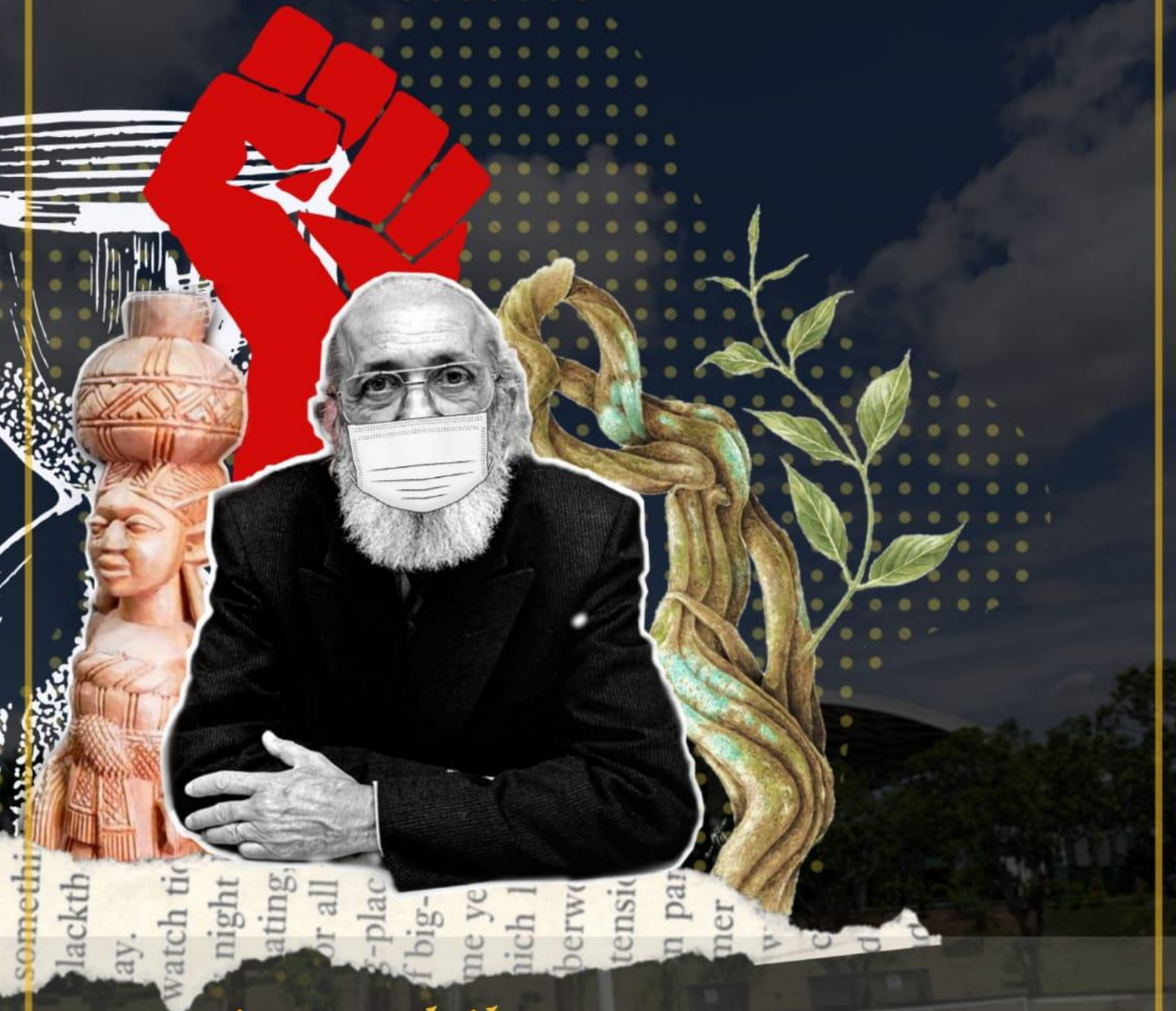


# Das Amazonias

REVISTA DISCENTE DE HISTÓRIA DA UFAC



*A História em diálogo:  
identidades, sujeitos e saberes.*

V.04, N.02 (Jul-Dez) 2021.

## APRESENTAÇÃO

O presente volume que ora se lança tem por título "A História em diálogo: identidades, sujeitos e saberes", elencando uma multiplicidade de questões abordadas nos artigos expostos. Assim, nossa ilustração de capa aqui apresentada, objetiva explicitar elementos diversos englobando desde segmentos religiosos à educação, motivando uma breve explicação dos significados dos itens constitutivos de nossa encadernação virtual:

A ampulheta trata de uma representação da História como ciência do tempo. O punho simboliza a questão da resistência, estando no atual exemplar da Revista Discente Das Amazônias presente na resiliência tanto negra e ribeirinha, quanto feminina face a opressão social.

A estátua é referência aos orixás e demais componentes da arquitetura dos Terreiros de Fortaleza no Ceará objeto de um dos nossos artigos. O cipó remete a Ayahuasca, usada para as liturgias do Santo Daime, alvo do texto a dialogar sobre o discurso racial tangente as religiões afro-brasileiras.

Outrossim, no canto superior da imagem foi colocado um grafismo alusivo aos povos indígenas que também transitam nas páginas desta edição.

Finalizando, temos a figura do renomado Paulo Freire a nos recordar seu centenário neste ano e por isso devidamente mascarado (em liberdade não tão poética ao contexto do Covid-19), denotando nossa (fina) ironia como a educação e o ensino de História sobrevivem a tempos pandêmicos. Isto porque impossível discorrer tais temas sem nos recordarmos da assertiva colocada na epígrafe e a nos guiar enquanto profissionais da História, lembrando como as construções e reinvenções permeiam o trajeto histórico da humanidade.

Tenham uma boa e saborosa leitura instigada por nossas imagens...

*A educação faz sentido porque as mulheres e homens aprendem que através da aprendizagem podem fazerem-se e refazerem-se, porque mulheres e homens são capazes de assumirem a responsabilidade sobre si mesmos como seres capazes de conhecerem. (Paulo Freire)*

*Geovanna Moraes de Almeida*

*Thais Albuquerque Figueiredo*

**Integrantes do corpo editorial da Revista Das Amazônias**

## Equipe Editorial

### EDITORA CHEFE

Profa. Dra. Nedy Bianca Medeiros de Albuquerque, Universidade Federal do Acre (UFAC)

### EDITOR ADJUNTO

Prof. Dr. Daniel da Silva Klein, Universidade Federal do Acre (UFAC)

### EDITOR GERENTE

Jardel Silva França, Universidade Federal do Acre (UFAC),

### CONSELHO EDITORIAL

Profa. Ma. Flávia Rodrigues Lima da Rocha, Universidade Federal do Acre (UFAC)

Prof. Dr. Francisco Osvanilson Dourado Veloso, Universidade Federal do Acre (UFAC)

Profa. Dra. Geórgia Pereira Lima, Universidade Federal do Acre (UFAC)

Prof. Dr. José Dourado de Souza, Universidade Federal do Acre (UFAC)

Prof. Dr. Marcos Fábio Freire Montysuma, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Profa. Dra. Teresa Almeida Cruz, Universidade Federal do Acre (UFAC)

### EDITORES TÉCNICOS

Andrisson Ferreira da Silva, Universidade Federal do Acre (UFAC)

Kennedy Felipe Alves da Silva, Universidade Federal do Acre (UFAC)

Ramon Nere de Lima, Universidade Federal do Acre (UFAC)

### PARECERISTAS

Prof. Dr. Airton José Cavenaghi, Universidade Federal do Acre (UFAC).

Prof. Dr. Daniel da Silva Klein, Universidade Federal do Acre (UFAC)

Prof. Dr. Francisco Pinheiro de Assis, Universidade Federal do Acre (UFAC).

Profa. Dra. Geórgia Pereira Lima, Universidade Federal do Acre (UFAC)

Prof. Dr. Hélio Moreira da Costa Júnior, Universidade Federal do Acre (UFAC)

Prof. Dr. José Sávio da Costa Maia, Universidade Federal do Acre (UFAC)

Profa. Ma. Leticia Helena Mamed, Universidade Federal do Acre (UFAC)

Prof. Dr. Marcos Fábio Freire Montysuma, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Profa. Dra. Marina Vieira Carvalho, Universidade Federal do Acre (UFAC)

Prof. Me. Rosenildo da Costa Pereira, Universidade Federal do Pará (UFPA)

Profa. Dra. Teresa Almeida Cruz, Universidade Federal do Acre (UFAC)

Profa. Dra. Vanessa Generoso Paes, Universidade Federal do Acre (UFAC)

Prof. Dr. Wlisses James de Farias Silva, Universidade Federal do Acre (UFAC)

### REVISORES DE TEXTO

Ana Beatriz Freire de Almeida, Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Ma. Laianny Martins Silva Efel, Universidade Federal de Goiás (UFG)

Esp. Márcio Brandão de Mendonça, Instituto São José, Acre.

Esp. Maria de Fátima Bandeira de Souza, Universidade Federal do Acre (UFAC)

Dra. Marilsa Aparecida Alberto, Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTRM).

Me. Rovílio de Lima Nicácio, Universidade Federal do Acre (UFAC), Brasil.

### REVISORES DE ABSTRACT

Alice da Silva Leão, Universidade Federal do Acre (UFAC)

Prof. Dr. Airton José Cavenaghi, Universidade Federal do Acre (UFAC).

### ILUSTRAÇÃO, ARTE E MÍDIAS DIGITAIS

David de Lima Damasceno, Universidade Federal do Acre (UFAC)

Geovanna Moraes de Almeida, Universidade Federal do Acre (UFAC)

Thais Albuquerque Figueiredo, Universidade Federal do Acre (UFAC)

## SUMÁRIO

**Editorial**.....05

*Ramon Nere de Lima*

## ARTIGOS

**Residência Pedagógica: experiência na formação de professores de história na Escola Pedro Martinello**.....09

*Emanoela Maria Freire dos Santos, Huendson Vitorino da Silva e Derivaldo de Albuquerque Pinheiro*

**Cursistas de Licenciatura em História no PARFOR (Ufac – Campus Floresta em Cruzeiro do Sul/2016 a 2020): obstáculos formativos a atuação em áreas diferentes de sua graduação**.....21

*Antônia Francinete Oliveira da Silva, Auvilene Pereira da Silva, Cláudia da Silva Magalhães, Francisca Artemísia Pereira de Mesquita, José Francisco Oliveira Andrade, Maria Jurgleide da Costa e Neila Neves da Silva*

**‘Homo Technologicus’: formação docente de História e Novas Tecnologia**.....29

*Ramon Nere de Lima*

**“Você não me pega, você nem chega a me ver”:** a arquitetura de terreiros de candomblé em Fortaleza e região metropolitana.....40

*Ozaias da Silva Rodrigues*

**Fé e poder em Boa Vista/RR: uma reflexão a partir de fotografias da Igreja Matriz Nossa Senhora do Carmo (1944-1950)**.....56

*Juliana Cristina Sousa da Silva e Luís Francisco Munaro*

**Meu saber não é doença: breves considerações sobre o discurso racial em religiões afro-brasileiras e Santo Daime**.....69

*Rodrigo de Sousa da Silva*

**Ancestralidade e Modernidade: uma História de desamparo e intolerância**.....81

*Julio Cesar de Almeida Duarte*

**Comunidades ribeirinhas de Abaetetuba-PA na luta pela defesa e permanência do território tradicionalmente ocupado**.....91

*Rosenildo da Costa Pereira*

**Etnogênese e Etnicidade do Reino Vândalo: apresentando um horizonte metodológico**.....101

*Geraldo Rosolen Junior*

## ENSAIOS

**Diáspora, resistência e pandemia: ainda há muito a lutar**.....117

*Mariane Gonçalves Bento*

**Santo Daime: uma miscelânea religiosa cabocla, afro-ameríndia e cristã.....123**

*Thayná Cristina Brito de Oliveira*

**Desobedecer e de(s)colonizar: reflexões de transgressão epistêmica para valorização dos povos indígenas e negros.....129**

*Andrisson Ferreira da Silva*

**Os ‘heróis’ nacionais e uma história “a contrapelo” dentro da sala de aula.....136**

*Suellen Gerlane da Silva*

## **RESENHA**

**Uma breve história sobre as mulheres dos séculos XII - XIV e as lutas que enfrentam desde a Idade Média.....141**

*Lucas Nascimento Assef de Carvalho*

## A HISTÓRIA EM DIÁLOGO: IDENTIDADES, SUJEITOS E SABERES

Em tempos pandêmicos, seria impossível não começar saudando à memória dos falecidos e prestar os nossos sinceros sentimentos à todos aqueles que perderam seus entes queridos durante a pandemia do COVID-19, no Brasil soma-se até o presente momento mais de 616 mil mortos. Contudo, tem-se a esperança na vacinação para a passagem deste período tenebroso e tão logo voltemos à normalidade.

Neste entremeio, a produção científica jamais parou, aqueles que lutam na diversidade pela igualdade, justiça social e uma educação pública, gratuita e de qualidade para todos também de igual modo se mantiveram a todo vapor, pois “o tempo não para”, a história é movimento de rupturas e continuidades e a produção do conhecimento histórico se faz nesse processo constante de mudanças.

Nesse sentido, aqui trazemos a história em movimento dialógico interdisciplinar com as múltiplas constituições identitárias dos sujeitos da história e com os diversos saberes presentes em vários espaços sociais desde a academia e sociedade.

Desse modo, delit@ leitor@, lhes fazemos o convite à apreciação dos trabalhos submetidos à Das Amazônias, Revista Discente de História da Ufac (em seu volume 4, número 2), que compõe o conjunto de periódicos da área de História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH), da Universidade Federal do Acre (Ufac).

Começamos com a produção “Residência Pedagógica: experiência na formação de professores de história na Escola Pedro Martinello” de Emanoela Maria Freire dos Santos, Huendson Vitorino da Silva e Derivaldo de Albuquerque Pinheiro, que traz reflexões sobre as relações entre escola, professor, residentes e alunos no processo de ensino-aprendizagem diante das novas possibilidades propostas pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC), as vivências no âmbito escolar e as intervenções pedagógicas propostas pelo programa Residência Pedagógica em uma participação direta dos residentes nas aulas de História.

O artigo “Etnogênese e Etnicidade do Reino Vândalo: apresentando um horizonte metodológico”, de Geraldo Rosolen Junior, discute e repensa a temática focando na etnogênese e identidades daquele espaço a partir da metodologia da Universidade de Viena, com a apresentação das categorias filológicas (Vandiles, Vandilios e Vandalorum) e a cultura material associada ao povo

vândalo do modo como haviam sido percebidas até meados de 1960, enquanto marcadores de uma continuidade étnico-racial desse povo e também, repensa-se a sua historiografia.

A produção “Meu Saber não é doença: breves considerações sobre o discurso racial em religiões afro-brasileiras e Santo Daime”, de Rodrigo de Sousa da Silva, estuda e problematiza as descrições e estereótipos sobre as religiões afro-brasileiras em contextos históricos distintos: período medieval, Brasil Colonial e terceira década do século XIX, tendo em vista a inferiorização de saberes a partir da imposição de uma superioridade racial.

O artigo “‘Homo Technologicus’: formação docente de História e Novas Tecnologias”, deste que ora escreve o presente editorial e noutros momentos atuou e atua em diferentes atividades da equipe editorial da DAM, contribui com considerações sobre a formação do docente em história e suas relações com as novas tecnologias, o papel das tecnologias em sala de aula e suas interações no ensino-aprendizagem para a constituição do conhecimento histórico. E percebendo as possibilidades existentes no diálogo entre a utilização dos recursos tecnológicos, levando em consideração os aspectos de facilidades e obstáculos sobre os considerados ‘nativos digitais’ no ensino-aprendizagem de história.

A produção “Os ‘heróis’ nacionais e uma história “a contrapelo” dentro da sala de aula”, de Suellen Gerlane da Silva, faz uma discussão acerca dos chamados ‘heróis’ nacionais dentro da sala de aula, tendo diálogo com a perspectiva de Walter Benjamin a história ‘a contrapelo’. Através da crítica ao pensamento positivista encontrado na prática educativa e em materiais didáticos.

O artigo “Fé e poder em Boa Vista/RR: uma reflexão a partir de fotografias da Igreja Matriz Nossa Senhora do Carmo (1944-1950)”, de Juliana Cristina Sousa da Silva e Luís Francisco Munaro, analisa as culturas política e religiosa presentes no município de Boa Vista/RR tomando como ponto de partida os referenciais emprestados da semiótica da cultura, por meio de fotografias produzidas nas décadas de 1940 e 1950 relativas a eventos realizados ao redor da Igreja Matriz Nossa Senhora do Carmo.

A obra “Ancestralidade e Modernidade: uma História de desamparo e intolerância”, de Julio Cesar de Almeida Duarte, demonstra que a intransigência subsiste desde os tempos do Brasil colônia, mediante uma abordagem histórica de como as práticas discriminatórias do estado português se enraizaram na sociedade nacional, dando privilégio a cultura europeia e desqualificando os saberes indígenas e africanos.

A produção “Diáspora, resistência e pandemia: ainda há muito a lutar”, de Mariane Gonçalves Bento, apresenta a dinâmica de opressão e violência persistente em terras brasileiras, essa crivada de

preconceitos. Relacionando como a pandemia, evidencia quão profundas são as amarras que prendem a situações de discriminação e intolerância, falta de um olhar mais empático com o outro, em especial o povo negro.

O artigo ““você não me pega, você nem chega a me ver””: a arquitetura de terreiros de candomblé em Fortaleza e região metropolitana, de Ozaías da Silva Rodrigues, discute a “invisibilidade” destes espaços em áreas urbanas da capital cearense. Através da literatura acadêmica, algumas pistas explicam a “invisibilidade” das casas de santo podem ser traçadas, como a histórica perseguição às religiões afro e também, a narrativa dos interlocutores que vivem nos barracões aponta outras perspectivas e nos mostra como este espaço possui outro tipo de estrutura, chamada de arquitetura de terreiro..

A produção “Santo Daime: uma miscelânea religiosa cabocla, afro-ameríndia e cristã”, Thayná Cristina Brito de Oliveira, aponta a mistura/hibridismo cultural da religiosidade na Amazônia, nascida no Acre, contando com o uso da ayahuasca e denominada de Santo Daime.

O ensaio “Desobedecer e de(s)colonizar: reflexões de transgressão epistêmica para valorização dos povos indígenas e negros”, de Andrisson Ferreira da Silva, trata-se de um estudo que segue um breve percurso de debates teóricos e convida à “aprender a desaprender”, no caminho da transgressão da colonialidade em suas diversas formas de disseminação, buscando a visualização da subjugação das populações negras e indígenas pela modernidade e a dominação dos corpos inferiorizados por uma ótica branca.

A produção “Comunidades ribeirinhas de Abaetetuba-PA na luta pela defesa e permanência do território tradicionalmente ocupado”, de Rosenildo da Costa Pereira, aborda a resistência dos moradores das margens fluviais da região na defesa do seu território para que a empresa Cargill não instale o empreendimento e cause prejuízos as suas formas de sobrevivência. Ao passo que, a organização usa de influência econômica e provavelmente política para tomar posse do espaço habitado por ribeirinhos, visando executar seu tão almejado projeto de desenvolvimento econômico do agronegócio para a região.

A obra à sete mãos, “Cursistas de Licenciatura em História no PARFOR (Ufac – Campus Floresta em Cruzeiro do Sul/2016 a 2020): obstáculos formativos a atuação em áreas diferentes de sua graduação”, de Antônia Francisnete Oliveira da Silva, Auvilene Pereira da Silva, Cláudia da Silva Magalhães, Francisca Artemísia Pereira de Mesquita, José Francisco Oliveira Andrade, Maria Jurgleide da Costa e Neila Neves da Silva, apresenta as experiências e vivências dos cursistas da Licenciatura em



História, do programa Nacional de Formação de Professores da Educação Básica (PARFOR) realizado no Município de Cruzeiro do Sul, no *Campus* Floresta da Universidade Federal do Acre, no período de 2016 a 2020.

Por fim, a resenha “Uma breve história sobre as mulheres dos séculos XII - XIV e as lutas que enfrentam desde a Idade Média”, de Lucas Nascimento Assef de Carvalho. O autor sintetiza a História das Mulheres no Ocidente - O cotidiano do gênero feminino no final da Idade Média (1250-1500), de George Duby e Michelle Perrot, trazendo a perspectiva histórica sobre elas no período medieval.

Nessa epítome de trabalhos científicos historicamente produzidos ressalta-se as diversas contribuições e perspectivas trazidas pelos autores, nos auxiliam a pensar interdisciplinarmente a construção identitária de inúmeros sujeitos presentes em realidades sociais e diferentes temporalidades que continuamente produzem saberes. Salienta-se a importância do conhecimento histórico realizado no Brasil, principalmente nas *Amazônias* plurais em diversidades culturais, sociais, religiosas e políticas. Agradável leitura!

*Ramon Nere de Lima*  
***Membro do corpo editorial da Revista Das Amazônia***

## RESIDÊNCIA PEDAGÓGICA: EXPERIÊNCIAS NA FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE HISTÓRIA NA ESCOLA PEDRO MARTINELLO

*Emanoela Maria Freire dos Santos<sup>1</sup>*

*Huendson Vitorino da Silva<sup>2</sup>*

*Derivaldo de Albuquerque Pinheiro<sup>3</sup>*

### RESUMO

O programa Residência Pedagógica tem por objetivo promover a prática pedagógica durante a formação nos cursos de licenciatura, possibilitando uma relação teórico-prática do licenciando na escola. Nesse sentido, o artigo “Residência Pedagógica: experiências na formação de professores de história na escola Pedro Martinello” busca refletir as relações entre escola, professor, residentes e aluno no processo de ensino-aprendizagem diante das novas possibilidades propostas pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC). O artigo também busca evidenciar experiências vividas nessa escola e as possíveis intervenções pedagógicas propostas pelo programa em uma participação direta dos residentes nas aulas de História. Utilizando-se das ações e dos métodos propostos pelo programa em uma construção histórica dentro da relação ensino-aprendizagem e respeitando a dinâmica dos diferentes saberes relacionados à sala de aula, temos como base Ana Maria Monteiro (2007) e Bernardo Charlot (2013), discutindo o ambiente escolar e as relações professor/aluno no sistema educacional. Nessa perspectiva, destacamos os seguintes tópicos: experiências vividas pelos professores/alunos residentes; formas e métodos de ensinar/aprender e contribuições trazidas pelo programa aos sujeitos sociais envolvidos neste processo. A partir dessas questões, percebemos que o maior desafio hoje é atrair a atenção do alunado para que eles compreendam a importância do ensino de História na construção do conhecimento e despertar o senso crítico neles.

**PALAVRAS-CHAVE:** Experiência. Ensinar. Aprender. História.

### PEDAGOGICAL RESIDENCE: EXPERIENCES IN THE TRAINING OF HISTORY TEACHERS AT PEDRO MARTINELLO SCHOOL

### ABSTRACT

The Pedagogical Residency program aims to promote pedagogical practice during the formation of undergraduate courses, enabling a theoretical-practical relationship of the undergraduate student in the school. In this sense, the article "Pedagogical Residency: experiences in the training of history teachers at Pedro Martinello School" seeks to reflect on the relationships between school, teacher, residents, and students in the teaching-learning process in the face of the new possibilities proposed by the Common National Curriculum Base (BNCC). The article also seeks to highlight experiences lived in this school and the possible pedagogical interventions proposed by the program in a direct participation of the residents in history classes. Using the

---

<sup>1</sup> Especialista em Educação Especial, Bacharela e Licenciada em História pela Universidade Federal do Acre (Ufac).  
E-mail: [emanoelasantos68@gmail.com](mailto:emanoelasantos68@gmail.com)

<sup>2</sup> Especialista em Ciência da Religião, Bacharel e licenciado em História, pela Universidade Federal do Acre (Ufac).  
E-mail: [huendsonvitorino@gmail.com](mailto:huendsonvitorino@gmail.com)

<sup>3</sup> Licenciado em História pela Universidade Federal do Acre (Ufac), Professor na rede estadual de ensino do Acre.  
E-mail: [deripinheiro@gmail.com](mailto:deripinheiro@gmail.com).

actions and methods proposed by the program in a historical construction within the teaching-learning relationship and respecting the dynamics of the different knowledge related to the classroom, we have as a basis Ana Maria Monteiro (2007) and Bernardo Charlot (2013), discussing the school environment and the teacher/student relationships in the educational system. From this perspective, we highlight the following topics: experiences lived by resident teachers/students; ways and methods of teaching/learning and contributions brought by the program to the social subjects involved in this process. Based on these questions, we realize that the biggest challenge today is to attract the students' attention so that they understand the importance of History teaching in the construction of knowledge and awaken their critical sense.

**KEYWORDS:** Experience. Teaching. Learning. History.

## 1. RESIDÊNCIA PEDAGÓGICA E SEU PAPEL NO PROCESSO DE ENSINO-APRENDIZAGEM

O programa Residência Pedagógica tem por objetivo promover a prática pedagógica durante a formação nos cursos de licenciatura, possibilitando uma relação teórico-prática do licenciando na escola. Nesse sentido, o artigo a respeito do tema “Residência Pedagógica: experiências na formação de professores de história na escola Pedro Martinello” busca refletir as relações entre: escola, professor, residentes e aluno no processo de ensino-aprendizagem diante das novas possibilidades proposta pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC). O artigo também busca evidenciar experiências vividas nesta escola e as possíveis intervenções pedagógicas propostas pelo programa em uma participação direta dos residentes nas aulas de História.

Dessa forma, o interesse pelo tema se deu durante a participação no programa no referido programa na escola Pedro Martinello, onde observar o cotidiano e as e as vivências do público escolar nos fez refletir sobre o processo de ensino-aprendizagem como uma prática social, como afirma Libâneo (1998, p. 59) que “[a] educação é uma prática social, materializada numa atuação efetiva, na formação e no desenvolvimento dos seres humanos”). Desta forma, observamos que diferentes programas e projetos desenvolvidos pela escola Pedro Martinello findam por ter um papel de extrema importância ao proporcionar a aprendizagem e a formação da personalidade dos alunos

Utilizando-se das ações e dos métodos propostos pelo programa – de forma quantitativa e qualitativa, buscando evidenciar as ações e contribuições do Programa Residência Pedagógica – programa de extensão da universidade que aprimora o processo de ensino-aprendizagem e respeitando a dinâmica dos diferentes saberes relacionados a sala de aula, temos Circe Maria Fernandes Bittencourt (2011) como base das discussões. A obra Ensino Fundamentos e Métodos discutido procedimentos

metodológico no ensino de História, também Ana Maria Monteiro (2007) e a obra *Sujeitos Saberes e práticas* fazendo uma abordagem sobre a constituição de saberes pedagógicos na formação inicial do professor para o ensino de história na educação básica, bem como os métodos de pesquisa escolar e as relações entre sujeitos sociais. Ainda utilizamos Bernardo Charlott (2013), no livro “Da relação com o saber as práticas educativas”, para discutir o ambiente escolar e as relações professor/aluno no sistema educacional.

Nessa perspectiva destacamos os seguintes tópicos: experiências vividas pelos professores/alunos residentes; formas e métodos de ensinar/aprender e contribuições trazidas pelo programa aos sujeitos sociais envolvidos neste processo. A realidade observada durante esse primeiro momento é que o processo de ensinar e aprender não configura mais o modelo de educação tradicional, em que o professor utilizava como instrumento metodológico indispensável o livro didático, o quadro e o giz. Percebe-se que professor utiliza novas metodologias de ensino e renova suas práticas, não trabalhando somente com o livro didático ou com assuntos que não têm ligação com a realidade dos alunos. Isso é determinante para aumentar interesse dos alunos pelas aulas, pois um dos maiores desafios hoje, para o educador, é atrair a atenção do alunado para que eles compreendam a importância do ensino de História na construção do conhecimento e despertar nestes o senso crítico.

## 2. O PROJETO E A ESCOLA

As metas do programa Residência Pedagógica consistiram-se primeiramente na observação da escola a qual os bolsistas foram lotados, o que proporciona uma aproximação maior da realidade escolar na relação de ensino-aprendizagem.

Na Escola Estadual Professor Pedro Martinello, a qual está vinculada a esse projeto, atuam os alunos do curso de licenciatura em História do qual fazemos parte. Inicialmente, éramos um grupo de sete alunos bolsistas, no qual, juntos, participamos do processo de formação composto por aulas teóricas ministradas pelos orientadores e ministrávamos aulas laboratórios, nas quais iniciávamos o processo teórico/prático de acordo com os objetivos gerais do programa, bem como os específicos da área de História. É válido ressaltar que também é um objetivo do programa instituir uma ligação entre as instituições de ensino superior e escola básica ou seja, criar um vínculo entre a entidade que forma e a que recebe o formado provenientes dos cursos de licenciatura.

A escola acima citada está localizada com sede na Avenida Antônio Pessoa Jucá, n.º 196, Conjunto Montanhês, bairro Tancredo Neves, CEP 69908-470, na cidade de Rio Branco, Acre e está

localizada no perímetro urbano. O Conjunto Montanhês é um bairro com uma população, em sua maioria, composta por pessoas com baixo nível de escolaridade e está dentro de um perímetro periférico, sendo um dos bairros mais carentes de Rio Branco. A instituição de ensino Professor Pedro Martinello foi criada para atender à grande demanda de alunos nos zoneamentos dos bairros Jorge Lavocart, Tancredo Neves, Caladinho, Irineu Serra e adjacentes,

Em 2008, foi instalada provisoriamente no prédio que, atualmente, é o Superintendência Municipal de Transportes e Trânsito (RBTRANS), localizado no bairro Xavier Maia, na Avenida Brasil. Posteriormente, foi iniciada a construção do atual prédio escolar, sendo inaugurado somente no ano de 2010. O projeto dessa escola visava beneficiar dois mil alunos. No entanto, atualmente, atende apenas a 1180 alunos. O nome da escola foi em homenagem ao prestigiado professor Doutor Pedro Martinello, que conquistou o respeito e a admiração estudantil através de sua metodologia empenhada em prol causas de grupos sociais que sofriam com desigualdade. Foi o primeiro doutor a lecionar na UFAC, sendo pró-reitor de pesquisa e pós-graduação na mesma universidade, de 1988 a 1992. Posteriormente, estendeu o seu conhecimento histórico ao aprendizado dos acadêmicos da Uninorte. Diante legado, essa homenagem é uma forma de reconhecimento pelo seu trabalho dedicado à educação e a história do estado.

A escola funciona nos períodos da manhã, da tarde e da noite, trabalhando com duas modalidades: o ensino regular – com o ensino fundamental (6º ao 9º ano) e com o ensino médio (1º ao 3º ano) – e com o Programa de Aceleração da Aprendizagem (EJA). Atualmente, a escola está sob a direção da professora Katianny Andrade dos Santos Lima Mascarello e conta com um quadro de funcionários composto por (1) coordenador de ensino, (1) coordenador administrativo, (1) secretária e (5) coordenadores pedagógicos, sendo dois para o turno matutino, dois para o turno vespertino e um para o turno noturno.

Esta instituição atende a crianças e adolescentes oriundos de bairros periféricos, com altos índices de criminalidades. Diante disso, a comunidade escolar compreende que a maior parte dos alunos convivem com a violência, com as drogas e têm a família desestruturada. De acordo com dados levantados na Secretária da Escola, mais de 70,% dos alunos recebe auxílio governamental do programa bolsa-família. Diante desses fatores, a carência dos alunos fica evidente no que se refere a atividades culturais, de esportes e de lazer. Dessa forma, a escola finda por ter um papel de extrema importância no que se refere a proporcionar o básico a essas crianças e adolescentes, papel que esta não mede esforços para cumprir. A escola promove projetos e programas no para inserir os alunos no

cotidiano escolar e fazê-los sentir-se pertencentes a esse espaço, cuidando e preservando o ambiente e as relações nele estabelecida.

Durante o período que atuamos na escola, observamos que, além dos programas que acontecem em parceria com a secretaria de educação e a CAPES, como é o caso do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID) e da Residência Pedagógica, existem outros projetos que esta escola promove e participa que têm contribuído para que a comunidade escolar e as famílias reflitam sobre os caminhos a serem seguidos. Dentre eles, podemos destacar o projeto do Ministério Público do Estado do Acre, “Promotor por Um Dia”, no qual foram selecionados alunos do 9º ano para participar de uma palestra ministrada por promotores de justiça em alguns órgãos públicos, tendo como objetivo principal fazer com que a esses alunos conheçam o Ministério Público e os seus direitos à cidadania. A escola tem um papel crucial nessa missão de apoio a esses projetos que visam atender esse público.

Assim, tem sido significativo tanto para a comunidade escolar como para os graduandos do curso de licenciatura em História o apoio da escola Pedro Martinello ao programa Residência Pedagógica.

Com base nos objetivos principais do programa, buscamos fazer intervenções pedagógicas no sentido de contribuir com a aplicabilidade da Lei n. 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino da História e da cultura afro-brasileira e africana em todas as escolas, públicas e particulares, do ensino fundamental até o ensino médio.

