conforme o relato repassado para mim por um dos primeiros moradores da comunidade, a dança existe aqui há mais de 100 anos. Esse morador me falava que a mãe dele já dançava e ela já fazia muito tempo que tinha falecido. E a dança surgiu na comunidade através de um grupo de mulheres e num tempo que a escassez d'água aqui no quilombo era muito grande, não tinha muito poço de água. Só tinha um poço d'água que era favorável para atender as famílias, que se chamava o poço da família Julião, porque era essa família que morava lá perto.

Eles perceberam um dia que a água estava sumindo e logo ficaram muito preocupados, e as mulheres começaram a ir lavar roupa em outras comunidades, longe. Então esse morador, da família que morava lá perto do poço, teve a ideia de convidar as mulheres e de trazer presente para aquele momento o santo São Gonçalo. Ninguém sabe o motivo, acho que foi através da fé deles que tiveram em trazer o santo São Gonçalo como Santo das Águas.

Contaram-me que eles começaram a se reunir e pensaram em fazer uma dança, juntaram as ideias e no final fizeram e programaram toda a dança e realizaram. Ninguém sabe como foi a dança, mas hoje como nós vemos é diferente – hoje é no nosso tempo e no tempo deles foi uma dança do jeito deles, que eles mesmo criaram preocupados com a escassez das águas para aqueles moradores e no sofrimento das mulheres em lavar roupa longe da comunidade. Então fizeram a primeira dança lá no poço do Manuel Julião. As antigas guias disseram que na mesma semana o poço começou a voltar água e até hoje a água do poço ainda está abastecendo uma outra comunidade perto de lá, não secou nunca mais.

Daquele período para cá a fé deles foi através das águas, mas quando o nosso povo mais novo foi aderindo àquela tradição que eles criaram tomou outro potencial na tradição, trazendo o santo agora mais para a saúde. A água foi no período deles, hoje ainda tem umas pessoas que ainda pedem a dança através das graças das águas também, mas nesse período que eu e a minha outra colega guia que estamos por frente

da Dança de São Gonçalo, nós temos pagado muitas promessas de recebimento de graças de saúde.

Participam da dança 24 dançadeiras, duas de azul que são as guias e 22 de branco e os três homens que são os mestres que ficam com o tambor, sanfona e violão.

Eu comecei na Dança em 1987, foi a primeira dança que eu dancei e não foi nem aqui na comunidade, nós já fomos pagar uma promessa de um senhor lá no Capistrano¹³. Mas eu já tinha visto a dança aqui, eu era muito observadora das tradições, e com a dança não foi diferente. Eu a observava quando eu era uma adolescente, as danças que tinha por aqui eu não dançava, mas sempre pedia o papai, e o papai era muito apegado pra eu não sair, aí eu pedia a ele pra eu ir para as danças e ver como era, aí eu comecei a ir.

A primeira dança que eu vi foi uma meia dança, que eu lembro que foi lá debaixo da mangueira de frente da escola da comunidade, foi uma meia dança que teve lá. Eu era uma menininha, mas eu já prestava atenção. Quando eu vi aquele monte de mulher de branco, com arranjos no cabelo tudo branco, e aquelas mulheres de azul, eu disse “menino essa dança é bonita”. E os homens era uma animação, hoje ainda é uma animação, no domingo que tinha uma dança na comunidade o pessoal ia mesmo, era uma promessa que o pessoal pagava. Depois desse dia eu vim acompanhando, onde tinha uma dança eu pedia o papai pra eu ir, eu fui em outra só para olhar em outra comunidade lá para as bandas... numa comunidade chamada Bananeiras. Aqui na comunidade também teve uma dança ali nos Bentos, eu estava presente. Então as danças que tinha, eu sempre gostava de estar, eu era uma menina muito metida, observando, e as outras meninas ainda ficavam tirando umas brincadeiras, mas eu ficava muito ligada na dança.

Mas eu fui despertar mais na dança porque além de eu ver – eu via aquele povo tudo tão animado –, eu encontrei na dança a fé do povo e a tradição que tinha aquelas mulheres, e via muita gente tão interessada e bonita, e isso despertou em mim aquela curiosidade de eu também fazer parte daquele grupo. Como eu era ainda uma menina, não estava bem concentrada no que eu queria mesmo, fui primeiro amadurecendo e

¹³ Cidade da região do Maciço do Baturité, próxima ao município de Baturité.

sempre acompanhando e quando foi em 1987 a guia Feliciano perguntou, "Socorro, vamos pagar uma promessa lá no Capistrano você quer ir também?" Aí eu disse: "não sei, porque meu pai não deixa eu sair para longe", mas ela disse: "eu vou pedir ao seu pai e você vai dançar".

E assim ela fez, foi lá em casa, no meu pai, aí pediu, e papai disse: "se fosse forró eu não deixava não, mas é uma dança, é uma dança da igreja", aí eu fui. Lá dancei, gostei muito. É uma dança de muito respeito, é uma dança para a gente se concentrar bem no que a gente tá fazendo, sempre levando em conta o respeito, porque ela é uma dança religiosa. Além de ser uma tradição, é uma dança religiosa.

Mas foi em 2005 – que as outras guias sempre tinham aquelas pessoas que elas confiavam, porque elas viam a pessoa interessada via a pessoa observando, respeitando, dançando e tudo aquilo ali criam nelas uma expectativa, então era assim que elas me viam, elas apostaram em mim e foi assim que elas fizeram. Em 2005 a guia Marinete adoeceu e teve um AVC, ficou sem voz, mas depois sua voz retornou – depois do tratamento – e pediu pra falar comigo. Ela pediu pra eu ficar assumindo o lugar dela como guia, porque ela não ia mais dançar, e eu fiquei com aquele questionamento na cabeça com aquela reflexão, será que eu sei? Eu organizar junto com a outra menina uma dança, é tanta gente, 24 pessoas, como é que eu dou conta disso, mas aí ela disse: "você dá, você desde quando começou a dançar, que eu vi você muito interessada, você muito presente observando tudo que nós fazíamos, por isso eu entrego a minha fita azul pra você e a minha grinalda", e eu disse: "é vamos ver se eu dou conta". Aí eu aceitei e ela ficou sempre acompanhando, a primeira dança que eu dancei como guia foi aqui no quilombo, aqui na minha casa. Isso por que eu estava doente e foi logo quando eu perdi minha mãe e fiquei com um problema. Porque quando ela morreu eu não estava em casa, eu estava pra São Paulo e pra mim foi um impacto muito grande, então pedi minha saúde a São Gonçalo e ele me atendeu e graças a Deus e São Gonçalo eu fiquei boa. Então a primeira dança que eu dancei como guia foi aqui em casa, foi um dia todinho e foi muito bom, muito animado, muita gente veio, muita comida e tudo, graças a Deus eu fiquei boa. E foi daí que eu continuei sendo a guia e até hoje eu sou guia.

A guia ela tem o papel de orientar aquelas pessoas, primeiro convidar todas as dançadeiras, convidar todo mundo da comunidade. Quando uma pessoa que vai pedir

a dança vem procurar o grupo, ela tem que falar primeiramente com a guia, e tem muito deles que vem e pergunta qual o valor da dança, e a guia tem que saber que quando é "pelo amor de Deus" não pode receber nada. Então o papel da guia nesse momento é reunir todas as dançadeiras, fazer uma reunião, uma roda de conversa, escutar todas elas e sempre junto com o dono da promessa, procurando uma solução. Às vezes quando a pessoa é mais pobre ela quer doar uma merenda um almoço aí as dançadeiras aceitam.

A guia organiza os ensaios, marca o dia que vai ocorrer e o lugar, vai fazer o ensaio com todas elas, com os tocadores explicando bem direitinho, e durante a dança a guia vai orientando todos os passos e cânticos. É a Guia que organiza todas as jornadas, orientando as dançadeiras na questão da atenção e do respeito, porque ali se você tirar a atenção, você pode errar. E foi assim que as duas guias passadas repassaram pra mim e pra outra guia.

As dançadeiras também têm uma grande confiança perante a guia. Para você se tornar uma Guia você tem que ser respeitada, não querendo ser aquela pessoa mandona, tem que ter um diálogo com todo mundo, ter respeito com todos, ter fé e uma religiosidade muito forte. Se você respeitar as pessoas, as pessoas vão te respeitar, afinal a Guia é uma liderança dentro e fora da dança.

No dia que tem dança, nós já amanhecemos o dia com um sentimento diferente, principalmente quando é de uma promessa de quem já faleceu. Todas as dançadeiras ficam com uma sensação diferente, eu não sei se é o coração, se é a mente, eu só sei que a gente não se levanta bem entusiasmada. Tudo aquilo ali tem haver por que a pessoa já morreu, mas quando é de uma pessoa que está viva sentadinha do lado de São Gonçalo, com uma vasilha para contar as jornadas – cada jornada feita é colocada um caroço de milho dentro dessa vasilha – seu coração já fica aberto, toda a jornada animada, todo mundo canta com muita garra e com muita alegria.

Quando a dança é de uma pessoa que já morreu ou algum membro da sua família que fica muito debilitado, às vezes choram, aquilo ali também pode atrair para as dançadeiras, mas dança de gente vivo, a casa é muito animada, fica logo cheio de gente e as pessoas se cumprimentam, as pessoas ficam muito felizes. Temos que estar bastante preparados.

Teve uma dança ali na Oiticica que a dona tinha falecido, teve uma das dançadeiras que chegou a desmaiar e ficou lá muito abatida, e nós nos reunimos ao redor dela e demos um copo d'água e um chá, foi quando ela se levantou e conseguiu dançar.

Então a dança para mim como Guia é um mistério. Na dança de São Gonçalo acontece coisa que você fica vendo que não tem como a gente explicar. Teve uma dança na barragem de Baturité que o senhor já tinha falecido, e ele apareceu para uma senhora em sonho e ela veio aqui na comunidade pedir essa dança, porque a barragem secou e ele fez a promessa, mas morreu e não deu tempo ser pagar. A família dele não queria aceitar o pagamento da promessa porque achava que era conversa e que isso não existia e foi uma grande polêmica da família.

Nós enfrentamos e decidimos que ia dançar mesmo assim, e no momento da dança o santo era só caindo, nem ventava, tudo parado, mas o santo continuava caindo, eu colocava em pé e ele caía de novo, tudo isso por conta da família que não queria aceitar. Nós pagamos a promessa e hoje a barragem está lá cheia de água, não secou mais.

Por isso, tem que estar bastante atento durante a dança de um falecido, porque se errar vai ter que voltar tudo pro começo, tem que fazer os passos certinhos. Quando eu saio de casa, eu já saio rezando meu tercinho e faço uma oração antes de cada dança para tudo dar certo.

Uma dança que eu dancei na Comunidade das Flores – ou foi na Otiçica? Eu não estou lembrada –, lá o pessoal não era muito religioso, mas o senhor que pediu a dança era. Durante a dança tinha umas moças sentadas num banco bem “gaiatinhas” e olhavam quando nós passávamos dançando, elas davam uma “gaitada”. Nesse tempo eu ainda não era guia, na época era Feliciano e quando ela começou a cantar um cântico o banco se partiu no meio, e essas moças caíram lá no meio, ali eu vi o que acontece quando se falta com respeito a essa dança.

Além do pagamento de promessa, o que tem acontecido é que temos recebido outras formas de convite para fazer a dança. Várias vezes o prefeito manda o convite para a gente ir se apresentar em Baturité, até porque é uma dança que só existe aqui na nossa comunidade e na comunidade do quilombo Sítio Veiga, em Quixadá. Que eu saiba, é só nessas duas comunidades. Então as pessoas sentem necessidade de

conhecer, de saber o que é essa dança, tem pessoas mais velhas que nunca viram e querem conhecer, e a administração junto com o prefeito faz o convite e nós vamos. Nós já nos apresentamos na prefeitura e em outros locais, mas com um contexto diferente. A gente vai como uma apresentação cultural, só para o pessoal conhecer como é a dança. Então durante a apresentação não fazemos nem uma dança completa e nem meia dança, só umas três jornadas, nós levamos as dançadeiras que querem ir, não é exigido a presença de todas, já que é uma apresentação cultural não é obrigado todos irem. Diferente de quando é uma dança para pagar promessa, que todas têm que estar presentes. Mas mesmo sendo uma apresentação cultural todo mundo tem que respeitar, nós exigimos respeito durante a nossa apresentação.

Então na dança de São Gonçalo eu pretendo, enquanto eu puder me movimentar, minha cabeça estiver boa, eu quero continuar, levando em conta também que eu e a outra guia, a Sula, vamos repassar toda essa cultura para os mais novos, principalmente porque somos uma comunidade quilombola e temos que preservar, valorizar e repassar para a nova geração essas tradições e esse é o meu dever como guia, dançadeira e liderança dessa comunidade, que desde a minha adolescência que já faço essa missão.