O nosso objetivo, no que se refere à participação no programa, também inclui a aproximação do local onde vamos exercer nossa função (professores de História), bem como o aprendizado, de forma prática, através do contato direto com a sala de aula e com os alunos, colocando em prática o conhecimento teórico recebido durante a graduação e as horas de formação recebidas no início da inserção no programa, que são ações fundamentais para compreender o dinamismo entre teoria e prática, entre o concreto e o abstrato um processo que leva a

entender as articulações dos saberes mobilizados com os saberes ensinados: os curriculares, os da formação nos cursos de licenciatura, das formações contínuas, da escola e, sobretudo entender a valorização que os professores têm do saber construído em sua prática docente. (MONTEIRO, 2007, p. 234)

Na ocasião, observamos uma aula ministrada pelo professor Derivaldo Pinheiro, o preceptor desta edição do programa Residência Pedagógica, que, além de ser docente na área de História na referida escola, é educador social, contador de história, pesquisador e atuante na área de Cultura há

quase vinte anos, sendo também membro fundador da associação de contadores de Histórias do Acre, coordenador de Cultura do SESC Acre, jurado de quadrilha de festa junina e participante de outros projetos que contribuem e incentivam a educação e a arte no estado do Acre.

Na aula observada, assistimos juntamente com os alunos o filme “O menino do pijama listrado”. O professor não media esforços para chamar a atenção dos alunos, promovendo também a interação e a participação deles. É notável o esforço do professor e o cuidado na seleção dos conteúdos de acordo com o tema sugerido pelo livro didático a serem repassados aos alunos, que, em sua maioria, não demonstraram muito interesse na disciplina de História. Nós nos deparamos com uma aluna do 8º ano que disse que vinha para aula porque os pais a obrigavam, fato que nos leva perceber o significado da realidade de um sala de aula na educação básica e qual a distância que ela está da instituição de nível superior que forma os alunos da licenciatura para atuar nesses locais.

Os alunos da IES são formados para uma sala de aula abstrata, na qual se tem notícias das necessidades que as escolas de ensino básico passam, mas desconhecem o real sentido dessas necessidades, que vão além do descaso do poder público ou das condições financeiras de cada aluno. As necessidades têm a ver com as particularidades de cada um, e, na maioria dos casos, é o conjunto de todos esses fatores que se entrelaça na pluralidade da sala de aula e na responsabilidade do professor.

Nesse sentido, o professor é cobrado tanto pela escola quanto pelos pais a dar conta de resultados que não é responsabilidade só dele, como diz Charlot (2014, p. 26) “[...] assim cresce o descompasso entre o que a escola oferece e o que os alunos e os pais esperam dela e portanto, aumenta as dificuldades dos docentes”.

Seguindo as orientações curriculares, os professores de história da referida escola procuram trazer sempre o conteúdo para o contexto local, criando mecanismos para que os alunos possam compreender que a história não é algo que simplesmente acontece, mas é um processo do qual eles também fazem parte.

Observamos, ainda, que o trabalho dos professores, principalmente no que se refere à disciplina de História, consiste em introduzir os alunos na leitura das diversas fontes de informação para que eles adquiram, pouco a pouco, autonomia intelectual. Essa é mais uma barreira encontrada pelos docentes da educação básica. Dentro das novas estruturas educacionais, não se encontra muito interesse na formação intelectual, mas na formação profissional. Ao perguntar a alguns alunos porquê eles vão à escola, a resposta é quase unânime: “para conseguir um bom emprego e construir uma vida melhor”, e alguns alunos não têm nenhum dos dois objetivos. Para Charlot (2014, p. 43, “[...] cada vez

mais alunos vão à escola apenas para passar de ano e que nunca encontraram o saber como sentido, como atividade intelectual, como prazer” e isso é aproveitável como estatística, números para satisfazer os anseios do sistema”.

Porém, essas estruturas concernentes à sala de aula e às relações sociais e culturais que consistem na pluralidade das inúmeras turmas de aluno(as) com a qual um professor têm de conviver e de administrar no exercício da profissão só é possível entender, de fato, na prática, uma experiência que tivemos durante a participação no programa Residência Pedagógica.

Além dessas questões relacionadas diretamente a sala de aula, ainda existe outros fatores com o qual a todo o público escolar tem que conviver e criar mecanismo para gerir, que é a violência. Durante o período que tivemos na escola, não presenciemos nenhum ato de maior gravidade, a não ser pequenos desentendimentos entre os próprios adolescentes. Em um diálogo com a coordenadora pedagógica Elizangela Cristina de Oliveira Silva, durante o período de observação na escola, ela nos relatou:

A escola, apesar de não ser violenta em sua prática cotidiana, já sofreu inúmeros ataques e invasões, que ocasionaram roubos e depredações fora do horário escolar, além de destruição de documentos, dentre eles o próprio PPP da Escola. (Entrevista concedida ao bolsista Huendson Vitorino, 07 jun. 2018.)

Para ela, essas práticas eram frequentes, mas, com o passar do tempo e com o diálogo entre pais professores e alunos, foram se tornando mais difíceis, o que tem facilitado os relações no cotidiano da escola.

### **3. DOCENTES DA ESCOLA PEDRO MARTINELLO: FORMAS E MÉTODOS DE ENSINAR/APRENDER**

No início da nossa inserção na escola, tínhamos que fazer observações na sala de aula, bem como conversar com professores e alunos para que, através desse diálogo, pudéssemos compreender qual a metodologia aplicada no processo de ensino-aprendizagem, dentre outras coisas relacionadas à profissão docente.

A primeira conversa foi com professor Derivaldo Albuquerque. A sua concepção do ensino de História é que ele deve estar baseado na valorização dos conhecimentos que o discente tem a priori. Ele nos fez perceber que o percurso do trabalho escolar inicia dentro de uma perspectiva. Em primeiro lugar, se deve buscar o conhecimento prévio dos alunos sobre o conteúdo a ser ministrado. Diante disso, o próximo passo é a identificação das especificidades das linguagens dos documentos —



textos escritos, desenhos, filmes, sem abrir mão da leitura do livro didático. A leitura é de suma importância no exercício da mente. De um modo geral, ela amplia e diversifica nossas visões e interpretações sobre o mundo e da vida como um todo.

No estudo de História, utilizando-se de novas metodologias, é possível que o professor consiga passar informações aos alunos com mais facilidade, pois ele irá abordar os acontecimentos de diversas épocas e localidades, trabalhando de maneira mais ampla e abrangente, fazendo uma ligação com a realidade e com o cotidiano dos alunos, utilizando-se de diferentes fontes documentais, como referências bibliográficas, entrevistas, imagens, músicas, tornando o aluno parte do conteúdo trabalhado, o que irá prender a atenção do educando, de modo que o professor consiga chegar ao seu objetivo. Para Circe Bitencourt (2012), isso só é possível se os professores tiverem o conhecimento sobre o meio social que os seus alunos estão inseridos. Para a autora, as vivências do dia a dia desses indivíduos e suas relações com seu grupo ficam marcadas para sempre através dessas marcas sociais que têm a possibilidade de acontecer a troca de saberes:

Dessa forma, as representações sociais devem ser analisadas, considerando que os indivíduos são marcados pelo seu grupo social. É preciso que o professor considere esse duplo movimento: o funcionamento de modo de conhecer individual e sua relação dinâmica com o grupo social do qual o jovem faz parte. (BITENCOURT, 2012, p. 236)

O planejamento das aulas contribui para a realização de aulas satisfatórias em que os estudantes se sintam estimulados, tornando o conteúdo mais agradável, com vistas a facilitar a compreensão.

#### **4. O PROFESSOR DE KENEDY ALBUQUERQUE**

Conversamos também com Kenedy Albuquerque Batista, professor de história do 6º ano desta escola. Ao perguntarmos para ele qual a sua concepção em relação ao ensino de história, ele nos relatou que a sua concepção sobre o ensino de história

Tem que ter por base a compreensão do passado. Se o passado não for compreendido, não há possibilidade de entender o presente e jamais pensar no futuro. Ele ainda cita que pensar no passado não é apenas focar em atos heroicos, mas buscar essa compreensão a partir das lutas de classes daqueles que não aparecem nos documentos oficiais. (Relatos do professor Kenedy Albuquerque aos bolsistas Emanoela Freire e Huendson Vitorino, 07 jun.2018)

Quanto aos procedimentos metodológicos, ele segue sempre as orientações curricular e se guia também pelo livro didático, mas insere, na bibliografia utilizada em sala de aula, outros livros, principalmente por considerar que o livro didático oficial não trata satisfatoriamente de temas como

história do Acre, violência contra mulher e outros que ele julga necessários de serem abordados em sala de aula. O livro que ele trabalha aborda a questão da história e da cultura afro-brasileira e da história indígena. No entanto, de forma muito resumida. O professor tem que ir buscar mais fontes, pesquisar outras bibliografias para complementar. No que se refere aos indígenas do Acre, não se encontra no livro didático, é o professor que tem que montar a sequência didática relacionada à história do Acre.

Para o professor Kennedy:

O maior desafio hoje é atrair a atenção do alunado para que eles compreendam a importância do ensino de história na construção do conhecimento e despertar no aluno o senso crítico, de forma que entendam que a partir disso que eles podem trazer alguma mudança na sociedade. (Relatos do professor Kenedy Albuquerque aos bolsistas Emanoela Freire e Huendson Vitorino, 07 jun. 2018)

Podemos observar que, apesar das dificuldades encontradas, os professores, atualmente, tentam se desdobrar ao máximo para suprir a carência causada pela ausência do poder público no que tange a uma educação de qualidade aos seus alunos. A Base Nacional Comum Curricular propõe, em suas competências e habilidades, que sejam evidenciadas história e cultura afro-brasileira e história indígena. Entretanto, o que se tem disponível no livro didático não é suficiente para alcançar os objetivos da BNCC. Para suprir essa necessidade, os professores têm que se utilizar de outros mecanismos, como pesquisa na internet, realização de oficinas e outros.

## 5. PROFESSORA RAQUEL M. DE AZEVEDO

No início da nossa participação no programa, a professora ministrava aulas nas turmas de 6º e 7º anos na escola Pedro Martinello. Antes de sairmos da escola, ela saiu de licença-maternidade e, como seu contrato era provisório, ela mudou de escola. Ao falar sobre a concepção do ensino de história, ela diz: “o ensino de história para formar cidadãos conscientes da formação do mundo, da sociedade e da contribuição do homem nessa formação”. Ela também nos relatou um pouco sobre o dia a dia no processo de ensinar/aprender na disciplina de História:

Há implicações na didática do ensino de história são as alterações e reformulações que as orientações curriculares, que deixam o professor sem ter um norte e orientação em saber onde começar, pesquisar, e qual o conteúdo deve ser aplicado, pois ele não está descrito de forma explícita, declarada. Há a necessidade de realizar uma interpretação detalhada e rebuscada. (Relatos da professora Raquel Moraes a bolsista Emaoela Freire, 15 maio 2018)

Ao observamos a as aulas da professora Raquel, vimos que esse é um exercício constante e que é necessário que o docente crie mecanismos que atenda à necessidade do aluno no que se refere ao conteúdo, buscando a participação direta do aluno nesse processo, gerando, assim, a educação horizontalizada, fazendo desse exercício uma forma mais prática e avaliativa dos seus alunos. Como a professora expõe na sua fala:

No que se refere à avaliação, ela ocorre durante todo o ano letivo, em que acompanho os alunos em atividades individuais e atividades em grupo, levando sempre em conta a participação deles em relação ao comprometimento, à execução dentro de um determinado prazo e à cooperação mútua. Relatos da professora Raquel Moraes a bolsista Emaoela Freire, 15 maio 2018)

Com as modificações da orientação curricular, percebe-se a necessidade de se realizar uma interpretação que leve em conta a cronologia do fato histórico e os conceitos que matem relação passado/presente. Com isso, realiza, nas aulas, mapas conceituais e cronológico, explicando o antes e o depois de determinados fatos históricos para que o aluno perceba e localize quando e como ocorreu.

Durante a prática pedagógica, são utilizadas várias edições de livros, mas, como o aluno precisa de uma fonte de pesquisa durante as aulas, há a necessidade de ele que também tenha um livro didático. Assim sendo, serve de base o livro didático adotado pela escola, havendo a necessidade do professor realizar pesquisa e utilizar textos retirados de outros livros ou mesmo pesquisados na internet e entregar aos alunos como cópia dos textos encontrados na pesquisa.

Na fala dos professores de História com os quais conversamos, é possível perceber que há muitas dificuldades em ministrar as aulas, a começar pelo suporte disponibilizada pelo poder público, que não é suficiente para atender às necessidades do alunado. Percebermos, ainda, a deficiência que há no livro didático no que se refere à história, à cultura afro-brasileira e à história indígena, até mesmo no tocante à presença da mulher na história.

Não se pode negar que o livro didático é um importante ponto de apoio aos docentes. É ele que norteia os conteúdos, porém de forma muito resumida, não podendo, assim, ser posto como único material a ser utilizado na sala de aula.

Durante o tempo que tivemos na escola, o livro disposto na escola Pedro Martinello era “História” (6º e 7º anos), do autor Gilberto Coltrin. Nessas edições, há citações e conteúdos que estão inclusos nas leis 10.638/2003 e 11.645/2008, que retratam a história e cultura africana e indígena, mas de forma restrita, não contemplando de uma forma geral. Isso reflete as dificuldades e desafios de

trabalhar esses dois temas (África e indígena), porque a sociedade brasileira, assim como a maioria dos países latino-americanos, durante muito tempo, foi obrigado a aceitar a versão histórica do europeu, sempre menosprezando e tratando africanos e indígenas como pertencentes a culturas inferiores.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O projeto Residência Pedagógica vem contribuindo significativamente para a formação profissional dos formandos em História. Cada encontro, tanto na escola quanto na Universidade Federal do Acre, promoveu a capacitação de cada residente para atuar na sala de aula, além de fornecer, também, a oportunidade de socialização tanto com orientadores e preceptores quanto com os colegas, ação fundamental no processo de ensino-aprendizagem. Enfatizamos ainda as leituras, de fundamental importância para os docentes que buscam enriquecer suas bases teóricas para pesquisa, tão necessária ao ensino de História. Nesse sentido, é necessário fazer uma autoavaliação a respeito dos aproveitamentos individuais e da compensação de renúncias que cada um fez para estar no projeto que traz benefícios que vão além de um auxílio de R\$400,00 (quatrocentos reais), benefícios esses adquiridos nos conselhos e orientações dos preceptores, assim como os dos docentes orientadores do projeto da prof<sup>a</sup>. Ma. Flavia Rocha e do prof. Dr. Francisco Pinheiro de Assis, com contribuições sobre metodologias, objetivos, avaliações, planejamento, construção planos de aula, cronogramas, sequências didáticas, relatórios, fundamentais para nossa formação, proporcionando todas essas experiências, não só de ver, mas do fazer, por em prática, exercitar o conhecimento teórico adquirido durante a formação na Instituição de Ensino Superior.

Quanto ao trabalho em equipe, regida por uma preceptora e uma orientadora, nos faz formar pensamentos e ações iniciais que não devem deixar de ocorrer em nossas atuações. São novos debates, ideias, métodos e sugestões, contribuindo grandemente para um melhor posicionamento pedagógico em relação à docência, além de se relacionar com o docente da escola, que nos recebeu carinhosamente e nos deu total liberdade para trabalhar com ele em sua disciplina.

As dificuldades encontradas durante o período na escola foram os de sempre, aquelas dificuldades que estão sempre presentes nas falas dos docentes em atuação, que são a falta de recursos, como materiais didáticos. Mesmo a escola tendo nos oferecido o possível, foi necessário criar nossa própria caixa de materiais, o que é compreensível. Além disso, algumas novas dificuldades, como inserir as oficinas nos contra turnos, tentando fazer com que os alunos se fizessem presentes nelas, os

planejamentos dos demais, a falta de conteúdo sobre o tema que foi uma pequena dificuldade, mas, assim como as outras que aparecerão em nossos caminhos, foram vencidas.

A realidade observada durante esse primeiro momento é que o processo de ensinar e de aprender não configura mais o modelo de educação tradicional em que o professor utiliza como instrumento metodológico indispensável o livro didático e, automaticamente, aciona uma metodologia que reprime e limita a fala do aluno e sua capacidade interpretativa. Isso se reflete diretamente na aprendizagem dos alunos, pois eles se acostumam somente a copiar dos livros e a receber conteúdos prontos e, quando são instigados a escrever e a dizer o que pensam de um assunto, apresentam muitas dificuldades.

Na escola observada, percebe-se que professor utiliza novas metodologias de ensino e renova suas práticas, não trabalhando somente com o livro didático ou com assuntos que não têm ligação com a realidade dos alunos. Isso é determinante para aumentar interesse dos alunos pelas aulas.

#### REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, R. M.. **As dificuldades encontradas para seguir caderno de orientações curricular.** [Entrevista concedida a] Emanoela Freire . Rio Branco, 15 Maio 2018.
- BATISTA, K. A.. **Inserção da Historia local e História e cultura afro brasileira na sequencia didática.** [Entrevista concedida a] Emanoela Freire e Huendson Vitorio. Rio Branco, 07 de Junho 2018.
- BITTERCOURT, C. M. F.. **Ensino de história: fundamentos e métodos.** São Paulo: Cortez, 2011.
- BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular.** Brasília, 2018.
- CHARLOT, B.. **Da relação com o saber e as práticas educativas.** São Paulo: Cortez, 2013.
- LIBÂNEO, J. C. **Pedagogia e pedagogos, para quê?** São Paulo: Cortez, 1998.
- MONTEIRO, A. M.. **Sujeito Saberes e Praticas.** Rio de Janeiro: Mauad X, FAPERJ, 2007.

*Data de submissão: 12/07/2021*

*Data de aprovação: 27/09/2021*

## CURSISTAS DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA NO PARFOR (UFAC –CAMPUS FLORESTA EM CRUZEIRO DO SUL/2016 A 2020): OBSTÁCULOS FORMATIVOS A ATUAÇÃO EM ÁREAS DIFERENTES DE SUA GRADUAÇÃO

*Antônia Francisnete Oliveira da Silva*<sup>1</sup>

*Auwilene Pereira da Silva*<sup>2</sup>

*Cláudia da Silva Magalhães*<sup>3</sup>

*Francisca Artemisia Pereira de Mesquita*<sup>4</sup>

*José Francisco Oliveira Andrade*<sup>5</sup>

*Maria Jurgleide da Costa*<sup>6</sup>

*Neila Neves da Silva*<sup>7</sup>

### RESUMO

O artigo aqui exposto aborda as experiências e vivências dos cursistas da licenciatura em História, do programa Nacional de Formação de professores da Educação Básica (PARFOR) realizado no Município de Cruzeiro do Sul, no Campos Floresta da Universidade Federal do Acre, no período de 2016 a 2020. José D'Assunção Barros é nosso referencial metodológico, ao que se acrescentam outros autores que aprofundam o olhar sobre o projeto. Pretendemos com este artigo expor o que chamamos de dificuldade de formação relacionados a atuação em área diferente de sua graduação. Desse modo a ideia, além de fazer uma memória de nossas vivências como cursistas, foi também dar base de reflexão as turmas futuras. Nossa metodologia de trabalho se deu pela elaboração de instrumento de pesquisa em formato de questionário, em que se conseguiu fazer um perfil sócio econômico dos alunos e alunas de licenciatura em História, somando experiências vividas e agregando considerações e apontamento dos graduandos, cujo dados tabulados resultaram no presente texto.

**PALAVRAS-CHAVE:** PARFOR. Vivências. Experiências. Dificuldades.

### HISTORY UNDERGRADUATE STUDENTS IN PARFOR (UFAC -CAMPUS FLORESTA IN CRUZEIRO DO SUL/2016 TO 2020): FORMATIVE OBSTACLES TO ACTING IN AREAS DIFFERENT FROM THEIR GRADUATION

### ABSTRACT

This article discusses the experiences of history undergraduate students in the National Program for the Training of Basic Education Teachers (PARFOR) held in the municipality of Cruzeiro do Sul, in the Campos Floresta of

<sup>1</sup> Graduanda do curso Licenciatura em História pela Universidade Federal do Acre – UFAC, Campus Floresta.

<sup>2</sup> Graduanda do curso Licenciatura em História pela Universidade Federal do Acre – UFAC, Campus Floresta.

<sup>3</sup> Graduanda do curso Licenciatura em História pela Universidade Federal do Acre –UFAC, Campus Floresta.

<sup>4</sup> Graduanda do curso Licenciatura em História pela Universidade Federal do Acre –UFAC, Campus Floresta.

<sup>5</sup> Graduando do curso Licenciatura em História pela Universidade Federal do Acre –UFAC, Campus Floresta.

<sup>6</sup> Graduanda do curso Licenciatura em História pela Universidade Federal do Acre –UFAC, Campus Floresta.

<sup>7</sup> Graduanda do curso Licenciatura em História pela Universidade Federal do Acre –UFAC, Campus Floresta.

E-mail para contato: [neilaneves507@gmail.com](mailto:neilaneves507@gmail.com)

the Federal University of Acre, from 2016 to 2020. José D'Assunção Barros is our methodological reference, to which we add other authors that deepen the look about the project. With this article, we intend to expose what we call training difficulties related to working in an area different from one's undergraduate degree. In this way, the idea, besides being a memoir of our experiences as course participants, was also to provide a basis for reflection for future groups. Our work methodology was based on the elaboration of a research instrument in the form of a questionnaire, in which we were able to draw up a socio-economic profile of the history undergraduate students, adding lived experiences and adding considerations and notes from the undergraduates, whose tabulated data resulted in this text.

**KEYWORDS:** PARFOR. Experiences. Experiences. Difficulties.

## 1. INTRODUÇÃO

O artigo que aqui se introduz é resultado de trabalho coletivo, de cursistas da licenciatura em História, oferecida pelo Programa Nacional de Formação de Professores da Educação Básica (PARFOR), na Universidade Federal do Acre (UFAC), em seu núcleo de Cruzeiro do Sul, também conhecido como Campus Floresta. O texto foi desenvolvido como atividade obrigatória da disciplina de Pesquisa Histórica II, junto aos graduandos a partir de um projeto extraclasse.

Inicialmente se aplicou um questionário comum a todos os alunos e alunas, em que se identificaram os principais problemas encarados pelos cursistas. A partir disto, tomamos como objeto de investigação as dificuldades enfrentadas pelos licenciandos que estudavam o curso de História e que atuam em outras áreas da educação, pois, a maior parte dos cursistas atua em zona rural e nas escolas de ensino fundamental, com especial atenção ao nosso grupo de trabalho, composto por professores do dito regular, e multisseriado (quando se reúnem em uma sala de aula do primeiro ao quinto ano, ou seja, crianças e pré-adolescentes com média de idade entre 06 a 12 anos.

Todavia, fosse em área urbana ou rural, a serviço de executivos estaduais ou municipais, a pesquisa demonstrou dentre os cursistas que se mantinham nas escolas, eles atuavam majoritariamente no ensino fundamental (sendo 53,3% nos anos iniciais e 23,3% nos finais). Rompendo com a perspectiva inicial de público a ser atendido pelo PARFOR identificamos o registro de um cursista como gestor escolar e outro como integrante da Educação de Jovens e Adultos. (ALBUQUERQUE, 2020, p. 08).

Em função disto, tomando como ponto de partida o nosso questionário, como primeiro instrumento de pesquisa, decidimos dialogar, sobre as dificuldades que passamos enquanto licenciandos de História, mas, que atuavam e atuam em áreas diferentes de nossa formação acadêmica.

Para isso, nos propusemos a fazer entrevistas entre os cursistas, perguntando quais as implicações de estudar História, mas, lecionar outros conteúdos. O que constituiu as perguntas que

deram corpo a esse texto. Neste sentido, começamos esclarecendo o que é o PARFOR, para em seguida, apresentarmos os resultados de entrevistas em que perguntamos, quais os conteúdos e séries em que atuavam os licenciandos, porque as escolas não aproveitavam os graduandos nas suas áreas de formação e por fim, questionávamos os acadêmicos se gostavam ou não dessa mudança.

## 2. CORPO DO ARTIGO

Entende-se que o Plano Nacional de Formação de professores do Ensino Básico (PARFOR) resultou de ação conjunta o Ministério da Educação (MEC), de Instituições Públicas de Educação Superior (IPES), das Secretarias de Educação dos Estados e Municípios, com o intuito de cumprir o Plano de Metas. A partir disso o PARFOR foi criado para atender aos docentes sem diploma de curso superior ou sem instrução específica para sua área de atuação. Assim a ideia era formar aos professores que já atuam na educação básica, com cursos de licenciaturas, indo de Pedagogia, Letras a História.

O Plano Nacional de Formação da Educação Básica (PARFOR) iniciou suas atividades a partir de 2009, como parte integrante do Piso Nacional do Magistério criado em 2008<sup>2</sup>, em conformidade com o previsto na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional<sup>3</sup> e Constituição da República Federativa do Brasil. Neste sentido, o intuito do PARFOR é fornecer nível superior aos professores que lecionem no ensino básico e não possuam graduação, ou a tenham em área distinta de atuação (na chamada segunda licenciatura), por isso ocorrendo também a formação pedagógica em caráter complementar aos bacharéis que estejam trabalhando como docentes. (ALBUQUERQUE, 2020, p. 02)

Diante disto, conjuntamente com nossas vivências e sob orientação dadas dentro da disciplina Pesquisa Histórica II, aplicamos o questionário desenvolvido na disciplina, que nos direcionou para fazermos entrevistas com os cursistas sobre a condição de não utilização destas pessoas em suas áreas de formação, neste sentido perguntamos quais os conteúdos ou turmas que os entrevistados estavam trabalhando em suas classes, também se indagou por que razão as escolas não empregaram mão de obra que está se qualificando em viés diferentes de sua formação, conjuntamente foi questionado se os licenciados em História preferiam atuar na sua concepção ou em outros segmentos, por fim se verificou que mesmo atuando em outras áreas se sentiam beneficiados com os conhecimentos obtidos e se isso lhes auxiliava nas outras disciplinas de trabalho, e as entrevistas resultaram nas repostas ora comentadas.

Mais significativos se tornam tais dados, ao pensar no compromisso do PARFOR de que os professores-alunos tenham sua formação em concomitância com suas atividades em sala de aula, ou seja, a graduação não deve implicar no ausentar-se da labuta docente. Por isso, a graduação dos cursistas foi estruturada em quatro anos



letivos, com as disciplinas ofertadas em caráter modular, em formato presencial e gratuito (Auvilene Silva, 14 jan. 2020).

A entrevistada Auvilene disse que está trabalhando todas as disciplinas dos anos iniciais. Segundo ela, isso ocorre porque não tem professores suficientes graduados na área de História; e os pedagogos tem que suprir a necessidade das áreas específicas presentes no ASA, programa que leva educação para alunos do ensino fundamental e médio. Mas, a seu ver, a formação de licenciatura em História ajuda sim, pelo fato que as disciplinas pedagógicas dão um apoio maior e facilita o trabalho.

A cursista Maria Jurgleide, que trabalha com a turma do 1º ano fundamental I, regular, disse que leciona com todas as disciplinas: Língua portuguesa, matemática, ciência, história, geografia, arte, educação física e religião. Sua atuação acontece desse modo porque tem o Magistério e complementou:

Por falta que não tem professores graduados na área; e os pedagogos tem que suprir a necessidade das áreas específicas. É meu sonho trabalhar na minha área, pois eu gosto muito da disciplina de História tenho pela disciplina desde o ensino fundamental. Quando eu me escrevi para o programa do PARPOF foi pra licenciatura em história. Ela me ajudou muito até como lidar com as crianças a postura em sala de aula, como pesquisa os conteúdos para ensinar as crianças, chama atenção dos alunos através dos filmes de histórias em quadrinhos e outras. O magistério não é curso superior, mas de nível médio. Os cursos de pedagogia também formam profissionais para atuarem na gestão do sistema escolar, mas a prioridade é a formação de professores. Tem por finalidade formar professores aptos a lecionar na educação infantil e nos primeiros anos do ensino fundamental (Jurgleide da Costa, 14 jan. 2020).

O licenciando Jose Francisco Oliveira Andrade, trabalha na educação há 10 anos como professor de alfabetização, de 1º ao 5º ano trabalhando com todas as disciplinas. Tal atuação, segundo ele, se motiva:

Porque não tem professores graduados na área; e os pedagogos tem que suprir a necessidade das áreas específicas. É meu sonho trabalhar na minha área de História, pois eu gosto muito da disciplina de História, tenho carinho pela disciplina desde o ensino fundamental II. Quando fui selecionado para fazer o curso de licenciatura em história pelo PARFOR, vi que era a minha chance de fazer uma graduação, já que eu não tinha a possibilidade de fazer uma graduação. Finalizando estou terminando o final do curso, ainda estou sala de aula na mesma função como professor de 1º ao 5º ano. Agora terei a oportunidade de trabalhar como professor de história no Ensino Fundamental II, já que estou no 8º período de história (Jose Andrade, 14 jan. 2020).

Ao passo que a cursista e entrevistada, Francisca Artemísia atuou como professora no ano de 2014 a 2018, com todas as disciplinas na escola Tescon da Silva Melo com o ensino fundamental II, nos disse que:

No ano de 2019 não trabalhei por motivo de não se graduada. E o programa ASAS da Florestania só permitido para tem graduação. Sim, pois estou me capacitando para

trabalhar na minha área de licenciatura em História, mudamos a nossas atitudes, e aprendemos como tratar o aluno em diferentes diversidades, ganhamos experiências para trabalhamos nas diferentes disciplinas. A preocupação por ofertar uma educação que dê conta desta diversidade e que seja de qualidade é central no projeto aereo Asas da Florestania. Marcado por uma variedade de municípios rurais de difícil acesso, o estado tem o desafio de garantir educação à toda a população rural (Francisca Artemísia, 14 jan. 2020).

Achamos importante fazer uma breve fala, antes de prosseguirmos com o artigo, explicando o que é o programa Asas da Florestania. É um produto da percepção dos obstáculos enfrentados pelas populações de áreas não urbanas do Acre em prosseguir os estudos após o 5º ano do ensino fundamental. A falta de professores com formação específica nas diversas áreas do conhecimento nas áreas rurais, impedia o oferecimento de educação nos níveis seguintes. A Secretaria de Educação do Acre em parceria com a Fundação Roberto Marinho criou, com essa finalidade, o projeto Asas da Florestania. Que se organiza em módulos, de acordo com as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica e os referenciais de currículo do próprio estado. O que justifica as falas de nossos entrevistados quanto a atuação de profissionais não licenciados em História, na nossa área, e sua ação diversificada, já que o programa opta por trabalhar com licenciandos independentes de sua correlação entre formação e disciplinas ministradas.

Fortalecem a primazia da interiorização feita por instituições públicas as adversidades da formação na Amazônia ocidental vincularem-se não apenas as distâncias físicas ou tecnológicas, mas, também as dificuldades socioeconômicas. Neste sentido há de serem consideradas as maiores assistências dentro da educação pública regular, ou dos cursos modulares articulados em parceria com os entes federados, que no primeiro caso possibilitam acesso a bolsas de assistência estudantil e no segundo permitem a alimentação menos onerosa, além de viabilizam transporte dos professores de zona rural e de outros municípios (como no caso dos cursistas do PARFOR durante a estadia na UFAC) (ALBUQUERQUE, 2020, p. 05).

Nossa quinta entrevistada Antônia Francisnete Oliveira da Silva de 23 anos, mesmo estando em um programa, destinados a professores alguns cursistas se encontram fora de sala de aula. Ao ser perguntada se no início do programa exercia o cargo de professora, ela respondeu:

Sim, eu trabalhava na escola Maria Elizete de Oliveira Moura com 8º ano com todas as disciplinas. No mesmo ano em 2016, estávamos trabalhando, quando chegou o ofício da Secretaria do Estado de Educação, informando que havia aberto as inscrições da Plataforma Freire, para cursar os cursos do PARFOR. Todo mundo se inscreveu e quando veio a lista em dos professores selecionados eu tinha sido contemplada uma grande oportunidade (Antonia Francisnete, 14 jan. 2020).

Hoje, Antônia Francisnete Oliveira da Silva está no 8º período do curso, e relata que muita coisa mudou na sua vida. Hoje ela se encontra fora de sala de aula, por motivos pessoais. Ao finalizar a entrevista ela diz que pretende atuar na área da educação, pois é isso que ela gosta de fazer.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa pesquisa se propôs como objetivo geral contribuir para a constituição de novas turmas de licenciaturas no Plano Nacional Formação de Professores da Educação Básica e promover aperfeiçoamento do curso através da coleta de dados, garantindo a manutenção do PARFOR.

Ao realizarmos o projeto, que culminou na produção desse artigo, chegamos à conclusão que o Programa Nacional de Formação de Professores da Educação Básica (PARFOR) é essencial para a que os profissionais do ensino que trabalham na zona rural e estão atuando com uma disciplina que não é sua área de formação ou mesmo para aqueles que ainda não possuem nível superior.

Os principais desafios vivenciados eram as dificuldades decorrente de transporte, alimentação, ajustes entre a profissão e a realização da graduação em formato modular, somado ao cansaço decorrente da jornada integral de estudos. Porém, no balanço geral feito pelos cursistas o PARFOR foi oportunidade de atender as demandas<sup>16</sup> pela obtenção do nível superior, não obstante as eventuais desarmonias com as relações familiares e de trabalho (ALBUQUERQUE, 2020, p. 09).

Embora sendo bastante corrido e cansativo o PARFOR é um programa que traz muito conhecimento para quem realmente busca ter uma formação acadêmica. Essencial para quem não teve a oportunidade ou a possibilidade de se manter em um curso regular.

Podemos concluir também que durante o processo de formação do curso foi essencial para a construção da identidade profissional dos cursistas, o fator principal que contribuiu foram as trocas de experiências em suas trajetórias e interações sociais e individuais entre os graduandos.

Tendo em vista que quinze laudas não abarcam toda a trajetória de ensino e ensinamentos dos professores de História formados pelo PARFOR no Acre, o anseio deste texto foi constituir uma breve memória sobre esses sujeitos sociais, utilizando para tanto a pesquisa elaborada e aplicada por estes. Fazendo isto, se buscou despertar interesse a respeito de quem são e como estão sendo preparados. Além de balizar a necessidade impreterível de manutenção da formação dos professores da rede pública básica de ensino, sobretudo nos rincões mais interioranos e longínquos, asseverando a função social da educação conforme preceitua a Constituição Federal do Brasil. (ALBUQUERQUE, 2020, p. 09).

Diante dos dados coletados, e de fatos relatados, concluímos que o PARFOR é imprescindível na vida desses profissionais de educação que trabalham nas áreas rurais.

Diante disso, é perceptível a satisfação e a gratidão dos graduandos do curso de História PARFOR, mesmo enfrentando os mais diversos obstáculos observam o programa como algo que veio do “céu”, cujas dificuldades são pequenas comparadas ao sonho de ser (para a maioria) o primeiro de sua família a entrar em uma Universidade e cursar uma graduação. (SOUZA, *et al*, 2020, p. 95)

Principalmente aquelas de difícil acesso. Pois devido aos salários baixos, poucos profissionais graduados aceitam trabalhar nessas localidades. Dessa forma a secretaria tem sempre que contratar profissionais com apenas nível médio. Então esses profissionais tem a oportunidades de serem graduados através do PARFOR. E como a maioria são moradores dessas comunidades permanecerão lá após a conclusão do curso. É imprescindível a permanência do PARFOR para que cada vez mais tenhamos profissionais capacitados nas comunidades longínquas.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Nedy Bianca Medeiros de. Apontamentos sobre o ensino e trajetória formativa dos discentes da licenciatura de história no PARFOR/UFAC (Cruzeiro do Sul/AC, 2016- 2020). **Jamaxi**, UFAC, ISSN 2594-5173, v. 4, n. 2, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/jamaxi/article/view/4424>. 03 abr de 2021.

ANDRADE, José Francisco Oliveira. **As Adversidades dos Cursistas de História em suas Salas de Aula**. [Entrevista concedida a] Cláudia da Silva Magalhães. Cruzeiro do Sul, 15 jan. 2020.

BARROS José D' Assunção. **O Projeto de Pesquisa** – aspecto introdutório. Travessias (UNIOESTE. Online), v.02, p.19, 2008.

COSTA, Maria Jurgleide da. **As Adversidades dos Cursistas de História em suas Salas de Aula**. [Entrevista concedida a] Cláudia da Silva Magalhães. Cruzeiro do Sul, 14 jan. 2020.

MEDEIROS, E. A; AGUIAR, A. L. O. Percursos de Formação: Experiências e Trajetórias (Re) Significadas nas Histórias de Vidas de Professoras no PARFOR. **Educação & Linguagem (Online)**, v. 18, p. 121-146, 2015.

MESQUISTA, Francisca Artemísia pereira de. **As Adversidades dos Cursistas de História em suas Salas de Aula**. [Entrevista concedida a] Cláudia da Silva Magalhães. Cruzeiro do Sul, 15 jan. 2020.

PERTILE, Maria de Lurdes; AGOSTINI, Sandra. **Estágio currículo supervisionado em História - PARFOR – UNICHAPECÓ**: Limites e possibilidades. História de ensino, Londrina, v.21 p.265-282, jul./dez.2015.

SILVA, Auvilene Pereira da. **As Adversidades dos Cursistas de História em suas Salas de Aula**. [Entrevista concedida a] Cláudia da Silva Magalhães. Cruzeiro do Sul, 14 jan. 2020.

SOUZA, Ciele Noruega de; *et al.* Cursistas do PARFOR em licenciatura de história na universidade federal do acre no campus floresta (Cruzeiro do Sul-Acre): Dificuldades de gêneros dentro da formação do professor de história no período de 2016 a 2020. **Das Amazônia<sup>as</sup>**, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 88–96, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/amazonicas/article/view/3423/2185>. Acesso em: 12 mai. 2021.

*Data de submissão: 02/04/2020*  
*Data de aprovação: 30/10/2021*

## ‘HOMO TECHNOLOGICUS’: FORMAÇÃO DOCENTE DE HISTÓRIA E NOVAS TECNOLOGIAS

Ramon Nere de Lima<sup>1</sup>

### RESUMO

Este artigo pretende pontuar considerações sobre a formação do docente em história e suas relações com as novas tecnologias, o papel das tecnologias em sala de aula e suas interações no ensino-aprendizagem para a constituição do conhecimento histórico, entendendo as possibilidades existentes no diálogo na utilização dos recursos tecnológicos, bem como aspectos sobre os considerados ‘nativos digitais’ no ensino-aprendizagem de história, percebendo suas características. No tocante aos aspectos teórico-metodológicos, esse trabalho se trata de uma pesquisa descritiva, bibliográfica e de cunho qualitativo. Tem por base os trabalhos Aprendizagem histórica no ensino de História: algumas considerações, de Lídia Baumgarten (2017), O ensino de História e as novas tecnologias: da reflexão à ação pedagógica, de Mary Jones Ferreira de Moura (2009), além de outros trabalhos acadêmicos, como artigos científicos, livros sobre a temática e correlatos. Pode-se observar perspectivas sobre a formação docente e as suas relações com as novas tecnologias, as transformações ocorridas nos alunos e suas relações com o ensino-aprendizado de História.

**PALAVRAS-CHAVE:** Formação docente. Novas tecnologias. História. Ensino-aprendizagem.

### ‘HOMO TECHNOLOGICUS’: FORMATION DES ENSEIGNANTS D’HISTOIRE ET DE NOUVELLES TECHNOLOGIES

### RÉSUMÉ

Cet article se propose de ponctuer des considérations sur la formation du professeur d'histoire et ses relations avec les nouvelles technologies, le rôle des technologies dans la salle de classe et leurs interactions dans l'enseignement-apprentissage pour la constitution de la connaissance historique, la compréhension des possibilités existantes dans le dialogue dans l'utilisation des ressources technologiques, ainsi que des aspects sur les "natifs numériques" dans l'enseignement-apprentissage de l'histoire, en percevant leurs caractéristiques. En ce qui concerne les aspects théoriques et méthodologiques, ce travail est une recherche descriptive, bibliographique et qualitative. Il s'appuie sur les ouvrages L'apprentissage historique dans l'enseignement de l'histoire : quelques considérations, de Lídia Baumgarten (2017), L'enseignement de l'histoire et les nouvelles technologies : de la réflexion à l'action pédagogique, de Mary Jones Ferreira de Moura (2009), ainsi que sur d'autres travaux universitaires tels que des articles scientifiques, des livres sur le thème et des ouvrages connexes. Il est possible d'observer des perspectives sur la formation des enseignants et ses relations avec les nouvelles technologies, les transformations qui ont eu lieu chez les étudiants et leurs relations avec l'enseignement-apprentissage de l'histoire.

**MOTS CLEFS:** Formation des enseignants. Nouvelles technologies; Histoire; Enseignement-apprentissage.

---

<sup>1</sup> Mestrando em História pela Universidade da Integração Latino-americana (UNILA). Pós-graduado em Tecnologias Digitais Aplicadas à Educação, Metodologia de Ensino de História e Gestão Pública pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI). Bacharel em Ciência Política pelo Centro Universitário (UNINTER). Licenciado em História pela Universidade Federal do Acre (UFAC). Graduando em Direito pela Universidade Federal do Acre (UFAC).  
E-mail: [ramonnere99@gmail.com](mailto:ramonnere99@gmail.com)

## 1. INTRODUÇÃO

As tecnologias digitais fazem parte da sociedade e trazem modificações em todos os aspectos da vida social contemporânea, no que diz respeito ao meio educacional não é diferente, ele vem se adequando em virtude do desenvolvimento de novas tecnologias que impactam em todos os seus aspectos, pois tal como a sociedade se transforma, os alunos também passam pelo processo de mudança e já não são os mesmos para qual o sistema escolar foi formulado.

Assim, pode-se dizer que o aluno do século XX, tido como analógico, é distinto daquele aluno que nasceu no século XXI, considerado como sendo digital, envolto num mundo informatizado. Vale ressaltar, segundo Silveira e Bazzo (2005), que o processo de transformação da técnica acontece ao longo da história, e não é algo exclusivo dos tempos modernos, contudo, pode-se considerar que os avanços no meio científico a partir da segunda metade do século XX, têm papel significativo no desenvolvimento tecnológico percebe-se também que essas modificações tendem a acontecer mais rápido principalmente nos países com maior desenvolvimento econômico, que investem também em recursos e infraestrutura necessárias .

Além disso, nota-se que, ao longo do tempo, a ação humana passa por duas contradições: o continuum, ou seja, as coisas que o homem faz ao longo do tempo e a mudança, as alterações acontecidas nos indivíduos em diferentes épocas no decorrer do percurso histórico. Dessa forma, as sucessivas revoluções tecnológicas e de técnicas alteraram demasiadamente o intervalo psicológico geracional. A sensação do homem nascido na era da internet é de distanciamento de seus antecessores e isso reflete significativamente no meio educacional tanto em docentes como discentes.

Desse modo, um dos aspectos importantes de análise sobre essas relações de mudanças dentro da educação, é a formação de professores e as novas tecnologias, aqui em específico a formação do docente em história e suas relações com esses recursos digitais e a relação da geração dos 'nativos digitais' com o ensino-aprendizagem de história.

## 2. DESENVOLVIMENTO

### 2.1. Formação do docente em história

As tecnologias digitais surgem em uma dimensão mundial de interligação de formação em rede, modificando inclusive a percepção de leitura, comunicação em rede, viabilizando uma maior mobilidade na utilização e construção de textos, além do acesso a mais informações, dessa forma,

isso altera as perspectivas educacionais, o ensino e aprendizado em História se modificam por essa volumosa exposição de informações.

Assim, no tocante a formação do docente em História percebe-se as considerações sobre as relações com as novas tecnologias da informação, o papel das tecnologias na formação inicial e continuada, os novos recursos digitais no ensino-aprendizagem para a constituição do conhecimento histórico entendendo as possibilidades existentes de diálogos, se valendo das tecnologias para o aprimoramento na prática de pesquisa e ensino para a melhor interação com as novas gerações de alunos, dando um significado transformador tanto para os docentes em formação assim como para os discentes.

Numa retrospectiva histórica sobre a formação docente no Brasil, aponta para seu surgimento com a independência e a necessidade de instrução popular (SAVIANI, 2009). Desse modo, ao longo do tempo foram as transformações ocorridas na sociedade brasileira que desencadearam as alterações nas questões da formação de professores, com isso, de acordo com a já mencionada autora esses dois séculos podem ser organizados em:

1. Ensaio intermitentes de formação de professores (1827-1890). Esse período se inicia com o dispositivo da Lei das Escolas de Primeiras Letras, que obrigava os professores a se instruir no método do ensino mútuo, às próprias expensas; estende-se até 1890, quando prevalece o modelo das Escolas Normais. 2. Estabelecimento e expansão do padrão das Escolas Normais (1890-1932), cujo marco inicial é a reforma paulista da Escola Normal tendo como anexo a escola-modelo. 3. Organização dos Institutos de Educação (1932-1939), cujos marcos são as reformas de Anísio Teixeira, no Distrito Federal, em 1932, e de Fernando de Azevedo, em São Paulo, em 1933. 4. Organização e implantação dos Cursos de Pedagogia e de Licenciatura e consolidação do modelo das Escolas Normais (1939-1971). 5. Substituição da Escola Normal pela Habilitação Específica de Magistério (1971-1996). 6. Advento dos Institutos Superiores de Educação, Escolas Normais Superiores e o novo perfil do Curso de Pedagogia (1996-2006). (SAVIANI, 2009, p. 143-144).

Assim, houve várias mudanças de perspectivas quanto à formação de professores no Brasil. No tocante a contemporaneidade, as mudanças continuaram ao longo das últimas décadas, principalmente ao que se refere ao desenvolvimento científico e tecnológico, e isso reflete também na formação docente, pois suas instituições não têm assimilados às novas demandas da sociedade (NUNES; OLIVEIRA, 2016).

A respeito das mudanças importantes na forma de apropriação do conhecimento que ocorram nos últimos anos, segundo Dvorak e Araújo (2016), a geração da informação, formulada a partir da massiva oferta de internet e dos meios de comunicação, possibilitou o fenômeno da educação permanente, viabilizando o acesso ao Ensino Superior e consequentemente ao diploma de nível



Superior, que perde valor diante das exigências do mercado de trabalho que requer pessoas em constante formação, ou seja, a formação continuada.

Dessa forma, essa geração faz parte da realidade da nova sociedade da informação que estabelece a educação ao longo da vida como parte fundamental da garantia de emprego e ascensão profissional. A maneira de se apropriar do conhecimento se modifica, o curso superior por si só já não é suficiente para a atuação profissional, precisa-se de um movimento contínuo de formação e preparação.

Segundo Schmidt (1996), a figura do professor carrega um imaginário consigo, em especial o professor de História, a sua imagem é marcada por ambiguidades. Ora apresentado como sacerdote; ora profissional da ciência, consolidador da nação, militante, bastião do passado ou agregador de diferenças e de indeterminados. Ele enfrenta embates em sua atividade docente, na mediação de conhecimento, devido, a ‘medo’ de não ser compreendido pelos alunos que estão imersos ao mundo digital, acessando às mais variadas informações disponibilizadas pelo acesso tecnológico e ao descompasso de sua formação que não acompanha as mudanças da sociedade e o aceleração dos novos estudos sobre o conhecimento histórico.

O professor de História preocupa-se em exteriorizar o que sabe, tornar explícito o seu pensamento e a sua emoção. Ao mesmo tempo, ele vive a insegurança em relação à juventude dos seus próprios alunos e à defasagem entre a sua própria formação e o aceleração contínuo dos novos estudos e pesquisas do conhecimento histórico. (SCHMIDT, 1996, p. 117).

A formação inicial do professor de História, muitas vezes é defasada, que deveria, após essa formação, primar por uma formação continuada, colaborando para sua construção identitária pessoal e profissional. Além do mais, ele tem que ficar atento às mudanças ocorridas na sociedade e no meio acadêmico (BAUMGARTEN, 2017). Contudo, apesar das dificuldades e limitações no tocante a sua formação, o docente possui a responsabilidade ensinar o aluno o ‘saber-fazer’, ou seja, levá-lo a autonomia sendo capaz de sua efetiva participação no processo de apropriação do conhecimento e se vendo como sujeitos da História (BAUMGARTEN, 2017).

De acordo com Moura (2009) no que diz respeito ao ensino de história é preciso ser valorizado, e quanto aos professores devem ter consciência de sua responsabilidade social e com o meio. E jamais confundir informação com educação.

As transformações tecnológicas trazidas pelas últimas décadas, bem como seus reflexos na educação formal, apresentam para o professor de História o desafio de além de possuir e ter consciência do domínio do conhecimento historiográfico em

sua dinamicidade acadêmica (já que este deveria ser premissa da profissão), ser capaz de assumir o papel de articulador na interlocução com os alunos e desses com o saber histórico, construindo sentidos que garantam uma real apropriação do conhecimento. (SILVA; DAVID; MANTOVANI, 2015, p. 394).

Com isso, o professor necessita enfrentar as dificuldades existentes na profissão, ter embasamento teórico que lhe garanta exercer a prática pedagógica e estar atento às múltiplas transformações do seu tempo (MOURA, 2009). Além da garantia da real apropriação do conhecimento pelos alunos.

Dessa forma, segundo Moura (2009), não se pode somente criticar a realidade do docente, discentes e/ou a escola, mas trabalhar com propostas concretas que possibilitem alterações em atitudes individuais e coletivas, para com isso apontar caminhos para reconstrução do ensino de História significativo para os alunos.

Assim, “o professor de História frente a várias definições do seu campo de trabalho, precisa estar se reestruturando, buscando novos caminhos que visem melhorias para seu trabalho” (MOURA, 2009). Dessa maneira, o docente em História diante das várias situações em seu campo de atuação, necessita se modificar atrás de novas perspectivas que auxiliem na prática docente. Nesse sentido, as novas tecnologias podem se fazer presentes como recursos pedagógicos para aprimoramento e aproximação da relação com os alunos que vivem conectados ao mundo digital.

## **2.2. Nativos digitais e ensino-aprendizagem de história**

Os alunos de hoje não são os mesmos para qual a escola foi formulada (PRENSKY, 2001, p. 1) pode-se dizer que “o Brasil ainda tem uma escola do século XIX, professores do século XX e alunos do século XXI”, ou seja, há um conflito geracional entre estrutura escolar, corpo docente e alunos na preparação para a realidade do mundo digital.

Os alunos de hoje – do maternal à faculdade – representam as primeiras gerações que cresceram com esta nova tecnologia. Eles passaram a vida inteira cercados e usando computadores, vídeo games, tocadores de música digitais, câmeras de vídeo, telefones celulares, e todos os outros brinquedos e ferramentas da era digital. Em média, um aluno graduado atual passou menos de 5.000 horas de sua vida lendo, mas acima de 10.000 horas jogando vídeo games (sem contar as 20.000 horas assistindo à televisão). Os jogos de computadores, e-mail, a Internet, os telefones celulares e as mensagens instantâneas são partes integrais de suas vidas. (PRENSKY, 2001, p. 1).

Os alunos crescem com as novas tecnologias, eles passam horas cercados por computadores, smartphones, câmeras digitais, e-mail, internet e jogos digitais. Os estudantes estão imersos em um mundo tecnológico que lhes permite um acesso a muitas informações. Fazem parte do ‘*homo zappiens*’,

ou seja, são parte de uma geração que não conhece um mundo sem internet e tecnologia, esses elementos são uma extensão natural do seu cotidiano. Eles possuem a expectativa que esses recursos estejam disponíveis e que possam usufruir da melhor forma possível. Dessa forma, nascidos em meio a essas transformações com abundâncias de informações, acabam por desenvolver novas estratégias de comunicação, cooperação e lidar com esse mundo em ebulição, são elementos essenciais para a sociedade atual. Contudo, acostumados com a colaboração, à investigação e à experimentação, o sistema escolar tradicional aparenta algo extremamente pobre, assim, o *homo sapiens* considera a escola como algo “fora do mundo real” (VEEN; VRAKING, 2009).

Contudo, vale ressaltar que ainda hoje há muitos alunos que apesar de estarem em um mundo que faz uso da tecnologia, não utilizam desses recursos devido a desigualdade e as condições sociais que vivem, ou seja, vivem numa exclusão digital, assim, pode-se falar dos usuários nativos digitais para os alunos que utilizam dos recursos digitais (BITTENCOURT; ALBINO, 2017).

De acordo com Silveira e Bazzo (2005);

Poderíamos dizer então que o crescimento da importância do conhecimento e a aceleração na produção de inovações faz com que as assimetrias e desigualdades sociais estejam propensas a agravar-se na mesma velocidade, ficando mais difícil superá-las e exigindo cada vez mais esforços na tentativa de revertê-las (SILVEIRA; BAZZO, 2005, p. 83).

Existem assimetrias e desigualdades nesse processo de desenvolvimento e acesso à tecnologia que se aceleram e se agravam, à medida que não exista esforços para reversão e/ou amenizar essas situações. Apesar disso, todas essas mudanças tecnológicas afetam os alunos, sejam eles usuários digitais ou não, e isso leva a alterações em como se ensina a história. Ela enquanto disciplina faz parte do contexto sócio-histórico envolvente, e passou por várias transformações ao longo do tempo, em seu início ainda no período imperial (1822 - 1889), era atrelada a uma história em função das elites na construção de uma identidade nacional com a construção de heróis.

A história enquanto disciplina foi oficializada no Brasil a partir de 1838, especialmente no Colégio D. Pedro II, centro de referência educacional para todo o Império brasileiro. A disciplina ministrada em um contexto brasileiro pós Independência tinha como objetivo a representação de uma história nacional. O projeto das novas elites dirigentes necessita de heróis e fatos marcantes; daí a função do ensino de história. (MOURA; FARIA, 2017, p. 57).

Nesse momento, ainda não havia uma história crítica que valorizasse e levasse em consideração as diferentes camadas sociais existentes, assim, o ensino era centrado na passagem de uma história que exaltasse a nacionalidade e os ‘grandes heróis’ não trazendo uma história significativa para os alunos

que desenvolvesse sua autonomia na compreensão dos acontecimentos históricos (MOURA; FARIA, 2017).

A história enquanto disciplina pode ser utilizada para estimular o senso crítico entre os alunos, levando em consideração que o conhecimento histórico é algo dinâmico, é necessário encorajar os estudantes para que reflitam historicamente sobre si e sobre as diferentes sociedades.

Ensinar História é fazer que os alunos construam o próprio ponto de vista. Os acontecimentos históricos não podem ser estudados isoladamente, pois o processo histórico é dinâmico e não estático. É necessário ensinar aos estudantes a ação do pensar/refletir historicamente, tanto as diversas sociedades, quanto a sua própria existência. (MOURA, 2009, p. 3).

O ensino deve suscitar a autonomia dos alunos, contextualizando o cotidiano deles, a formação histórica não pode se prestar a validação de discursos que sustentem ideologias dos poderes dominantes (MOURA; FARIA, 2017).

Deve-se levar em consideração que pensar e ensinar a história não é se prender ao passado, mas sim ter em mente o futuro. Segundo Santos (2016), os conhecimentos históricos de pouco servem se permanecerem no vazio de significados, eles devem fomentar a compreensão dos acontecimentos presentes dando significação às ações de hoje.

Segundo Baumgarten (2017), o ensino de história possui significado na utilização dos conhecimentos históricos para reflexão dos alunos em confronto com diversas concepções, isso resulta numa aprendizagem histórica que ultrapassa o meio escolar e auxilia na orientação da vida cotidiana,

A função do ensino é auxiliar o aluno rumo a um desenvolvimento da consciência histórica, possibilitando uma reflexão no sentido da compreensão, interpretação e orientação na vida prática. [...] O ensino de história deve possibilitar ao educando uma forma de julgamento onde está em jogo o futuro de seu projeto de vida. (MOURA; FARIA, 2017, p. 61)

O objetivo do ensino de história na aprendizagem histórica é o desenvolvimento da consciência histórica dos alunos que levem para reflexão, compreensão, interpretação para vida prática deles, ela funciona como um modo específico de orientação em situações reais da vida presente: ajudar-nos a entender a realidade pretérita para compreender a realidade atual. (RÜSEN, 2010).

Os alunos devem ser centro do processo de aprendizagem como sujeitos pensantes que constroem e reconstróem seu conhecimento. Eles são sujeitos ativos no processo de ensino-aprendizagem, além de participantes ativos e passivos da História, assim deve-se levar em consideração a suas especificidades, suas formas de aprenderem os conteúdos escolares. É trazê-los ao centro do processo de aprendizagem, não limitando-os aos conteúdos propostos em suas séries habituais.

Contudo, levar em consideração os alunos como sujeitos dentro da sociedade (AMORIM; CASTRO; SILVA, 2021).

A História tem um cabedal dos seus próprios conceitos e saberes, contudo, também é fundamental em tempos de transformação do conhecimento e da forma de aprendizagem, é importante o diálogo com outras áreas das humanidades, pois numa educação do futuro não se pode fragmentar os conteúdos em ‘caixas’, não se pode isolar os alunos somente no conteúdo histórico, como se não houvesse uma conversa entre as demais disciplinas (MORIN, 2000).

Desse modo, conforme Silva, David e Mantovani (2015), ressaltam que o ensino de História apresenta uma dinamicidade característica do fazer histórico, que se faz através do diálogo entre o passado e o presente. A construção histórica não é algo estático na representação de um acontecimento, de uma conjuntura da realidade, ela está em constante transformação. É nessa constante mutação, que faz-se necessário conexões disciplinares para que os alunos possam ser capazes de compreendê-la tendo vista um conhecimento complexo, ou seja, tecido junto (MORIN, 2000).

Nessa perspectiva, o processo de conhecimento:

[...] é movimentado por uma grande rede, ou seja, tudo está interligado, podemos perceber o quanto a estrutura curricular está ultrapassada pela fragmentação das disciplinas em conteúdos. Assim, entender o conhecimento é compreender através de uma consciência coletiva e individual, cada um com suas especificidades atuando numa rede de complexidades. (OFFIAL; LEYSER, 2018, p. 23).

O conhecimento histórico para esses alunos tem que levar em consideração a grande interligação das disciplinas, o que leva a um conhecimento através de uma consciência coletiva e individual, onde os alunos com suas especificidades atuam numa rede de saberes. Deve-se levar em consideração também outros aspectos, como o contexto das informações para geração de sentido:

O conhecimento das informações ou dos dados isolados é insuficiente. É preciso situar as informações e os dados em seu contexto para que adquiram sentido. Para ter sentido, a palavra necessita do texto, que é o próprio contexto, e o texto necessita do contexto no qual se enuncia. (MORIN, 2000, p. 36).

O conhecimento histórico não é feito em isolamento, as informações soltas são insuficientes para a compreensão, assim, o contexto das informações e dos alunos, com isso, conforme Baumgarten (2017), o ensino de História, deve-se ter em mente, levar o aluno a conhecer a diversidade cultural, os bens culturais, o patrimônio histórico para contribuir na formação cidadãos conscientes do papel de sujeitos históricos com capacidade de transformação social.

De acordo com Moura e Faria (2017), seguindo a perspectiva de Rüsen, o aprendizado histórico é apropriação da história objetiva na conversão da capacidade narrativa da temporalidade das

circunstâncias da vida presente. Contudo, não é somente uma apropriação da história objetiva, se trata de um ‘assenhramento’ de si a partir dela para assim construir subjetivamente uma identidade, ou seja, envolve um processo de autonomia dos alunos. Nesse processo de aprendizado da História em meio às transformações tecnológicas, pode-se falar da relação entre ensinar História e as inovações tecnológicas:

[...] a relação entre as inovações tecnológicas e o ensino de História, pois se deve considerar a necessidade de saber articular, pensar e refletir, a partir das novas tecnologias, e não como uma maneira de preencher a ausência do professor. As novas tecnologias devem ser articuladas com os currículos e com a prática pedagógica em sua totalidade, para que os educandos se tornem conhecedores da pluralidade de realidades presentes e passadas. (BAUMGARTEN, 2017, p. 72).

Atualmente, há a necessidade da articulação, pensamento e reflexão por meios das novas tecnologias para o desenvolvimento da possibilidade de conhecer as várias realidades presentes e passadas, além do mais as mídias digitais vêm ganhando espaço no meio acadêmico e elas trazem opções de recursos didáticos para a aprendizagem:

A utilização cada vez maior, das mídias digitais no ambiente acadêmico e corporativo como estratégia, com um público cada vez mais envolvido com a tecnologia, trazem para as instituições várias opções de recursos didáticos para lhes dar a oportunidade de responder às diferenças individuais e às múltiplas facetas da aprendizagem (BITTENCOURT; ALBINO, 2017, p. 209).

Segundo Moura (2009), às novas tecnologias trazem contribuições metodológicas, são recursos para o auxílio do desenvolvimento da construção e transmissão dos conhecimentos históricos. Esse desenvolvimento tecnológico permite a preservação documental de fontes históricas que podem ser manuseadas no ensino para suscitar nos alunos problemáticas, discussões e investigações sobre épocas passadas.

É preciso se pensar sobre as práticas fossilizadas e a utilização de novas metodologias em conjunto com as novas tecnologias. Segundo Dvorak e Araújo (2016), a utilização das novas tecnologias em sala de aula permite o desenvolvimento de novas competências e aproximação com as novas gerações, assim, essas práticas podem despertar novas aptidões no ambiente de ensino.

### **3. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Portanto, o artigo buscou colaborar trazendo considerações sobre a formação de professores da disciplina de história e as mudanças ocorridas nos últimos anos nesse processo formativo, a relação dos novos alunos que estão envolvidos em um mundo tecnológico que altera as maneiras de se aprender

a história, como isso é percebido no ensino-aprendizagem pelos docentes. Deve-se perceber que esses alunos são protagonistas no processo de aprendizagem, além de sujeitos da história. Dessa maneira, a história deve ser apresentada a levá-los ao desenvolvimento da consciência histórica que os permita a autonomia e ‘assenhramento’ da história objetiva para uma finalidade por meio de uma história subjetiva a prática do cotidiano.

As transformações tecnológicas alteram as percepções de ensino e aprendizagem, os discentes também são alcançados por tais transformações, dessa forma, os professores também precisam se adaptar utilizando novas metodologias aliadas às novas tecnologias para se aproximarem dos estudantes. Contudo, vale ressaltar que mesmo a tecnologia estando presente em vários aspectos da sociedade e da educação, ela se propaga de maneira desigual e assimétrica em diversas situações sociais e meios sociais. Dessa forma, esse trabalho também veio trazer reflexões sobre a relação entre a formação de professores de História e as novas tecnologias.

#### REFERÊNCIAS

AMORIM, Giovana Carla Cardoso; CASTRO, Alessandra Maia Nolasco de; SILVA, Micaela Ferreira dos Santos. Teorias e práticas pedagógicas de Cèlestin Freinet e Paulo Freire. **Anais do IV FIPED– Fórum Internacional de Pedagogia**. Campina Grande, REALIZE Editora, 2012.

BAUMGARTEN, Lídia. Aprendizagem histórica no ensino de História: algumas considerações. **Revista Crítica Histórica**, 2017, v. 8. n. 15, 2017. p. 62-83.

BITTENCOURT, Priscilla Aparecida Santana; ALBINO, João Pedro. O uso das tecnologias digitais na educação do século XXI. **Revista Ibero-Americana de estudos em educação**. 2017, p. 205-214.

SILVA, Hilda Maria Gonçalves da; DAVID, Célia Maria; MANTOVANI, Almir. A tecnologia como aliada no ensino de história e a sua adesão nas escolas de educação básica. **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**. 2015, v. 10, n. 2, p. 390-399.

MOURA, Mary Jones Ferreira de. O ensino de História e as novas tecnologias: da reflexão à ação pedagógica. **ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História**. Fortaleza, 2009.

DVORAK, Patrícia Eliza; ARAÚJO, Izabel Cristina de. Formação docente e novas tecnologias: repensando a teoria e a prática. **Revista Intersaberes**, 2016, v. 11. n. 23, p. 340-347.

MORIN, Edgar. **Os setes saberes necessários à educação do futuro**. Brasília: Cortez, 2001.

MOURA, Antônio Guanacuy Almeida; FARIA, Ronair Justino de. Ensino de História e Consciência histórica: a teoria de Jörn Rüsen. In: MANIERI, Dagmar (Org.) A temporalidade da história. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

NUNES, Claudio Pinto; OLIVEIRA, Dalila Andrade. Trabalho, carreira, desenvolvimento docente e mudança na prática educativa. **Educação e Pesquisa**. São Paulo, Ahead of print, abr.. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ep/2016nahead/1517-9702-ep-S1517-9702201604145487.pdf>. Acesso em: 13 maio 2020.

OFFIAL, Patrícia Cesário Pereira; LEYSER, Kevin Daniel dos Santos. **A produção do conhecimento no ambiente escolar**. Indaial: Uniasselvi, 2018.

PRENSKY, Marc. Nativos digitais, imigrantes digitais. **On the horizon**, 2001, v. 9, n. 5, p. 01-06.

RÜSEN, Jörn. **O desenvolvimento da competência narrativa na aprendizagem histórica: uma hipótese ontogenética relativa à consciência moral**. Jörn Rüsen e o ensino de história. Curitiba: UFPR, 2010, 51-77.

SANTOS, Rodrigo Otávio dos. **Fundamentos da Pesquisa Histórica**. Curitiba: Intersaberes, 2016.

SAVIANI, Dermeval. Formação de professores: aspectos históricos e teóricos do problema no contexto brasileiro. *Revista brasileira de educação*, 2009, v. 14, n. 40, p. 143-155.

SCHMIDT, Maria Auxiliadora. **A formação do professor de história e o cotidiano da sala de aula: Entre o embate, o dilaceramento, e o fazer histórico**. Mesa-redonda, 1996.

SILVEIRA, Rosemari Monteiro Castilho Foggatto; BAZZO, Walter Antônio. **Ciência e Tecnologia: transformando a relação do ser humano com o mundo**. Simpósio internacional processo civilizador, 2005, 9: 1-13.

VEEN, Wim; VRAKKING, Ben. **Homo Zappiens: educando na era digital**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

*Data de submissão: 03/08/2021*

*Data de aprovação: 20/09/2021*



## “VOCÊ NÃO ME PEGA, VOCÊ NEM CHEGA A ME VER”: A ARQUITETURA DE TERREIROS DE CANDOMBLÉ EM FORTALEZA E REGIÃO METROPOLITANA

*Ozaias da Silva Rodrigues<sup>1</sup>*

### RESUMO

O presente artigo discute a “invisibilidade” urbana dos terreiros de Candomblé na cidade de Fortaleza e região metropolitana. A partir da literatura acadêmica, algumas pistas que explicam a “invisibilidade” dos terreiros podem ser traçadas, como a histórica perseguição às religiões afro. Por outro lado, a narrativa dos interlocutores que vivem nos terreiros aponta outras perspectivas e nos mostra que o terreiro possui outro tipo de arquitetura, chamada aqui de arquitetura de terreiro. Portanto, proponho no artigo que a aparente invisibilidade dos terreiros no meio urbano, na verdade se trata de um tipo específico de visibilidade espacial, manifestada em uma arquitetura peculiar, própria dos terreiros. Essa e outras questões correlatas serão discutidas a partir das conclusões de uma pesquisa de campo que realizei entre 2018 e 2020 em Fortaleza e região metropolitana. Contraponho então a literatura acadêmica e as narrativasêmicas a fim de lançar um olhar específico sobre a questão, propondo a relativização da mesma, enquanto parte do fazer antropológico.