DESPEDIDAS

Com todas as dificuldades, posso dizer que tivemos muitas conquistas, sempre através de muita luta e resistência. Por isso hoje, graças a Deus, nós temos um reconhecimento muito grande fora do nosso território. Em 2009, como a nossa história vem de muito tempo, fomos nos descobrindo mais em relação ao quilombo e fomos juntando as peças. Foi quando apareceram alguns editais e prêmios e nos inscrevemos, e o primeiro que ganhamos foi o prêmio Maria Isabel¹⁴ que eu, o professor Evandro e mais umas três pessoas, nos reunimos e ele disse que iríamos nos inscrever nesse edital. Mesmo sabendo que eram muitas comunidades que estavam concorrendo, decidimos nos inscrever, e no caso era meu nome que ia ser colocado no edital para concorrer com a tradição da dança de São Gonçalo.

¹⁴ O prêmio é o Prêmio Culturas Populares do MINC que teve várias edições, e no ano de 2009 homenageou a mestra ceramista do Vale do Jequitinhonha, Maria Izabel, ao adotar seu nome na edição. O prêmio se voltava para a premiação da atuação de mestres e mestras e de grupos/comunidades praticantes de expressões das culturas populares brasileiras.

Nesse tempo nós da dança de São Gonçalo não tínhamos as vestes adequadas, não tínhamos os arranjos de cabelos adequados, não tinha instrumentos, tudo era instrumentos pegado emprestado, e foi isso que o professor Evandro colocou no edital. E quando foi um dia ele ligou para mim dizendo que a gente tinha ganhado o prêmio e logo nos reunimos e o prêmio era de 20.000 e esse dinheiro foi tão bem-vindo que ele multiplicou. Juntamos todas as dançadeiras e com o dinheiro do prêmio compramos todas as roupas, as fitas e grinaldas, os instrumentos e ainda teve um saldo bom que nós começamos a construir o ponto de cultura da nossa comunidade.

Em 2018 eu recebi o título de Mestra dos Saberes e das Culturas Populares pela câmara dos vereadores de Baturité, que foi os vereadores, alguns deles amigos da comunidade, durante suas visitas na comunidade viram a minha participação aqui no quilombo, nos eventos e na referência como pessoa e liderança na medicina caseira, na dança de São Gonçalo, na animação da comunidade e na igreja, e decidiram me reconhecer como mestra da cultura pela atuação que tinha dentro do quilombo, em todo o município de Baturité, como também em Fortaleza. Então eu fui, recebi uma homenagem e o título. E com isso estou aqui levando em frente toda essa minha luta e trajetória dentro da Comunidade Quilombola Serra do Evaristo.

Em agosto eu completo 58 anos e pretendo sempre, na medida do possível, estar aqui no quilombo, não pra desanimar, mas para lutar mais e mais, para ir à busca de mais conquistas, preservar nossa cultura, nossa tradição, nossa crença e sempre ter esse sentimento de pertencimento. E é isso que está sendo deixado para as novas gerações, para que elas valorizem tudo o que tem de bom na comunidade e aprendam a história política da comunidade e que tudo isso fez com que nossa comunidade fosse reconhecida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROS, José Márcio e ZIVIANI, Paula. O programa cultura viva e a diversidade cultural. In: BARBOSA, Frederico e CALABRE Lia (Orgs.). **Pontos de cultura: olhares sobre o Programa Cultura Viva**. Brasília: IPEA, 2011.

CARVALHO, José Jorge de. Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOQUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiapórico**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2018.

CARVALHO, José Jorge de. Sobre o *Notório Saber* dos mestres tradicionais nas instituições de ensino superior e de pesquisa. **Cadernos de Inclusão**, Brasília, n.8, 2016.

CÉLIO TURINO - O Brasil de baixo para cima (Entrevista). **Blogacesso**, dez., 2009. Disponível em: <<http://www.blogacesso.com.br/?p=2046>> Acesso em 15 dez. 2016.

GOULART, Bruno. Notório saber para os(as) mestres(as): caminhos para o reconhecimento institucional dos saberes tradicionais. **Revista Mundaú**, v. 2, número especial, p. 144-167, 2021.

GUIMARÃES, César; et al. Por uma universidade pluriépistêmica: a inclusão de disciplinas ministradas por mestres dos saberes tradicionais e populares na UFMG. **Tessituras**, Pelotas, v. 4, nº 2, p. 179-201, jul./dez., 2016.

HARTMANN, Luciana; CARVALHO, José Jorge de; SILVA, Renata de Lima; ABREU, Joana. Tradição e tradução de saberes performáticos nas universidades brasileiras. **Repertório**, Salvador, ano 22, n. 33, p.8-30, 2019.2.

INCTI. **Encontro de Saberes nas Universidades**: atualização 2010-2018. Brasília: INCTI/UnB/CNPq, 2019.

LIGIÉRO, Zeca. O conceito de 'motrizes culturais' aplicado às práticas performativas afro-brasileiras. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 8, nº 16, jul./dez. 2011

QUEM SOMOS. **Kolping Brasil – site oficial**. Disponível em: < <https://kolping.org.br/>> Acesso em 13 nov. 2023.



“Meu objetivo sempre foi contar a história de Òyó, na oralidade ou no livro”: entrevista a Gercy Ribeiro de Mattos, o Mestre Cica de Òyó

Gercy Ribeiro de Mattos¹
Julio Souto Salom²

Resumo: O Mestre Cica de Òyó, Gercy Ribeiro de Mattos é Bábàlórìṣà de Batuque e cambone de Umbanda, professor de idioma Yorùbá, escritor e pesquisador da ancestralidade afro-brasileira desde a tradição de Òyó. Além da sua atuação nos espaços de educação tradicional e nos fóruns de discussão política da educação e cultura, colabora com a UFRGS e outras universidades no “Encontro de Saberes” e outros projetos. Nesta entrevista rememora sua trajetória pessoal em conexão com seus antepassados. Explica a experiência de escrita do livro *O Batuque da Nação Òyó no Rio Grande do Sul* em continuidade ao seu trabalho cultural oral, com a possibilidade de acessar espaços acadêmicos restritos e confrontar descrições deturpadas da sua ancestralidade. Defende a importância de fortalecer as mestras e mestres, inclusive com o reconhecimento do seu Notório Saber nas universidades, tanto para a descolonização do sistema de ensino quanto para a luta cotidiana contra o racismo.

Palavras-chaves: Mestre Cica de Óyó, Umbanda, Encontro de Saberes

“My goal has always been to tell the story of Òyó, orally or in a book”: an interview with Gercy Ribeiro de Mattos, Mestre Cica de Òyó

Abstract: Master Cica of Òyó, Gercy Ribeiro de Mattos, is Bábàlórìṣà from Batuque and Cambone from Umbanda, teacher of the Yorùbá language, writer and researcher of Afro-Brazilian ancestry in the Òyó tradition. In addition to its work in traditional education places and in educational and cultural political discussion forums, he collaborates with UFRGS and other universities in the Meeting of Knowledges and other projects. In this interview he recalls his personal journey in connection with his ancestors. He explains the experience of writing the book *O Batuque da Nação Òyó* in Rio Grande do Sul as a continuity with his oral cultural work, which he sees as a possibility of accessing restricted academic spaces and confronting distorted descriptions of his ancestry. He defends the importance of strengthening masters of the traditional culture and knowledges and that the universities certified then as people of Notorious Knowledge, as a way of decolonizing the education system and of fighting against racism.

Key words: Master Cica de Óyó, Umbanda, Meeting of Knowledges

¹ Conhecido como mestre Cica de Óyó, é griot, babalorixá, escritor e pesquisador das culturas africanas e afro-brasileiras.

² Doutor em Sociologia PPGS/UFRGS. Integrante do Laboratório Urgente de Teorias Armadas (LUTA/NEABI/UFRGS).

Apresentação

O Mestre Cica de Òyó, Gercy Ribeiro de Mattos é Bábàlòrìṣà de Batuque e cambone de Umbanda, professor de idioma Yorùbá, escritor e pesquisador da ancestralidade afro-brasileira desde a tradição de Òyó. Nascido em Santa Maria da Boca do Monte em 1957, foi criado no terreiro da família, onde conheceu as histórias e tradições contadas pelos mais velhos e mais velhas. Pertencente à linhagem espiritual fundada por sua trisavó Ermínia Manuela de Araújo, a Ìyálòrìṣà Donga de Òṣùn, seguiu os aprendizados de seu avô, Máximo de Òdẹ. Como detentor de tradições orais, Mestre Cica vem há décadas divulgando os saberes ancestrais através do ensino da língua e cultura yorùbá em casas de tradição e escolas públicas, um ativismo cultural para o qual fundou a associação *G Cultura Africana*, sediada no bairro da Restinga. Com profundo envolvimento na defesa e promoção das religiões afro-riograndenses, atua politicamente em conselhos de diversos órgãos de representação na esfera pública, como o Colegiado para a Diversidade Linguística do Conselho de Cultura do Rio Grande do Sul. Entre suas iniciativas estão a organização de eventos como os *Encontros de Povos Originários e Hereditários do Continente Africano*, realizados em Porto Alegre através de uma parceria com a ACBANTU – Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu. Articulou parcerias com as universidades, participando no *Encontro de Saberes* na Universidade Federal do Rio Grande do Sul³, na Universidade Federal de Roraima⁴ e na Universidade Federal de Minas Gerais⁵. Paralelamente, decidiu verter a oralidade para o papel, escrevendo o livro *O Batuque da Nação Òyó no Rio Grande do Sul* (2021). Acompanho ao Mestre Cica desde 2015, quando tive a oportunidade de assistir às suas aulas de idioma Yorùbá em terreiros de Batuque em Alorada (RS) e manter as conversas filosóficas que basearam minha pesquisa de doutorado (SALOM, 2019). Durante o distanciamento forçado pela pandemia, o auxiliei como assistente editorial remoto na

³ O site do Encontro de Saberes da UFRGS apresenta um breve perfil dos Mestres e Mestras participantes e disponibiliza trabalhos realizados pelos estudantes nesse contexto. Perfil de Mestre Cica de Òyó no Encontro de Saberes da UFRGS: https://www.ufrgs.br/encontrodesaberes/?page_id=712. O Mestre Cica de Òyó também participou na disciplina “Ensino de História africana e afro-brasileira” do Mestrado Profissional em História da UFRGS, com gravação de aula síncrona aberta: <https://www.youtube.com/watch?v=8wsbQ6hyxzU>

⁴ Gravação do Encontro de Saberes da UFRR com a participação do Mestre Cica de Òyó: https://www.youtube.com/watch?v=x_tZZQc-LRs&t=191s

⁵ Gravação do curso “Saberes Tradicionais” da UFMG com a participação do Mestre Cica de Òyó: <https://www.youtube.com/watch?v=aB14deAGT6M>

revisão e organização do seu livro, a partir da troca de e-mails e videochamadas recorrentes. Esta entrevista foi gravada presencialmente em abril de 2023, transcrita por mim e depois apresentada para eventuais modificações ou correções. Nela, o Mestre fala sobre a sua trajetória no Batuque e a sua atividade cultural, reflexionando principalmente sobre a relação entre a oralidade e a escrita. Acompanhando a entrevista inserimos alguns fragmentos do seu livro *O Batuque da Nação Òyó no Rio Grande do Sul* (2021), indicando a página e o título do capítulo.

Conte-nos um pouco sobre sua trajetória e sua atividade cultural.

Meu nome é Gercy Ribeiro de Mattos, nascido no Rio Grande do Sul, Brasil. Sou um Bábàlórìsà, o que popularmente chamam “pai de santo”, no Batuque da Nação Òyó. Sou a quarta geração de Ìyá Donga de Òsùn, sendo neto de Máximo de Ode, que iniciou Clélia de Òsàlá Fumiké, ela me aprontou em 11 de dezembro de 1979. Sou também um escritor e pesquisador. Estou no Colegiado Setorial da Diversidade Linguística do Estado do Rio Grande do Sul, como conselheiro, delegado de Povo de Matriz Africana em Terreiros. Sou também professor do idioma Yorùbá, dou curso para Casas de Tradição do Batuque de Nação no Rio Grande do Sul, tenho uma escola particular e dou aula também em certas escolas.

Tudo o que eu contarei neste livro é fruto do aprendizado pela vivência. No meu ver e viver, todo meu tempo de vida foi dentro da tradição de Òyó. Venho desse costume desde o dia que nasci, em uma tradição familiar de conviver em terreiro em que viviam adoradores e seguidores de Òrìsà. (“Da Nação de Òyó no Rio Grande do Sul até meu início na tradição”, OYQ, 2021, p. 24)

Minha trajetória na tradição começa desde criança, com 7 anos, como cambone. Cambone é que nem um assistente dentro da religião Umbanda. E a Umbanda é uma religião que está no Brasil desde o século XIX. Hoje estou completando 58 anos, e desde os meus 7 anos sou cambone da Umbanda. Dou assistência até hoje, ininterrupto desde que comecei, para a entidade que precisa de mim. A minha trajetória, ela já vem enraizada desde minha família. Toda a minha família, sendo ela de Umbanda e de Batuque também. A atividade cultural que eu faço é relevante sempre olhando e vendo para o lado do Batuque e da Umbanda.