**PALAVRAS-CHAVE:** “Invisibilidade”. Candomblé. Terreiro. Arquitetura.

### “YOU DON’T CATH ME, YOU DON’T EVEN SEE ME”: CANDOMBLÉ TERREIRO ARCHITECTURE IN FORTALEZA AND THE METROPOLITAN AREA

### ABSTRACT

This article discusses the urban “invisibility” of Candomblé terreiros in the city of Fortaleza and its metropolitan region. From the academic literature, some clues that explain the “invisibility” of the terreiros can be traced, like the historic persecution of afro religions. On the other hand, the narratives of the interlocutors who live in the terreiros point to other perspectives and show us that the terreiro has another type of architecture. Therefore, I propose in the article that the apparent invisibility of the terreiros in the urban environment is actually a specific type of spatial visibility, manifested in a peculiar architecture, typical of the terreiros. This and other related issues will be discussed based on the conclusions of a field research that I carried out between 2018 and 2020 in Fortaleza and its metropolitan region. I then contrast academic literature and emic narratives in order to cast a specific look at the issue, proposing its relativization as part of anthropological work.

**KEYWORDS:** “Invisibility”. Candomblé. Terreiro. Architecture.

---

<sup>1</sup> Licenciado Pleno em História, pela Universidade Federal do Ceará (2018), Mestre em Antropologia pelo PPGA - UFC/UNILAB (2020) e doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS - UFAM. No mestrado pesquisou sobre racismo religioso/intolerância e Candomblé. No doutorado desenvolve pesquisa sobre os efeitos da pandemia da COVID-19, preconceitos e políticas públicas relacionadas a comunidades de remanescentes quilombolas, no Ceará e no Amazonas. Pesquisa também sobre povos tradicionais e relações étnico-raciais. É integrante do projeto de extensão Pandemias na Amazônia (UFAM) e bolsista FAPEAM. E-mail: [ozaiasufc@gmail.com](mailto:ozaiasufc@gmail.com).

## 1. INTRODUÇÃO

A proposta do argumento central deste artigo me veio após um insight visual proporcionado por andanças pela cidade de Fortaleza e sua região metropolitana, além de visitas a vários terreiros de Candomblé. Um dos objetivos iniciais da pesquisa que realizei no mestrado consistiu na busca das possíveis compreensões acerca da “invisibilidade” espacial dos terreiros<sup>2</sup> na cidade de Fortaleza e região metropolitana. Lembro que algumas pesquisas como a de Patrícia Birman (apud BONIFÁCIO, 2017), desde a década de 1980, já indicavam a “invisibilidade” dos terreiros em cidades como o Rio de Janeiro.

Esse insight inicial me fez perceber outros detalhes da paisagem urbana. No início da pesquisa, pensei em visitar apenas os terreiros em Fortaleza, mas a partir de uma conversa com o ogã Leno Farias,<sup>3</sup> percebi que era necessário incluir a região metropolitana. Leno argumentou que a urbanização desordenada de Fortaleza gerou uma degradação ambiental significativa que impactou diretamente alguns terreiros. A leitora ou o leitor pode se perguntar: como essa degradação atingiu os terreiros? Respondo: porque os terreiros de Candomblé possuem uma ligação íntima com a natureza e seus elementos. Logo, devido à escassez desses elementos no meio urbano, muitos terreiros migraram para a região metropolitana que é onde ainda há uma parcela considerável de áreas verdes perto da cidade<sup>4</sup>.

Como se diz entre os adeptos, “kosi ewé, kosi orixá”, ou seja, “sem folha não existe orixá”. Assim, o terreiro vai para onde tem verde, pois sem o verde ele não vive, conforme palavras do ogã Leno durante a entrevista. Mas, como sugeriu o professor Patrício Carneiro Araújo no exame de qualificação do mestrado, essa migração dos terreiros não se dá apenas por isso, mas pode estar

---

<sup>2</sup> Usei a palavra “invisibilidade” entre aspas de forma proposital, por mais que ao longo do texto use sem aspas. Ao final, a(o) leitor(a) compreenderá, creio eu, o porquê das aspas. Relembro que quando falo em terreiros me refiro especificamente aos de Candomblé. Outra observação a ser colocada é que, ao longo da pesquisa de mestrado, essa questão da “invisibilidade” foi perdendo importância porque as narrativas dos interlocutores não davam tanta importância a isso, focando mais na questão do racismo religioso em si.

<sup>3</sup> Em relação aos nomes dos interlocutores, eles permitiram a sua identificação e eu assim os identifiquei. O ogã Leno Farias é bem conhecido no contexto cearense entre os adeptos de Religiões de Matrizes Africanas - RMAs e seus simpatizantes por sua defesa em prol dos povos de terreiro. Atualmente é presidente do Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial.

<sup>4</sup> Exemplo disso é o que narro em Rodrigues (2021a), quando fui à casa do Baba Cleudo de Oxum: “Em determinado ponto do caminho, me lembrei de algo que o ogã Leno tinha me dito sobre os terreiros terem migrado para a região metropolitana, devido à falta de áreas verdes e seus elementos naturais na capital, para que se realizassem os trabalhos essenciais nos terreiros. Para mim foi bem perceptível entender isso durante o caminho. À medida em que nos afastávamos de Fortaleza e entrávamos em Maracanaú a paisagem ia mudando e o verde ia aparecendo mais e mais. Ter notado isso foi importante não só por confirmar o que Leno dissera, mas porque o pesquisador precisa perceber aquilo que não é óbvio e fazer reflexões acerca do que não é óbvio. Realmente a nossa cidade está refém do concreto, infelizmente” (p. 73).

relacionada também aos preços altos de aluguel ou de compra de terreno na cidade, bem como às violências causadas por facções criminosas<sup>5</sup>, por exemplo. Ainda sobre isso, um dos interlocutores, Baba Cleudo<sup>6</sup>, fala sobre a região onde mora e onde fica o seu terreiro dizendo:

[...] o espaço antes tinha cachoeira, tinha mais mato, hoje já tem mais casas. Tinha mais mato, tem pouco verde, virou urbano, o que dá garantia ao candomblé é a natureza; antes não precisava de tanto verde porque tinha muito, hoje precisa mais porque tem pouco; incorporava na rua mesmo, antes; há a possibilidade de uma provável ida para outro município, pois já tem terreno próprio lá e que a área urbana é menor; quanto mais o entorno se torna urbano, mais o terreiro tem que se tornar mato, porque aí é o equilíbrio” (Diálogo realizado em 08/05/2019).

Essa fala de Baba Cleudo é significativa pois mesmo estando numa área urbanizada que tem muito verde, ele distingue o período atual daquele de quando chegou ali, onde o verde era ainda mais abundante. Além disso, Baba Cleudo já sofreu com o racismo religioso às portas de seu terreiro e isso também fez com que as festas se tornassem mais privadas, sem possibilidade de “incorporação na rua”, como ele colocou.

Assim como Peirano (1992, p. 13) sugere que Malinowski não teorizou sobre magia entre os trobriandeses de forma isolada, também não teorizei essa pesquisa em relação à questão aqui colocada de forma isolada. Ou seja, as ideias apresentadas não são exclusivamente minhas e dos teóricos citados, mas são também dos interlocutores, pois elas são fruto do meu diálogo com eles.

## 2. O ESPAÇO URBANO E AS ARQUITETURAS RELIGIOSAS QUE O OCUPAM

A partir de algumas reflexões ensejadas por passeios pela cidade de Fortaleza, comecei a pensar sobre a localização espacial dos terreiros e a questionar sobre suas formas visuais de apresentação na cidade - através de fachadas e muros, por exemplo - e sua tão comum invisibilidade espacial. Dialoguei então com alguns interlocutores para tentar entender a forma de construção dos terreiros, sua invisibilidade e presença na vida urbana.

Essa problemática da invisibilidade está orientada por aquilo que inicialmente classifiquei como *arquitetura de disfarce* e que se contrapõe a uma *arquitetura de projeção*. Elaborei esses dois conceitos a partir de percepções visuais da cidade de Fortaleza em relação à *invisibilidade* dos terreiros - disfarce - e à *visibilidade* - projeção - das igrejas evangélicas e católicas, pois nessas percepções visuais urbanas,

<sup>5</sup> Para uma discussão sobre racismo e terrorismo religiosos ver Rodrigues (2021b).

<sup>6</sup> Baba Cleudo é um babalorixá bem conhecido no cenário cearense por sua militância social e por ser um dos mais velhos pais de santo do estado. Enfatizo aqui que os “mais velhos” no Candomblé gozam de respeito e prestígio por sua experiência e conhecimento religiosos.

pouquíssimas vezes foram identificados, visualmente, lugares como terreiros, mas sempre foram identificadas as igrejas evangélicas e católicas, que se destacam espacial e visualmente por toda a cidade.

Porém, a inserção em campo amadureceu a minha percepção a ponto de compreender essa invisibilidade de outra forma. Também repensei a categoria *arquitetura de disfarce* após as considerações do professor Alexandre Fleming no exame de qualificação do mestrado. Ele disse que a palavra disfarce trazia uma conotação de algo escondido, como algo que engana, de quem tem algo a esconder. Então, reformulei a categoria inicial para *arquitetura de terreiro*, mas tenho que dizer que essa questão não foi explorada a fundo na pesquisa devido a outras prioridades. Assim, deliberei trabalhar com o conceito de *arquitetura de terreiro* porque as narrativas dos interlocutores indicaram questões e elementos próprios do terreiro que explicam sua arquitetura reservada e singular no espaço urbano.

Algumas perguntas que me orientaram foram: considerando a discrição que marca os traços exteriores dos terreiros da cidade, haveria alguma intenção de autopreservação por trás dessa arquitetura de terreiro? De que modo tais formas de apresentação de si estariam ligadas a perseguições e ao racismo religioso contra candomblecistas? Por que os terreiros são pouco vistosos? Por que eles não se destacam nas regiões mais centrais, valorizadas e movimentadas da cidade? Esses questionamentos são também estimulados por conta de casos ocorridos em Salvador e em São Luís, nos quais houve uma pressão de grupos evangélicos sobre os afroreligiosos para que estes se deslocassem para outros bairros, com o intuito de ficarem longe das igrejas ou, em alguns casos, para que os terreiros fechassem, como aponta Silva (2015).

Baseado nesses questionamentos, chamo de *arquitetura de terreiro* a lógica na qual eles são construídos de forma a não se destacarem na paisagem urbana, em contraste com as igrejas evangélicas e católicas que têm na sua arquitetura elementos visuais que atraem a atenção das pessoas que passam por elas. Nas visitas que fiz a alguns terreiros, percebi que há uma arquitetura “padrão” na qual eles são feitos: formato de casas comuns, sem identificação visual ou letreiros – na maioria dos casos, porque as exceções existem como o ilê Asé Olojudolá, de pai Aluísio.

Mesmo para aqueles terreiros que têm letreiros ou placas com seu nome, me questionei se o olhar social consegue enxergar naquele local um terreiro, apenas olhando para uma placa com um nome escrito em iorubá, por exemplo, pois a impressão que tenho, a partir dessa pesquisa, é que é mais fácil identificar um terreiro quando se ouve os atabaques e os cantos vindos de seu interior. Talvez os sons produzidos no terreiro o identifique mais, para os que estão de fora, do que a fachada em si mesma. Falo isso a partir de experiências próprias antes e durante a pesquisa de campo que foi realizada

entre 2018 e 2020. Antes dessa pesquisa, eu só conseguia identificar um terreiro pelo som que era produzido nas festas. Depois da pesquisa, além do som, passei a identificá-lo também pela forma visual.

Em oposição à arquitetura de terreiro, temos então a arquitetura de projeção das igrejas católicas, que têm uma arquitetura padrão, e das igrejas evangélicas que, mesmo não tendo uma arquitetura padronizada, possuem letreiros ou placas que as identificam. Nesses casos é possível haver uma pretensão de projeção visual e espacial que se manifesta explicitamente na arquitetura e, ao mesmo tempo, manifesta simbolicamente a hegemonia religiosa que essas igrejas têm na sociedade brasileira, ou seja, a arquitetura também nos fala algo sobre os grupos hegemônicos no âmbito religioso de um país e o seu poder de influência social.

Em ambos os casos trata-se de uma dimensão externa dos locais de culto. Assim, essa problemática dialoga com aquilo que Edward Hall aponta como “um vínculo muito próximo entre a humanidade e suas extensões. Não importa o que aconteça no mundo dos seres humanos, acontecerá num cenário espacial” (HALL, 2005, p. XI). Partindo dessa relação ele sugere que há uma comunicação visual que é manifestada pelos espaços, como uma espécie de mensagem que está relacionada à experiência espacial que as pessoas têm dentro de um determinado espaço, bem como, os sentidos e os usos dele (HALL, 2005). Assim, os espaços nos dizem algo sobre os diferentes grupos que os habitam com suas diferentes intenções, valores e experiências.

Sobre isso, pensou-se que houvesse algum antecedente histórico que pudesse explicar essa invisibilidade espacial dos terreiros. A Primeira Constituição do Império do Brasil, por exemplo, de 1824, e o Código Criminal do Império, de 1830, permitiam o culto de religiões que não fossem a religião católica, contanto que não se manifestassem publicamente com seus cultos e ritos, ou seja, ficassem restritas ao âmbito privado, em lugares sem projeção espacial que pudesse lembrar um templo, porque só a religião oficial poderia se manifestar e se projetar externamente em âmbito público com seus templos (BRASIL, 1830). Seriam então, a referida Constituição e o referido Código Criminal, uma tentativa de marginalizar o Candomblé e outras práticas religiosas negras não “oficiais”? Será que essas leis tinham o mesmo impacto sobre a presença protestante que já era considerável no século XIX?

Aprofundando essas questões trago Welberg Bonifácio (2017) que, no artigo *A invisibilidade das religiões afrobrasileiras nas paisagens urbanas*, fala de segmentos sociais hegemônicos - classe rica e/ou privilegiada - e segmentos sociais subalternos - classe pobre e periférica, no sentido econômico. Ao ampliar esse sentido posto por Bonifácio (2017) é possível afirmar que há também segmentos que são privilegiados e periféricos no sentido religioso. O grupo hegemônico intervém mais diretamente nas

atividades e espaços públicos urbanos, enquanto o grupo periférico pode se isolar e se limitar ao âmbito privado. Assim, os grupos religiosos elegem no meio urbano seus lugares de culto e de atividades sociais, sejam eles públicos ou privados.

Bonifácio (2017) também fala de identidade territorial e como ela produz uma organização urbana que revela antagonismos sociais. Ele aponta estudos que foram feitos em algumas cidades brasileiras para mostrar que a invisibilidade dos terreiros no meio urbano é algo bastante comum. Comparando os templos de religiões cristãs e os de religião africana ele diz o seguinte:

Pelos bairros de cidades brasileiras, podemos observar e identificar com facilidade inúmeros templos de diferentes religiões, sendo predominantemente de religiões cristãs. Mas o que não se vê, é uma presença efetiva dos templos/terreiros de Umbanda e Candomblé, e quando estão presentes na paisagem, muitas vezes (no caso da Umbanda) se encontram identificados como templos kardecistas ou caracterizados com nomes de santos católicos. De modo geral, os templos/terreiros de Umbanda e Candomblé apresentam-se por meio de elementos discretos em suas fachadas, como a existência de plantas consideradas sagradas ou quartinha (recipientes) de barro (BONIFÁCIO, 2017, p. 143).

Essa falta de presença efetiva, como posto por Bonifácio, é o que estou chamando aqui de invisibilidade urbana dos terreiros. Apontando então uma marginalização urbana dos terreiros, ele cita Patrícia Birman, que já na década de 1980 falava da dificuldade de se encontrar os terreiros nas paisagens urbanas aos olhos leigos. É importante então destacar esse olhar leigo, pois como o próprio Bonifácio (2017) coloca, há na verdade uma identidade visual nos terreiros. A questão é que essa identidade visual e territorial é distinta da identidade visual cristã, por exemplo, pois sempre haverá algum sinal que indique que ali há um terreiro. Seja por meio de quartinha, de um prato de farofa no pé da porta ou de um dendezeiro, o terreiro se mostra, porém, ele se dá a conhecer por outros meios.

Toda essa questão ganhou respaldo com a experiência que tive no dia 10/06/2018 ao visitar pela primeira vez um terreiro de Candomblé que se localizava num bairro bem desconhecido por mim. Quando cheguei na rua, a princípio não o identifiquei visualmente – só fiz isso pelo número da casa que eu havia anotado. Mas ele tem exatamente essa cara: a de uma casa comum. Entrei. Fui bem recebido e a pessoa que me convidou se aproximou quando cheguei à porta do salão onde estava ocorrendo o xirê. Quando lhe contei sobre a dificuldade em encontrar o local ela me falou: - “É assim mesmo. Terreiro é tudo escondido”. Aquela frase, dita de forma espontânea, alimentou o insight que eu tivera antes acerca dessa questão e comecei a refletir sobre essa informação. Uma coisa sou eu, um total estranho àquele espaço, perceber esse caráter reservado dos terreiros, outra, é uma ebomi dizer isso, ou seja, ter consciência desse caráter reservado.

Sobre esse caráter reservado da arquitetura dos terreiros, Emília Guimarães Mota (2017) aventa o seguinte:

Por muito tempo a estratégia encontrada pelas comunidades de terreiro foi a de se esconder, de contar com incomensurável sabedoria das Mães para cuidar de seus filhos de santo no fundo dos quintais organizados, para não deixar à vista que ali existia um Ilê Axé; ou dizer-se católico ou espírita. Inúmeras formas de resistência foram criadas e continuam sendo criadas nas comunidades de terreiro que procuram, desde a sobrevivência física de cada um/uma, à continuidade de seu modo de viver e se organizar no mundo [...] (MOTA, 2017, p. 5-6).

Mota (2017), assim como outro(a)s autore(a)s, corrobora com a percepção de que os terreiros precisaram se esconder para poderem sobreviver às perseguições e pode ser que ainda hoje existam terreiros que precisam se esconder dos ataques constantes do racismo religioso. Essa é uma das formas de enxergar a questão da arquitetura dos terreiros. O que Mota (2017) colocou reforça a percepção que eu tinha, no início da pesquisa, quando me veio o insight inicial acerca dessa invisibilidade, ou seja, de que ela é também, mas não só, produto da histórica discriminação e perseguição às práticas religiosas negras. É nesse sentido que podemos falar em racismo religioso, pois ele busca, de todas as formas possíveis, aniquilar a religiosidade negra, ou pelo menos, apagá-la do espaço público, como se ela não tivesse direito à cidade, à visibilidade.

Na esteira disso reproduzo dois trechos de Bonifácio (2017) nos quais ele reforça essa percepção:

Os estigmas e invisibilização sofridos pelas religiões de matriz africana no Brasil, dentre elas a Umbanda e o Candomblé, são resultado de um processo histórico de perseguições adotado em um sistema colonial-cristão-europeu, que forçou essas religiões a adotarem posições marginalizadas (BONIFÁCIO, 2017, p. 136).

E ao comparar a facilidade em se identificar templos cristãos no meio urbano e a dificuldade de se identificar os terreiros ele diz que “Tal fato se dá devido às práticas discriminatórias sofridas por essas religiões ao longo da história, especialmente nas cidades. Como resultado, adotaram táticas de ocultamento nas paisagens urbanas, ocasionando assim, sua invisibilidade nos espaços urbanos” (BONIFÁCIO, 2017, p. 143).

Essa afirmação, como aponta Bonifácio (2017), foi feita a partir de um levantamento e de uma revisão bibliográfica feita por ele. Entretanto, devemos nos perguntar: para além de uma estratégia de preservação, será que é só por isso que os terreiros não se destacam na paisagem urbana? A perseguição é o único fator que possibilitou esse ocultamento? O que percebo é que esse levantamento e revisão permitiram ao autor trazer uma explicação parcial à invisibilidade espacial dos terreiros, ou seja, eles se

ocultam como uma resposta instintiva de sobrevivência à opressão sistemática pela qual passaram ao longo do tempo. É como se não houvesse escolha, mas nessa lógica apresentada por Bonifácio (2017) realmente não há. Assim como Bonifácio (2017), e tendo em vista o histórico de perseguição às Religiões de Matriz Africana - RMAs, também supus inicialmente que a invisibilidade dos terreiros fosse motivada apenas e diretamente por essa perseguição histórica. Entretanto, descobri que essa questão não é tão simples assim e explico o porquê.

### 3. QUEM É DE DENTRO VÊ O QUE QUEM É DE FORA NÃO VÊ

Um dos interlocutores da pesquisa que realizei no mestrado, e que já citei aqui, me abriu os olhos para que eu pudesse ver a questão de uma forma diferente. Ao conversar com o ogã Leno sobre a arquitetura dos terreiros, ele falou que o terreiro é, primeiramente, uma residência familiar. Logo, não tem uma lógica mercadológica e proselitista como a das igrejas evangélicas e católicas. Mesmo nas concepções das nações no Candomblé, sendo distintas entre si no que diz respeito aos terreiros e ao seu universo, há uma concepção geral de que eles são lugares de cunho familiar, onde o litúrgico e o ancestral têm seus assentos obrigatórios. Aprofundando isso na conversa que tivemos, Leno afirmou o seguinte:

A proposta primeira do terreiro é residência. O terreiro de Umbanda, de Candomblé, de Omolocô, de Xambá, ele é uma residência. É uma residência num formato diferenciado. É onde mora o pai, a mãe, tem uma estrutura familiar, de uma família ancestral e que os seus ancestrais moram com a gente. O terreiro pode ser uma casa de um vão como pode ser um terreno de um hectare. Tem terreiro que tem um hectare aqui no Ceará.

E aí a perspectiva é muito mais do que o espaço físico. Você deveria pensar em como essa estrutura social é construída, por que ela não busca essa visibilidade. Porque essa visibilidade, diferente das igrejas neopentecostais, é uma visibilidade de mercado, e o terreiro não busca o mercado. O terreiro busca existência. É diferente.

Eu acho que você deveria abordar quais são as perspectivas de construção, a proposta, quais são os formatos, que formatos são esses. Eu acho que você poderia até dividir em nações, que seria bem interessante. Que a visão banto é uma, a visão kewe<sup>7</sup> é outra, a visão iorubá é outra, entendeu? [...] E tem terreiros novos que são família, que o pessoal mora dentro, que ainda estão em processo de construção, né. Essa construção é ininterrupta, é contínua. A família continua crescendo e o terreiro continua expandindo, mas sempre numa visão familiar, nunca numa visão de ostentação.

Uma visão de ostentação ela não dá muito certo, porque ela agrega valores, valores financeiros e não valores litúrgicos ou ancestrais. Então, é uma construção diferenciada. As grandes casas daqui elas passaram por esse processo, mas

<sup>7</sup> Kewe, Kwa ou Ewegbe são idiomas dos povos fons, que no Brasil são chamados de Jeje. Esses povos construíram o antigo reino do Daomé que hoje abarca o território do Benin, na África Ocidental.



começaram com casas pequenas, residenciais, familiares e depois tomaram formato, mas são construções peculiares. Você deveria pensar em como é que essa família sofre o racismo religioso (Diálogo realizado em: 11/07/2019).

Os dizeres de Leno provam que a questão em torno da motivação da invisibilidade não é tão simples, pois há explicitamente em sua fala um elemento constitutivo do Candomblé que explica esse formato diferenciado, peculiar e reservado dos terreiros: o caráter familiar e ancestral. A partir disso, a questão ganha uma outra via: a dos que vivenciam o Candomblé diariamente e não carecem da monumentalidade dos templos cristãos para cultuarem seus orixás e ancestrais, porque na lógica deles essa monumentalidade - visibilidade - não é necessária.

Logo, há dois fatores possíveis que explicam essa invisibilidade, pois tratar as RMAs como meras vítimas nem sempre resolve as questões que as afetam. Tem-se a perseguição às RMAs e tem-se o caráter diferenciado de construção dos terreiros que faz com que eles sejam reservados ou pouco vistos aos olhos leigos. Antes de Leno me informar tudo isso eu estava convicto de que essa invisibilidade dos terreiros era motivada simplesmente pela perseguição a eles, porém, como foi apontado por ele e por outros interlocutores, isso se deve em primeiro lugar a motivos internos, próprios do Candomblé.

Também há outro elemento que pode definir esse caráter reservado dos terreiros: a vontade do(a) próprio(a) pai/mãe de santo em não identificá-los visualmente. Pai Linconly<sup>8</sup> nos dá uma pista disso quando fala em relação ao seu terreiro. Diz ele:

Na casa da minha antiga mãe de santo, assim como na casa do meu pai de santo, ela tem o nome do terreiro na porta. Eu já não penso em fazer isso. Por quê? Porque eu quero fazer um muro todo verde, cheio de plantas aí. Aquelas plantinhas que vão subindo. Até para ficar mais barato e não ter que ficar pintando o ano todo. Estratégico, né? É porque fica mais bonito, mas para além disso todo mundo conhece a minha casa e eu acho que *quanto mais eu puder me privar melhor*. O muro bem alto ele foi feito por conta da queda d'água dos quartos de santo. [...] Nessa ideia da frente da casa eu não vejo como necessidade. Eu sou meio crítico, questionador de muita coisa (Diálogo realizado em: 15/08/2019; grifos meus).

Assim, a simples vontade de um pai de santo de não colocar qualquer identificação visual na frente do terreiro também é uma possibilidade de explicação para seu ocultamento com o intuito de se privar, como ele mesmo falou. Nesse sentido, qual a relação do povo de santo com o entorno do terreiro? Qual a percepção dos vizinhos sobre ele? Pai Linconly falou que desfruta de uma boa relação

---

<sup>8</sup> Pai Linconly é babalorixá e professor na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Ceará.

com a vizinhança, mas pontua que o respeito que ele angariou na comunidade onde mora foi fruto de diálogo e de posicionamentos firmes diante do racismo religioso que sua casa já sofreu.

Há outros interlocutores que discordaram sobre essa invisibilidade dos terreiros, como foi o caso de George<sup>9</sup>. Quando eu coloquei a questão, ele indicou elementos que fazem parte do terreiro e de sua arquitetura que acabam por identificá-lo quando comparamos a outros locais:

Hoje tem muitas casas que tem a placa lá na frente identificando, ilê não sei o quê. Tem dele que tem escultura, tem tudo... essa questão é muito interessante, você se atentar a alguns detalhes muito orgânicos do Candomblé para perceber que aquela não é uma casa comum. A bandeira de tempo, a maioria das casas tem essa bandeira branca... bandeira do tempo... Outra coisa é o chão da porta. A primeira coisa que você olha, se tiver farofa, pipoca, ebô, ebô é milho branco, canjica, *hunun*, já não é uma residência (Diálogo realizado em: 07/08/2019).

Logo, é importante apontar a visão de quem vive, de forma orgânica, o Candomblé, e não só a de quem o observa, como eu faço. George trouxe uma explicação que já abre uma possibilidade diferente de enxergar o terreiro no espaço urbano, trazendo uma leitura de quem vive no terreiro e acha fácil identificar algum a partir dos elementos que ele colocou. Porém, esses elementos não são suficientes para se identificar um terreiro aos olhos de um leigo que não sabe o que significa a bandeira branca ou a farofa na entrada da casa. De qualquer forma, a questão da invisibilidade pode ser recolocada na seguinte fórmula: é preciso saber enxergar e compreender os sinais, pois eles estão ali. Os cegos e ignorantes somos nós.

Quando nós enxergamos invisibilidade na arquitetura do terreiro é porque estamos comparando-a com o padrão arquitetônico das igrejas cristãs. Nesse sentido, somos etnocêntricos ao achar que o formato de casa-templo ou templo-casa dos terreiros deveria, em teoria, obedecer ao mesmo padrão de arquitetura de projeção das igrejas cristãs. A comparação entre padrões deve servir para indicarmos as peculiaridades dos diversos padrões<sup>10</sup>, e não para lermos um padrão baseado em outro, definindo assim um padrão a partir das lentes de outro.

Podemos colocar a questão a partir do que Laraia (2001) fala sobre padrões reais e ideais de comportamento cultural. A arquitetura pode revelar padrões de comportamento de grupos sociais e assim há um padrão ideal, que todos seguem, e há um padrão real que muitos seguem e que ao mesmo

<sup>9</sup> George é antropólogo e babalaxé do Ilê Axé Omo Tifé.

<sup>10</sup> Como Teixeira e Ratts colocam: “As religiões Afro-brasileiras (Candomblé e Umbanda) utilizam os espaços urbanos para cultivar a cultura africana de maneira diferenciada. De acordo com Pessoa de Barros (2003), as comunidades de Candomblé utilizam-se de dois espaços: um é o urbano, onde é compreendida a arquitetura destinada aos rituais e de moradia; e o outro, o mato, onde são coletadas as ervas essenciais ao culto das divindades (TEIXEIRA; RATTTS, 2006, p. 10).

tempo é ignorado por outros. Ou seja, a prática real pode divergir do padrão de comportamento ideal (LARAIA, 2001, p. 100-101). Por mais que o autor estivesse falando de mudanças culturais e comportamentais, as colocações feitas sobre padrões reais e ideais servem aqui para relativizar um padrão ideal de templos.

É nesse sentido que a arquitetura dos terreiros representa um padrão real, estando imerso dentro de um padrão ideal e dele divergindo. Dessa forma, não há uma invisibilidade dos terreiros se tomarmos como exemplo e padrão a visibilidade das igrejas cristãs. O que há é uma arquitetura diferente do padrão cristão, pois ela é tributária de outras matrizes culturais e étnicas<sup>11</sup>. O terreiro está lá, à nossa vista, é preciso saber enxergá-lo e enxergar outros padrões.

#### 4. QUEM É DE DENTRO VÊ O QUE QUEM É DE FORA VÊ

Enfocando agora a discriminação contra as RMAs e retomando os argumentos iniciais do artigo sobre a visão dos pesquisadores acerca de uma suposta invisibilidade dos terreiros, podemos trazer Bandeira (2009) e fazer uma associação com o racismo religioso. Por mais que o autor não use o conceito de racismo religioso, a fala que ele traz de mãe Valéria<sup>12</sup> permite invocar esse conceito. Depois de comentar o assassinato de mãe Obássí, indicando que isso reafirmou “um clima de preconceitos, discriminações e medos” (p. 94), ele traz uma fala de mãe Valéria que afirmou o seguinte:

A maior dificuldade do Candomblé é a discriminação, por ser uma religião de negros, e o negro nunca foi aceito [...] eles não aceitam o negro e tudo aquilo que diz respeito à cultura e religião negra. [...] Nós somos trancados é por medo [...] foi e é muita perseguição. Nós realmente somos trancados no Ceará, nosso culto é escondido, mas é por medo (BANDEIRA, 2009, p. 94).

Vemos que mãe Valéria associou o fato do culto ser escondido, trancado, à perseguição da religiosidade negra, o que basicamente constitui o racismo religioso. Nesse sentido, o medo ou o receio de sofrer com o racismo religioso é um elemento constitutivo da experiência social da religiosidade negra que está imersa numa sociedade racista. Na esteira disso, Bandeira (2009) comenta o que mãe Valéria afirmou:

Fatos e testemunhos como esses, permitem melhor entender, mas não explicam o “fechamento em si” de diversos terreiros, que desde então se isolaram do restante da

<sup>11</sup> Uma das particularidades dos terreiros é a noção de parentesco, que reveste o sentido comum da palavra - concepção de filiação sanguínea direta - de um sentido espiritual-ancestral. Pai Leo diz que o terreiro é “uma comunidade. Tem que passar essa impressão. [...] É uma comunidade bem ampla, tem uma visão de família. Tem um pai, tem avô de santo, irmãos, tios de santo, tem mãe pequena...” (Diálogo realizado em 31/07/2019).

<sup>12</sup> Mãe Valéria é a ialorixá do Ilê Axé Omo Tifé, em Fortaleza.

comunidade de santo cearense, constituindo casas sem vínculos. O clima de desconfiança e não abertura de terreiros e de seus participantes para pesquisadores, jornalistas e outras pessoas que não fazem parte do campo religioso afro no Ceará, ou que não são indicadas por pessoas “confiáveis”, vem encarando esse universo em si mesmo, muitas vezes, em determinadas ocasiões, as pessoas não indicam a localização dos terreiros, ou negam sua existência para as pessoas que os procuram pelas ruas e bairros da cidade (BANDEIRA, 2009, p. 94-95).

Para além dos conflitos internos e disputas entre terreiros que Bandeira (2009) narrou esse “fechamento em si”, que revela a desconfiança com os que não são de dentro, tendo em vista as relações discriminatórias com os que são de fora, pois muito do que existe ou acontece dentro dos terreiros foi divulgado de forma negativa e preconceituosa. Logo, o terreiro pode fechar-se, trancar-se, devido ao que é dito sobre ele, de forma deturpada, a partir de casos dramáticos como o de mãe Obássí.

No contexto cearense, o racismo religioso e a intolerância têm efeitos sociais que podem ser mensurados também a partir de dados demográficos. Com base em Bandeira (2009) pode-se apontar uma especificidade do pertencimento às RMAs que pode estar ligada à famigerada negação da influência negra em solo cearense, além do próprio racismo religioso:

Nesse desconhecimento lacunar em torno de terreiros de Candomblé, Macumba e Umbanda, em solo cearense, contribuem informações e dados do censo demográfico de 2000, do IBGE, informando que a cidade de Fortaleza, capital do Estado do Ceará, possui uma população de 2.141.402 habitantes, dos quais uma pequena parcela - 4.236 pessoas - declaram-se, participantes de religiões de matrizes africanas: Candomblé e Umbanda. [...] Entretanto, ao percorrermos, sem preconceitos, a paisagem urbana de Fortaleza, inúmeros terreiros de Candomblé, onde os orixás são reverenciados, emergem, assim como a participação de grande número de fiéis que, muitas vezes, frequentam os terreiros de forma silenciosa, devido a intolerâncias que os associam a rituais satânicos, superstições, charlatanismo etc. (BANDEIRA, 2009, p. 46).

Vemos então que o silenciamento sobre a adesão efetiva a essas religiões se dá por conta dos preconceitos sociais em torno delas. Os dados revelam parte de uma realidade e de uma experiência religiosa que é atravessada pelo medo. Termos como ‘rituais satânicos’, ‘superstições’ e ‘charlatanismo’ fazem parte do vocabulário básico dos racistas religiosos. O primeiro termo demoniza, o segundo reduz as RMAs a um nível abaixo do que seria considerado como religião e o terceiro deslegitima os conhecimentos e práticas de cura e assistência espiritual próprias dos terreiros.

Ao mesmo tempo, a discrição da arquitetura dos terreiros não impede que eles venham a sofrer com o racismo religioso. Pai Leo<sup>13</sup> nos conta o seguinte:

---

<sup>13</sup> Pai Leo é babalorixá do Igbasé Ominolá e filho de Oxum.

Aqui mesmo onde eu estou já sofri várias tentativas de depredação da minha casa, aqui já jogaram pedras, já quebraram vidros dos carros dos meus filhos de santo, que estacionava aqui na porta. A gente pensava que era assalto, mas eram os vizinhos quebrando por pura maldade. [...] Já subiram até no muro (Diálogo realizado em: 31/07/2019).

O interessante de se apontar é que após narrar esses acontecimentos ele descreve a forma que julga ser a melhor para se contrapor ao racismo religioso. Pai Leo comunga com aqueles que afirmam que o terreiro precisa aparecer, se mostrar, sair de dentro dos muros:

É aquilo que eu digo: a gente tem que fazer a nossa parte com a vizinhança. Eu sempre digo que o terreiro precisa sair para fora dos muros. Então, as pessoas têm que ver que você tá ali fazendo alguma ação social. Por exemplo, aqui na nossa casa a gente tem uma ação que a gente faz com o Abrigo Tia Júlia, a gente já fez ação com a irmã Conceição, que são com crianças com câncer, a gente faz na comunidade do Mucunã, dia das mães... então, eu creio que a vizinhança vê quando a gente sai aqui com carradas de cesta básica... no Natal, a gente sai com o Papai Noel... então, a vizinhança olha e começa a mudar o conceito, tipo assim: *‘Esse povo não pode ser ruim. Esse povo faz ação social, não pode ser ruim’*. Os terreiros têm que fazer alguma coisa e não se fechar nos seu muros. O terreiro é um local de acolhimento e amor. O terreiro é um espaço bom, mas quando ele se fecha ele não transparece ser isso. Mas quando você tira o terreiro dos muros e leva para as ruas, para as pessoas verem o que você está fazendo, as pessoas mudam de opinião. A gente avisa quando vai ter uma festa grande no terreiro, quando encontro um vizinho na rua; [...] manda pratinhos prum vizinho, para outro, fazendo aquela comunicação você vai quebrando paradigmas com isso, vai quebrando muros, quebrando barreiras (Diálogo realizado em: 31/07/2019).

Para pai Leo, se o racismo religioso quer o terreiro calado e restrito aos muros, é exatamente nesse momento que se deve fazer o contrário: deve-se ir às ruas, mostrar a cara do terreiro, fazer suas ações e vozes serem vistas e ouvidas. No entanto, num contexto social onde essas religiões são marginalizadas, ações como essas que pai Leo narrou, e outras, ainda não são suficientes para tirá-las dessa posição marginal no campo religioso brasileiro.

Retomo então o argumento de que a arquitetura e a ocupação do espaço urbano reflete as hegemonias e as minorias religiosas de uma dada sociedade. Teixeira e Ratts (2006) afirmam que

Ao contrário das igrejas cristãs que ocupam com destaque a paisagem religiosa no espaço urbano, os terreiros de cultos africanos na sua maioria possuem posições invisíveis aos olhos dos leigos. Para Birman (1985, p. 73), “os terreiros são difíceis de encontrar, o que é compatível com o lugar social da religião na nossa sociedade (TEIXEIRA; RATTS, 2006, p. 11).

Além disso, a partir de Teixeira e Ratts (2006) podemos afirmar que a forma com a qual os terreiros se relacionam com a vizinhança e com a sua clientela religiosa é diferente da forma com a qual as igrejas cristãs lidam com sua clientela. Há muitas camadas a serem analisadas se compararmos

sempre os terreiros com as igrejas cristãs. Algumas dessas camadas já foram discutidas aqui e outras serão ignoradas, mas por último trago uma outra fala que vai ao encontro disso que estamos discutindo.

Na conversa que tive com pai Domingos<sup>14</sup> ele falou da exposição no meio virtual das atividades dos terreiros e em sua fala percebe-se a preocupação em manter essas atividades em segredo ou em *avô*. Não porque tenham algo que não possa ser visto, mas porque a religiosidade deles é essencialmente privada, familiar e reservada. A partir disso entendo que as RMAs não são como as religiões cristãs que precisam se mostrar para reafirmar sua hegemonia social e disputar o espaço público. Se exibir, a partir da lógica da narrativa de pai Domingos, já é um agravo à própria religião e aos orixás, pois o segredo no Candomblé não deve ser para todos. Porém, pai Domingos afirmou isso tendo em vista não a exposição virtual em si, mas o uso que é feito das imagens e gravações de ritos e festas nos terreiros. Ou seja, a exposição virtual pode servir tanto à divulgação das RMAs como também pode servir à nutrição do racismo religioso.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebe-se que, além das causas externas, há uma lógica interna à religião que explica muito mais a discrição dos terreiros do que somente a histórica perseguição às RMAs. Óbvio que essa perseguição não pode ser excluída enquanto fator de explicação da arquitetura de terreiro porque ela tem o seu quinhão de participação nisso. Entretanto, os próprios interlocutores demonstraram, de variadas formas, que a “invisibilidade” é, na verdade, característica das suas casas de axé e, mesmo quando algumas casas se mostram mais do que outras, a religião ainda continua com seu caráter privado, restrito e familiar. Se a religião dos orixás é privada, é familiar e preza pelo segredo, a arquitetura que a cerca deve resguardar os segredos e fundamentos dessa religião.

Há assim uma “correlação entre a configuração espacial dos grupos e certos aspectos de sua vida social (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 316). Esse tipo de apontamento pode ser feito por mais que aqui não caiba, por diversos motivos, um aprofundamento da noção de estrutura, como proposta por Lévi-Strauss, relacionada à arquitetura dos terreiros e configuração social<sup>15</sup>. Assim, a arquitetura pode e deve nos querer dizer algo. Tendo em mente o conceito de estrutura é possível colocar que as

<sup>14</sup> Pai Domingos é babakekerê no Ilê Axé Olojudolá, filho de Xangô.

<sup>15</sup> O aprofundamento se daria a partir da seguinte formulação de Lévi-Strauss (2008): “Temos, portanto, meios de estudar os fenômenos sociais e mentais a partir de suas manifestações objetivas, numa forma exteriorizada e - poder-se-ia dizer - cristalizada. E isso não apenas nos casos de configurações espaciais estáveis” (p. 317).

explicações que os interlocutores dão são modelos conscientes acerca de determinado aspecto do grupo social ao qual pertencem, mas há um modelo inconsciente que não pode estar presente nos discursos exatamente por ser inconsciente (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 304-305).

De um lado vimos os que explicam a discrição dos terreiros devido a fatores externos e conflitos sociais, do outro, vimos os que explicam isso a partir de uma lógica interna à religião. Será que há algo mais a ser dito sobre isso? Quando juntamos a visão de quem vive o terreiro com a visão de quem observa o terreiro, percebemos que há pelo menos duas formas de olhá-lo. Do lado de dentro, vemos o caráter distinto da arquitetura dos terreiros enquanto templos, pois eles também são templos de culto. Pelo lado de fora, vemos sua condição marginal no cenário sócio-religioso brasileiro. Seja no sentido de aprofundar os pontos de vista aqui apresentados ou no sentido de ir além deles, há algo mais a ser dito sobre essa questão? Há algo que escapou aos pesquisadores e aos próprios interlocutores sobre a arquitetura dos terreiros?

Os argumentos aqui postos mostram o quanto é importante ao antropólogo relativizar suas percepções e insights, pois o etnocentrismo, enquanto lente de leitura do mundo (LARAIA, 2001), pode nos cegar ou deturpar certos aspectos dos fenômenos sociais que estudamos. Mas vimos que o encontro entre a visão do pesquisador e dos pesquisados favoreceu essa relativização tão cara à prática antropológica. Deixo então o convite para que a questão da arquitetura dos terreiros seja aprofundada a partir de um diálogo sincero entre pesquisadores e interlocutores. No fim, esse é o tipo de conhecimento que importa à nossa ciência e que só é possível quando falamos do outro, com o outro.

## REFERÊNCIAS

BANDEIRA, Luís Cláudio Cardoso. **Entidades africanas em “troca de águas”**: diásporas religiosas desde o Ceará. 2009. 155f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

BONIFÁCIO, Welberg Vinícius Gomes. **A invisibilidade das religiões afro-brasileiras nas paisagens urbanas**. 2017. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/producaoacademica/article/view/3739/11453>. Acesso em: 02 set. 2021.

BRASIL. **Código Criminal do Império do Brasil (1830)**. Edição: Nova Ed. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/221763>. Acesso em: 16 mar. 2018.

HALL, Edward. **A dimensão oculta**. Tradução: Waldéia Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 14<sup>o</sup> ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de estrutura em etnologia. In: **Antropologia estrutural (I)**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MOTA, Emília Guimarães. **Apontamentos sobre racismo religioso contra Religiões de Matrizes Africanas**. GT 29 Religião, política e direitos humanos na contemporaneidade, 2017.

PEIRANO, Mariza Gomes e Souza. **Uma antropologia no plural**: três experiências contemporâneas. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1992.

RODRIGUES, Ozaias da Silva. **Do Evangelho ao Candomblé**: a inserção de um antropólogo evangélico nas Religiões de Matrizes africanas. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2021a.

RODRIGUES, Ozaias da Silva. O Candomblé sob a mira do racismo e do terrorismo religiosos: categorias e identidades reinventadas. **Revista Docência e Cibercultura**, v. 5, n. 2, p. 51-72, Maio/Ago, 2021b.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

TEIXEIRA, José Paulo; RATTIS, Alex. **Paisagens religiosas cristãs e afro-brasileiras no espaço urbano em Goiânia-GO**. 2006. Disponível em: [http://www.neer.com.br/anais/NEER-2/Trabalhos\\_NEER/Ordemalfabetica/Microsoft%20Word%20-%20JosePauloTeixeira.ED1III.pdf](http://www.neer.com.br/anais/NEER-2/Trabalhos_NEER/Ordemalfabetica/Microsoft%20Word%20-%20JosePauloTeixeira.ED1III.pdf). Acesso em: 05 set. 2021.

*Data de submissão: 16/08/2021*

*Data de aprovação: 06/09/2021*



## FÉ E PODER EM BOA VISTA/RR: UMA REFLEXÃO A PARTIR DE FOTOGRAFIAS DA IGREJA MATRIZ NOSSA SENHORA DO CARMO (1944-1950)

*Juliana Cristina Sousa da Silva*<sup>1</sup>

*Luís Francisco Munaro*<sup>2</sup>

### RESUMO

Este artigo traz uma análise das culturas política e religiosa presentes no município de Boa Vista/RR a partir de referenciais emprestados da semiótica da cultura. Seu objeto são fotografias produzidas nas décadas de 1940 e 1950 relativas a eventos realizados em torno da Igreja Matriz Nossa Senhora do Carmo. A abordagem da semiótica russa foi escolhida como fio condutor da análise e corpo da leitura para melhor compreender as imagens escolhidas. Tais imagens foram veiculadas na mídia não apenas no seu momento de produção, mas se tornaram icônicas da memória cultural e religiosa do município, apresentando forte valor documental e se consolidando como fonte de processos perceptivos e sensitivos na medida em que signos compostos de elementos icônicos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Boa Vista-RR; Religião; Culturas. Fotografias. Semiótica.

### FAITH AND POWER IN BOA VISTA/RR: A REFLECTION BASED ON PHOTOGRAPHS OF THE IGREJA MATRIZ NOSSA SENHORA DO CARMO (1944-1950)

### ABSTRACT

This article presents an analysis of the political and religious cultures present in the city of Boa Vista/RR from references borrowed from the semiotics of culture. Its object are photographs produced in the 1940s and 1950s relating to events held around the Igreja Matriz Nossa Senhora do Carmo. The Russian semiotics approach was chosen as the guiding thread for the analysis and the body of the reading to better understand the chosen images. Such images were published in the media not only at the time of production, but became iconic in the cultural and religious memory of the municipality, presenting a strong documentary value and consolidating as a source of perceptual and sensitive processes insofar as signs composed of iconic elements.

**KEYWORDS:** Boa Vista-RR. Religion. Cultures. Photographs. Semiotics.

---

<sup>1</sup> Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Roraima. E-mail: [julianacsousasilva@gmail.com](mailto:julianacsousasilva@gmail.com)

<sup>2</sup> Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense e docente do programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Roraima. E-mail: [luismunaro@ufrr.br](mailto:luismunaro@ufrr.br)

## 1. INTRODUÇÃO

Tomando como ponto de partida referenciais provenientes da semiótica russa<sup>3</sup>, este artigo busca apresentar uma análise de um conjunto de fotografias da Igreja Matriz Nossa Senhora do Carmo em Boa Vista – Roraima produzidas nos anos de 1940 e 1950. As fotografias analisadas mostram a mescla de diferentes culturas sociais e religiosas reunidas num só espaço da igreja. O peso de certas fotografias e imagens no relato de algum acontecimento, ou até mesmo na transmissão de mensagens, pode ser considerado até mesmo mais eficaz do que determinados conjuntos textuais, na medida em que perduram por mais tempo na memória dos indivíduos como o retrato de um determinado momento histórico.

As sete imagens abordadas neste artigo serão assim consideradas desde um contexto cultural dotado de memória e, sobretudo, codificado através de recursos imagéticos, imergindo na configuração identitária de todo um povo. Afinal, uma fotografia/imagem pode possuir uma carga de conhecimentos e significados capaz de ampliar ainda mais o universo cognitivo do indivíduo que se habitua a observá-las de forma mais detalhada. Quer dizer, ela ultrapassa a função simplesmente estética tornando-se objeto de informação e acervo e patrimônio histórico e cultural de uma sociedade.

O artigo está dividido em duas partes: a primeira apresentará a semiótica como ciência, buscando definir melhor a semiótica da cultura em sua vertente russa de estudos e entendendo a sua aplicabilidade para a análise de fotografias. Já a segunda parte visa analisar, a partir dos recursos teóricos apresentados e buscando alguns elementos históricos fundamentais para entender o contexto das imagens, algumas fotografias da Igreja Matriz Nossa Senhora do Carmo, mostrando como, ao redor dela, se expressaram diferentes formas culturais e religiosas integrantes da memória e identidade de Boa Vista e de Roraima.

---

<sup>3</sup> A Semiótica Russa (Semiótica da Cultura) se desenvolveu, como referencial teórico e metodológico, a partir das pesquisas de um grupo de profissionais da antiga União Soviética, sendo Yuri Lotman (1922-1993) um dos seus principais fundadores e articuladores, que tinham por objetivo entender melhor a comunicação como um sistema semiótico, bem como a cultura como um conjunto unificado de sistemas, isto é, como um grande texto. Segundo Velho (2009, p. 250), esta “[...] é uma corrente que abrange um enorme legado de discussões sociais, filosóficas, tecnológicas e que, de alguma forma, possui influência sobre a produção signica de determinada cultura e dão conta dos processos de significação e de comunicação de um grupo social, ou seja, tenta entender como são os registros e as representações da cultura nos diferentes suportes que ela dispõe e em diferentes momentos histórico-sociais”. Portanto, esta abordagem semiótica se constitui como uma lente que procura observar e depreender a realidade, desvelando os significados que estão por trás dos seus signos. O que difere a semiótica da cultura das outras abordagens semióticas é o seu próprio processo de produção de sentido, visto que busca estudar a cultura a partir de sua formação como conjunto de signos, que produz e reproduz sentido a partir dos seus textos, ou seja, o sentido brota deste espaço, que não é material, no interior da própria cultura, a semiosfera.

## 2. A SEMIÓTICA DA CULTURA E A IMAGEM

Os estudos e reflexões sobre os signos e a sua significação são bastante antigos, deles havendo indícios logo nos escritos de Platão, Aristóteles e Epicuro. Entre os filósofos estoicos, a teoria da significação passou a ter maior importância para a compreensão do mundo na Antiguidade (FIDALGO, 2005); apesar do cuidado estoico com o comportamento, com a imperturbabilidade e a fuga dos vícios e paixões das aparências, os estoicos buscaram codificar as imagens a partir de sua essência, de seu significado mais profundo. Este elemento central da semiótica foi, muito mais tarde, transformado no alicerce da Semiótica da Cultura, uma das derivações da teoria da significação também conhecida como Semiótica Russa. Ela desenvolveu amplas discussões sobre os sistemas de signos, da cultura e de textos, bem como de códigos e linguagens culturais. Foram muitos os semioticistas russos que contribuíram para o pleno desenvolvimento desta ciência, na medida em que consideraram de modo especial não apenas a linguagem dos eruditos como também a tradição popular e as culturas orais presentes em longas cadeias de tradições.

Um dos principais semioticistas que se inseriu nessa tradição foi Yuri Lotman. Além de pesquisador da semiótica, Lotman foi historiador cultural soviético na Estônia, construindo sua carreira na Universidade de Tártu. Ele fundou a Escola de Tártu-Moscou de semiótica da cultura que acabou situando mundialmente as pesquisas soviéticas na década de 1960 (ROCHA; TERRA, 2018). A semiótica russa se consolidou a partir dele como um campo formado por pesquisadores que estudam a linguagem na cultura. Ela passou a trabalhar com as possibilidades intrínsecas na imagem e nem sempre passíveis de serem ordenadas previamente e de forma ajustada. O terreno da cultura, para estes semióticos, pode ser caracterizado a partir de três níveis: o social, o material e o mental. Como sugere Ronald Posner (1995, p. 37):

Como uma sociedade, isto é, um conjunto de indivíduos cujas relações mútuas são organizadas em instituições sociais específicas (cultura social); como uma civilização, isto é, um conjunto de artefatos produzidos e utilizados pelos membros desta sociedade (cultura material); e como uma mentalidade (um sistema de valores e ideias morais e costumes), isto é, um conjunto de mentefatos que controla estas instituições sociais e determina as funções e significados destes artefatos (cultura mental).

Antes de qualquer coisa, a cultura pode ser considerada uma inteligência ou uma memória coletiva, um mecanismo de conservação e transmissão de certos comunicados (textos) onde estão inseridos vários subtextos nos quais os indivíduos projetam as suas identidades. Assim, os estudos semióticos partem do pressuposto de que sistemas culturais se apresentam aos indivíduos na condição de textos, não porque se reduzem à língua, mas porque estão modelados a partir de uma língua natural

sem a qual não existe matéria pensante. Segundo a autora Irene Machado, nesse sentido, “a cultura como texto implica a existência de uma memória coletiva que não apenas armazena informações, como também funciona como um programa gerador de novos textos, garantindo assim a continuidade” (MACHADO, 2003, p. 102).

O texto, no entanto, não é um fenômeno isolado já que pertence a um grande sistema, que, segundo Lotman, podemos chamar de semiosfera, um conjunto de textualidades. Um texto junto de outro texto que faz dele um novo produto, completamente diferente, o que é, de uma forma mais direta, o lugar de organização de sentido (ROCHA; TERRA, 2018). Em outras palavras, a semiosfera é um conjunto de sistemas culturais que se aproximam, criando laços, subsistindo uns aos outros como organizações próprias ao mesmo tempo em que se transformando ao interagir com outros sistemas.

Os processos semióticos que ocorrem dentro e fora da semiosfera acontecem de diversas formas. As diferenças encontradas dentro do texto fazem com que os seus subtextos conversem entre si e se tornem, em algum momento, um só. Apesar de serem diferentes, estes subtextos estão interligados, gerando uma certa equivalência entre si, fazendo com que as esferas circulem livremente pelo espaço e ocupem posições diferentes (MACHADO, 2003). Assim, a semiótica possibilita a compreensão da cultura a partir da elaboração de uma estrutura na qual as diversas faces do objeto em estudo (que no caso específico serão as fotografias) podem ser analisadas e interpretadas, permitindo sua revelação a partir de várias dimensões.

A imagem é assim a unidade concreta da análise semiótica. Ela é uma representação de algo e pode ser caracterizada segundo quem a observa, tornando possível uma leitura diferente para cada indivíduo, criando um universo de teorias e formas de interpretação a partir das semiosferas disponíveis. Ela é um modo de expressão que precede a escrita e esteve presente desde as eras em que os registros de linguagem eram feitos por meio de símbolos e de figuras esculpidas em rochas com o intuito de gravar os acontecimentos do cotidiano do homem primitivo. Evidentemente, as imagens podem ser autoexplicativas e, nesse caso, não dependem tão diretamente da linguagem verbal.

Por meio das imagens fotográficas há, logicamente, um acesso limitado ao real. Apesar de ela não trazer a dimensão precisa daquilo que está sendo retratado, ela revela uma história oculta, cujos mínimos detalhes são, em sua completude, desconhecidos. As imagens fotográficas que escolhemos tornam-se o nosso texto que apresenta em seu interior diversos subtextos. Nelas identificamos a cultura social nos diversos tipos de grupos que estão neste espaço, lembrando que a cultura social é desenvolvida por um conjunto de indivíduos cujas relações mútuas são organizadas em instituições sociais específicas.

## 2.1. O encontro de culturas no entorno da Igreja Matriz Nossa Senhora do Carmo

As fotografias utilizadas por este estudo apresentam o centro histórico de Boa Vista, capital de Roraima, no extremo norte do país. Cidade de colonização híbrida, com forte presença de fazendeiros, garimpeiros e indígenas, até hoje retratados nos principais monumentos da cidade. O centro histórico é considerado um espaço de características singulares por abrigar as construções que representam a história do município e do Estado de Roraima, consistindo no núcleo original da cidade construído em torno da Igreja Matriz Nossa Senhora do Carmo. A Igreja começou através de uma capela construída pelos monges carmelitas ainda em 1725, tendo sido transformada numa igreja pelos franciscanos em 1858. Ela está, portanto, circundada de patrimônio histórico e cultural e é um espaço significativo e de grande valor simbólico para o povo roraimense. Além de uma das construções mais significativas para o povo boa-vistense e para o turismo da capital roraimense, é a primeira Igreja construída na Bacia do Rio Branco e reconhecida como patrimônio histórico e cultural.

Desde a sua criação, o espaço em torno dela não era usado somente para eventos religiosos, mas também como um lugar de encontros, festejos, comemorações, assim como servia para a recepção de políticos, entre outros eventos, ou seja, um espaço que permitia intensa sociabilidade interiorana. Nele se encontravam várias culturas sociais diferentes, além de, evidentemente, também culturas religiosas expressivas das diferentes ordens católicas e a cultura política permeada pelo coronelismo e pelas relações de clientelismo. Sabe-se que a Igreja Católica teve considerável influência sobre a vida política brasileira até pelo menos os anos de 1980, inclusive na medida em que tinha capacidade de orientar votos; característica também muito comum da Igreja Católica na Europa da qual se beneficiaram imensamente partidos europeus do pós-guerra. Localmente, a Igreja se tornou o espaço de confluência de diversos elementos sociais, estando carregada de uma simbologia de alegria, crença e fé, como é possível perceber nas figuras de 1 a 4 que se referem à Cultura Social Política.

Nestas fotografias, disponíveis no acervo pessoal do Prof. Dr. Maurício Zouein da Universidade Federal de Roraima, está registrada a chegada do Capitão Ene Garcez em Boa Vista, em 1944. Na ocasião, o capitão chegava para assumir o posto de governador do recém criado território federal do Rio Branco, transformado em território federal de Roraima em 1962. A pesquisadora Cyneida Correia sugere que, no início da década de 1940, Boa Vista era a residência de em torno de 12130 habitantes, mais da metade deles composta de pessoas da cor parda (MENEZES, 2021, p. 39). Tratava-se, portanto, de uma cidade pequena e com forte presença da herança indígena. Nas fotografias, pode-se notar que várias pessoas estão se dirigindo ao evento, estando presentes também,

naquele momento, indivíduos importantes da sociedade local, bem como parte do exército que compunha a classe dominante. Esse espaço parece ter sido escolhido, como dito, por ser o ponto de encontro histórico carregado de simbolismo, um lugar com capaz de despertar alegria e fé na população. Sem dúvidas, o intuito de fotografar o acontecimento foi o de registrar o encontro de culturas, mas sobretudo destacar a presença do Capitão tomando posse do território recém construído para compor a iconografia oficial. Na primeira das imagens (figura 1), o capitão Ene Garcez passa pelo interior de um pórtico, sendo recebido por estudantes empunhando bandeiras.

**Figura 1. Chegada do Capitão Ene Garcez**



Fonte: Acervo de Maurício Zouein, 2021.

O Capitão, acompanhado de sua escolta, reúne um conjunto de populares, incluindo crianças (figura 2). À sua esquerda um padre e, à sua direita, uma faixa com o seguinte dizer: “salve presidente G. V.”, as iniciais do ditador Getúlio Vargas. Ao fundo, enxerga-se o rio, presumindo que a direção desta passeata é a igreja situada a apenas alguns metros do Rio Branco.

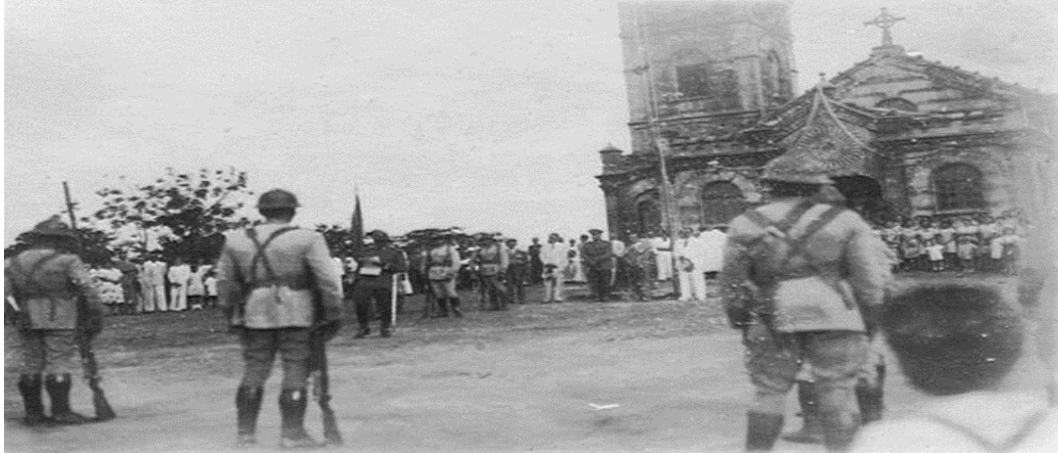
Figura 2. População se agrupando para aguardar a chegada do Capitão



Fonte: Acervo de Maurício Zouein, 2021.

Ao chegar na Igreja Matriz, percebem-se os elementos sociais, políticos e religiosos que confluíram na organização da vida de Boa Vista até meados do século XX: a presença ostensiva do exército, no primeiro plano, Ene Garcez escoltado pela hierarquia militar no centro, aquilo que aparenta ser um coral de crianças no canto superior direito. Ao fundo, a Igreja matriz se salienta como um emblema da autoridade religiosa, elemento garantidor da ordem social e política local e, portanto, lugar destacado para a tomada de posse de Ene Garcez. A Igreja também é a principal autoridade intelectual da vila, cuidando organizá-la, instruí-la nas práticas católicas e conectá-la à República que havia sido parida em 1889, o que é cabalmente demonstrado pela publicação do *Jornal de Boa Vista* logo em 1916 sob a direção do prelado beneditino Gerardo Von Caloen (MUNARO, 2017). Tal jornal, inclusive, era impresso na própria igreja. Na figura 3, as pessoas se perfilam em ordem para cantar o hino nacional.

Figura 3. Todos em posição para cantar o Hino em frente a Igreja Matriz Nossa Senhora do Carmo



Fonte: Acervo de Maurício Zouein, 2021.

A última desta primeira série de imagens da posse de Ene Garcez traz os militares perfilhados com as suas baionetas, imagem sintomática do estado acanhado da vila que pendia entre a estrutura política coronelística, por um lado, e o esforço de Vargas em promover uma modernização forçada através da hierarquia militar por outro. Vargas é o grande promotor do encontro, o “idealizador” do território federal do Rio Branco, sendo chamado na imprensa manauara, inclusive, de “o moderno descobridor da Amazônia” depois da sua vinda para Manaus em 10 de outubro de 1940 (MUNARO, 2018).

**Figura 4. Todos juntos para tirar a fotografia**



Fonte: Acervo de Maurício Zouein, 2021.

As fotografias numeradas de 5 a 7 dizem respeito mais especificamente à cultura social religiosa. Elas foram produzidas durante eventos comemorativos do catolicismo na década de 1950, sendo impossível precisar qual o ano. A qualidade das imagens também é melhor, talvez produto do melhoramento tecnológico dos aparelhos nacionais *Kapsa* que começaram a ser fabricados e se expandir pelo Brasil ainda em 1950. A figura 5 foi tirada do alto, a uma certa distância do público, para que todo o espaço pudesse aparecer, sendo possível também visualizar o Rio Branco e a vegetação. Ela traz uma procissão sob o mesmo pano de fundo da Igreja Matriz Nossa Senhora do Carmo que, como temos visto, é o guia político e espiritual da cidade. Pode-se dizer que a formação da procissão reuniu toda a comunidade local direta ou indiretamente, já que a igreja para a qual a procissão se dirigia representava não apenas um espaço de religiosidade, mas a própria emanção do poder político e



espiritual que organizava a comunidade e à qual todos os cidadãos se sentiam umbilicalmente vinculados.

O que as separa do primeiro conjunto de imagens, de alguns anos antes, é a natureza do evento: se o primeiro era um evento receptivo da maior autoridade local, o segundo visava adorar um dos santos valorizados pela religiosidade local. Ambas têm como pano de fundo a igreja que se apresentava como o principal marcador geográfico da cidade, posição que se vai arrefecendo com o crescimento urbano da década de 1980 e a multiplicação dos credos evangélicos que em tempos mais recentes se tornaram majoritários.

**Figura 5. Formação de uma procissão**



Fonte: Acervo de Maurício Zouein, 2021.

Na figura 6, a formatura da catequese de um grupo de 15 crianças é acompanhada pelo padre e por uma freira em frente à Igreja Matriz. Imagem que se combina com a figura 6, de formação de um grupo de padres marianos tirada no mesmo lugar.

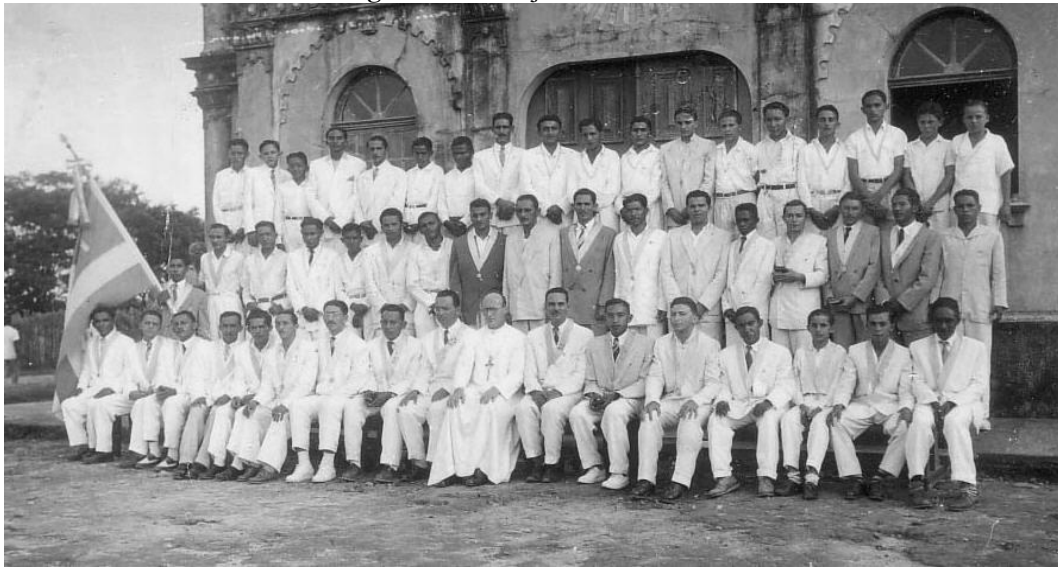
**Figura 6. Cermônia de formatura da catequese**



Fonte: Acervo de Maurício Zouein, 2021.