No livro que eu escrevi falo sobre a tradição do Batuque de Ọ̀yọ́, que veio da África, com o povo escravizado, pela história contada aqui no Brasil. E a Umbanda, da mesma forma, era feita pelo povo africano também, filhos nativos que eram escravizados aqui no Brasil.

Recentemente publicou o livro *O Batuque de Nação Ọ̀yọ́ no Rio Grande do Sul (2021)*, um livro que combina suas memórias pessoais com a história de Ọ̀yọ́ na África e no Brasil. Conte um pouco sobre a elaboração deste livro e o que encontraremos nele.

Quando eu escrevo o livro *O Batuque de Nação Ọ̀yọ́ no Rio Grande do Sul* é sempre pensando nos meus ancestrais de Ọ̀yọ́ que chegaram aqui no Brasil no século XIX e no fim do século XVIII, através de Pernambuco. No livro eu conto a história das minhas ancestralidades, das minhas raízes, das minhas origens, da minha linhagem. Eles chegaram em Pernambuco e de Pernambuco, como a história conta, vieram para o Rio Grande do Sul, como povo escravizado, para trabalhar nas charqueadas.

A motivação para escrever surgiu ouvindo falatórios errados, que ainda a dia de hoje acontecem nas faculdades, por antropólogos ou por escritores, com falas distorcidas, o que me preocupou muito.

E eu fui ao encontro da minha lembrança, do que eu vi, do que eu ouvi na oralidade, do que eu vivo na oralidade, tudo que me foi contado da história de Ọ̀yọ́ na oralidade, aqui, dentro das nossas casas de tradição. E eu resolvi escrever um livro.

Sem meias palavras, quando se fala de Ọ̀yọ́, quem diz a que bacia pertence, nota-se que aquelas pessoas que eram desconhecidas quando começaram a conversa, ao se identificarem deixam de ser estranhos um ao outro, e aí que vem a saber que origem e de que bacia veio em tradição de Ọ̀rìṣà. Enquanto estivermos falando e praticando nossa tradição, ela fica cada vez mais viva. Quando eu escrevo, não estou querendo dizer que quero mudar a oralidade, mas mostrar que nossas ancestralidades nos deixaram um legado muito rico, tanto que não precisamos beber de fonte de outras etnias. (“A minha oralidade para o papel”, Ọ̀YỌ́, 2021, p. 20).

E escrevi esse livro feito a partir das minhas memórias, mas eu não fiquei completamente satisfeito, e fui buscar a história da Nação Ọ̀yọ́, do Império de Ọ̀yọ́, lá na África.

Entrei em contato com pessoas que me mandariam, e me mandaram, material histórico desde a Embaixada Cultural do Palácio do Aláàfin de Ọ̀yọ́. O Império de Ọ̀yọ́

existe até hoje na África, até hoje tem rei, que é considerado um dos reis mais importantes do continente africano. O rei de Ọ̀yọ́ chama-se Aláàfin, e ele comanda Palácio de Ọ̀yọ́, que existe até hoje. Eles me enviaram todo o material sobre a fundação de Ọ̀yọ́, há muitos séculos. Aí, com a autorização do Palácio do Aláàfin de Ọ̀yọ́, eu coloquei essas informações no livro, coloquei a fotografia do Aláàfin de Ọ̀yọ́ e outras imagens e textos que eles me enviaram. Então, essa foi a minha grande parceria no livro, o qual eu comecei a escrever durante a pandemia e publiquei, concluído, no final de 2021.

A autoridade dos reis e príncipes da nação Yorùbá continua a ser respeitada na República da Nigéria. O Aláàfin de Ọ̀yọ́, sendo o guardião dos costumes e tradição, tem o legado de preservar a tradição imemorial que é parte da identidade e memória da Comunidade. O Aláàfin é considerado como “Igbákeji Ọ̀rìṣà”, que significa “o segundo em comando depois do Ọ̀rìṣà”. Sua posição como governante divino é solidificada através de vários ritos tradicionais. Ele é o chefe de seu povo na esfera inseparável de administração, religião e justiça. O atual Aláàfin de Ọ̀yọ́, Sua Majestade Lamidi Olayiwola Atanda Adeyemi, descende da família Alowolodu, e nasceu em 15 de outubro de 1938. Ele foi aclamado no dia 14 de janeiro de 1971, sucedendo o Aláàfin Gbadegesin Ladigbolu II. Ele foi introduzido nos ritos e mistérios de Ṣàngó e outros Ọ̀rìṣà, e foi iniciado nos conhecimentos e tradições ancestrais. Sua majestade imperial é o representante direto das divindades Yorùbá na terra, tem conhecimentos da cultura tradicional e é o principal responsável pela defesa, proteção e preservação dos símbolos e dos valores vindos da ancestralidade Yorùbá. (“Reinados em Ọ̀yọ́”, Ọ̀YỌ́, 2021, p. 38).

Com esse livro, o que me interessa muito é procurar chegar até o conhecimento da academia, como já está chegando. Alguns exemplares desse livro já estão em mãos de vários antropólogos no Brasil e fora do Brasil, porque sei que foi para fora do país também, e eu tenho o maior prazer por dar a chance a esses professores e acadêmicos de saber a história, de saber quem é Ọ̀yọ́.

No livro coloquei toda a história dos meus antepassados, dos trisavós, dos pais dos meus trisavós, que vieram escravizados de Ọ̀yọ́. Também falo da nossa tradição de Ọ̀rìṣà, explicando nossos fundamentos e ritos, como por exemplo o começo do iniciado na tradição após seu nascimento, a Akúijé de Olóde de rua e a casinha do Ọ̀bàrà dentro de casa, Ọ̀gá ìlù e o tambor, aṣògún e a faca, alásè e cozinha

de obrigação, a roda, a balança, as oferendas, bater a cabeça, o que é um àșerò e como ele fala, além de escrever as rezas para os Ọ̀rìșà no Batuque de Nação Ọ̀yọ́ e um glossário de palavras Yorùbá.

Acho lindo o colorido dos tecidos brilhosos e decorados, é de se encantar, desde que todo o brilho do așó não mude a personalidade de quem o veste, nem deixem a luz do Ọ̀rìșà enfraquecer por uma mudança pelo progresso e não ultrapasse limites em suas soberbas por motivo de roupa (“O uso de așó (roupa) na tradição”, Ọ̀YỌ́, 2021, p. 163).

A importância do livro é para que esse conhecimento chegue, como está chegando, tanto na academia, como nas escolas públicas. E também nas mãos de Bábàlòrìșà e Ìyálòrìșà da nossa tradição, tanto do Batuque quanto em outros segmentos da tradição de Ọ̀rìșà, ou inquite dentro do Brasil, do povo banto. Tem irmãos do povo banto que estão com o livro também.

Então, esse foi o meu objetivo, sempre foi esse: contar a história de Ọ̀yọ́. E eu achei que também poderia fazer isso, não só na oralidade, não só em cursos, não só com as aulas de idioma yorùbá que eu ensino, mas também através da escrita. O que vão encontrar dentro do livro é a história real, que é, que foi, e o que é até hoje o Império de Ọ̀yọ́, no ocidente do continente africano, lá na Nigéria, e a sua diáspora no Brasil.

A introdução do livro é titulada “A minha oralidade para o papel”. Por que um mestre da oralidade como o senhor teve interesse em colocar seu saber em páginas escritas?

A introdução do livro se dá por ser muito forte, aqui no Rio Grande do Sul, essa tradição de Ọ̀yọ́, como um lidar com Ọ̀rìșà, mas também como cultura e filosofia, como psicologia e como psiquiatria, também. Um Bábàlòrìșà ou uma Ìyálòrìșà é tudo isso, sem ser necessário ele ou ela estar na academia. Essa é a prática que nós fizemos dentro dos nossos terreiros de Batuque, da Nação Ọ̀yọ́ e outras nações que tem aqui também (mas eu falo de Ọ̀yọ́, porque é Ọ̀yọ́ que eu vivo e do que eu falo no livro). Então, a gente só precisa da academia quando se é necessário porque a parte social nos exige, senão a gente não precisaria usar a academia. Os saberes já estão dentro das nossas casas, com a formação dos nossos Bábàlòrìșàs e Ìyálòrìșàs. Dá para dizer que são grandes defensores, fazem grandes ajudas para a humanidade através das nossas casas. Então é

muito importante sim nós existirmos. E isso não poderia ser através da fala, eu falando. O que eu fiz?

Eu escrevi para ter leitores que não convivam comigo, esse livro está em mãos de pessoas que eu não conheço, pessoas que ficaram sabendo através de outros, de amigos, de quem fez o livro também, quem me ajudou a fazer o livro. E tem a fala da academia, tem no livro sim, claro que tem. Tanto é que no livro está a foto do Aláàfin de Òyó, e ele era um acadêmico, um advogado. Em questão de ajuda, tive ajuda de acadêmicos, muito importantes pra mim, doutores de academia, dentro de cada uma das suas áreas, as quais eu procurei. Eles me ajudaram para fazer uma parte acadêmica, no prefácio, e eu fazer a parte da tradição, a parte da comunidade, a parte da minha fala de comunidade.

Vejo que para ser um líder de uma casa existem vários trabalhos que o Bábàlórìṣà ou a Ìyálórìṣà desenvolvem, sem ser acadêmico. A própria maneira que se vive dentro de um terreiro, linda, com pessoas de todas as idades. O Bàbá ou a Ìyá desempenham várias atividades que uma academia ensinaria com muitos cursos, como serviço social, pedagógico, psicologia, antropologia, saúde que é feita com curas, psiquiatria, ginecológico e várias outras atividades. Ainda acrescento geriatrias, berçários e creches, que desde as décadas anteriores em nossas casas sempre se cuidaram das crianças, filhas e filhos de prostitutas ou de empregadas domésticas, sendo ou não da tradição da Nação Batuque. (“A função de um Bábàlórìṣà e de uma Ìyálórìṣà ao meu ver na tradição dentro do Batuque”, OYQ, 2021, p. 139).

Então todas essas questões me preocupavam e me levaram a querer fazer o livro ser colocado no papel, para não ficar só na oralidade. Porque lamentavelmente a oralidade muitas vezes é distorcida para quem escuta ou para quem ouve, chega de outra forma. Então a coisa que eu mais queria era deixar esse conhecimento no papel, com o escrito eu sou o papel. Se alguém lá adiante falar, por exemplo, através de mim, uma palavra que não está escrita no livro, uma palavra diferente do que eu quis dizer, uma outra pessoa, estando com o livro na mão, pode dizer “não é o que está escrito no livro”. Então é importante sim a escrita, por isso que eu fiz e estou preparando mais livros ainda nesse momento. Mas não estou dizendo que eu não continuo sendo uma pessoa da oralidade, sou sim uma pessoa da oralidade.

No seu livro conta com muito detalhe histórias de pessoas importantes para a Nação Ọ̀yọ́ no Rio Grande do Sul, como Donga de Ọ̀ṣùn, Emília de Oyá Lajá ou Máximo de Ọ̀ḍẹ. Fale um pouco destas pessoas e sua importância. Acredita que eles, assim como outras personalidades importantes afro-brasileiras, tem o reconhecimento que merecem na história que se ensina nas escolas e universidades?

O que eu mais falo é que, aqui no Rio Grande do Sul, o povo Yorùbá chegou há mais de 200 anos. Hoje temos que aumentar esses 200 anos, a gente vai falando de 210 anos, 220 anos. O povo Yorùbá chegou aqui no Brasil em Recife, em Pernambuco, e logo em seguida eles vieram para charqueadas no Rio Grande do Sul.

Para se falar de tradição, com o costume, o rito de Ọ̀rìṣà, se vê que aqui viveram quatro grandes matriarcas, muito fortes. Foram senhoras de Ọ̀rìṣà Ọ̀ṣùn, de Ọ̀rìṣà Iansã (que é Ọ̀ya) e de Ọ̀rìṣà Ṣàngó. Todas elas eram de Ọ̀yọ́, seus pais vieram de lá. Elas nasceram em Pernambuco, mas seus pais, seus avôs, vamos dizer assim, seus ancestrais nasceram em Ọ̀yọ́, e elas quatro formalizaram muito fortemente o Batuque de Nação Ọ̀yọ́, o fortaleceram e basicamente deram muitas raízes para ser dito hoje Batuque no Rio Grande do Sul, como nação.

E na época, como tinham poucas casas, o toque era feito só numa casa de cada vez, para que um ajudasse o outro nas obrigações. Minha tataravó Donga era ajudada pela vó Andrezza, sendo as duas da mesma Ọ̀ṣùn. A Princesa Ọ̀ya Làjà fazia parte dessa parceria, e assim elas viviam, e com outra amiga de minha tataravó Donga, Ìyá Diolinda de Ṣàngó, faziam suas obrigações muitas vezes no silêncio, sem o toque do tambor, só tocado com agè. Eu fui ao Batuque nos anos 1980, na casa de tia Nadir de Ọ̀ṣàlá Olokun que começava o toque às 20 horas e terminava as 22 horas. As mais velhas eram vó Araci de Ọ̀ḍẹ e vó Sara de Ọ̀ya, eram momentos maravilhosos (“As obrigações e festas dos Batuques da antiga aqui”, Ọ̀YỌ́, 2021, p. 98).

Eu vou citar o nome dessas quatro matriarcas. Da minha linhagem, a minha trisavó é conhecida como Donga de Ọ̀ṣùn. E ela, a Donga de Ọ̀ṣùn, ela inicia na nação de Ọ̀yọ́ um homem chamado Antônio de Ọ̀ṣùn. A partir de Antônio de Ọ̀ṣùn, quem vem a ser filho dele é o meu avô, Máximo de Ọ̀ḍẹ, e é a partir dele, pela oralidade, que eu venho a escrever o livro. Ele tinha um conhecimento muito grande sobre o que é Ọ̀yọ́, sobre o que é Batuque, em geral, em todo o Brasil. Máximo de Ọ̀ḍẹ vem a ser, desde os seus 12 anos, um marinheiro embarcado em navio mercante e torna-se um cozinheiro.

Então ele fica mais de 50, 60 anos, fazendo o intercâmbio do Brasil com a África, e cada vez que ele chegava em terra no Brasil, nas casas de tradição, com as pessoas de confiança dele, ele levava a cultura pra lá, ele levava o conhecimento dele pra lá. Aonde ele passava tanto Bahia, Pernambuco, nos portos em que ele ficava, ele encontrava as pessoas e deixava lá o seu conhecimento. É isso o que eu falo no livro, até. Isso mesmo aconteceu aqui no Rio Grande do Sul. Veio para o Rio Grande do Sul também, essa ajuda dele. É fonte que eu levo até hoje, ele sendo meu avô.

É contado um acontecimento por muitos da época, no ano de 1951, sobre o Ọrìṣà Ọḍẹ. O meu vô Máximo de Ọḍẹ era um Olórìṣà (pessoa que se manifesta com Ọrìṣà) e no dia 23 de abril de 1951 estava acontecendo um Batuque em uma homenagem a Ọya, da saudosa Ìyálórìṣà Apolinária... (“Milagre de um Àtòrunwá, divindade”, ỌYỌ, 2021, p. 84).

E através dele vem o conhecimento da avó dele, que é minha trisavó, Donga de Ọṣùn. que era amiga de outras matriarcas: Andrezza de Ọṣùn, Emília de Ọya Làjà, e mãe Diolinda de Ṣàngó Ọ̀nì.

O meu avô, com o tempo, por ordem da minha trisavó, Donga de Ọṣùn, que era a avó dele, ele começa a circular também com essas grandes Ìyálórìṣàs. Por essa proximidade que é conhecida a história de que a grande Emília de Ọya Làjà, da Iansã, era uma princesa. Ela chega como criança, mas ela vem de berço de reinados, ela chega sendo princesa.

É sobre essas mães, também, que vou contar a história delas no livro, porque eu convivi com a vó Araci, que morreu com cento e vinte e três anos de idade, que era a filha de santo da mãe Emília de Ọya Làjà. Eu convivo até hoje com José Olímpio de Ọ̀gún, que é bisneto da mãe Andrezza de Ọṣùn. E a minha Ìyálórìṣà, Clélia de Ọ̀ṣàlá, nasceu na casa de mãe Diolinda de Ṣàngó Ọ̀nì, e ficou como filha de santo dela, calculo eu, até os seus 12, 13 anos, dentro da casa da mãe Diolinda de Ṣàngó Ọ̀nì.

Também era falado, e vou contar, o que ela [A Ìyálórìṣà Diolinda de Ṣàngó] fazia quando chegava a polícia montada a cavalo, em perseguição, querendo fechar as casas de Batuque de tradição de Ọrìṣà, mandados pelos padres católicos que diziam “tem que acabar com a religião desses negros do demônio!”. Isso era na época de 1930, ou por aí. Nessa época, durante o tempo que durou a perseguição e a

diáspora religiosa, em se tratando de casa de Nação da tradição de Òrìṣà, o Batuque aqui no Rio Grande do Sul, a polícia entrava a cavalo até a porta do salão... (“Sàngó na proteção das casas de Nação”, OYÓ, 2021, p. 69).

Em março deste ano participou em um congresso na UFRGS⁶ em que, além de professores universitários, encontrou ativistas, mestras e mestres dos saberes de matriz africana, como a Mãe Anacleta Pires, da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ). Como foi o encontro com Mãe Anacleta? Tem conhecido outras mestras e mestres a partir da participação na universidade?

A Universidade Federal do Rio Grande do Sul, a UFRGS, tem me dado muitas chances e oportunidades de conviver com lideranças dentro do Brasil. E uma delas foi neste congresso na UFRGS, que veio como palestrante a grande líder quilombola Mãe Anacleta, liderança quilombola de Santa Rosa dos Pretos, em Itapecuru Mirim, Maranhão. Ficou conosco aqui 3 ou 4 dias, ou até mais se não me engano, mais ou menos foi assim. Ela é uma grande pessoa, grande liderança, grande conhecimento, aprendi muito com ela, fizemos uma troca de saber muito importante. Eu aqui no Rio Grande do Sul, no extremo daqui, e ela lá no outro extremo, bem longe do Rio Grande do Sul, que é no Maranhão. Foi espetacular, foi assim uma troca, que essa troca nós vamos levar e vamos ensinar e vamos passar para quem quiser nos ouvir, para quem tem a certeza que é muito importante para a academia saber de nós, através da Mãe Anacleta, através de mim, através de mais parceiros que estavam juntos nesse encontro. Então foi muito importante, sim, foi muito importante eu ter esses dias junto com essa grande liderança Anacleta aqui no Rio Grande do Sul. E passo por várias outras lideranças também, de outras formações, também lideranças na academia, de grandes professores e grandes defensores das próprias terras, até de África, que seguidamente estão comigo aqui, através também da UFRGS.

⁶ Seminário “*Terra, Território e Resistências: temas emergentes para a sociologia no sul global*”, organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (6-9/03/2023). A participação do Mestre Cica de Òyó aconteceu na “*Mesa 1: Sociologia do instável e a partir da encruzilhada*”, junto aos professores José Carlos Gomes dos Anjos (UFRGS) e Marcelo Rosa (UFRRJ), com a gravação disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=4u0JMI5BILg>. A participação de Mãe Anacleta aconteceu na “*Mesa 3: Resistências, corpos e territorializações*”, junto a cacica Kaingang Iracema Gãh Té (Retomada Kaingang/Xokleng Gãh Ré, Porto Alegre) e os professores Igor de Sousa (LUTA/UFRGS) e Natália Cabanillas (Unilab), com a gravação disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=4V7p3Wg5EII>.

Também no momento eu faço outra parceria com a UFRGS, no grupo *Éko Èdè Yorùbá – Grupo de Estudos de História e Cultura Yorùbá na África*⁷, coordenado pelo professor José Rivair. estamos traduzindo um livro, que ele apenas está em inglês, para o português. O livro é muito importante, sobre a história do povo Yorubá, escrito pelo missionário, pelo bispo Samuel Ajayi Crowther. O projeto vai durar dois anos e eu faço assessoria sobre Yorubá.

Outro sacerdote que continuou essa estratégia [deturpar a tradição Yorùbá] foi o missionário e escritor Samuel Crowther, nascido em 1810, em Oşogun, aldeia pertencente a Òyó, que traduziu a escrita da Bíblia do inglês para o Yorùbá. Com essa atitude ajudou muito os cristãos a fazerem, com mais facilidade, a lavagem cerebral de muitos filhos de nativos da tradição. Ele fez o primeiro dicionário em Yorùbá, mas ele viu tanta bestialidade e absurdo que tinha feito o padre Noel Baudin com a cultura de sua raiz, e muito Samuel foi contra o padre, no que pode. O padre Noel Baudin fez em barbaridade com nossa tradição de Òrìşà, que até nos dias de hoje fortaleceu certos antropólogos, escritores e curiosos nas academias. (“Deturpações de colonizadores e missionários sobre os Òrìşà”, OYQ, 2021, p. 123).

Então é importante, sim, que essas lideranças venham através de faculdade de UFRGS, mas também que eles tenham a oportunidade de conhecer a comunidade da nossa etnia, nossa comunidade aqui no Rio Grande do Sul.

Quais são atualmente as principais ameaças para o Batuque? Pode nos contar sobre o Ilê Afro Xangó de Ibeji regentado pela Iyá Cláudia Chu em Alvorada e a articulação que fizeram para se defender do caso de perseguição que sofreram?

A diáspora não encerrou até o dia de hoje. Como ela inicia em vários lugares do mundo, fortemente em África, ela veio para o Brasil. E essa diáspora continua até o dia de hoje, atualmente somos perseguidos por seguidores de outras religiões. Nós somos

⁷ Este grupo de estudos resulta de uma parceria entre o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, NEAB-UFRGS, e a organização popular GEL Cultura Africana, sediada no Bairro Restinga, em Porto Alegre. Em conversa com Mestre Cica de Òyó, surgiu a ideia de se criar um espaço de discussão cujo foco estivesse dirigido para as matrizes africanas da cultura yorùbá. Para a montagem do sítio eletrônico do projeto existiu o apoio institucional e financeiro do curso de Mestrado Profissional em Ensino de História – Núcleo do Rio Grande do Sul. Mais informações do grupo: <https://www.ufrgs.br/culturayoruba/>

perseguidos em todo o Brasil, não só no Rio Grande do Sul. Eles querem nos proibir de cultivar a nossa tradição.

As perseguições e proibições de frequentar as Casas de Nação Batuque vêm de longe, e vem a dar essa diáspora religiosa das nossas casas. Nossas casas eram chamadas pelo opressor de “casa de macumba”, “ritual do demônio”. Essa é uma palavra que nós não usamos, no meu ver, quem a usa é ele próprio. Essa perseguição é conduzida através do cristianismo, sendo elementos de outra etnia. Nossos vizinhos, frequentadores dessa cultura cristã, olhavam nossa tradição e levavam ao conhecimento dos Padres e Sacerdotes paroquiais, e esses levavam ao conhecimento dos políticos, Delegados de Polícia e autoridades militares do tempo do DOPS. (“A diáspora com nome de perseguição religiosa”, OYQ, 2021, p. 96).

E aqui no Rio Grande do Sul acontece fortemente, aqui em Porto Alegre acontece fortemente. Está acontecendo ainda dia a dia.

Cláudia Chu é uma Ìyálórìshà de muita importância na comunidade. Ela é mãe do Ilê Afro Xangó de Ibeji, que fica em Alvorada, na grande Porto Alegre. É nesse terreiro o qual eu faço parte como produtor cultural, sou coordenador de cultura lá. Ela ajuda muito a comunidade, ajuda as crianças, ajuda o povo a sua volta. Mas ela é perseguida por racistas, por seguidores de outra religião, religião neopentecostal. Ela é muito perseguida.

A gente está junto com ela, estou, nós estamos, todos estão junto com ela. Somente o poder público para defendê-la desse racismo total. Ela sofre seguidamente, processo após processo, querendo que ela não pratique a tradição dela, que é milenar, que vem de raízes, vem desde África essa tradição, que é o Batuque da Nação Òyó. Ela sofre muito sim, sofre uma diáspora forte, um racismo forte.

Mas a justiça de hoje, os elementos que estão hoje na justiça, na região dela, estão vendo e estão trabalhando em favor dela, em defesa dela. Ainda bem, porque a anterior não trabalhava, na anterior, a maioria que estava no poder judiciário talvez fosse dessas igrejas. E sendo eles, as autoridades, das igrejas neopentecostais, eles não nos defendem. Eles fazem vista grossa, não dão a atenção devida e até, se deixar, eles ajudam também a nos punir, sem eles terem autoridade para isso, sem nós estarmos errados. E a Ìyá Cláudia não está errada, está fazendo a tradição que veio lá com a escravidão, desde longe, desde antes, está aqui conosco desde sempre.

Como são as suas aulas de idioma Yorùbá? O que tem interesse em mostrar nessas aulas e o que eles querem aprender?

Eu dou o curso de idioma Yorùbá para um grupo que se chama as Meninas Crespas⁸, da professora

Perla Santos, fica na Restinga. Dou o curso na casa da mãe Cláudia Chu, dou o curso na casa da mãe Sandra⁹, também em Alvorada, e dou o curso também, vou começar, num projeto de extensão no Colégio de Aplicação da UFRGS.

A importância que quero passar a essas crianças e adultos, ao aprender o idioma, principalmente crianças, é para que volte às raízes, com esse idioma Yorùbá ele volta novamente à fala dos seus antepassados. Antepassado já foi, mas ele deixou uma raiz, ele deixou portas, ele deixou legado, ele deixou terra, ele deixou familiares assentados nas suas terras. Essas famílias, através de mim, e de outros professores que tem, estão aprendendo o idioma Yorùbá. Através de mim, estão tentando a chance de aprender o idioma Yorùbá. É essa que é a minha visão, que ao aprender o idioma Yorùbá se aprenda também a cultura de Òyó, que é a cultura de Batuque. É isso mesmo que também quis trazer através do meu livro. Não é à toa que hoje eu estou como conselheiro da língua Yorùbá dentro do Colegiado da Diversidade Linguística que tem na Secretaria de Cultura do Estado do Rio Grande do Sul. É importante sim nós aprendermos a nossa língua mãe.