Em ambas as formaturas, a da catequese e a dos marianos, percebe-se a fisionomia da população local costumeiramente referida como cabocla. E, sobretudo, percebe-se o papel nuclear da igreja que, além de fornecer o contato com as letras por meio da leitura de textos sagrados, convertia-se num espaço fundamental de formação de um intelecto local, de uma elite intelectual que seria vetor das doutrinas católicas e das práticas de alfabetização.

Figura 7. Formação dos Marianos

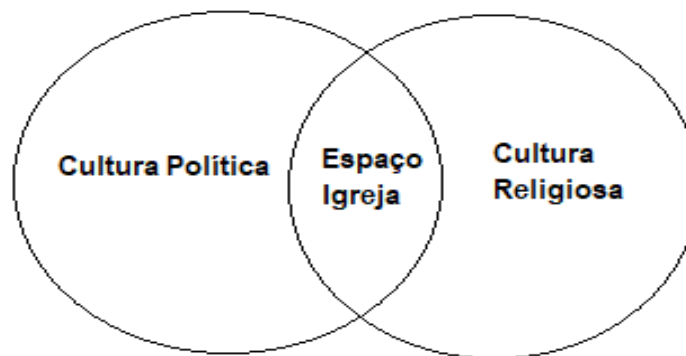


Fonte: Acervo de Maurício Zouein, 2021.

Através da igreja, portanto, se davam processos de ensino e alfabetização, encontros políticos, cerimônias envolvendo os elementos mais importantes da cidade ainda acanhada. Como lembra o historiador Lucien Febvre em sua obra sobre Rabelais (2003), numa pequena comunidade do século XVI toda a vida estava organizada em torno dos ritos religiosos, inclusive do badalar constante dos sinos que lembravam as pessoas a respeito da passagem do tempo. As imagens mostram a relação que as pessoas tinham com a Igreja, fazendo dela um espaço de socialização, festejo e compromisso religioso. Elas deixam perceber o cotidiano eclesástico no espaço da Igreja Nossa Senhora do Carmo, bem como as relações e os distanciamentos que tanto a Ordem dos Beneditinos quanto a Ordem dos Missionários da Consolata de Turim, ordens religiosas que administravam a Prelazia do Rio Branco nas décadas de 1940 e 1950, possuíam com o poder político. Elas tornaram-se significativas desta relação de culturas presentes na sociedade boa-vistense e roraimense da época e abrem espaço para uma série de reflexões sobre a composição de uma pequena cidade amazônica da primeira metade do século XX.

A partir de uma análise semiótica, mas que também trouxe elementos compreensivos da historiografia, é possível dizer que toda a fotografia volta precisamente ao texto, já que ela possui uma narrativa própria e, conseqüentemente, é regida por uma gramática. Cada escolha feita para a apresentação da imagem pode afetar o resultado final, a sua interpretação, pois é através da composição fotográfica que começamos a perceber as particularidades do signo. As fronteiras semióticas que delimitam estas fotografias, fazendo com que haja um momento de encontro das semiosferas, traça uma tensão sógnica que é o encontro entre duas culturas sociais em um só espaço, ou seja, no espaço da Igreja Matriz Nossa Senhora do Carmo. Essa tensão pode ser designada melhor através do seguinte esquema representativo:

**Figura 8. Esquema representativo da tensão sógnica das culturas**



Fonte: Autores, 2021.

Mesmo que as duas culturas sociais sejam diferentes entre si, elas podem se encontrar em um determinado momento, que é quando o espaço da Igreja é utilizado para celebrar, festejar, etc., mostrando simbiose para o alcance de determinados objetivos. Conhecer os signos referentes a cada área e entender como eles atuam e o grau de importância que têm em diferentes culturas pode proporcionar um diferencial no resultado final da fotografia, maximizando a habilidade que ela tem de contar algo, o que pode proporcionar uma narrativa com maior significado e sentido. Além disso, a partir dos registros fotográficos, sejam históricos, cobertos de elementos culturais e informações, ou sejam apenas artísticos, tais fotografias prevalecem através do tempo e perpetuam valores, acontecimentos, que de certa forma também alimentam a memória coletiva e individual.

É possível perceber que este espaço de socialização e celebração guarda símbolos pouco manifestos, mostrando relações pouco visíveis aos olhos menos cuidadosos da população em geral. A análise mais pormenorizada consegue reparar as figuras e personagens encontrados nas fotografias,

bem como os significados que elas guardam. Uma análise semiótica, portanto, exige maior atenção aos detalhes imagéticos, bem como a capacidade de relação desta imagem com suas diversas significações.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um texto, apesar da capacidade que tem de expressar detalhes que podem ser incluídos para a descrição de acontecimentos, fatos, sensações ou até mesmo sentimentos, parece ser limitado quando comparado à riqueza de elementos descritivos que compõem uma fotografia. Nesse sentido, a fotografia permite, com suas inúmeras capacidades de representação, fornecer à sociedade uma maneira de conhecer a si mesma, de refletir acerca de sua história e de seu passado incorporando-se na sua autopercepção identitária. A semiótica, ao estudar a simbologia por trás das fotografias, nos possibilita a elaboração de uma estrutura sógnica na qual as várias faces do objeto representado podem ser analisadas e interpretadas.

Neste sentido, o espaço da Igreja Matriz Nossa Senhora do Carmo pôde ser compreendido, a partir de análise semiótica das fotografias 1 a 4 (chegada do Capitão Ene Garcez em Boa Vista, em 1944) e 5 a 7 (eventos e festejos desenvolvidos na Igreja ou em seu entorno ao longo da década de 1950), como um ponto de encontro entre culturas sociais, mostrando esta tensão existente entre a cultura religiosa e a cultura política numa cidade acanhada e periférica que contava entre 10 mil e 20 mil habitantes. As fotografias nos permitem perceber até que ponto elas se distanciam e se aproximam, ressignificando os espaços ao seu redor e formando novos subtextos a partir de seu encontro.

### REFERÊNCIAS

CORREIA, Cyneida Menezes. **Jornalismo e Memória**. A construção da política nos jornais de Roraima (1907-1988). Dissertação de mestrado apresentada na UFRR, Boa Vista, 2021.

FEBVRE, Lucien. **Le Probleme de l'incroyance au XVI Siècle**, La religion de Rabelais. Paris: Albin Michel, 2003.

FIDALGO, António; GRADIM, Anabela. **Manual de Semiótica**. Portugal: UBI, 2005.

IASBECK, Luiz Carlos Assis. Método semiótico. In: DUARTE, Jorge. BARROS, Antonio (Orgs.). **Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação**. São Paulo: Atlas, 2005. p. 193- 205.

MACHADO, Irene. **Escola de semiótica**: a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura. São Paulo: Ateliê Editorial; FAPESP, 2003.

MUNARO, Luís. “O moderno descobridor da Amazônia: ecos do nacionalismo varguista nos jornais regionais (1930-1945)”. **Revista Comunicação, Cultura e Sociedade**. N. 08, Vol. 8, ed. 008, 2018.

MUNARO, Luís. **Rios de Palavras**: A imprensa nas periferias da Amazônia. Porto Alegre, Editora Fi, 2017.

POSNER, Roland. O Mecanismo Semiótico da Cultura. In: RECTOR, Mônica. NEIVA, Eduardo (Orgs.). **Comunicação na era pós-moderna**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

ROCHA, Abdruschin Schaeffer; TERRA, Kenner Roger Cazotto. Teologia e semiótica russa: implicações da semiótica da cultura para o discurso teológico. **Revista Teoliterária**. N. 16, Vol. 8, 2018.

SORLIN, Pierre. Indispensáveis e enganosas, as imagens, testemunhadas da história. **Revista Estudos históricos**. Rio de Janeiro, Vol. 7, N. 13, 1994, p. 81-95.

VELHO, Ana Paula M. A Semiótica da Cultura: apontamentos para uma metodologia de análise da comunicação. **Revista Estudos Comunicacionais**. Curitiba, Vol. 10, N. 23, p. 249-257, 2009.

ZOUEIN, Maurício. **Acervo de Maurício Zouein**. Fotos diversas da Igreja Matriz Nossa Senhora do Carmo, 2021.

*Data de submissão: 07/10/2021*

*Data de aprovação: 25/11/2021*

## MEU SABER NÃO É DOENÇA: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O DISCURSO RACIAL EM RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E SANTO DAIME

Rodrigo de Sousa da Silva <sup>1</sup>

### RESUMO

As religiões afro-brasileiras sofrem com descrições e estereótipos que buscam desqualificar e criminalizar seus saberes, que serão apresentados em três contextos: no período medieval, quando a igreja estará impondo o conceito de feiticeros(as) em saberes e cultos distantes da religião oficial; no período descrito como Brasil Colonial, no qual será possível identificar tal alcunha em religiões afro-brasileiras; e a partir da terceira década do século XIX, quando será possível identificar uma verdadeira desconstrução das religiões afro-brasileiras e dos negros em geral. A ciência tenta atribuir vícios e defeitos como inerentes aos negros; os cultos são estudados e inclusos como patologias; incorporações tornaram-se possessões e personagem como Raimundo Nina Rodrigues, médico pioneiro nessa análise, valida essas concepções. Nosso objetivo é discutir e problematizar por meio de tais questões que buscam inferiorizar saberes a partir da imposição de uma superioridade racial. Como aporte teórico recorreremos a Edward MacRae, Sandra Goulart, Edmar Santos e Michel Foucault. Foi realizada uma revisita bibliográfica e também foi utilizado como fonte o decreto de nº119-A, o qual demonstra que a liberdade religiosa no Brasil na teoria existiria a partir de 1890, mas na prática, saberes de pretos e mulatos seriam considerados “macumba” e teriam como companhia a polícia. Tais elementos ficaram à mostra a partir da perseguição ao culto do Santo Daime, criado por Irineu Serra, na cidade de Rio Branco, Acre, demonstrando que a força da sobreposição da raça não findou, mas permaneceu.

**PALAVRAS-CHAVE:** Feiticeros(as). Perseguições. Raça.

### MY KNOWLEDGE IS NOT A DISEASE: BRIEF CONSIDERATIONS ON RACIAL DISCOURSE IN AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS AND SANTO DAIME

### ABSTRACT

Afro-Brazilian religions suffer from descriptions and stereotypes that seek to disqualify and criminalize their knowledge, which will be presented in three contexts: in the medieval period, when the church will be imposing the concept of sorcerers in knowledge and cults distant from the official religion; in the period described as Colonial Brazil, in which it will be possible to identify such nickname in Afro-Brazilian religions; and from the third decade of the 19th century, when it will be possible to identify a true deconstruction of Afro-Brazilian religions and black people in general. Science tries to attribute vices and defects as inherent to blacks; cults are studied and included as pathologies; incorporations become possessions and characters such as Raimundo Nina Rodrigues, a pioneer doctor in this analysis, validates these conceptions. Our goal is to discuss and problematize through such questions that seek to inferiorize knowledge from the imposition of a racial superiority. We will resort to Edward MacRae, Sandra Goulart, Edmar Santos, and Michel Foucault. A bibliographical revision was made and the decree #119-A was also used as a source, which shows that religious freedom in Brazil in theory would exist from 1890 on, but in practice, black and mulatto knowledge would be considered "macumba" and

<sup>1</sup>Bacharel em História pela Universidade Federal do Acre (Ufac). Licenciando em Ciências Biológicas pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Acre (Ifac). E-mail: [rodrigo.rssa@gmail.com](mailto:rodrigo.rssa@gmail.com)

would be accompanied by the police. Such elements were shown in the persecution of the Santo Daime cult, created by Irineu Serra, in the city of Rio Branco, Acre, demonstrating that the force of the superimposition of race did not end, but remained.

**KEYWORDS:** Wizards. Persecution. Breed.

## 1. INTRODUÇÃO

As religiões afro-brasileiras resistem às diversas tentativas de controle e desconstrução. No período colonial, por exemplo, era recorrente a descrição das práticas ritualistas enquanto próximas da feitiçaria. O conceito de feitiçaria e bruxaria é bastante amplo, destinando-se, em suma, às religiões e práticas ritualísticas diferentes da oficial.

Em nossa análise, a primeira tentativa de controle de saberes e expressões religiosas partirá da igreja, cujos atos serão recorrentes na Europa e no período Colonial do Brasil. No entanto, o discurso que envolve tais elementos sofrerá alterações, pois o conceitos de feiticeiros(as) contempla sujeitos e grupos diferentes, ou seja, essas descrições sofrem alterações ao mudar de espaço geográfico.

Nosso objetivo será problematizar essas questões a partir do discurso eugenista e de raça. Em suma, realizaremos uma análise do discurso, problematizando como tal ato interfere em religiões de matriz africana e afro-brasileiras. Cabe ressaltar que a partir da segunda metade do século XIX, o debate racial será amplamente difundido no campo da medicina, trazendo, portanto, impactos a sujeitos negros e suas religiões.

Traçaremos três elementos para nossa análise: primeiramente estaremos analisando o conceito de feiticeiros(as) e como tal descrição será associada às religiões africanas no Brasil Colonial; em outro momento, analisaremos algumas concepções do discurso eugenista, do estereótipo racial e do pensamento que tornou conveniente apresentar as religiões afro-brasileira como patologias psíquicas; por fim, buscaremos analisar ataques às religiões daimistas, com claras motivações raciais, tomando como ponto de partida a terceira década do século XX.

Como aporte teórico recorreremos ao filósofo Michel Foucault (2012), pois, seu conceito e perspectiva sobre a construção do discurso será fundamental para nossa análise; sobre o discurso eugenista, as contribuições de Edmar Santos (2009) e Edward MacRae (2008) serão essenciais, pois trazem elementos do pensamento do médico legista Nina Rodrigues. Além desses, a antropóloga Sandra Goulart (2008) - que percebe em suas observações ataques e estigmas raciais envolvendo o mestre Irineu Serra e seu culto daimista - servirá como aporte quando discutirmos sobre esse elemento.

Cabe aqui fazer algumas ressalvas: embora nossa proposta seja realizar uma análise do discurso, nosso texto engloba também citações de Carlo Ginzburg e Luiz Mott. Assim, ambos os autores serão estudados, mas não serão tratados como referenciais teóricos. Essas ressalvas estão sendo feitas para não levantar dúvidas, ou melhor, não criar uma mescla de teorias desalinhadas. Ginzburg trabalha com a micro-história e os trabalhos de Mott, por exemplo, também poderiam ser descritos da mesma maneira. Não trabalharemos aqui com a micro-história, no entanto, estaremos de forma oportuna estudando um fragmento da análise desses autores.

Nossa análise será prioritariamente bibliográfica, no entanto, também utilizaremos como fonte o decreto nº 119-A, de 07 de janeiro de 1890, buscando problematizar a liberdade religiosa defendida no decreto com a liberdade limitada quando se trata de religiões lideradas por negros.

## 2. EXISTEM “FEITICEIROS” NA EUROPA E NO BRASIL

Grosso modo, o conceito de bruxaria e feitiçaria é direcionado para práticas ritualísticas que se opõem à religiosidade oficial, sendo que podemos considerar, por exemplo, o cristianismo como determinante para essa interpretação. Segundo o historiador Jacques Le Goff, “assim se realizam, no decorrer do século IV, a transformação do cristianismo de religião perseguida em religião do Estado e a transformação de um deus rejeitado em um Deus oficial” (LE GOFF, 2020, p. 19).

Embora o cristianismo tenha se tornado a religião oficial do Império Romano a partir do século IV, os antigos ritos agrários não cessaram; por outro lado, não podemos afirmar que permaneceu uma adoração aos antigos deuses, mas, sim, cultos relacionados com a natureza, conforme observado em Le Goff (2020):

O que resistiu mais a que se estabelecesse o novo Deus não foram os antigos deuses pagãos, mas certas práticas ligadas à magia ou antes àquilo que o cristianismo chamará de superstição: culto das árvores, culto das fontes; e isso vai continuar, pouco mais ou pouco menos, em surdina, durante a idade Média (LE GOFF, 2020, p. 21).

Como o autor demonstra, alguns desses ritos, posteriormente conhecidos como “superstição e “magia”, seriam os antigos cultos agrários exercidos em outro contexto por sujeitos sociais. O historiador Carlo Ginzburg, em sua obra *os Andarilhos do Bem* (2010), observou a presença desses ritos no século XVI, escrevendo sobre o conflito de dois grupos: benandanti e maliandanti. O objetivo do primeiro grupo seria:



[...] opor-se a bruxas e feiticeiros, criar obstáculos aos seus desígnios maléficos e curar as vítimas de seus encantamentos; por outro, não diversamente dos seus supostos adversários, afirmam participar de misteriosos encontros noturno (dos quais não podem falar sob pena de sofrerem bordoadas). (GINZBURG, 2010, p. 22).

Os encontros noturnos descritos acima seriam as batalhas entre os dois grupos em prol da colheita. Em outra passagem o historiador prossegue:

os benandanti armados com ramos de erva-doce que lutam contra bruxos e feiticeiras munidos de caule de sorgos sabem estar combatendo ‘por amor das colheitas’, para assegurar à comunidade a opulência das messes, abundância dos víveres, dos cereais miúdos, das vinhas” (GINZBURG, 2010, p. 44).

O conflito<sup>2</sup> entre esses dois grupos é mais do que uma simples disputa pois também engloba uma relação com a comunidade, sendo que as batalhas ocorrem em prol da alimentação, ou seja, possuem um caráter social, não se trata de uma disputa sem significado ou com ênfase no interesse individual. Por se tratar de um culto agrário, a participação de elementos da flora se faz presente em suas armas: ramos de erva-doce e caule de sorgo. Tratando-se do sorgo, por exemplo, seu uso e associação com as bruxas podem ter relação com o simbolismo da vassoura, pois, como bem apresenta Ginzburg, “por que o sorgo é a arma das bruxas não fica claro; a menos que o identifiquemos com a vassoura, seu atributo tradicional (o chamado ‘sorgo para vassoura’, uma das variedades de sorgo mais difundida, é uma espécie de milho-zaburra” (GINZBURG, 2010, p. 46).

Devemos problematizar com uma questão: os benandanti foram condenados por bruxaria, mas o que é uma bruxa(o), feiticeiro(a) no período medieval? Não é simples responder essa indagação. A priori, esses conceitos estão inseridos em uma ampla generalização e o próprio uso de certas plantas poderia alavancar a suspeita de feitiçaria, como por exemplo a mandrágora:

A segunda planta, considerada a erva das bruxas por excelência é a *mandrágora* (*Atropa mandrágora*). Sua imagem é encontrada em vários manuscritos medievais e renascentistas e sempre é mencionada como um dos ingredientes principais para o preparo de todo tipo de porção ou feitiço (CAMPOS, 2014, p. 06).

Campos (2014) traz um elemento muito importante: “a mandrágora seria mencionada para preparo de todo tipo de porção”, ou seja, poderia ser simplesmente ingrediente para uma bebida ou chá, contudo, a planta ganhou uma conotação de ingrediente para “feitiço”. O problema de tal assertiva surge a partir da presença de diversos saberes de cura na Europa, durante o século XVI:

---

<sup>2</sup> Devemos ressaltar que o conflito entre esses dois grupos ocorre no campo espiritual, como demonstra Ginzburg: “o espírito sai à meia-noite, ‘e fica fora do corpo durante três horas’, entre a ida, o combate e o retorno à casa” (GINZBURG, 2010, p. 102)

nessa época os campos da Itália, da Europa enfim, fervilhavam de curandeiros, feiticeiros, encantadores que, com a ajuda de unguentos e emplastros temperados com sortilégios e orações supersticiosos, curavam qualquer espécie de doenças” (GINZBURG, 2010, p. 113).

Percebemos a presença de diversos saberes empíricos na Europa, muitos fazendo uso de elementos da flora para tratar doenças, mas também “orações supersticiosas”. O conceito de feiticeiro e bruxo estaria relacionado com esse saberes, pois não estariam sob a tutela da igreja, sendo um culto, ou melhor, um rito distante do interesse da igreja. O discurso envolvendo a expressão bruxaria seria uma tentativa de controle por parte da igreja, pois seria possível impedir tais manifestações, aliás, até punir com prisões.

Esse ato de generalização não foi exclusivo apenas na Europa. Considerando o período Colonial do Brasil, é possível perceber que os saberes africanos, e em especial sua religiosidade, foram descritos como ato/prática de feitiçaria. Contudo, o conceito de bruxaria no Brasil Colonial é mais preciso e articulado, voltando-se para saberes de cura, ou melhor, artes de curar e a religiosidade africana.

Nesse âmbito de generalizações se fará presente o conflito entre a cura existente na igreja e a dos ditos feiticeiros(as). O antropólogo Luiz Mott fez a seguinte observação: “no Nordeste, nas Minas e no resto da Colônia, são frequentes as denúncias contra homens e mulheres que recorriam aos feiticeiros e feiticeiras em especial quando os exorcismos da igreja e os remédios da botica não surtiam efeito na cura de variegada gama de doença” (MOTT, 1997, p. 192-193).

O conceito de feiticeiros(as) utilizado pela igreja seria uma tentativa de controle. Se considerarmos que as práticas ritualísticas africanas serão direcionadas para certos espaços, poderemos entender que se trata de uma tentativa que visava proteger dos olhares de repressão. Recorrendo novamente a Mott:

Alguns adeptos dos rituais africanos optavam por instalar seus locais de cultos distantes da povoação, não apenas para estarem próximos aos cursos d’água e de florestas mais densas, habitat propício para o contato com os deuses d’África, mas também para gozar de privacidade e escapar dos olhares e ouvidos repressores dos donos de poder (MOTT, 1997, p. 206).

Percebemos, através dessa citação, a existência de um conflito de poder, no qual os cultos africanos, por exemplo, não eram exercidos com liberdade, correndo risco de repressão. Fenômeno semelhante ocorreu com os benandanti no século XVI na Europa. Em suma, ambos os ritos se distanciavam da religiosidade oficial e, por conseguinte, foram entendidos enquanto saberes a serem controlados. Isso não ocorre ao acaso, já que a igreja elaborou um discurso sobre tais saberes. Segundo

Foucault (2012), o discurso possui uma finalidade além da escrita e da fala, sendo um instrumento de poder:

[...] Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seus acontecimentos aleatórios e temível materialidade (FOUCAULT, 2012, p. 8-9).

Percebemos que independentemente do contexto geográfico, existe uma tendência por parte da religiosidade oficial em desconstruir outras expressões religiosas e, na verdade, é o que menciona Foucault acima: o discurso é controlado, selecionado, organizado e distribuído, ou seja, não é apenas uma palavra, mas possui uma construção social com uma finalidade e engloba entidades de poder, como por exemplo, a igreja.

### 3. CONFLITOS, DISCURSOS E A “DOENÇA DA RELIGIÃO NEGRA”

Se nos períodos medievo e moderno as bruxas e feitiçeiros teriam sua imagem associada ao fantasioso, no Brasil, em especial durante o final do século XIX e início do XX, esses termos serão direcionados para grupos de sujeitos com ritos relacionados à natureza, entre eles, membros das religiões africanas e afro-brasileiras. Antes de adentrarmos propriamente nesses estigmas, interessa-nos discutir brevemente elementos do discurso racial em voga durante o século XIX.

O conflito entre negros e medicina ingressa em uma nova configuração durante a segunda metade do século XIX, quando os médicos debruçaram-se nos estudos acerca da mestiçagem no Brasil a partir da teoria eugenista, identificando os negros e os mulatos como seres biologicamente inferiores. Segundo Santos (2009, p. 77), “partindo das ciências biológicas e criminal, eugenistas viam a população brasileira como exemplo de degeneração, pois era formada em sua maioria por negros ‘inferiores’ e mulatos ‘corrompidos’ biologicamente”.

A explicação biológica que descrevia negros como inferiores era explanada por grandes nomes da medicina do século XIX, como por exemplo Raimundo Nina Rodrigues, que atribuía aos negros determinados vícios. O médico buscava implementar estereótipos através da biologia: “certos fenômenos sociais, como a ociosidade, o alcoolismo ou criminalidade foram consideradas ‘tendências psíquicas’ do indivíduo degenerado, geralmente negro ou ‘seus mestiços’, como dizia o próprio Nina Rodrigues” (SANTOS, 2009, p. 78).

Como Santos (2009) diz, as questões psíquicas serão aceitas e direcionadas aos rituais religiosos, ou seja, as religiões afro-brasileiras serão taxadas: “no Rio de Janeiro, entre os anos de 1889 e 1940, especialmente os seguidores da religiosidade afro-brasileira sofreram acusações que pendiam para o lado da anomia, da poluição, da sujeira, do vício e das relações eróticas” (SANTOS, 2009, p.79). Esses atributos biológicos descritos como proveniente das religiões afro-brasileiras serão abordados adiante.

O que ocorre é uma tentativa de controle das religiões afro-brasileiras, controle este realizado a partir da conduta médica que buscava descrever os rituais como degenerados, próximos da possessão. Segundo MacRae:

A ciência médica associava loucura e possessão dentro de uma fórmula mecanicista, fazendo com que os cultos afro-brasileiros figurassem ao lado da sífilis, alcoolismo e doenças contagiosas como fonte de doença mental. Os líderes religiosos negros eram acusados de explorar os crédulos e de atirarem na libertinagem moças indefesas (MACRAE, 2008, p. 289-290).

Descrever ritos como patologia seria o principal interesse desses estudiosos. As religiões afro-brasileiras figurariam ao lado de “doenças”; seus líderes seriam “proveitadores” de crédulos e as moças através da religião conheceriam a “libertinagem”. Percebemos assertivas que partem do conflito biológico, mas que são encaixadas numa perspectiva médica para descrever um saber enquanto doença.

Além de associar os ritos a doenças, inclusive mentais, outros estigmas também são formulados, como exemplo o conceito de feitiçaria. Contudo, a feitiçaria aqui seria entendida como uma patologia, reacendendo o discurso da deficiência biológica. Recorrendo a MacRae (2008, p. 290), “na visão do então conceituado médico legista Nina Rodrigues e de seus seguidores, a possessão, núcleo irreduzível da ‘feitiçaria’, seria um estado patológico de histeria, resultante de lesões orgânicas”. As “lesões orgânicas” são tentativas de impor deficiências biológicas aos sujeitos negros e mulatos, criando através da ciência defeitos e limitações viciosas provenientes apenas desses sujeitos; os brancos, por outro lado, não são citados.

A discussão racial que tenta impor limitações aos negros e mestiços não surgiu ao acaso, uma vez que o conflito entre os saberes empíricos e a medicina formal são percebidos desde o período colonial. Porém, o problema estaria na concepção científica que a teoria eugenista trazia consigo, na qual negros e suas religiões, por exemplo, seriam um “mal” a ser combatido no campo da medicina. Conforme Silva (2018),

As transformações ocorridas na legislação exerceram um impacto profundo nos cultos de matriz indo-afro-brasileira, a repressão atingiu os terreiros, muitas casas de axé foram fechadas e suas práticas religiosas criminalizadas, sendo vistas como locus

de práticas ilegais de curandeirismo e como locais propícios a desencadear transtornos psíquicos (a ligação entre transe de possessão e transe mental). (SILVA, 2018, p. 31).

Essa citação de Silva (2018) chama nossa atenção para duas questões: a criminalização dos cultos de religiões afro-brasileiras e sua associação aos transtornos psíquicos. Criminalizar saberes é um mecanismo para tornar legítimas ações de violência pois, se determinado culto ou saber é descrito como crime, não poderia, ou melhor, não deveria ser exercidos. Para entender, diagnosticar e estudar tais transtornos, criou-se o Serviço de Higiene Mental, fundado no Recife:

O Serviço de Higiene Mental era também um centro de estudos onde os adeptos das religiões de origem africana eram submetidos a uma ‘rigorosa observação’ e a ‘exames mentais’, pretendendo-se, por essa via, estabelecer um ‘controle científico’ sobre os cultos, controle este que deveria substituir a ação da polícia (PEREIRA, 2017, p. 155).

Percebemos, através dos escritos de Pereira (2017), a tentativa de controlar sujeitos e suas práticas religiosas. Nesse momento, a polícia não atuaria como principal reguladora, mas a ciência teria esse papel de legitimar ou não determinado saber, ou seja, de definir se determinado saber poderia ou não ser praticado. O elemento ritualístico perdeu espaço e o que prevalece na análise desses estudiosos é a valorização de patologias biológicas como pertencentes aos negros.

Percebemos a consolidação de imposições: os saberes são criminalizados, tendo a polícia como algozes, ou são entendidos como loucura, ficando a cargo dos médicos para que analisem seus “defeitos” biológicos. Portanto, independentemente da ação utilizada, as religiões afro-brasileiras são atacadas e desconstruídas. Como Foucault diz: “por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam, logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder” (FOUCAULT, 2012, p. 10).

#### 4. “PRETOS PROBLEMÁTICOS”

Nesse tópico analisaremos o discurso racial direcionado ao Santo Daime<sup>3</sup>, nos referindo de forma simplista aos seus ritos e formação da doutrina, pois nosso objetivo são os discursos que acompanharão o mestre Irineu Serra a partir da década de 1930.

---

<sup>3</sup> Utilizaremos a expressão Daime por escolha metodológica, mas entendemos que existem diversos nomes para a bebida, assim como contextos ritualísticos.

Entre as religiões daimistas existe uma cronologia de criação. Portanto, segundo Sandra Goulart, “cronologicamente, a primeira religião ayahuasqueira<sup>4</sup> brasileira é aquela que ficou conhecida como Santo Daime, criada por Irineu Serra” (GOULART, 2008, p. 252).

Nosso personagem também será conhecido como Mestre Irineu, no entanto, determinados estereótipos acompanharão sua trajetória. Trata-se da tentativa de desconstruir o prestígio desse sujeito e seu culto, conforme observado quando recorremos a Goulart (2008, p. 259): “notamos, portanto, que o receio em relação ao culto daimista, neste período de seu surgimento e organização, está, de fato, muito associado ao uso do chá para efeitos de cura e acusações de ‘curandeirismo’ e ‘charlatanismo’.”.

Tais jargões não são apenas descrições, mas tentativas de criminalizar o culto. Desde 1890, por exemplo, o curandeirismo foi descrito como crime, assim, como a prática de charlatanismo, conforme decreto nº847/1890. No entanto, determinadas expressões serão direcionadas ao mestre Irineu Serra, utilizando-se de estereótipos relacionados a sua cor e religião, como por exemplo a expressão macumba. De acordo com Goulart (2008, p. 260), “a imagem de um ‘preto macumbeiro’, associada ao fundador do Santo Daime, foi realmente bastante recorrente, principalmente nas primeiras décadas de organização do culto”.

É possível identificar uma tentativa de desarticular o culto daimista usando como referência a “raça” de seu mestre, trazendo novamente elementos da teoria eugênica e os velhos jargões da feitiçaria, tão presentes em vários contextos históricos. O problema parece ser, pelo menos em nosso ponto de vista, o prestígio de negros e a consolidação de uma religião distante do modelo cristão clássico:

De qualquer forma, percebemos que, neste período o estigma da raça é importante e frequente na classificação do Mestre Irineu, do culto religioso criado por ele e seus adeptos. As práticas entendidas como de ‘macumba’ ou ‘feitiço’, designadas geralmente de ‘trabalhos’, mobilizavam este estigma de raça, e antes de resultar de uma relação direta entre o culto daimista e a religiões afro-brasileiras, estavam muito mais associadas ao fato do Mestre Irineu e vários de seus seguidores serem negros. (GOULART, 2008, p. 261).

A cor parece ser o elemento que torna legítimo tais estereótipos. Quando Goulart (2008, p. 261) diz que “estavam muito mais associadas ao fato de Mestre Irineu e seus seguidores serem negros”, podemos identificar o estigma da raça direcionando determinadas características pejorativas a esses sujeitos.

---

<sup>4</sup> Ayahuasca também é um nome comum à bebida. Alguns autores utilizam a expressão “religião ayahuasqueira”, referindo-se aos cultos que fazem o uso dessa bebida ritualística.

O problema desse estigma consiste em duas questões: primeiro, é uma ação excludente e preconceituosa. Segundo, não considera o decreto nº119-A, de 07 de janeiro de 1890, que permitiria a liberdade religiosa, conforme descrito nestes artigos:

Art. 1º E' prohibido a autoridade federal, assim como à dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e crear diferenças entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas.

Art. 2º A todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas os actos particulares ou públicos, que interessem o exercício deste decreto.<sup>5</sup>

O decreto apresentado acima possibilitaria, na teoria, a liberdade religiosa de qualquer culto, inclusive os daimistas. No entanto, como já foi apresentado, na prática o elemento racial se sobressaiu ao decreto. Podemos indagar que existe um interesse em desconstruir, por meio de estereótipos, as religiões de negros, ou seja, afro-brasileiras ou daimistas, descritas em vários momentos como “macumbas” e “feitiços”.

Nessa questão o artigo 2º do decreto nº 119-A não seria levado em consideração, uma vez que o culto daimista sofreu constantemente interferências, inclusive com sua bebida ritualística sendo entendida como “substância de uso proscrito”. Segundo MacRae (2008, p. 293), “devido a questionamentos levantados sobre a sua natureza psicoativa, em 1985 a ayahuasca chegou a ser colocada na lista de substâncias de uso proscrito – Portaria nº02/85 da Divisão de Medicamentos (DIMED), permanecendo lá por seis meses”.

Esses elementos demonstram que a liberdade religiosa, na prática, não consideraria as religiões lideradas por negros. O uso de conceitos pejorativos e a inclusão da bebida na Divisão de Medicamentos demonstram que certos estigmas raciais e de legitimidade religiosa persistem. Em outras palavras, determinadas religiões permanecem recebendo estigmas e tentativas de desconstrução, grosso modo, as mesmas que foram desconstruídas no período colonial, durante o século XIX, ou seja, religiões de negros ou que se distanciem de um padrão “ritualístico” cristão tradicional.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

<sup>5</sup>Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-119-a-7-janeiro-1890-497484-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 05 de maio de 2021.