Nos últimos anos se falou muito sobre os Encontros de Saberes e a presença de mestres, mestras e griôs no espaço acadêmico, por exemplo com o reconhecimento do Notório Saber. O que acha desta movimentação?

Na realidade, existe a lei de 10.639, assinada em 2003 pelo presidente Lula. Essa lei é o que? É ter cultura africana dentro das escolas. E tem que ser até dentro da faculdade. Escola municipal, estadual e dentro da academia. Mas onde está o conhecimento? Qual é a importância disso?

⁸ Mais informação sobre o projeto “Meninas Crespas” em matéria do jornal *Gaúcha Zero Hora*: “Iniciativa propõe ensino de idioma africano e criação de biblioteca comunitária na Restinga” (27/05/2019). Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2019/05/iniciativa-propoe-ensino-de-idioma-africano-e-criacao-de-biblioteca-comunitaria-na-restinga-cjw5lrzhe001j01s9m3xae1yr.html>

⁹ Para uma descrição das aulas de Yorubá do Mestre Cica de Òyó na casa de Iyá Sandra de Xapanã, ver capítulo “Aulas de yorubá em casas de religião”, em: SALOM, Julio Souto. *Quando chega o griô: conversas sobre a linguagem e o tempo com mestres afro-brasileiros*. Tese (Doutorado) Programa de Pós Graduação em Sociologia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2019. p. 188-230. <http://hdl.handle.net/10183/200581>

Eu acho muito importante ir lá nos *griôs*, ir lá nos mestres, ir lá nas casas de terreiro. Onde estão os *griôs*, os mestres e as mestras? É saber por nós o que é África. É saber por nós o que é cultura, o que é Òyó. Aí eu tenho certeza que a lei pode ser cumprida com mais legitimidade, quando venha falar conosco.

A nossa bacia é território de falantes de Yorùbá, língua que ainda está viva até o dia de hoje. Minha linhagem sempre falou o idioma, e outras também, e eu continuo com essa tradição do falar e ensinar o idioma Yorùbá para quem pratica e é simpatizante, seja na tradição ou na Educação Municipal, Estadual ou na Universidade. Então, digo, o que é da tradição de Òyó nunca foi abandonado nem esquecido entre nós, no Brasil. (“A roda na tradição do Batuque”, OYÒ, 2021, p. 158).

Então é, sim, muito importante o mestre e a mestra e *griô* estarem nessa convivência social, nessa convivência dentro de faculdade, nessa convivência dentro da comunidade, nessa convivência dentro das escolas municipais e estaduais. Em rodas, dando aula, participando das escolas, dando aula como professor na academia, nós como mestres e mestras e *griots*, nós temos sim competência de contar a nossa história como ela tem que ser relatada e contada dentro da faculdade.

Na minha visão, não é o acadêmico que está lá, sendo muitos e muitos, a maioria, de outra etnia, com outro segmento, que vai saber. Ele não tem a imaginação, nem ideia do que é um povo de terreiro, de um povo de tradição, do que é um povo de conhecimento oral, um povo de conhecimento de raiz, de origem, que viveu muito, como foi o meu caso.

Vivi com pessoas antiquíssimas, que morreram com 123 anos, uns com 110, outros com 112, um com 100, os quais eu convivi, oralmente aprendendo, sabendo deles, a história deles, contada por eles, como que eu não vou me tornar um mestre? Como que eu não iria me tornar um *griô*?

Nós temos sim condições de ajudar a academia, nós temos sim de sentar numa sala e passar o nosso conhecimento, pela nossa aula.

Nós não buscamos o conhecimento eurocentrado, não conseguimos buscar o nosso conhecimento em livros escritos por acadêmicos, antropólogos, escritores da área história, se é contado por eles o que é a nossa tradição, o que é a nossa África, o que são os nossos costumes, nossa cultura, o nosso viver. Nós soubemos, nós ouvimos desde criança, nos terreiros, pelos mais velhos, o que é a cultura, o que é o lidar com Òrìṣà,

lidar com inquice, lidar o vodum, de onde eles eram, como chegaram, qual a importância deles dentro da vivência das famílias da comunidade.

Então, eu tenho certeza que enquanto não tiver na academia esses doutores, esses professores que eu chamo de mestres e mestres e *griots*, essa proposta do ensino de cultura africana não se desenvolve, vai ter só fala centrada no europeu.

Referências bibliográficas

ÒYÓ, Mestre Cica de. **O Batuque de nação Òyó no Rio Grande do Sul**. São Paulo: Hucitec / Porto Alegre: GEL Cultura Africana, 2021.

SALOM, Julio Souto. **Quando chega o griô: conversas sobre a linguagem e o tempo com mestres afro-brasileiros**. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Porto Alegre, RS, 2019.



Encontro de saberes e ancestralidades: entrevista com Mãe Lu e Bárbara Costa¹

Maria Lúcia Felipe da Costa²

Bárbara Costa³

Oswaldo Giovannini Junior⁴

Resumo: Entrevista com Mãe Lu e Bárbara Costa, do Ilê Iemoja Ogunté, herdeiras do Sítio de Pai Adão, sobre a participação delas no Encontro de Saberes e sobre sua ancestralidade.

Palavras-chave: Ilê Iemoja Ogunté; Encontro de Saberes; Ancestralidade

Meeting of knowledge and ancestry: interview with mãe Lu and Bárbara Costa

Abstract: Interview with Mãe Lu and Bárbara Costa, from Ilê Iemoja Ogunté, heiresses of the *Sítio de Pai Adão*, about their experience in the Meeting of Knowledges and their ancestry.

Key words: Ilê Iemoja Ogunté; Meeting of Knowledges; Ancestry

¹ Este texto é resultado de conversas realizadas com Maria Lúcia Felipe da Costa (Mãe Lú) e Bárbara Costa, no Ilê Asé Oyá Gigan, João Pessoa, Paraíba em outubro de 2019 e no Ilê Iyemojá Ogunté, Recife, Pernambuco em março de 2023.

² Iyalorixá no Ilê Iyemojá Ogunté, Recife, Pernambuco.

³ Historiadora e Iyákekerê do Ilê Iyemojá Ogunté.

⁴ Professor de antropologia na Universidade Federal da Paraíba, Campus IV-Rio Tinto



Foto de Josieli Pereira: Mãe Lu, Iyalorixá, com sua filha Bárbara, que é Iyákekerê, sua neta mais velha Thauany, Yabá já iniciada, seu netoThalissom, Asógún já iniciado, sua neta Thalyta, futura iniciada, e sua bisneta Malú.

Gostaria de iniciar com um profundo agradecimento a Mãe Lu e Bárbara pela generosidade desta conversa repleta de saberes ancestrais. Por extensão, agradeço ao projeto ‘Encontro de Saberes’ concebido pelo professor José Jorge de Carvalho⁵ que contribuiu para a realização deste encontro.

Encontrei com Mãe Lu por ocasião da ‘X Jornada de Pesquisa em Artes Cênicas - I Colóquio de Pesquisa em Artes nas Escolas’ na Universidade Federal da Paraíba, evento organizado pelas professoras Valéria Vicente e Carolina Laranjeiras juntamente com professoras e professores do Departamento de Artes Cênicas e do Programa de Mestrado Profissional em Artes – (PROFArtes/UFPB), realizada na Universidade Federal

⁵ CARVALHO E VIANNA, 2020.

da Paraíba em 2019. Alguns anos depois em 2023, retomamos nossas conversas e o resultado está no texto que segue abaixo.

Na UFPB, onde leciono, um grupo de professoras e professores, alunos e alunas e técnicos tem trabalhado no esforço da implantação do projeto ‘Encontro de Saberes’. Aos poucos avançamos institucional e pedagogicamente na sua construção, seguindo com esperança pela transformação epistêmica em nossos meios acadêmicos.

Nesta caminhada, conversas e entrevistas gravadas com mestras, mestres e docentes⁶ apresentam-se como um recurso de pesquisa dialógica com as pessoas que vivenciam e compõem o ‘Encontro de Saberes’ enquanto projeto específico, mas, sobretudo, enquanto encontros de saberes no seu sentido mais amplo⁷.

Mãe Lu e Bárbara ministraram aulas como mestra e co-mestra no ano 2016 durante o ‘Encontro de Saberes’ em Brasília, Distrito Federal. Nossas conversas caminharam pelas histórias de vidas, ancestralidades, tradição religiosa nagô, histórias de família e amizade, pelos saberes, encontros e pelos ‘Encontros de Saberes’ sediados em Universidades.

Durante as conversas iniciais e as que se seguiram na elaboração desta transcrição, foram muitas as viagens no tempo e no espaço. Um voo pelo século XIX quando chegou ao Brasil Tia Inês e fundou o Terreiro, hoje conhecido como ‘Sítio Pai Adão’⁸, até os nascimentos de filhas e filhos de Iemanjá mais recentes. Através do fio da memória também fomos até a África em dois momentos históricos diferentes: o momento em que seu avô fez essa viagem, e o momento em que Mãe Lu foi com seu irmão Paulo. Por fim, Brasília, onde Mãe Lu e Bárbara ministraram aulas e dançaram o Xirê com os alunos da UnB.

Oswaldo Giovannini Junior

Muitos não sabem a importância que é esse ‘Encontro de Saberes’. O ‘Encontro de Saberes’ é onde se unem todas as religiões. O professor José Jorge, ele não só leva descendentes afros. Ele leva indígenas, ele leva quilombolas, ele leva Mestre de

⁶ Na mesma época entrevistamos José Jorge de Carvalho: LARANJEIRA, GIOVANNINI JUNIOR e VICENTE, 2021

⁷ GOLDMAN, NETO e ROSE, 2020.

⁸ Ilê Obá Ogunté, fundado em 1875 em Recife.

maracatus e cavalo marinho. Todos que forem Mestres, e que tem experiência ou já foram criados dentro daquilo, ele faz com que vá pra lá e dê aula, dê oficina.

Entendeu?!

E é muito importante. Porque os estudantes lá não têm conhecimento também de certas coisas.

Quando eu fui pra lá (UnB), há três anos atrás (2016) com a minha filha (Bárbara Costa), eles não conheciam realmente o que era o Candomblé, o que era a Nação Nagô. Eles conheciam o Ketu, algumas coisas do Jeje, Angola, mas, o Nagô, que é a nossa raiz, eles não conheciam, e eu fiz eles conhecerem.

Maria Lúcia Felipe da Costa

Oswaldo – Inicialmente gostaria que a senhora contasse um pouco de sua história de vida e de sua ancestralidade.

Mãe Lu – Eu sou Maria Lúcia Felipe da Costa Nascimento. Filha de Malaquias Felipe da Costa e Leônidas Josefa da Costa. Sou neta biológica de Felipe Sabino da Costa, conhecido como Pai Adão, primeiro terreiro de Nagô em Pernambuco. Não foi fundado por ele. Foi fundado por uma tia nossa, Tia Inês⁹, que veio da África com o meu bisa, Sabino Felipe da Costa, que era invertido o nome, meu avô, meu bisa inverteu o nome dele.

Meu avô era casado com Maria da Hora da Costa, mas a minha mãe já não era do Nagô. Era filha de Juremeira. A minha família é muito miscigenada.

A minha mãe Leônidas é filha de Maria Soledade de Oliveira e do meu avô, Manuel Assunção de Oliveira. Era filha de portugueses.

Veja a minha família como é!

O pai da minha avó, da mãe de meu pai, já era português, Paulo de Ananias.

Aí, houve essa miscigenação. Só que o sítio de Pai Adão não houve miscigenação em Jurema. Lá, até hoje, só cultua o Orixá Nagô. Os Orixás da nossa religião Nagô.

Por quê?

Quando eles vieram da África, eles vieram só os Afros.

A minha tia Inês, não sei como, conseguiu trazer ouro, pulseiras, dinheiro.

⁹ Inês Joaquina da Costa, Ifá Tinuke, era africana e trouxe da África várias divindades em forma de símbolos, imagens, objetos e sementes (CARVALHO, 1993).

Escondia dentro dos torsos, dentro das vestes. Não sei como não conseguiram pegar esse dinheiro dela. Quando ela chegou aqui, o meu bisa foi ser escravo.

Mas ela comprou a alforria dela. Foi bem saliente, né?!

Então, ela fundou o primeiro terreiro de Nagô em Pernambuco. Tia Inês! O que acontece? Ela comprou muitas terras, pela minha redondeza, onde eu moro, mas o sítio preservou-se só pros Orixás.

Então, na Nação Nagô, mulher não sacrifica animais, né?!

Mulher põe oferenda! Pode até oferecer uma comida, umas flores, uma fruta, uma comida sem ser com sangue pra um Orixá, mas, cortar, curiar, como diz. Mulher não faz.

Então, ela tornou-se madrinha de batismo do meu avô.