O conflito entre saberes oficial e não oficial é intenso. No entanto, quando se trata de religiões os jargões já são conhecidos, como por exemplo os títulos de feiticeiros, de bruxos e de macumbeiros, expressões que se destinam aos sujeitos de determinadas cores e crenças, em especial, pretos e membros de religiões afro-brasileiras.

A discussão racial ocorrida durante o século XIX trouxe diversas sequelas, como por exemplo, a permanência do estereótipo racial, ou seja, a descrição de que pretos seriam inferiores e teriam vícios biológicos. Essa tese, amplamente reproduzida no século XIX, apresenta vestígios também no século XX. Em nossa concepção, parece existir uma articulação e desconstrução das religiões afro-brasileiras e daimistas. Trata-se de um conflito que permeia além do jurídico. Na prática, essas religiões são entendidas como inferiores sofrendo ataques constantes, mas o que motiva tais assertivas? Em nossa interpretação a resposta é simples: a raça.

O preto com relevância social e líder religioso tornou-se um objeto de conflito. A popularidade de Irineu Serra e seu título de Mestre Ihe colocaram com um prestígio e aceitação “incomum para sua cor”, motivo pelo qual recorreu-se a elementos do espiritismo, do feitiço e da macumba para desconstrução dessa religião. Não temos descrições desses conceitos – que buscam diferenciar o que seria uma religião de práticas “inferiores” - direcionados a saberes que não sejam de religiões afro-brasileiras, indígenas ou daimistas.

A criação do decreto nº119-A, de 07 de janeiro de 1890, não trouxe liberdade na expressão de cultos afro-brasileiros. Pelo contrário, os jargões continuavam e novos elementos são criados para trazerem empecilhos à realização dos ritos. Perceberemos que o preconceito da cor persiste, no entanto, ganha ênfase na discussão racial/religiosa, o que demonstra que os saberes da religiosidade afro-brasileiras e das religiões daimistas continuam em um processo de resistência.

## REFERÊNCIAS

BRASIL, Decreto nº119-A, de 07 de janeiro de 1890. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-119-a-7-janeiro-1890-497484-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 05 de maio de 2021.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **Eugenistas e culturalistas no estudo de religiões afro-brasileiras em Pernambuco**. Paralellus, v.8, n.17, Recife, 2017.

CAMPOS, Luciana. Mandrágora: a planta das bruxas. **Notícias Asgardianas, Dossê bruxaria e feitiçaria Nórdica**, v.06, 2014.



FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo, edições Loyola, 2012.

GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem**: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. Tradução Jônatas Batista Neto. 1 ed, São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

GOULART, Sandra Lucia. Estigmas de grupos ayahuasqueiros. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al (Org). **Drogas e cultura**: novas perspectivas, Salvador, EDUFBA, 2008.

LANGER, Johnni. Os gatos e a bruxaria Nórdica. **Notícias Asgardianas, Dossiê bruxaria e feitiçaria Nórdica**, v.06, 2014.

LE GOFF, Jacques. **O deus da idade média**: conversas com Jean-Luc Pouthier, Tradução de Marcos de Castro. 5º edição, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2020.

MACRAE, Edward. A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al (Org). **Drogas e cultura**: novas perspectivas, Salvador, EDUFBA, 2008.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. **História da vida privada no Brasil**: cotidiano e vida privada na América portuguesa, São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

SANTOS, Edmar Ferreira. A marcha dos candomblés: a dor e a dádiva da cura no interior da Bahia. In: **O poder dos candomblés**: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia [online]. Salvador: EDUFBA, 2009, pp. 71-108. ISBN 978-85-232-1210-0. Available from SciELO Books <http://books.scielo.org>.

SILVA, Raoni Neri da. **A “nova escola do Recife”**: o Serviço de Higiene Mental e sua relação com o campo indo-afro-pernambucano. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018.

*Data de submissão: 16/08/2021*

*Data de aprovação: 27/09/2021*

## ANCESTRALIDADE E MODERNIDADE: UMA HISTÓRIA DE DESAMPARO E INTOLERÂNCIA

*Julio Cesar de Almeida Duarte<sup>1</sup>*

### RESUMO

Inicialmente contextualizamos o termo ancestralidade como referência aos nossos ancestrais indígenas e africanos e a herança cultural que deles herdamos, enquanto o termo modernidade diz respeito ao tempo presente, ao modo como nos relacionamos em sociedade uns com os outros, como um reflexo das manifestações culturais transmitidas de geração em geração por nossos antepassados. Este artigo demonstra que a intolerância subsiste desde os tempos do Brasil colônia, através de uma abordagem histórica de como as práticas discriminatórias do estado português se enraizaram em nossa sociedade, beneficiando a cultura europeia e desqualificando os saberes indígenas e africanos. Apresentamos a ancestralidade indígena, suas lendas, mitos, e suas práticas de cura. Abordamos a miscigenação das raças – indígenas, africanos e europeus, bem como do sincretismo cultural desses povos, que deu origem às religiões brasileiras, tais como o Tambor de Mina, o Catimbó e a Umbanda, por exemplo. Por fim, mostramos a inércia do poder público em combater os atos violentos, intolerantes, discriminatórios, ilegais e preconceituosos contra indígenas, afrodescendentes e seguidores das religiões de matriz ameríndia e africana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Preconceito. Intolerância. Religião.

### ANCESTRY AND MODERNITY: A HISTORY OF HELPLESSNESS AND INTOLERANCE

### ABSTRACT

Initially we contextualize the term ancestry, as a reference to our indigenous and African ancestors and the cultural heritage we inherited from them, while the term modernity refers to the present time, to the way we relate in society with each other, as a reflection of the cultural manifestations transmitted from generation to generation by our ancestors. This article demonstrates that intolerance has existed since the times of colonial Brazil, through a historical approach to how the discriminatory practices of the Portuguese state took root in our society, benefiting European culture and disqualifying indigenous and African knowledge. We present the indigenous ancestry, their legends and myths, and their healing practices. We approach the miscegenation of races - indigenous, Africans and Europeans, as well as the cultural syncretism of these peoples that gave origin to Brazilian religions such as Tambor de Mina, Catimbó and Umbanda, for example. Finally, we show the inertia of the public authorities in combating violent, intolerant, discriminatory, illegal, and prejudiced acts against indigenous people, Afro-descendants, and followers of religions of Amerindian and African origin.

**KEYWORDS:** Prejudice. Intolerance. religion.

---

<sup>1</sup>Graduado em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

E-mail: [julioduarte.jd@gmail.com](mailto:julioduarte.jd@gmail.com)

## 1. INTRODUÇÃO

Quando menciono a palavra “ancestralidade”, refiro-me a todos aqueles que viveram antes de nós e, tendo por base suas práticas culturais e religiosas, deixaram como herança tudo o que temos e sabemos na atualidade, como, por exemplo, as obras de arte expostas nos diversos museus existentes no mundo, as pirâmides do Egito e o mausoléu indiano Taj Mahal, para citar alguns monumentos; os pensamentos filosóficos; as diferentes manifestações culturais e religiosas; bem como as práticas de cura que influenciaram a medicina moderna. Nesse sentido, o termo “ancestralidade” diz respeito a tudo o que nos foi legado por nossos antepassados, em especial os indígenas brasileiros e os negros africanos.

A evolução do pensamento humano possibilitou o avanço nas mais variadas áreas do conhecimento, nas técnicas de diagnóstico e no tratamento de doenças pelas ciências médicas, no desenvolvimento da indústria aeroespacial e no avanço da indústria bélica, que muito contribuiu para o avanço tecnológico mundial (RODRIGUES, 2001). Assim, modernidade faz alusão a tudo aquilo que faz parte do nosso tempo presente, nosso cotidiano, nossas relações sociais, nossas práticas culturais, religiosas e o nosso saber científico.

Com base nesses saberes ancestrais, consignamos que todos os medicamentos usados para tratamento das doenças, no presente, têm seu princípio ativo extraído da natureza e sintetizados em laboratório. Reiteradamente nossos indígenas, no passado e no presente, utilizam-se dos recursos naturais – da fauna e da flora – para tratamento dos males do corpo e da alma. Das florestas e bosques para as indústrias farmacêuticas, os princípios ativos das plantas transformam-se diariamente em remédios alopáticos, movimentando bilhões de dólares por ano. Tendo por base uma visão etnocentrada, os saberes, as práticas culturais e a religiosidade indígena foram subalternizadas desde a chegada dos colonizadores europeus nas Américas, se perpetuando até os dias atuais, influenciando fortemente a maneira como vivemos e nos relacionamos nesta sociedade moderna e globalizada.

Segundo dados estatísticos da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2019, “42,7% dos brasileiros se declararam como brancos, 46,8% como pardos, 9,4% como pretos e 1,1% como amarelos ou indígenas”<sup>2</sup>. Conclui-se, portanto, que indígenas, negros e seus descendentes representam mais de 55% da população brasileira e, apesar disso, têm seus hábitos, seus

---

<sup>2</sup> <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18319-cor-ou-raca.html>. Acesso em: 14 set. 2021.

comportamentos, seus costumes, suas crenças desacreditadas, depreciadas, e seus direitos legais ignorados.

Esse estudo demonstra que a intolerância subsiste desde os tempos do Brasil colônia por meio de uma abordagem histórica das fontes, demonstrando como as práticas discriminatórias do Estado Português se enraizaram em nossa sociedade, beneficiando a cultura e a religiosidade europeia em detrimento dos saberes ancestrais de indígenas e africanos.

O Estado Português e a Igreja Católica, unidos pelo instrumento do Padroado Régio, ratificaram e legitimaram a escravização e a subalternização das culturas dos povos conquistados. Anderson Jose Machado de Oliveira (2009) cita em um dos seus artigos a Bula Papal *Dum Diversas*, de 1452, pela qual o rei estava autorizado a submeter à escravidão todos os pagãos, em razão da inferioridade espiritual desses povos (OLIVEIRA, 2007).

Para Patricio Araujo Carneiro (2017), Anderson José Machado de Oliveira (2009), Julio Cesar de Almeida Duarte (2020) e Luiz Antonio Simas (2019), o preconceito, o racismo e a intolerância foram criados pelo Estado Português e pela Igreja, por meio da desqualificação das crenças dos povos por eles colonizados, por acreditarem que o modelo de sociedade e religiosidade europeias era o mais evoluído à época e deveria ser implantada, mesmo que à força, em todas as terras conquistadas. Tal prática discriminatória se propagou e foi adotada, posteriormente, pelo estado brasileiro, conforme matérias jornalísticas e dados estatísticos apresentados neste trabalho.

## 2. ANCESTRALIDADE, CULTURA E A “MEDICINA” DA FLORESTA

Assim como a medicina da floresta foi desacreditada pela medicina ocidental, a cultura e a religiosidade indígena e africana foram depreciadas pelos colonizadores europeus de tal forma que predomina atualmente, em nosso meio social, a cultura estrangeira (tanto a da Europa quanto a dos Estados Unidos da América) e a religiosidade cristã (católica e protestante), especialmente nos centros urbanos, em detrimento da cultura herdada dos nossos ancestrais. Para Araújo, “segundo a dinâmica da colonização, os europeus, através de diferentes artifícios, se apoiaram numa crença de hierarquização das culturas a fim de justificarem sua ação civilizatória” (2017, p. 109).

A cultura brasileira é rica em mitos e lendas, como a do Curupira, do Boitatá, da Cobra Grande, do Caipora, da Vitória Régia, do Mapinguari, do Açaí e das Amazonas, que não são conhecidos pela maioria da população, principalmente por aqueles que vivem nos centros urbanos. Quero destacar,

contudo, a série “Cidade Invisível”, de Carlos Saldanha, que ficou na lista do top 10 das atrações mais vistas em mais de 40 países<sup>3</sup>. O seriado traz algumas figuras do folclore brasileiro, como a Cuca, o Saci-Pererê e a Iara, em uma tentativa de resgatar e preservar este saber ancestral<sup>4</sup>, tornando-o atraente para pessoas que sequer ouviram falar desses personagens. Enfatizamos que a cultura dos povos indígenas estaria fadada ao esquecimento, se não fosse pelo esforço de poucos para perpetuá-la.

Stanley Krippner, professor de Psicologia da *Saybrook Graduate Scholl*, em São Francisco, na Califórnia/EUA, disse em artigo publicado em 2007 que: “os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo” (KRIPPNER, 2007), traduzido para o português por Letícia Alminhana, afirmando que os xamãs foram os primeiros psicoterapeutas e os primeiros médicos da humanidade. Cordeiro, em seu artigo “Pajelança e Babassuê: as faces do Xamanismo amazônico no final do século XIX” (CORDEIRO, 2014), afiança que, em regiões mais afastadas dos centros urbanos, é comum que as pessoas busquem a cura para seus males físicos e mentais na figura dos pajés, xamãs, benzedeiros(ores), curadoras(es) e/ou rezadoras(es), com todo seu repertório mágico-religioso. Dessa forma, compreende-se que, de forma oral, os conhecimentos e os costumes dos povos indígenas têm sido transmitidos de geração a geração, mantendo viva as crenças e os saberes ancestrais.

### 3. RELIGIOSIDADES E CULTURAS AMAZÔNICAS

Apesar da simpatia acentuada pela cultura estrangeira que permeia a sociedade brasileira, a religiosidade indígena permanece viva entre os povos nativos e amalgamada à doutrina católica/cristã e às religiões dos povos africanos escravizados que foram trazidos para o Brasil. Eles, ao chegarem na América portuguesa, encontraram uma sociedade luso-tupi na qual tiveram que “aprender a viver, plantando e cozinhando alimentos da terra, chamando as coisas e espíritos pelos nomes tupis incorporados ao português, fumando longos cigarros de tabaco e bebendo cauim” (1995, p. 81), como relata Darcy Ribeiro na obra “O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil”.

A cultura e a religiosidade dos africanos, dos indígenas e dos europeus se fundiram ao longo de anos em razão do convívio desses povos nos centros urbanos, quilombos e nas áreas rurais, incorporando elementos uns dos outros e originando religiões legitimamente brasileiras, como o

<sup>3</sup> Disponível em: <https://noticiasdatv.uol.com.br/noticia/series/sucesso-em-40-paises-cidade-invisivel-erenovada-para-2-temporada-pela-netflix-52376>. Acesso: 23 maio 2021.

<sup>4</sup> Disponível em: <https://www.omelete.com.br/netflix/criticas/cidade-invisivel>. Acesso: 23 maio 2021.

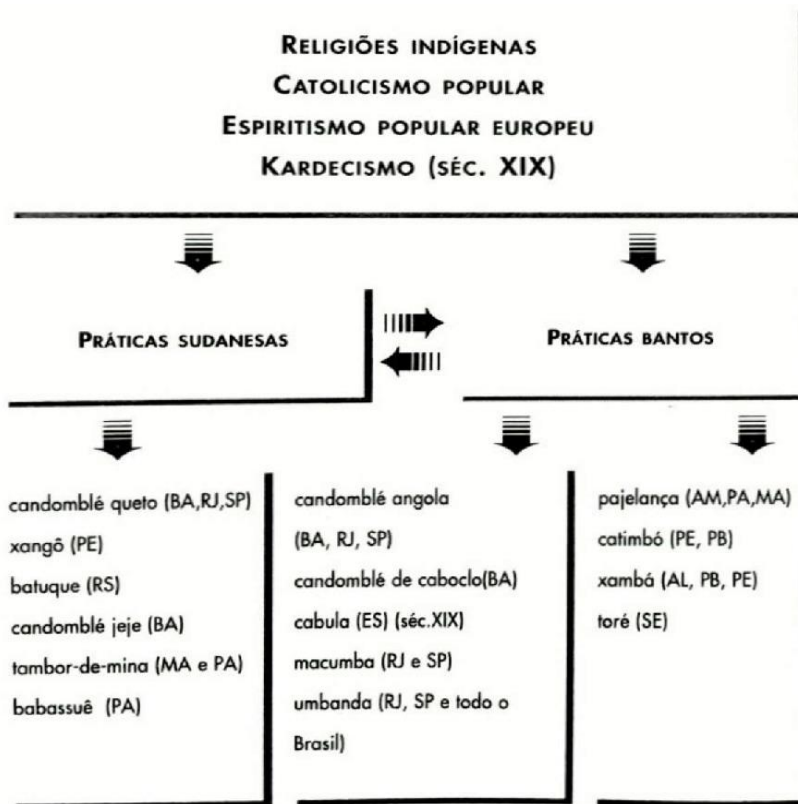
Candomblé de Caboclo, a Pajelança, o Catimbó e o Tambor de Mina, dentre outras. O culto aos antepassados, por exemplo, uma forte característica dos africanos, principalmente dos negros bantos, estimulou em terras brasileiras o culto ao ancestral indígena, segundo Reginaldo Prandi (2021), dando origem ao Candomblé de Caboclo. No Nordeste brasileiro, notadamente em Pernambuco e na Paraíba, os índios eram e ainda são cultuados com a alcunha de “Mestres” [grifo meu] no Culto à Jurema e no Catimbó. Nos estados do Pará e do Maranhão, os espíritos dos indígenas são venerados como “encantados” [grifo meu], seres que passaram da vida material para a espiritual por algum tipo de encantamento sem terem morrido, no Tambor de Mina e no Tambor da Mata.

Do sincretismo cultural e religioso dos negros jejes, dos indígenas e do colonizador europeu nasceu o Tambor de Mina, com destaque para o Terreira Casa das Minas, localizada na Rua de São Pantaleão nº 857, esquina com o Beco das Minas, no Centro de São Luís, no Maranhão (FERRETI, 2009, p. 53).

Uma derivação do Tambor de Mina é o Tambor da Mata ou Terecô, no qual são cultuados, além das divindades africanas – os Voduns, as divindades conhecidas como “Encantados” – Jurema, Jacira, Janaina, Sultão das Matas, Pena Branca, Rompe Mato, dentre outros, os nobres portugueses, franceses e turcos – Rei Sebastião e Rei da Turquia, por exemplo, e os seres da natureza – sereias e ondinas, por exemplo. Para Silva, na sua obra “Candomblé e Umbanda: caminho da devoção brasileira”, no Pará, o Terecô ficou conhecido como Babassue, derivação de Batuque-de-Santa-Barbara (ou barba-suera), santa padroeira de muitos terreiros nesse estado (DUARTE, 2019, p.47).

Em sua obra, Silva apresenta um quadro sincrético a respeito das religiões afro-brasileiras, que ratifica o exposto anteriormente e que apresento abaixo:

Figura 1 – Influência e denominações regionais das religiões afro-brasileiras



Fonte: Silva (2005, p. 98)

O amalgamento das raças, das culturas e da religião no Brasil sempre foi objeto de estudo por parte de Sociólogos e Antropólogos, brasileiros e estrangeiros, e, a partir de 1950, com o programa da UNESCO para pesquisa a respeito das relações raciais no Brasil, ganhou novo fôlego. Para Duarte, “[...] com este programa, e outros que o sucederam, vários estudos foram feitos sobre a escravidão e a herança cultural legada a sociedade brasileira, expressa na música, na culinária, nas festas populares e nas religiões de matriz africana” (SILVA, 2005. p.85).

O termo “afro-brasileiro” [grifo meu], a meu ver, não dá o devido valor a todos os saberes que os povos indígenas legaram à Umbanda, ao Candomblé, ao Tambor de Minas e a outras religiões brasileiras, e tomo a liberdade de chamá-las de religiões “afro-indígenas brasileiras”, valorizando a importantíssima e definitiva contribuição desses povos nativos à cultura do Brasil.

A intolerância racial, cultural e religiosa no Brasil tem suas raízes, para Duarte, na sociedade colonial “que tinha como natural a desigualdade entre seus membros, e a hierarquia social

fundamentada em critérios de raça e cor de pele, na qual o branco estava no topo dessa estrutura” (DUARTE, 2020, p. 68). Séculos de colonização marcaram a cultura indígena e africana como inferior e bárbara, própria de povos “incivilizados”, conforme os padrões eurocêntricos.

Em relação à cultura negra, Araujo (2017) afirma que desqualificar a prática cultural herdada dos africanos pode ser o “produto de um racismo historicamente engendrado e hoje introjetado nos sujeitos” (2017, p. 28-29). Essa visão estigmatizada da cultura indígena e africana se mantém viva na atualidade, e manifestada nos atos criminosos contra as terras indígenas por madeireiros ilegais e por grileiros e nos ataques violentos contra os templos e seguidores das religiões de matriz africana.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Duarte (2020, p.56), a intolerância contra indígenas e africanos pode ter se originado com a identificação desses povos pela Igreja Católica e pelo Estado português, “herdeiros do pecado de Cam” (OLIVEIRA, 2009, p. 360-361). Igreja e Estado, associados pelo Padroado Régio e baseados no modelo cultural eurocêntrico, rotularam como inferior as manifestações culturais de indígenas e africanos. Segundo Araujo (2017), quando a Igreja perdeu o seu poder secular o Estado brasileiro tomou o seu lugar legitimando o racismo e as práticas sociais discriminatórias ratificadas (2017, p. 51). A respeito da discriminação racial, Luiz Antonio Simas afirma que:

o mundo que nos foi ensinado há pouco mais de cinco séculos produziu a humanidade de uns em detrimento da desumanização de milhões de seres. Assim, inventou-se o “outro”, raça, racismo, o indígena, o ser etnocentrado, o não branco, não europeu, desalmado, selvagem, peça, escravo. (...) não basta matar, escravizar e humilhar. (...) é preciso ir além, é preciso aniquilar. (SIMAS, 2019, p. 360-361).

Ratificando o exposto nos parágrafos anteriores, em 06/03/2020, foi publicada a matéria “Religiões africanas perseguidas num Brasil cada vez mais evangélico”, na qual argumenta-se que “a onda conservadora que varreu o Brasil e decidiu as últimas eleições presidenciais tem provocado um aumento de conflitos ligados à fé, com ataques realizados, majoritariamente, contra templos e fiéis de religiões de matriz africana do país”<sup>5</sup>. Em outra matéria, publicada em 21 de janeiro de 2020, a jornalista

---

<sup>5</sup> Plataforma. Religiões Africanas perseguidas num Brasil cada vez mais evangélico. Publicado em 06/03/2020. Disponível em: <https://www.plataformamedia.com/2020/03/06/religoes-africanas-perseguidas-num-brasil-cada-vez-mais-evangelico/>. Acesso em 18 set. 2021.



Marina Duarte de Souza informa que, no primeiro semestre de 2019, o número de denúncias de intolerância religiosa aumentou em 56%, comparado ao mesmo período do ano anterior.

O Brasil é um país mestiço, com grande diversidade cultural, graças ao intenso movimento migratório ocorrido desde o século XVI até os dias atuais. Em nossa sociedade, convivem católicos – apostólicos romanos e ortodoxos; protestantes – batistas, luteranos, presbíteros, metodistas, adventistas, mórmons; budistas, hinduístas, muçulmanos, judeus, espíritas, umbandistas e candomblecistas, dentre outros, além de ateus e agnósticos. Todos têm o direito de professarem sua fé e suas crenças, como descrito no artigo 5º da Constituição Federal, como se segue:

**Art. 5º** Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:  
**VI** – é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias; [...]. (BRASIL, 1988)

Apesar de o racismo, o preconceito e a intolerância serem considerados crimes previstos na legislação brasileira, a falta de assertividade na aplicação das sanções previstas em Lei deixa-nos com a incômoda impressão de descaso das autoridades e a triste constatação de impunidade para os agressores, uma vez que não são impedidos nem condenados por seus atos criminosos. Tal realidade gera, para indígenas e afrodescendentes, bem como para os adeptos das religiões de matriz afroindígena, um clima de insegurança e um sentimento de desamparo pelo poder público que deveria protegê-los.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Patricio Carneiro. **Entre ataques e atabaques**: intolerância religiosa e racismo nas escolas. São Paulo: Arché Editora, 2017.

**Constituição Federal do Brasil**. Publicada em 05/10/1988. Disponível em: [https://normas.leg.br/?urn=urn:lex:br:federal:constituicao:1988-10-05:1988#/CON1988\\_05.10.1988/art\\_5\\_.asp](https://normas.leg.br/?urn=urn:lex:br:federal:constituicao:1988-10-05:1988#/CON1988_05.10.1988/art_5_.asp) . Acesso em: 18 set. 2021.

CORDEIRO, Maria Audirene de Souza. **Pajelança e Babassuê**: as faces do Xamanismo amazônico no final do século XIX. 2014. Disponível em: [http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1397612445\\_ARQUIVO\\_ArtigoABA29.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1397612445_ARQUIVO_ArtigoABA29.pdf) . Acesso em: 18 set. 2021.

DUARTE, Julio Cesar de Almeida. **Raízes Sincréticas da Umbanda e do Candomblé**. Rio de Janeiro: Clube de Autores. 2019.

DUARTE, Julio Cesar de Almeida. **Do cativo aos dias atuais: uma história de preconceito e violência contra as religiões de matriz africana**. Ano 2020. 76p. Monografia. UNIRIO. - Rio de Janeiro, 2020.

FERRETI, Sergio. **Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

KRIPPNER, Stanley. **Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo**. [tradução de Leticia Alminhana]/ Rev. Psiq. Clín. 34, supl 1; 17-24, 2007. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/237471413\\_Os\\_primeiros\\_curadores\\_da\\_humanidade\\_a\\_bordagens\\_psicologicas\\_e\\_psiquiaticas\\_sobre\\_os\\_xamas\\_e\\_o\\_xamanismo\\_Humanity's\\_first\\_healer\\_s\\_psychological\\_and\\_psychiatric\\_stances\\_on\\_shamans\\_and\\_shamanism](https://www.researchgate.net/publication/237471413_Os_primeiros_curadores_da_humanidade_a_bordagens_psicologicas_e_psiquiaticas_sobre_os_xamas_e_o_xamanismo_Humanity's_first_healer_s_psychological_and_psychiatric_stances_on_shamans_and_shamanism). Acesso em 18 set. 2021.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Igreja e escravidão africana no Brasil colonial**. Especiaria (Uesc), v. 10, 2009, p. 360-361.

Plataforma. **Religiões Africanas perseguidas num Brasil cada vez mais evangélico**. Publicado em 06 março 2020. Disponível em: <https://www.plataformamedia.com/2020/03/06/religoes-africanas-perseguidas-num-brasil-cada-vez-mais-evangelico/>. Acesso em: 18 set. 2021.

PRANDI, Reginaldo. **A Dança dos Caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros**. Disponível em: [https://reginaldoprandi.fflch.usp.br/sites/reginaldoprandi.fflch.usp.br/files/inline-files/A%20danca\\_dos\\_caboclos.pdf](https://reginaldoprandi.fflch.usp.br/sites/reginaldoprandi.fflch.usp.br/files/inline-files/A%20danca_dos_caboclos.pdf). Acesso em: 18 set. 2021.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: evolução e o sentido do Brasil**. Curitiba. Companhia das Letras, 1995. Disponível em: <http://www.afoicecomartelo.com.br/posfsa/Autores/Ribeiro,%20Darcy/Darcy%20Ribeiro%20-%20O%20POVO%20BRASILEIRO.pdf>. Acesso em 23 maio 2021.

RODRIGUES, Lucas de Oliveira. **"O que é Modernidade?"**; Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/o-que-modernidade.htm>. Acesso em: 14 set. 2021.

SIMAS, Luiz Antonio. **Flecha no Tempo** / Luiz Antonio Simas, Luiz Rufino. – 1.ed. – Rio de Janeiro: Morula, 2019.

SILVA, Vagner Goncalves da. **Candomblé e Umbanda: caminho da devoção brasileira**. 5. ed. – São Paulo. 2005.

SOUZA, Marina Duarte de. **Denúncias de intolerância religiosa aumentaram 56% no Brasil em 2019**. Publicado em 21 jan. 2020. Disponível em:

<https://www.brasildefato.com.br/2020/01/21/denuncias-de-intolerancia-religiosa-aumentaram-56-no-brasil-em-2019>. Acesso em 18 set. 2021.

*Data de submissão: 16/08/2021*

*Data de aprovação: 10/11/2021*

## COMUNIDADES RIBEIRINHAS DE ABAETETUBA-PA NA LUTA PELA DEFESA E PERMANÊNCIA DO TERRITÓRIO TRADICIONALMENTE OCUPADO

*Rosenildo da Costa Pereira*<sup>1</sup>

### RESUMO

O estudo aponta a resistência dos ribeirinhos em não abrir mão do seu território para que a empresa Cargill instale o empreendimento, mas ao mesmo tempo, a empresa usa de influência econômica e provavelmente política para tomar posse do espaço dos ribeirinhos e executar seu tão almejado projeto de desenvolvimento econômico do agronegócio neste espaço territorial. A partir de uma abordagem de pesquisa documental, bibliográfica e de vivência em um território tradicional situado no entorno de uma área de conflito socioambiental em Abaetetuba-PA, pretende-se, com o presente artigo, analisar o contexto de conflitos ambientais em território ribeirinho de Abaetetuba-PA, abordando a defesa do território tradicionalmente ocupado pelos ribeirinhos assentados e, de outro, um grande projeto de desenvolvimento do agronegócio que tenta a todo custo se instalar no território dos ribeirinhos. Aborda-se de forma teórica e conceitual o conflito socioambiental.

**PALAVRAS-CHAVE:** Conflito Socioambiental. Território tradicional. Ribeirinhos de Abaetetuba. Agronegócio Empresa Cargill.

### RIBEIRIN COMMUNITIES OF ABAETETUBA-PA IN STRUGGLE FOR THE DEDENSE AND STAY OF THE TRADITIONALLY OCCUPIED TERRITORY

### ABSTRACT

Based on a documental, bibliographical and living research approach in a traditional territory located in the surroundings of an area of socio-environmental conflict in Abaetetuba-PA, this article intends to analyze the context of environmental conflicts in the riverine territory of Abaetetuba-PA, addressing the defense of the territory traditionally occupied by settled riverside dwellers and, on the other hand, a major agribusiness development project that tries at all costs to settle in the territory of the riverside dwellers. The environmental conflict is approached theoretically and conceptually from the perspective of Acselrad (2004). The study points out the resistance of riverside dwellers in not giving up their territory for the Cargill company to install the project, but at the same time, the company uses economic and probably political influence to take possession of the space of the riverside dwellers and execute their much-desired project of agribusiness economic development in this territorial space.

**KEYWORDS:** Traditionally occupied territory. Ribeirinhos de Abaetetuba. Agribusiness. Company Cargill.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestre em educação pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Especialista em Educação do campo e graduado em pedagogia pela UFPA.  
E-mail: [rosenildopereira@gmail.com](mailto:rosenildopereira@gmail.com)

## 1. INTRODUÇÃO

O presente texto busca discutir os impactos dos grandes projetos de desenvolvimento na Amazônia, mais precisamente ribeirinha de assentamento, localizada no município de Abaetetuba, Pará. Nossa análise ocorre a partir da ótica dos conflitos ambientais, os quais têm, em grande medida, expropriado comunidades de seus territórios tradicionalmente ocupados pelo viés desenvolvimentista do agronegócio, onde o que prevalece são os interesses econômicos e não a manutenção dos modos de viver dos povos e comunidades nesses espaços.

O estudo trata-se de forma particular o caso da Empresa de Transportes de Grãos Cargill Agrícola, cujo empreendimento tem convergidos interesses, pois enquanto a empresa visa se apropriar do território para a prática do agronegócio, com impacto diretamente no meio ambiente, com destruição da biodiversidade da região, afetando ainda os modos de vidas da população local etc. De outro, as comunidades tradicionais que buscam por mecanismos diversos preservar, manter os modos de vidas no território, dos quais destacamos a prática do pescar, do trabalho da agricultura familiar, e outras formas de viver, preservando de forma sustentável a fauna e a flora do espaço do território.

Para os estudos dos conflitos socioambientais, apoiamo-nos na definição teórica de Acsegrad (2004). Segundo Acsegrad (2004, p. 27):

Os conflitos ambientais são, portanto, aqueles envolvendo grupos sociais com modos diferenciados de apropriação, uso e significação do território, tendo origem quando pelo menos um dos grupos tem a continuidade das formas sociais de apropriação do meio que desenvolvem ameaçada por impactos indesejáveis – transmitidos pelo solo, água, ar ou sistemas vivos – decorrentes do exercício das práticas de outros grupos. O conflito pode derivar da disputa por apropriação de uma mesma base de recursos [...]. (ACSELRAD, 2004, p. 27).

A metodologia adotada parte de uma abordagem qualitativa, apoiando-se em referencial teórico Acsegrad (2004), Gonçalves; Rodrigues e Filho, (2019), Mesquita e Alves (2020), O'Dwyer (2014), Pereira e Pereira (2020), pesquisa documental (Convenção nº 169), Relatório de Campo: iniciativas visitadas em Abaetetuba, PA, produzido pela AGENTES: Transformações para a Sustentabilidade na Amazônia, 2019 e Relatório de Impacto Ambiental (RIMA), 2019 e, vivência deste pesquisador em comunidades tradicionais ribeirinhas do entorno do conflito socioambiental.

É importante esclarecer que de forma proposital as fotografias aparecerão no texto com o rosto das pessoas encoberto, cuja intenção é não mostrar quem são os sujeitos participantes da manifestação contra a Cargill, para evitar expô-las a algum tipo de constrangimento.