Foi lá na senzala de Taquari, onde meu bisavô era escravo, mas já estava pela Lei do Sexagenário. Já não era, mas ele não tinha pra onde ir.

Aí, quando foi aos 80 anos ele ainda concebeu meu avô, que ele era casado com a minha bisa, né?! Mas ela era jovem. E ele era como um tipo de “reprodutor”.

De “reprodutor” tinha aquelas escravinhas novinhas e vô, o meu bisa, reprodutor.

Aos 80 anos, ele concebeu, junto com a minha bisa, meu avô.

Então, ele gritou assim pra senzala, pra todos:

Omoxebolamitan:

“Pensei que não fosse mais homem!”.

Ele botou, o nome em meu vô de Adamassí, em africano¹⁰.

Daí muita gente ficou dizendo:

“Adão”, “Adão”, “Adão”

Por não saber pronunciar o Adamassí. Aí, ficou popularmente conhecido: Adão.

E até hoje, mundialmente, meu avô é conhecido como Pai Adão, né?!

E daí, veio vindo a nossa herança familiar.

Meu pai, meus tios, tio Zé Romão, meu tio Guilherme, Sigismundo, e minha tia Mãezinha, Maria do Bonfim, todo mundo, sempre foi só afro. Mas, após, cada um... casaram-se...

Meu pai casou com uma filha de Juremeira, que é a minha mãe.

Meu tio também, juntou-se com outras pessoas também, que tinha outras descendências.

¹⁰ O nome Adamassí tem origem muçulmana, pois nessa época, seu pai, havia se convertido para esta religião.

Outros terreiros lá em Pernambuco, tem o Terreiro e tem a Jurema, que a Jurema é brasileira, né?! A Jurema não tem nada com afro. Nem Umbanda.

A Umbanda também é brasileira.

Aí, o pessoal confunde:

“Jurema é Umbanda?”

Não. Jurema não é Umbanda! Jurema é Jurema, Umbanda é Umbanda, né?!

Aí, houve essa mistura todinha.

Eu, sou filha de Iemanjá. O meu avô, era filho de Iemanjá. Era uma sequência.

A minha tia Inês, era filha de Iemanjá, a que trouxe o Candomblé pra Pernambuco.

O primeiro Candomblé de Pernambuco. Filha de Iemanjá. O meu avô Adão, que era o Asógún dela, filho de Iemanjá. O meu pai, Malaquias: filho de Iemanjá.

A outra pessoa que ficou tomando conta, filha de santo de meu avô: filha de Iemanjá.

Eu sou filha de Iemanjá. E tem muita gente da minha família que é.

Paulo, meu irmão: filho de Iemanjá.

Então, é uma sequência de herança familiar, de Iemanjá Ogunté, entendeu?

E a gente até hoje vamos cultuando ela e não só ela, mas todos os nossos Orixás, que temos vários, né?!

Temos o Orixá Exú, que o pessoal pensa que é um demônio, mas ele não é!

É como qualquer outro Orixá! Orixá Exú, é o Orixá que vai comer primeiro que os outros para ele chegar até Ifá. Ifá é Orixá do destino, da sabedoria. Que Ifá vai até Olorum, que é Deus, para levar os nossos pedidos. Então, ele come primeiro, para ir fazer seguir esse caminho.

Aí, depois vem os outros Orixás, que a gente começa a oferecer.

Aí, tem Orixá Ogum. Tem Orixá Odé. Tem Obaluaiê, que é o dono das doenças malignas.

A veste dele é toda cheia de palha. Tem Nanã. Tem Ewá. Tem Obá. Tem Orixá Ibeji. Tem Oxum, Orixá Oxumaré, Iemanjá, Xangô, Orixalá, Obatalá.

E tem da nossa ancestralidade com Oyá que também faz parte do Quarto dos Orixás e tem a casinha dela, onde só entra homem. É igual ao clube do Bolinha, não entra meninas (risos). Mulher é proibida terminantemente de entrar nesse quartinho, onde há a oferenda às nossas ancestralidades.

Aos nossos Eguns, que nós chamamos, né?!

Aí, faz a oferenda. E a única mulher que entra lá, em espírito, é Oyá.

É Iansã. Nenhum Orixá mulher entra lá, só ela. Ela é a dona dos espíritos, tanto dentro do Quarto do Santo, quanto na Igreja Católica, quanto no Evangelho.

Onde houver espírito, no mundo inteiro, ela é a dona dos espíritos.

Quer queiram ou não admitir, ela é a dona dos espíritos.

Oyá Bamila, Oyá Togum, Oyá Gigan. E Orixalá, que é o pai de nós todos.

É a divindade, né? Oxalufã, Oxoguiã. Tem Obatalá. Orixá Okô. Que tem os mais velhos.

E tem os mais novos, que é Orixá Oxoguiã. Eles todos fazem parte da nossa hierarquia de Nagô.

Oswaldo – E como foi sua iniciação?

Mãe Lu – Ah, eu sempre fui.

Eu nasci numa vila chamada Nossa Senhora da Conceição. Pela coincidência, né?!

E esse meu irmão (Paulo Brás) estava com onze anos quando eu nasci. E ele mais um vizinho nosso, chamado Alvino, foi quando ele veio tomar o primeiro pileque da vida dele. Como diz, foi tomar cachimbo¹¹. Pelo nascimento da irmã.

Eu, né?! E daí, houve já essa aproximação de Iemanjá.

Eu nasci meio doente e fiquei por muitos anos. Aí, teve que fazer logo negócio de Jurema.

Assentaram os meus caboclos porque quando eu nasci, a parteira disse pra minha mãe:

“Essa sua filha, tá trazendo a sua herança espiritual todinha da Jurema”.

Ela disse que eu trouxe a herança espiritual da Jurema da minha mãe.

Eu desde pequena, eu botava o ouvido em chão, eu corria pra comer carne crua. E era virada. Brincava que só uma capote na rua.

Painho tinha até medo quando eu saía:

“Essa menina se fosse homem era pior que os irmãos”.

Ele dizia.

Eu sempre fui meio quente, né?!

E daí, ele foi fazendo o tratamento comigo, tanto da Jurema, como no Santo¹².

Aí, assentou os caboclos, os Mestres, pra depois...

Já a cinquenta e três anos atrás, eu ser iniciada com Iemanjá.

Xangô já apareceu depois, porque ele impôs que queria tá comigo.

Meu irmão Paulo Brás disse:

“Você vai ter que aceitar Xangô, porque ele tá no seu pé”.

¹¹ Bebida feita a base de cachaça e mel.

¹² Candomblé da Nação Nagô.

Aí, também fizemos ele.

Também tenho o meu altarzinho com santos católicos lá na minha sala. Tenho meu altarzinho lá na sala, onde eu faço minhas orações. Faço Santo Antônio e mês de Maria. Meu pai era muito devoto de Maria. Meu avô também era. Tia Inês também era, que lá no sítio ainda tem uma capela. Uma capelinha, que os negros, naquela época, gostavam de fazer para enganar os patrões. Botavam os Igbás aqui, e na frente dos Igbás uma imagem de um santo católico, representando aquele Orixá. Aí, o pessoal diz:

“Ih, Iemanjá é Nossa Senhora da Conceição!”

Não é. Nossa Senhora da Conceição é Maria, mãe de Jesus. Iemanjá é um Orixá africano. É uma divindade africana. Não tem nada a ver:

“Jesus Cristo, é Orixalá!”

Jesus Cristo não é Orixalá. Jesus Cristo é Jesus Cristo. Orixalá é neguinho, pretinho.

Orixá afro, né! Aí, houve essa miscigenação, eles faziam esse sincretismo para que os patrões não os quebrasse.

Oswaldo – Como foi a viagem de vocês para a Nigéria, na África?

Mãe Lu - Na África, fomos batizados pelo rei de Ilê Ifé. Então, meu irmão Paulo tomou o título de Babá Ifámuyidè, e eu Yeyê Ifámuyidè, pelo rei.

Essa viagem foi um filho de santo nosso que conseguiu para a Universidade Obafemi. Conseguiu colocar um projeto pra lá, com o nosso Maracatu.

Nós temos, meu sobrinho tem, o ‘Maracatu Raízes de Pai Adão’.

Aí, ele fez um projeto com as negras do ‘Pátio do Terço’, que eram muito amigas do meu avô, Sinhá e Iaiá, que eram descendentes de nigerianos também. Então, formou um projeto falando sobre elas e um sobre o Maracatu de Pai Adão. A Universidade nos convidou e fomos pra lá, pra Nigéria. E foi uma coisa maravilhosa!

Oswaldo – Como foi pisar na África?

Mãe Lu – Pisar na África foi uma sensação maravilhosa!

O meu irmão ficou encantado. Foi uma vivência que ele viveu, Paulo Braz, que ficou... e ele levou pra sempre isso.

Ele cantou para o Rei de Oyó! O Rei de Oyó ninguém chega junto dele pra fazer nem isso aqui: um carinho. Ele é intacto. Nem o Presidente da República de lá chega junto, porque quem manda no pedaço é ele. Mas o meu irmão cantou pra ele, invocou ele, que ele é descendente ainda de Xangô, do Orixá Xangô mesmo, que ele ainda é um dos

descendentes. Aí, meu irmão foi, ele levantou sobre o trono e abraçou meu irmão de rei pra rei. De rei pra rei! Foi uma coisa inédita dentro da África.

O rei falou para todos:

“Se dentro da Nigéria, dez sacerdotes soubessem o nome da mãe dele, de Xangô, era muito!

Mas esse sacerdote, que veio do outro lado do oceano, sabe”.

Meu irmão, invocando a mãe dele e cantando pra ela e pra ele. Ele não aguentou, né?!

Levantou-se e abraçou-se com meu irmão, de rei para rei.

E nós fomos também onde nasceu mesmo Ogum, o Orixá Ogum. O que é que o meu pai Malaquias dizia de Orixá Ogum?

Que todo o mundo, todo o universo, precisa do Orixá Ogum. Por quê? Você precisa de uma faca, de aço. Precisa de uma colher. Precisa de uma agulha. Precisa construir um navio. Precisa construir um avião, um carro. Tudo não tem ferro? Então, quem goste, quem não goste, quem conheça, quem não conheça: tem Ogum no meio, nas correntes! Ogum Patakori. Ogunhê!

Tem ele no meio. O José Jorge escreveu no livro dele o que meu pai Malaquias disse:

“Todo mundo precisa de Ogum!”

Então, nós fomos lá em Ilê-Ifé, onde nasceu Ogum.

Quando nós chegamos lá, é bem rústico e, na época da repressão lá, onde iam atrás para acabar com o povo afro, né! Os ingleses, os soldados iam lá, eles iam lá, quebravam tudo de Ogum. Tudo que era dele!

E ele não dizia uma palavra. Calado. Quando era no outro dia as pessoas voltavam pra ver se estava tudo quebradinho, mas estava tudo no mesmo lugar, como se não tivesse feito nada (risos).

E passaram muito tempo fazendo isso! Até que eles próprios desistiram.

Disse:

“Não. Nós vamos ficar do lado desse homem (risos).

É muito poder! Quebra hoje, amanhã tá intacto! No mesmo lugar”.

Aí, o Rei de Ilê-Ifé pediu pra meu irmão cantar para Ogum. Destemido como ele era e como ele falava iorubá corretamente, muito sábio, ele disse:

“Pois não!”

Reuniu o grupo do Maracatu e começou a cantar pra Ogum. E eles ficaram de boca aberta, vendo aquele negão bonito, imponente, a invocar Ogum e a cantar pra Ogum. E eles

próprios a baterem palmas para o meu irmão. E, além dele cantar, ele achou de traduzir pra eles o que ele estava cantando (risos).

O Rei disse a ele:

“Esse iorubá que vocês falam é muito arcaico. Não sabia que do outro lado ainda tinha esse povo. Ainda tinha essa família!”

Tais entendendo?

Oswaldo – Como é que guardou a memória, né?

Mãe Lu – Foi passado, de pai pra filho. Foi de vô pra meu pai. De meu pai pra gente, filhos. E dele, de meus irmãos, pra gente tudo, para os filhos dele, pra família, pros filhos de santo dele.

O meu avô foi à África, né?! Naquelas épocas remotas. Que era aqueles navios bem rústicos.

Ele disse:

“Eu vou conhecer de onde meu pai veio, minha família veio”.

E ele foi com o marido de tia Inês. Pegaram o navio. Foram pra Bahia e de lá pra África. Quando eles tão no meio do caminho, João Otolú, que era o marido da minha tia Inês, a que fundou o Candomblé, ele morre.

E aí? Como que faz? Com o corpo, né?!

Não podia levar porque estava distante da África, e não podia voltar pra Bahia.

Tiveram que jogar o corpo ao mar. E vô seguiu só. Vô era muito destemido também, né?! Muito corajoso. Seguiu só. Ele foi-se embora sozinho.

Quando ele chegou lá, que ele foi se apresentar e conversar com o povo, ninguém não dizia que ele não era de lá, que ele era nato de lá.

E teve quem dissesse pra ele:

“Você não vai voltar mais para o Brasil”.

Aí, ele disse:

“Vou, que eu deixei os meus filhos lá”.

Ele já tinha deixado tio Mundinho aqui em Recife.

Aí, ele disse:

“Eu vou voltar!”

Mas por pouco ele não volta. Porque pense num povo que sabe jogar mesmo... olhar pra você e dizer:

“Você não vai voltar não, cara!”

Quando ele ia subir no navio, deu um tropeção nele que quase que ele cai ao mar. Foi. O meu avô Adão.

Mas ele conseguiu subir e disse depois que ele entrou:

“Eu não disse que voltava!”

(risos).

E por causa dele estamos aqui. Eu, meus irmãos que já partiram, meus netos, meus filhos, minha família de santo. Estamos aqui, devido a ele, minha avó, meus quatro avós, né? Porque não só foi vó Adão, tem vó Manuel, vó Maroca, vó Mariazinha, meus tios, minhas tias.

Oswaldo – E aí, todo esse conhecimento da família de vocês, os rituais, os cantos, os mistérios, o iorubá... Todo esse conhecimento, como que é passado para o pessoal mais novo? Isso vai escrito no caderno, no livro?

Mãe Lu – É por oralidade mesmo.

Bárbara – E prática.

Mãe Lu – E prática. Já temos meninos, netos pequenos, eles vivenciam aquilo que os mais velhos estão fazendo. Como matar, como vai fazer o Inhale, que é botar comida em cima do Orixá. E eles ficam só olhando. Como invocar um Orixá. Eles ficam só olhando e aquilo ali é um aprendizado.

Bárbara – São chamados, muitas vezes a fazerem.

“Vêm aprender isso”; “Vêm fazer aquilo”.

Mãe Lu - Desde pequenininho! Desde que nasce! Assim que sai da maternidade leva pra cima do Orixá e bota lá. Entendesse? Quando nasce alguém da minha casa a gente vem logo pro pé de Iemanjá e bota lá!

Mesmo que não seja o Orixá daquela pessoa, mas ela é a mãe de todos. Então, é pro pé dela que vai. Aí, se invoca, chama ela, praquele bebê ser saudável, ser uma pessoa decente, crescer com saúde, com paz, honestidade e sabedoria. E ali, vai crescendo. Vai crescendo, e eles vão vendo.

“Venha cá! Senta aqui!”

Aí, fica deitado. Ajuda a tocar aqui! Você fica de boca aberta!”

Ninguém vai, pega na mão, pra ficar ensinando não! Eles vão ouvindo. Porque eles vão, os homens ficam lá, e eles ficam ali ouvindo, calados.

Não se pergunta:

“E como é isso? E como é aquilo? E por que foi isso?”

A prática, o dia a dia, é que faz a gente indo aprendendo.

Assim, quando há algo que eles ainda não assimilaram, ou não sabem, perguntam:

“Ô tio, como é isso mesmo?”

Bárbara –

“Como canta? É qual palavra?”

Mãe Lu –

“Ô tio! Ô mainha! Como é isso mesmo?”

Bárbara – Mas parar pra ensinar não. Pra dar uma aula, não!

Mãe Lu – Pra abrir uma aula. Não. Não temos. A aula é o dia a dia.

Oswaldo – E contam as histórias, os Itans?

Bárbara – As histórias sempre contamos. Mainha conta, tio Paulo contava muito.

Não, porque tem uma lenda que conta isso, aquilo outro. Ele sempre contava os Itans. Então, ele sempre foi participativo.

Oswaldo – E como acontecem estes momentos? Quando se conta?

Bárbara – Geralmente são momentos de descontração. Acabou a obrigação. Acabou a cerimônia. Acabou o toque. E nós conversamos entre nós mesmos.

A gente conta:

*“Não, porque o filho de Xangô é assim.
Porque fulano é assim.”*

Mãe – Aí, faz o arquétipo do filho, né?

Bárbara – Isso. Faz o arquétipo dos Orixás.

Oswaldo – Conversas espontâneas.

Bárbara – São conversas espontâneas, que acontecem dentro do Terreiro.

São os nossos assuntos diários!

Mãe Lu – Depois de um jantar, uma conversa ou até em um aniversário mesmo.

Aí, tá cantando:

“Parabéns pra você”.

Daqui a pouco:

“É bariká!”

É uma toada que tá reverenciando como um “Parabéns”.

Aí, há aquela mistura, entendeu?!

A gente canta em iorubá e canta em brasileiro.

E os meninos ficam perguntando:

“Não vai cantar aquela não, tia?”

Não vai cantar aquela não, tio?”

Entendeu? Porque eles já sabem. E os toques também.

Bárbara – Eles sabem o seguimento...

Mãe Lu – Sabem o seguimento. Cada toque para Orixá tem o seguimento.

“Aí, olha! Venha cá! É assim. Pá, pá, pá!”

Eles vão ouvindo.

Meu pai dizia:

“Aprende-se a tocar com os ouvidos”.

Aprende a tocar escutando ali e cada um que se aperfeiçoe dentro dos batuques.

Oswaldo – Aí eu quero saber mais sobre essa diferença na transmissão de conhecimento.

Na vivência de vocês, na família é pela oralidade, pela prática, né?

Diferente da universidade, da escola, que é pela escrita.

Você fez faculdade né?

Mãe Lu – Fiz Letras. E depois eu me especializei em História das Artes e das Religiões, pela Universidade Federal Rural de Pernambuco.

Oswaldo – Me fale, então, um pouco da sua experiência com esse projeto do ‘Encontro de Saberes’.

Mãe Lu – Eu acho válido.

Assim, Gilberto Freyre. Ele era um dos discípulos do meu avô, que ia pesquisar lá com meu avô. Ulisses Pernambucano também. Esse povo todo grandão aí, que escreveram vários e vários livros, mas iam pesquisar com vó. Mas, só, como eu digo sempre, os Babás, os sacerdotes, as sacerdotisas, nunca dão o pulo do gato. Nem tudo que tá ali escrito foi mesmo dito pelos sacerdotes.

Porque tem um limite de você dizer até onde pode chegar aquilo ali que tá escrito naqueles livros. Eles pesquisaram com outros, com outros e outros, cada um que diga do seu jeito. Mas é porque não tem permissão pra contar tudo. Tem um limite, né! Então, eu digo sempre, é importante, por quê? Há de ter o conhecimento.

Tem a Lei 10.639 que é pra ser trabalhada com as escolas públicas, que ela não é exercida. Principalmente pelos professores evangélicos. Mas eles deveriam ter capacitação pra isso, pra trabalhar.

Bárbara – Mas é por isso que tio Jorge entra com o ‘Encontro de Saberes’.

Ele consegue fazer com que os alunos aprendam, né?! Ele, de certa forma, bota dentro do curso.

Por exemplo, eu faço psicologia, ele vai propor ao professor de psicologia que libera a turma dele pra assistir aquela aula, que vai tanto pela Lei 11.645, como a 10.639, porque tio Jorge também trabalha com a cultura indígena.

E aí, ele vai ampliar as duas leis, a pessoa vai participar do ‘Encontro de Saberes’.

Dentro da Universidade, ele tá botando as duas leis pra trabalhar, e o professor tá ganhando lá, o seu ponto, porque ele deixou a turma dele trabalhar com aquele material.

De certa forma, ganha o professor José Jorge e ganha o professor também daquela determinada disciplina, que liberou os alunos dele para poderem participar do projeto do Encontro de Saberes. Só que não são professores acadêmicos que dão aula no ‘Encontro de Saberes’.

Mainha é uma acadêmica, mas também é uma Mestra popular.

Mas, a maioria são só Mestres populares, não são acadêmicos, não têm formação.

Eu também entro, eu sou, ele chama de: co-mestra.

Eu fui auxiliar dela. Eu também tenho formação acadêmica, mas nem todos têm.

Oswaldo – Quanto tempo passaram na Universidade de Brasília dando aulas?

Bárbara – A gente passou uma semana. Tem aulas que duram mais. Tem aulas que duram menos, são três dias. Depende do módulo e das oficinas.

Oswaldo – Como que foi a de vocês? Que que vocês fizeram?

Mãe Lu – A nossa oficina foi falar sobre a nossa ancestralidade.

De onde nós viemos, né?! De nossa família.

Do meu avô, de tia Inês até chegar a mim, né?!

E depois, nós fomos trabalhar com eles, os Orixás.

O nome de cada Orixá, e a invocação, a louvação a cada Orixá. Os cânticos a cada Orixás.

Bárbara – Um assunto que sai muito também é sobre Exú, porque falam que Exú é como demônio, né. A simbolização da imagem de Exú. Então, era um assunto que toda aula, um aluno perguntava:

“Mas Exú é demônio?”

Então, era um negócio que a gente tinha que repetir bastante. Bater muito nessa tecla, que Exú não era demônio.

Mãe Lu – É um Orixá como outro.

Bárbara – Foi a Igreja Católica que demonizou, né?!

A imagem, né?

Do Orixá, e tal.

A gente tem que bater muito nessa tecla.

Aí, então, enfim, tem muita coisa ainda pra desmistificar. E participaram alunos de várias religiões.

Mãe Lu – Vieram professores de São Paulo também

Bárbara – Professores de outros estados.

Mãe Lu – Do Rio Grande do Sul. Foi tudo pra nos conhecer, ver a nossa aula Nagô.

Bárbara – E até porque não conhecem o culto Nagô.

Mãe Lu – Não conhecem.

Bárbara – Porque se você perguntar pelo Candomblé, você vai dizer logo:

“Ah, o da Bahia! Ah, Mãe Stella! Ah, Mãe Menininha!”

Então, as referências de Candomblé no Brasil, em todo o território nacional, são das mães, das Iyás Ketu. Baianas.

Só que o Candomblé de Pernambuco, de João Pessoa, Alagoas, Maranhão, tem muito de Nagô também. Principalmente em Pernambuco. Tem muito Nagô.

Em João Pessoa já tem muito Ketu também.

E o nosso Terreiro não muda, o Ilé Iyemojá Ògúnté segue o padrão do Sítio de Pai Adão.

Mãe Lu – Na mesma tradição.

Bárbara – Não muda. Então, a gente não tem Vodum. A gente não tem Jurema.

Minha mãe também é Juremeira. Ela é Juremeira porque ela herdou da bisavó dela, materna. A família da minha avó era Juremeira. E meu avô era filho de Pai Adão, de terreiro. Então, até pro meu avô casar com a minha avó, teve todo um processo.

Porque era uma Juremeira de um culto totalmente diferente, e meu bisavô não queria aceitar o filho dele... Nagô, todo tradicional!

Descendente de africano, ia casar com uma Juremeira que cultuava os espíritos de índio?

Que leseira é essa, né?

Mãe Lu – Mas depois ele aceitou.

Bárbara - Depois ele aceitou. É tanto que depois ele mesmo dizia:

“Olhe, quando tiver alguma coisa aqui pra fazer, se não tiver quem resolva, vai fazer com a sogra do meu filho que ela cuida desse lado espiritual aí”.

Ele já indicava a mãe da minha avó, a minha bisa. Mas o Sítio, não cultua Jurema.

Mãe Lu – É. Tia Amália, Tia das Dores era Nagô, mas trabalhava com Jurema.

Mas, assim: quando você trabalha um lado, não trabalha com o outro.

Hoje eu tô com Jurema, então ninguém mexe com Orixá.

Hoje eu tô com Orixá, ninguém mexe com a Jurema.

Agora, lá no Sítio não tem Jurema nenhuma.

Bárbara– Não. Ele continua com a tradição.

Mãe Lu – Continua intacto.

Oswaldo – E o terreiro que sua avó trabalhava ainda existe? Ainda seguiu? Não?

Mãe Lu – Não.

Bárbara – Quem ficou com as coisas dela foi mainha.

Temos em casa, né?

Que foi tudo herdado.

Mãe Lu – Temos em casa. Tenho um quartinho pequenininho, né?!

Era da minha mãe, que ela cuidava, da Juremazinha dela, que ela sempre, desde que eu era pequena, sempre ela teve, ela conservou.

E aí, a gente também fica cuidando, porque um não vive sem o outro, que eu vivo com as duas mãos.

Oswaldo – Mas eu acho muito bonito essa reverência que vocês fazem também, a essa herança que vem da tua mãe.

Mãe Lu – Claro, claro!

Bárbara – E aí, tem que trabalhar, tem que trabalhar muito, né?

Agora, o Orixá é a nossa base, né?!

Porque como todo mundo diz:

Daqui pra baixo você faz o que quiser de seu corpo, mas o Ori o Ori é aquilo que lhe sustenta, né?!”

A base do seu corpo é o Ori. E quem sustenta o Ori? O Orixá. O seu Orixá de cabeça.

É ele quem guia. É ele o seu anjo da guarda. Então, com o Ori fraco, com o Ori descuidado, você não é nada. Você não arruma um bom emprego.

Você não arruma um bom estudo. Você não consegue se concentrar.

Você não consegue fazer nada.

Oswaldo – E é como uma filosofia que vale pra tudo na vida.

Mãe Lu – Pra tudo na vida.

Bárbara – Tudo na vida.

Oswaldo – E toda e qualquer religião.

Mãe Lu – É.

Bárbara – E qualquer espiritualidade!

Mãe Lu – De qualquer espiritualidade.

Bárbara – É o nosso chakra maior, né?

Mãe Lu – É.

Bárbara – Vamos dizer assim, se fosse no hinduísmo, né?!

Porque é o nosso chakra maior. A gente tem a cabeça interna e nós temos também, a nossa cabeça externa, que é aqui na testa, que é o ponto principal, que é o terceiro olho, na religião hindu.

Que é a personalidade da gente. Por isso que a gente tem os dois Orixás.

O Orixá de cabeça! Que é o que guia o Ori.

Eu nasci sendo Oxaguian, mas, a minha personalidade, quem me guia, quem me dá discernimento na minha vida, quem vai trazer prosperidade, abrir os meus caminhos, é o segundo Orixá, que é Oyá.

O segundo Orixá ele manda muito na pessoa e anda sempre associado com o primeiro.

E você vai sempre cultuar, tipo se servir a qualquer outro Orixá, vai ter que cultuar sempre Iemanjá, porque é o Orixá Mãe, né?!

Mãe Lu – E Orixalá!

Bárbara – Desde o ventre. A mãe parideira é Iemanjá.

Mãe Lu – Pariu muito! (risos).

Bárbara – Então, quem toma conta dos filhos, quem toma conta do bebê na barriga, quem faz tudo pra criança não perder, não nascer morta, nascer com saúde. É Iemanjá!

Iemanjá que toma conta da criança. Não importa qual Orixá vai vir quando chegar na Terra, Iemanjá é quem toma conta da criança.

Bárbara – Aí, isso é o mais importante, né?!

Essa fé que a gente tem na questão do Orixá. Tem uma dor de dente, vai pro médico, lógico, mas vai saber se é porque é algo do Orixá. Uma dor de cabeça, mas vai saber se é por causa do Orixá.

Então, essa questão da vivência dentro de Terreiro, quem mora mesmo dentro do Terreiro, não só frequenta pra visitar, ou procurar quando precisa de algo, é totalmente diferente. São vivências totalmente diferentes, de quem vive e de quem só frequenta.

Oswaldo – É cem por cento, tá ali o dia inteiro, né?!

Bárbara – É. O dia inteiro.

A minha filha pequena:

“Mainha, hoje tem Iemanjá em casa?”

Aí eu digo:

“Hoje não tem não”.

Porque pra ela, aquilo já é corriqueiro!

Aí, a professora perguntou a ela na escola, a todos na turma:

“Qual é a sua religião?”

Ela tem seis anos e não soube dizer que era de Candomblé, não soube dizer o nome, a palavra toda.

Aí ela disse:

“A minha religião é aquela que adora Orixalá. E eu sou de Oxalá”.

Aí, a professora disse:

“Você é de Candomblé Nagô”.

E ela completou:

“É isso mesmo!”

Thalyta. Quer dizer, ela já sabe se identificar. O irmão dela já foi feito, né!

Mãe Lu – Seis anos a minha neta.

Oswaldo – Olha só! Seis anos!

Bárbara – Porque se eles não souberem se afirmar, vão crescer crianças como, nesse mundo racista?

Mãe Lu – Preconceituoso.

Bárbara – Né?!

Eles têm que saber se afirmar! Então, é muito importante isso.

O meu filho sofreu agressão na escola porque ele foi iniciado aos seis anos e ele teve que ir de preceito pra escola. A gente usa colar, que chama ‘kelè’, os ‘contra-eguns’.

Então, quando Thalisson chegou na escola carequinha, todo de branquinho...

A gente avisou pra escola, comunicou que ia acontecer.

E alguns alunos chegaram:

“Macumbeiro!”

Soltando graça:

“Mas, ó! o macumbeirozinho! Preto! Macumbeiro! Neguinho cabelo ruim!”.

E com essas figuras de linguagem bem pejorativas, chegou um momento que ele revidou! Ele começou a xingar também o menino, porque ele era uma criança de seis anos, ele não estava mais aguentando aquilo.

E aí, ele foi agredido. O menino chutou ele. Meteu a cabeça dele na parede.

E eu tive que processar a escola. Estamos ainda em processo judicial.

E teve tudo isso. Mas ele sofreu agressão por causa dessa questão de preconceito, de não aceitarem. E aí, o mais interessante, depois disso tudo, que ele sofreu preconceito, apareceu um projeto que se chama “Um Olhar que Vem de Dentro”, que é feito pelo cineasta Pedro Sotero. Pedro disse que estava querendo uma criança que fosse de movimento tradicional para fazer um documentário, e ele gravou.

Oswaldo – Agora, me fale um pouquinho da amizade entre vocês e o professor José Jorge.

Mãe Lu - O professor Jorge, quando a gente se conheceu, já faz quatro décadas, né, que a gente conhece o professor Jorge.

Ele ainda era estudante. Éramos jovens. Ele não tinha filhos.

Meu pai tomava conta do Sítio de Pai Adão nessa época, era o regente, lá do Sítio.

Aí, então, ele foi se apresentar mais a ex-esposa dele, que se chama Rita Segato.

Eles faziam pesquisa com Seu Manuel Papai, um primo nosso, que hoje tá gerenciando o Sítio. Mas depois que ele conheceu meu pai e me conheceu, aí ele perguntou para o meu pai:

Eu posso fazer pesquisa com o senhor?

Aí, meu pai disse pra ele assim:

“Pergunte primeiro pra minha filha! (risos).

Pergunte a ela, o que ela disser, eu aceito.”

O meu pai Malaquias. Aí, eu olhei pra ele assim, duas vezes, pai estava sentado dentro daquele janelão que tinha, antigo, ali.

Aí eu disse:

“Aceite, painho, aceite.”

Ele fez algumas cerimônias com meu pai, pra Ifá, pra Xangô, porque ele é de Xangô, né?!

Do Orixá Xangô. Oxum.

Fez muitas festas comigo e minha irmã, que já partiu também.

E ficamos naquela amizade. Ele viajou depois, em 80, pra Irlanda do Norte.

Foi fazer o doutorado dele. Terminar lá. Foi onde nasceu Ernesto, o filho dele, lá em Belfast. Mas nós nunca perdemos contato. Sempre a gente junto.

Quando eles viajam pra Recife, a gente está junto, entendeu?!

E tem um livro, “O Xangô de Recife”¹³, que ele publicou, que tem foto do meu pai nesse livro, meu pai, Malaquias.

Tem o Xangô de tia Das Dores na capa. Tem os Ogãs tocando. E tem um dos meus irmãos, o meu irmão mais velho tocando o Ilú na capa do livro. E a amizade continuou e vai continuar sempre!

Quando ele inaugurou o Instituto, aí, ele foi chamando vários Mestres. Já por fim, ele veio me convidar e a minha filha Bárbara, porque ele queria fechar o ano com os afros, né?! Que éramos nós. Onde foi a aula, passamos uma semana dando aula lá, onde eu coloquei todos os professores, estudantes, visitantes que vieram nos conhecer, a dançar o Xirê com a gente.

“Bote o chinelo aí no chão. Vamos todos pra roda. Vamos cantar!”

E dançamos, cantamos e todos adoraram.

Bárbara – E agora ele está fazendo as apresentações do Encontro de Saberes. Essa já é a quarta edição que a gente viaja com ele pra poder divulgar o Encontro de Saberes, porque foi tido como a melhor aula, em quatro anos de projeto, a nossa oficina foi a melhor aula do Encontro de Saberes. Numa votação que teve.

Oswaldo – Então, para finalizar, contem mais como foram as oficinas no Encontro na UnB. O que mais vocês fizeram por lá?

Mãe Lu – Colocamos os nomes dos Orixás e ao lado, as louvações, por exemplo, eu dizia:

“Bára wọn bèbè Bára muke Ògigi lọ!”

Eu invocava, ia chamando os nomes dos Exús:

*“Èṣù 'Yàngi Èṣù Akéṣan Èṣù Àlá àjí kìtì Èṣù Osà Èṣù Iná Èṣù Elegbará Èṣù Àlá ketu Èṣù
L'onà!”*

Aí o pessoal dizia:

“Bará óò!”

Os estudantes, né?!

Aí, eu vinha pra Ogum:

“Ògún Àkórò Ògún Òní irẹ Ògún djá Ògún Bí omon Ògún T'ayọ Ògún Méje!”

E ao lado escrevia:

¹³ CARVALHO, 1993.

“Ògún ye!”¹⁴

Bárbara – Como a gente faz o Xirê normal, né!?

Mãe Lu – Como um Xirê normal.

E eles todos gritavam! E eles todos gritavam. E foi de Orixá a Orixá!

Bárbara – A dança também, né?!

Mãe Lu – A dança também.

Bárbara – A gente ensinou como se dança pra cada Orixá.

Mãe Lu – A gente ensinou como se dançava pra cada Orixá.

Bárbara – De Exu a Orixalá.

Mãe Lu – Aí, botei, fiquei no meio.

Depois botei ela no meio. E ficou dançando eu e ela (risos).

Bárbara – E as vestimentas, né?!

A gente levou manequins.

Mãe Lu – Eu me vesti de Axó¹⁵.

Bárbara – A gente levou manequins também. Vestiu os manequins.

Mãe Lu – Botamos a roupa de Iemanjá. E em outro botamos os trajes de Oxalá.

Bárbara – As guias, né!?

Mãe Lu – As guias e tudo mais. Mas foi... uma coisa que eles adoraram!

Eles adoraram.

E no final nós fizemos o Xirê¹⁶.

Convidei a todos pra vir pra o salão. Lá, eles têm de fazer lanche, essas coisas assim.

Bárbara – É. Mainha fez aniversário até no dia, né?!

Mãe Lu – É bem... é grande. Eu fiz aniversário nesse dia lá.

Bárbara – Aí, eles fizeram uma surpresa. Fizeram o aniversário dela.

Mãe Lu – Adorei.

Bárbara – Aí, teve bolo, teve festa, né?!

Mãe Lu – Lá em Brasília, aí eles perguntam pra Jorge: *Quando é que Mãe Lu vem de novo?* (risos)

Bárbara – É uma forma também de politizar, né?!

Quebrar o eurocentrismo, né?

¹⁴ A grafia em lorubá foi orientada por Thalisson Luiz da Costa, de 11 anos, filho de Bárbara, neto de Mãe Lu, um jovem estudioso da língua dos Orixás.

¹⁵ Trajes ritualísticos do Candomblé

¹⁶ Dança para invocação dos Orixás

Ele levou também um pessoal lá do Xingu. Nossa!

Eles ensinaram a fazer, não a oca normal, mas fizeram maquete de oca.

Mãe Lu – Ai, que linda!

Bárbara – As maquetes que os alunos fizeram, que eles ensinaram. São a coisa mais linda do mundo.

Então, teve várias experiências do ‘Encontro de Saberes’ que, quando você entra lá e vê, você vislumbra que...

Mãe Lu – É maravilhoso.

Bárbara – ...nem todas Universidades têm isso. Quer dizer, na Universidade que eu me formei não tinha isso.

Aí, você fica:

“Poxa! Que pesquisa!”

O que os alunos estão perdendo de aprender.

Então, eu vejo o ‘Encontro de Saberes’ como um projeto que poderia estar em todas Universidades. Lá em Recife, a gente tá tentando implantar na Joaquim Nabuco, junto com tio Jorge, já fizemos uma apresentação lá.

Como fizemos também essa apresentação aqui, né?! Na UFPB, pra poder fortalecer!

AGRADECIMENTOS:

Ao Terreiro que nos recebeu para a entrevista, Ilê Asé Oyá Gigan e a Mãe Zetinha.

Também agradecemos a orientação a respeito da grafia em Iorubá das invocações dos Orixás feitas por Thalisson Luiz da Costa Nascimento Leandro.

Referências bibliográficas:

CARVALHO, José Jorge de. **Cantos Sagrados do Xangô de Recife**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1993.

CARVALHO, José Jorge de e VIANA, Letícia C.R. O Encontro de Saberes nas universidades. Uma síntese dos dez primeiros anos. **Revista Mundaú**, no. 09, p. 23-49. Disponível em: <https://doi.org/10.28998/rm.2020.n.9.11128>. Acessado em 05/04/2023.

LARANJEIRA, Carolina Dias; GIOVANNINI JUNIOR, Oswaldo; VICENTE, Valéria. Encontro de Saberes na UFPB: entrevista com o professor José Jorge de Carvalho. **Revista Mundaú**, no 09, v. 2, p. 190-198. Disponível em: <https://doi.org/10.28998/rm.2021.n.especial.13120>.

NETO, Edgard Barbosa; ROSE, Isabel Santana de; GOLDMAN, Márcio – Encontros com o Encontro de Saberes. **Revista Mundaú**, no. 09, p. 12-22. Disponível em: <https://doi.org/10.28998/rm.2020.n.9.12402>. Acessado em 05/04/2023.