## 2. CONFLITOS TERRITORIAIS NA AMAZÔNIA: UM EMBATE ENTRE MEGAPROJETOS DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO *VERSUS* COMUNIDADES TRADICIONAIS LOCAIS

Os conflitos ambientais têm sido uma constante na Amazônia. São conflitos gerados por projetos oriundos de demandas do agronegócio que, a todo custo, visa ocupar determinado território, com apoio, muitas vezes, de políticos e da utilização da ciência, com contratação de especialistas de diferentes áreas para elaborarem Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) e Estudo de Impacto Ambiental (EIA) sobre a área almejada e, de outro, os grupos ligados diretamente ao território, como é o caso das comunidades tradicionais locais que a partir da organização social, principal instrumentos de lutas, reagem em prol da defesa, permanência e manutenção do território, para continuarem vivendo e praticando os seus “modos de fazer, criar e viver” (O'DWYER, 2014, p. 12). E considera:

Neles se contrapõem “comunidades”, muitas delas autoidentificadas socialmente em categorias legalmente reconhecidas como indígenas, quilombolas, populações tradicionais e outras, aos grupos econômicos e atores institucionais que impulsionam projetos políticos que se pretendem hegemônicos mediante perspectivas desenvolvimentistas modernizantes construídas no âmbito de Estados-Nação (O'DWYER, 2014, p. 11).

Em 2016, com a propagação nos meios de comunicações de Abaetetuba de que a Empresa de Transportes de Grãos Cargill Agrícola, pretendia-se implantar um Terminal Portuário de Uso Privado (TUP) na ilha de Rio Urubueua, para escoamento de produção agrícola, a partir de então a Paróquia das Ilhas de Abaetetuba, entidade católica diretamente envolvida com as comunidades tradicionais locais, articulou com os movimentos sociais, líderes comunitários e com o Núcleo de Defesa dos Direitos Humanos (NDDH) da Defensoria Pública do Estado do Pará, de forma conjuntamente, começaram a se mobilizar e traçar estratégias para evitar que tal empreendimento fosse construído no espaço pretendido (GONÇALVES, RODRIGUES; FILHO, 2019).

Com objetivos contrários aos da empresa, as entidades locais começaram a reagir, promovendo, inicialmente:

No segundo semestre de 2017, a paróquia promoveu, em dois dias, um estudo sobre a Convenção 169<sup>2</sup>, tendo a presença do Núcleo de Defesa dos Direitos Humanos (NDDH) e da Federação de Órgãos para a Assistência Social e Educacional (FASE). Esse curso teve, em sua maioria, a presença de lideranças comunitárias. Tendo como

---

<sup>2</sup> O Artigo 7º, §1. “Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente”.

ação concreta a criação de uma equipe para reprodução desse mesmo curso, nas comunidades consideradas como área de maior risco em face da instalação da Cargill. Assim, o próximo passo foi descer para a base, sendo que o objetivo da equipe foi reproduzir o curso e formar uma comissão em cada uma dessas comunidades, envolvendo representantes de entidades, organizações e igrejas para organização junto com a comunidade do protocolo de consulta. (GONÇALVES, RODRIGUES; FILHO, 2019, p. 92-93).

A disputa territorial contrastiva envolvendo, de um lado, interesses econômicos, sobretudo com a construção e instalação de um megaprojeto em uma área de “terreno de aproximadamente 359 hectares”, segundo o (Relatório de Impacto Ambiental - RIMA, 2017, p. 13), elaborado pela “Ambiente Soluções em Meio Ambiente LTDA”, de responsabilidade da Cargill Agrícola. De outro, os movimentos sociais locais e entidades de defesa dos direitos humanos (Defensoria Pública do Estado, Paróquia das Ilhas), que se contrapõem ao projeto de desenvolvimento em curso, o qual de todo modo ignora “o fato da sua ocupação por famílias agricultoras extrativistas” (O’DWYER, 2014, p. 12-13).

Os moradores, possivelmente<sup>3</sup> atingidos, contrários à instalação do empreendimento na Ilha. E considerando-se que o local onde a empresa pretende se instalar é uma área de assentamento do Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e nas proximidades do entorno existe uma comunidade de quilombo. Porém, no Relatório de Impacto Ambiental (RIMA)<sup>4</sup>, produzido pela empresa “Ambiente Soluções em Meio Ambiente LTDA”, contratada pela Cargill Agrícola, invisibiliza esses territórios de assentamentos e os considera como área de propriedade particular, quando na verdade é um território tradicionalmente ocupado, pois “este mesmo local é um Projeto Agroextrativista (PAE)” (MESQUITA; ALVES, 2020, p. 10).

Entretanto, no documento do RIMA não é elencado a procedência e a origem da titularidade da terra. O que se sabe é que:

Naquela parte das ilhas de Abaetetuba, os representantes da Cargill identificaram condições edáficas e profundidade apropriadas para executar o projeto do porto. Segundo nosso entrevistado, o então secretário de transporte do governo Temer que trabalhava com EIA-RIMA, comprou a propriedade naquela localização, para revender para a Cargill e obter lucro pessoal. Por outro lado, os movimentos sociais

<sup>3</sup> A empresa Cargill está tentando se instalar no território dos ribeirinhos. Porém, as mobilizações dos ribeirinhos têm de certa forma contribuído até o momento para a não implantação deste empreendimento no território. De todo modo, sabe-se que todos os empreendimentos implantados na região Amazônica têm impactado diretamente os povos e comunidades tradicionais locais, a construção da empresa Cargill não seria exceção.

<sup>4</sup> O RIMA trata-se de um relatório produzido por empresas terceirizadas, cuja estratégia é mostrar que a instalação da empresa em determinado lugar não afetará os territórios e moradores locais. Trata-se de um relatório muitas vezes camuflado. No caso do relatório da Cargill além de apresentar dados dos “poucos” impactos ambientais no território, nega também que o território não é dos ribeirinhos, mas de propriedade particular da empresa.

organizados de Abaetetuba (incluindo MORIVA, MORIPA, Sindicato e associações) fizeram todo um trabalho de conscientização dos moradores das ilhas. Prepararam uma mobilização para acontecer no dia de uma audiência com a SEMA (Secretaria de Meio Ambiente) no dia 27 de junho de 2019 (Relatório de Campo: iniciativas visitadas em Abaetetuba, PA da AGENTES: Transformações para a Sustentabilidade na Amazônia, 2019, p. 26).

No mesmo “Relatório de Campo: iniciativas visitadas em Abaetetuba, PA”, produzido pela AGENTES: Transformações para a Sustentabilidade na Amazônia (2019, p. 27) em que ouviu relatos de moradores envolvido com a defesa do território local, mostrando que:

Como eles não têm esses documentos de comprovação, a SEMA ainda não liberou, agora, se eles vão conseguir fazer isso nas ilhas, eu não acredito que eles façam porque a gente não vai aceitar, se eles tiverem outros mecanismos tudo bem, mas se depender desse da mobilização, o porto não vai ser construído (Presidente do MORIPA/CPT/Liderança local).

Assim, o contexto dessa controvérsia no processo de implantação de um megaprojeto de desenvolvimento em uma área ribeirinha da Amazônia Tocantina, particularmente nas ilhas de Abaetetuba vem contrapondo interesses de defesa do território versus desenvolvimento econômico e políticos.

Na esfera política, de acordo com relatos de lideranças locais, o empreendimento da Cargill contava com apoio político local que tinha interesse pela construção e, parte do legislativo da Câmara Municipal eram também favoráveis a instalação, como demonstrado nos relatos de uma liderança local e na análise de pesquisadores, respectivamente:

É um pouco essa ideia da questão do desentendimento que se está tendo de um município que de um lado tem uma classe empresarial que torce pelo projeto, né? A prefeitura que torce pelo projeto, mas nós sabemos que esses projetos nunca trouxeram desenvolvimento para ninguém, nós sabemos que hoje, por exemplo, ninguém toma dessa água mais. A poluição da nossa água é resultado da Hidro (mineradora canadense), toda essa área industrial que tem em Barcarena, uma série de situações [...] os esgotos da cidade, podemos dizer, o fluxo das embarcações que passam todo dia (Presidente do MORIPA/CPT/Liderança local)<sup>5</sup>.

A audiência foi caracterizada por clima de grande indignação, tanto expresso nos cartazes como pelo coro que ressoava “Fora Cargill! Fora Cargill!”. Apresentavam-se, em clima de revolta, mediante a mínima representação dos vereadores e a ausência do prefeito municipal. Por parte da empresa, estavam presentes apenas o instituto Peabiru (Ong financiada pela Cargill para construir o processo de legitimação social) e a Ambiente Soluções Ambientais LTDA. Esta última empresa, contratada pela Cargill para realizar o EIA/RIMA, não tinha presente nenhuma representação direta da empresa Cargill (GONÇALVES, RODRIGUES; FILHO, 2019, p. 97).

<sup>5</sup> “Relatório de Campo: iniciativas visitadas em Abaetetuba, PA”, produzido pela AGENTES: Transformações para a Sustentabilidade na Amazônia (2019, p. 27)



Desta forma, a audiência pública realizada em 16 de outubro de 2018, em sessão na Câmara Municipal de Vereadores de Abaetetuba, a qual não teve representatividade do prefeito municipal e coro por parte de vereadores, demonstrando claramente o lado assumido pelo Poder Legislativo e Executivo.

Não tendo os devidos apoios dos poderes Executivo e Legislativo quanto ao posicionamento de junto com os moradores de impedirem a construção da empresa. Os moradores continuaram se articulando entre si. Outro passo dado por eles foi a construção de um protocolo de consulta pública. Assim, em 2020, estão sendo criadas pelas ditas comunidades, protocolos de consulta pública, ou seja, qualquer empresa que porventura queira adentrar nesses territórios terão que ter prévio consentimento da população local. Nessa construção estão participando além dos moradores, a Defensoria Pública do Estado do Pará e a Paróquia das Ilhas de Abaetetuba, entidade diretamente ligada à igreja católica de Abaetetuba. O objetivo do protocolo é evitar e, sobretudo proteger os territórios tradicionais contra a entrada de empreendimentos econômicos na região.

O convite abaixo foi entregue de forma impressa a casa de cada morador convocando-os para participarem da assembleia geral do território para decidir sobre a construção do protocolo de consulta que está sendo organizado pelo Núcleo de Defesa dos Direitos Humanos (NDDH) da Defensoria Pública do Estado do Pará, Paróquia das Ilhas de Abaetetuba e moradores da comunidade. As próprias pessoas da comunidade se encarregaram de ir de casa em casa fazer a distribuição do convite.

Figura 1: Convite para participação do protocolo na ilha de Rio Campompema em 2020



De todo modo, é importante destacar que, apesar de a empresa querer se instalar em parte de um território de assentamento do INCRA, não exime as outras comunidades tradicionais, vizinhas e até mesmo as que se localizam a uma distância maior do empreendimento, de lutarem com o mesmo objetivo de barrar a construção. Assim, as comunidades, sem ter o apoio dos “poderes legislativos e executivos”, começaram a se unir de forma coletiva e ao mesmo tempo elencarem estratégias de enfrentamento em nível dos seus próprios interesses territoriais, como é o caso do protocolo de consulta pública, instrumento organizado e elaborado juntamente com os órgãos de defesa dos direitos humanos.

Recentemente, os moradores organizados e mobilizados, fazendo uso de suas embarcações para protestarem nas águas<sup>6</sup> contra a empresa Cargill que usava de uma balsa para instalação de boias flutuantes na baía da ilha do Capim, mostrando a imposição de seu poder econômico, dos quais indignados, os ribeirinhos usaram de rabudos<sup>7</sup>, barcos, rabetas<sup>8</sup>, faixas e cartazes para expressar o descontento com o projeto Cargill. Com palavras de “ordem” protestavam: “Fora Cargill”, “Fora Opressão”, “Aqui existe vidas”, “Esse território é nosso”, demonstrando que são contrários ao projeto do agronegócio em seus territórios.

---

<sup>6</sup> É usar de embarcações para fazer protesto nas águas da baía do rio Capim para pressionar a empresa Cargill a não se instalar naquele local, bem como, chamar a atenção do poder público para evitar que o empreendimento ocupe o território dos ribeirinhos.

<sup>7</sup> Motor acoplado na rabeta com eixo externo (PEREIRA; PEREIRA, 2020, p. 114).

<sup>8</sup> Embarcação de madeira com motor, podendo ser coberta ou não.

Foto 2: Protesto dos ribeirinhos de Abaetetuba contrários ao porto da Cargill no dia 7 de fevereiro de 2021.



Fonte: Jucirlei Rodrigues, 2021.

Com essas mobilizações, os moradores mostraram que não aceitam que a empresa seja implantada no território ribeirinho, exigindo e pressionando o poder público local para que tomem as medidas cabíveis para evitar a construção do empreendimento na região. Essas mobilizações são os

instrumentos de lutas dessas comunidades e visam manter o território vivo, ocupado de forma tradicionalmente.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na análise dos conflitos ambientais nas ilhas de Abaetetuba, particularmente com o caso da Cargill, onde interesses de ordem particular versus interesses coletivos têm convergido entre si. Enquanto os primeiros buscam se apropriar do território para explorar os recursos naturais, desenvolver e praticar o agronegócio, os segundos tentam manter o território vivo, com a preservação da biodiversidade, mantendo os modos de vida dentro deste espaço.

Para isso, “Os movimentos sociais locais estão desempenhando dura e organizada resistência contra a construção de um megaporto de escoamento de soja nas ilhas de Abaetetuba” (Relatório de Campo da AGENTES: Transformações para a Sustentabilidade na Amazônia, 2019, p. 26). Assim, percebe-se que as comunidades tradicionais locais não abrem mão de lutar pela defesa de seu território, através de várias articulações e mobilizações sociais, como mostrado, no decorrer deste texto, que reafirmam o interesse e a permanência no território tradicionalmente ocupado para continuarem praticando seus respectivos modos de vida, com o trabalho da agricultura familiar, seja no território das águas ou das florestas.

### REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri. As práticas espaciais e o campo dos conflitos ambientais. In: ACSELRAD, Henri (org.). **Conflitos Ambientais no Brasil**, Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2004.

Convenção nº 169 da OIT sobre povos Indígenas e Tribais.

GONÇALVES, O. D; RODRIGUES, J. C; FILHO, J. S. (2019). “Marés das rebeldias em Abaetetuba”: dos rios da existência à resistência dos territórios na Amazônia Paraense, Baixo Tocantins. **Revista Tamoios**, São Gonçalo (RJ), ano 15 (1), 80-103.

MESQUITA, J. R. C; ALVES, L. F. N. (2020). Territorialização do Agronegócio no estuário amazônico e re-existência camponesa: estudo de caso na ilha do Capim, Abaetetuba/PA. **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis**, Florianópolis, v. 17, 1-18.

O'DWYER, E. C. (2014). Conflitos Ambientais: saber acadêmico e outros modos de conhecimento nas controvérsias públicas sobre grandes projetos de desenvolvimento. **Revista Antropolítica**, n. 36, 11-25.

PEREIRA, R. C; JOSIELE, R. P. Educação do campo no município de Abaetetuba-Pa: traçando políticas públicas educacionais. **Revista Diálogos e Perspectivas em Educação**, Marabá-PA, v. 2, n. 2, p. 112-126, 2020.

**Relatório de Campo:** iniciativas visitadas em Abaetetuba, PA, produzido pela AGENTES: Transformações para a Sustentabilidade na Amazônia, 2019.

Relatório de Impacto Ambiental (RIMA), 2019.

*Data de submissão: 22/08/2021*

*Data de aprovação: 22/09/2021*

## ETNOGÊNESE E ETNICIDADE DO REINO VÂNDALO: APRESENTANDO UM HORIZONTE METODOLÓGICO

*Geraldo Rosolen Junior*<sup>1</sup>

### RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo discutir e repensar a etnogênese do Reino Vândalo a partir da metodologia da Universidade de Viena, sendo o principal expoente e defensor da utilização dos conceitos de etnicidade e etnogênese o austríaco Walter Pohl, que orientou a percepção de Roland Steinacher acerca das identidades do Reino Vândalo ao empregar tais conceitos. Nesse artigo, apresentamos como as categorias filológicas (Vandiles, Vandilios e Vandalorum) e a cultura material associada ao povo vândalo haviam sido percebidas até meados de 1960, enquanto marcadores de uma continuidade étnico-racial desse povo, cujos principais objetivos eram associar essa herança étnica a poloneses e alemães que reivindicavam a soberania da região entre os rios Oder e Vístula. Assim, nosso objetivo foi repensar a historiografia do Reino Vândalo a partir das contribuições de Reinhard Wenskus iniciadas em 1961, e que foram aprimoradas ao longo do século XXI, pelos austríacos Pohl e Steinacher. Dos quais consideraram que cada etnônimo deve ser analisado e compreendido dentro de seu próprio período histórico, e não enquanto uma prova da continuidade desse povo. Colaborando assim, para demonstrar, que as categorias identitárias no início da Idade Média eram muito mais dinâmicas e integradoras do que desejavam alguns grupos nacionalistas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Reino Vândalo. Etnogênese. Etnicidade. Arqueologia. Historiografia.

### ETHNOGENESIS AND ETHNICITY OF THE VANDAL KINGDOM: PRESENTING A METHODOLOGICAL HORIZON

### ABSTRACT

This research aimed to discuss and rethink the ethnogenesis of the Vandal Kingdom based on the methodology of the University of Vienna, the main exponent and defender of the use of the concepts of ethnicity and ethnogenesis is the Austrian Walter Pohl, who conducted the perception of Roland Steinacher about the identities of the Vandal Kingdom when employing such concepts. In this article, we present how the philological categories (Vandiles, Vandilios, and Vandalorum) and the material culture associated with the Vandal people, had been understood until the 1960s as markers of an ethnic-racial continuity of these people, whose main objectives were to associate this ethnic heritage with Poles and Germans who claimed sovereignty in the region between the Oder and Vistula rivers. Thus, our objective was to rethink the historiography of the Vandal Kingdom from the contributions of Reinhard Wenskus started in 1961 and were improved throughout the 21st century by the Austrians Pohl and Steinacher. Of which they considered that each ethnonym must be analyzed and understood within its historical period, and not as proof of the continuity of that people. Demonstrating that the identity categories in the Early Middle Ages were much more dynamic and interactive than some nationalist groups wished.

---

<sup>1</sup> Mestre em História pela Universidade Federal de São Paulo. Pesquisador do Laboratório de Estudos Medievais (LEME/UNIFESP), e também do Laboratório de Estudos Mediterrânicos e Bizantinos (LÆMEB). Esta pesquisa foi desenvolvida durante o período como bolsista da CAPES. Email: [grosolen.junior@hotmail.com](mailto:grosolen.junior@hotmail.com)

**KEYWORDS:** Vandal Kingdom. Ethnogenesis. Ethnicity. Archaeology. Historiography.

## 1. INTRODUÇÃO

O termo *Vandili* apareceu pela primeira vez na historiografia romana na *Naturalis Historiae* de Plínio, o Velho, em meados do ano 70 e.c., ao fazer uma descrição e catalogar os povos “germânicos”<sup>2</sup> em cinco principais grupos. O primeiro ele descreve: “Os vandiles de quem fazem parte os: Burgúndios, varinos, charines e os gutões<sup>3</sup>” (PLINII SECUNDI, 1668, p. 190, tradução nossa). Nesse sentido, o termo fazia referência a uma coligação com grande diversidade de povos, e a fim de se abster de possíveis erros em sua narrativa, ele apresenta que essa região era ainda muito desconhecida e que havia muitas informações contraditórias sobre o território das *Germaniae gentes* (PLINII SECUNDI, 1668, p.189-190; STADLER, 2014).

Pouco tempo depois, no final da década de 90 e.c., Tácito dedicava-se, em seu livro *Germania*, a fazer um relato sobre o território e os povos que habitavam a *Magna Germania* no final do primeiro século (ANDRADE, 2011). Nessa obra, podemos observar novamente a aparição de um termo semelhante ao de Plínio. Dessa vez sob a designação *Vandilios*, mas que novamente estava associada à identidade étnica mais ampla, e não como representativa de apenas um povo.

Thiago David Stadler (2015, p. 56-57), em sua tese de doutorado, comprova que Tácito teria utilizado como parte de suas fontes de pesquisas a obra “Das guerras com os germanos” (hoje perdida), escrita em vinte volumes e atribuída a Plínio, o Velho, por Suetônio, Plínio, o Jovem, e pelo próprio Tácito em seus *Annales*. Stadler (2015) também sugeriu que Tácito desejava se associar à autoridade literária de Plínio.

Contudo, ao contrário de Plínio, Tácito apresentou os *Vandilios* como grupos hipotéticos e secundários aos *Istaevones*, *Ingaevones* e *Herminones*, que considerava serem os maiores grupos: “Alguns

---

<sup>2</sup> Colocamos o termo germânico entre aspas pois seguimos a orientação de Jörg Jarnut (2004) e Walter Goffart (2006), que consideraram que, embora o termo esteja presente nas fontes romanas, nenhum dos povos que atravessaram os rios Reno e Danúbio se reconheciam dessa forma. Aliás, Tácito (2011) já havia afirmado que o termo “Germânia” e “germânicos” havia surgido em seu tempo, e que esses povos, de fato, não se intitulavam como germânicos (TÁCITO, 2011, p.11-12). Além disso, Jarnut (2004) nos apresenta que o termo foi associado ao passado dos nacionalismos europeus dos séculos XIX e XX e justificava, em certa medida, crimes cometidos contra a humanidade e invasões territoriais com base nos ideais de guerreiros nobres e conquistadores. Portanto, atualmente se tornou um conceito obsoleto que precisa ser superado pela historiografia medievalista (JARNUT, 2004).

<sup>3</sup> “*Vandili, quorum pars Burgodiones, Varinnae, Charini, Gutones*” (PLINII SECUNDI, 1668, p. 190).

afirmam existir outros povos mais antigos como os marsos, gambrívios, suebos e vandílios<sup>4</sup> (TÁCITO, 2011, p. 11, tradução nossa). Entretanto, Tácito não parece ter testemunhado a presença ou a cultura dos *Vandílios* porque, como vemos, seu relato consiste na reprodução de uma memória transmitida oralmente, prática pouco comum para os historiadores clássicos.

De acordo com Hanna Arendt (2016), para os historiadores clássicos, sua compreensão de escrita estava relacionada com a tentativa de imortalização dos eventos e fatos observados. Ela apresenta que “o vocábulo *istoría* deriva de *id-*, ver, e *ístor* significa originalmente ‘testemunha ocular’, e posteriormente aquele que examina testemunhas e obtém a verdade através da indagação. Portanto, *istoreín* possui um duplo significado: testemunhar e indagar” (ARENDR, 2016, p. 69). Para Néri de Barros Almeida (2014), os historiadores clássicos como Heródoto e Tucídides desejavam registrar os eventos que presenciavam como forma de imortalizar uma memória daquilo que consideravam digno de ser preservado e recordado em momento posterior (ALMEIDA, 2014).

Emma Dench (2007) considera que a etnografia de Tácito seguia pressupostos semelhantes aos apresentados por Heródoto. Entretanto, ao confiar em uma memória coletiva sem o próprio testemunho, Tácito rompe com o ideal da verdade histórica do qual o historiador antigo assumia um “conjunto constituído por sequência de dados (que resulta de uma apuração por parte do historiador) e narração (devida à autoridade e à perícia do narrador) e o assentimento do sujeito da narrativa que – também testemunha” (ALMEIDA, 2014, p. 32). E embora Hans Beck (2007) nos apresente que a tradição oral poderia ter sido uma das principais fontes para o conhecimento histórico, é preciso considerar que os autores pouco assumiam esse recurso, já que poderia reduzir o prestígio da obra em seu período, pois poderiam considerar a interferência do autor sobre os eventos narrados (KELLY, 2007).

Contudo, nenhum novo termo igual ou semelhante é retratado na historiografia romana até o século V com as Crônicas de Idácio, que haviam sido escritas regularmente até 468 (BURGESS, 1993; WOODS, 2009). Em Idácio encontramos o termo *Vandalí* associado como a designação de um único povo, “Alanos, vândalos e suevos ingressaram na Hispânia<sup>5</sup>” (HYDATIUS, 1993, p. 80, tradução nossa). Idácio de Aquae Flaviae nos apresenta que essa coalização havia sido liderada por Addax, o rei dos Alanos, até a chegada nas províncias da Hispânia em 409, e orientou a divisão dos territórios entre os povos da coligação.

<sup>4</sup> “*Marsos Gambrivios Suebos Vandilios affirmant, eaque vera et antiqua nomina*” (TÁCITO, 2011, p. 11).

<sup>5</sup> “*Alani et vandali et sueni Hispanias ingressi*” (HYDATIUS, 1993, p.80).



Porém, a chegada dos vândalos na Hispânia acarretou uma divisão interna que os subdividiu entre asdingos e silingos: “Os vândalos [asdingos] tomaram posse da Gallaecia e os suevos ficaram posicionados na extremidade ocidental [próximo] ao Oceano. Os alanos ficaram com a Lusitânia e com a Carthaginensis, e os chamados vândalos silingos escolheram a Bética<sup>6</sup>” (HYDATIUS, 1993, p. 82, tradução nossa). A soberania dos alanos sobre essa coligação foi rompida em 419, quando Addax morreu durante uma incursão dos visigodos que haviam sido enviados pelos exércitos imperiais na tentativa de recuperar as províncias da Hispânia: “O rei dos godos Vália, em nome de Roma, entrou na Hispânia, e cometeram um grande massacre aos bárbaros<sup>7</sup>” (HYDATIUS, 1993, p. 84, tradução nossa). Com a derrota, Idácio relata que os vândalos silingos e os alanos foram quase inteiramente destruídos, mas, os vândalos asdingos e os suevos enfrentaram pouca ou nenhuma avaria com as incursões visigóticas.

A sucessão de Addax após sua morte recaiu sobre o rei dos vândalos asdingos Gunderico. A escolha havia sido orientada pelos sobreviventes alanos, que o escolheram para manter a coligação: “aqueles poucos que sobreviveram, tendo esquecido seu reino, nomearam o rei dos vândalos Gunderico [como seu líder]<sup>8</sup>” (HYDATIUS, 1993, p. 86, tradução nossa). Como Renan Frighetto (2000) nos apresenta, a escolha e as lealdades ao rei para esses povos esteve orientada pela aceitação da autoridade régia com base nas qualidades militares desses reis (FRIGHETTO, 2000, p. 50). A partir desse momento, toda historiografia posterior passaria a atribuir o termo a uma única unidade étnica, representada igualmente na titularia real como *rex vandalarum*.

Entretanto, Walter Pohl (2004) nos apresenta que a suposta linearidade observada entre as fontes historiográficas passaram a ser contestadas a partir da década de 1960. Assim, essa diferenciação dos termos associados com a lacuna temporal do século I ao século V, considerada como muito ampla e bastante diversificada, faz com que a historiografia contemporânea não considere aceitável a associação dos termos de Plínio, Tácito com o de Idácio de *Aquae Flaviae*. (POHL, 2004; STEINACHER, 2016; 2017).

Desde então, a fim de superar essas lacunas temporais, a pesquisa sobre o Reino Vândalo anterior a sua chegada no Império foi direcionada para duas possibilidades. A primeira que

---

<sup>6</sup> “*Calliciam Vandali occupant et Suaeini sitam in extremitate Oceani maris occidua. Alani Lusitaniam et Carthaginensem prouincias et Vandali cognomine Silingi Beticam sortiuntur*” (HYDATIUS, 1993, p.82).

<sup>7</sup> “*Vallia rex Gothorum Romani nominis causa intra Hispanias caedes magnas efficit barbarorum*” (HYDATIUS, 1993, p.84).

<sup>8</sup> “*ipsorum pauci qui superferant oblito regni nomine Gunderici regis Vandalorum*” (HYDATIUS, 1993, p. 86).

apresentaremos é através das propostas metodológicas que vinculam os conceitos de etnogênese e etnicidade.

Sabemos que principalmente o conceito de etnogênese está longe de obter um consenso, e grande parte desse debate já foi apresentado no livro *On Barbarian identity: Critical approaches to ethnicity in the Early Middle Ages*, editado por Andrew Gillet em 2002. Na obra, ele reúne diversos pontos de vista sobre a possibilidade de empregar tais conceitos nos estudos medievais, que vão desde pesquisadores totalmente céticos como Michel Kulikowski (2002) e Walter Goffart (2002), até Walter Pohl (2002), que é um dos principais defensores e expoentes sobre a utilização desses conceitos.

Mas, infelizmente nos últimos anos, temos observado um julgamento do conceito de etnogênese de maneira bastante errônea, como o caso de Thomas F. X Noble (2016), que considerou a etnogênese como uma tentativa de mapeamento geográfico sobre a origem de um determinado povo. E sugere que os estudiosos da etnogênese tentam fornecer uma identidade inflexível, que supostamente manteria a mesma identidade desde seu surgimento.

Em oposição a isto, Alexander Callander Murray (2002), Andrew Gillet (2002a) e Helmut Reimitz (2012) nos apresentam que a teoria acerca da etnogênese é uma análise filológica herdada de Herwig Wolfram, que tem como base as pesquisas precedentes de Reinhard Wenskus, que resultaram no livro *Stammesbildung und Verfassung: Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, de 1961.

De acordo com os autores, a etnogênese vincula a tradição enquanto ponto-chave das identidades analisadas, pois compreende que as aristocracias bárbaras estariam associadas à construção de discursos de poder. Deste modo, a origem mítica constituiria um ícone central da preservação-construção da tradição desses povos e contribuíram para a legitimação de seu poderio e influência social (WENSKUS, 1961).

Essa teoria das origens dos grupos étnicos concentra-se no conceito de um núcleo vinculante de tradição, seja incorporado a uma elite aristocrática que ‘carrega’ as tradições de identidade do grupo, ou transmitido por ‘discursos étnicos’ menos tangíveis. A teoria é essencialmente filológica na abordagem, mas construída a partir do pensamento contemporâneo das Ciências Sociais<sup>9</sup> (GILLET, 2002a, p. 3, tradução nossa).

Deste modo, devemos compreender que a etnogênese não está associada a características biológicas e raciais e nem tenta associar o registro histórico do século I ao do século V. Mas, como

---

<sup>9</sup> “This theory of the origins of ethnic groups (ethnogenesis) centres on the concept of a binding core of tradition (Traditionskern), either embodied in an aristocratic elite which ‘bears’ the group’s identity-giving traditions, or transmitted by less tangible ‘ethnic discourses’. The theory is essentially philological (in the original sense of the word) in approach but framed with reference to contemporary thought in the social sciences” (GILLET, 2002a, p. 3).

nos apresenta Walter Pohl (1999, 2002), esse conceito visa analisar o processo de construção de um povo baseado em padrões evidentes nas narrativas romanas ou na cultura material. Nelas, podem ser observadas características de incorporação comunitária, com base na integração de tradições antigas e locais, que fornecem uma identidade comum a indivíduos de origens variadas, em torno de um mesmo núcleo de tradição (*Traditionskern*) e de uma mesma representação étnica (*vandalorum*, por exemplo) (WENSKUS, 1961; POHL, 1999, 2002). Tais características, por sua vez, nos revelam uma estrutura cultural e social bastante adaptativa com as dinâmicas que os vândalos, nesse caso, encontraram nas províncias africanas, rompendo categoricamente com a ideia apresentada por Noble (2016) de uma abordagem racista, revelando que talvez esse pesquisador não conhecesse de fato as práticas metodológicas de Pohl.

Este modelo possibilitou a destruição de um paradigma profundamente enraizado na compreensão de que a etnia era essencialmente biológica e imutável, e permitiu o desenvolvimento de uma compreensão mais dinâmica dos processos étnicos da Antiguidade Tardia e do início da Idade Média<sup>10</sup> (POHL, 2002, p. 221, tradução nossa).

Reflexões sobre o papel das narrativas na constituição das identidades étnicas nos Reinos Bárbaros passaram a ter legitimidade na historiografia contemporânea através dos questionamentos sobre a construção do conceito de memória e sua utilização para reduzir a influência de “filtros e deformadores” da objetividade histórica encontrada nas fontes romanas: “A ideia de que textos e memórias contribuíram de alguma forma para a formação de identidades é um pressuposto comum nos estudos medievais contemporâneos<sup>11</sup>” (POHL, 2002, p. 229, tradução nossa). Como evidenciam Walter Pohl (2002) e Andrew Gillet (2002a; 2002b), o conceito de memória é significativo quando compreendido como sendo a reconstrução do passado, através das experiências do presente, vinculada à tradição e cultura de seu escritor. A memória nunca é imparcial e revela suas experiências do momento vivido e os discursos favoráveis ou contrários à normatividade estabelecida pelo reinado em questão (NORA 1993; POHL, 2002; GILLET 2002a, 2002b; GINZBURG, 2008).

Como os posicionamentos dessas fontes históricas são frequentemente frutos do questionamento e imersão na estrutura social e cultural a qual está submetida, suas narrativas

<sup>10</sup> “This model made possible the overthrow of the deeply entrenched paradigm that ethnicity was essentially biological and immutable, and permitted the development of a more dynamic understanding of ethnic processes in Late Antiquity and the early Middle Ages” (POHL, 2002, p. 221).

<sup>11</sup> “The idea that texts and memories contributed in some way to the shaping of identities is a common assumption in contemporary medieval studies” (POHL, 2002, p. 229).

apresentam características simbióticas, isto é, revelam os posicionamentos de seu escritor com o tempo presente, destacando e evidenciando características materiais e objetivas sobre a política e a religiosidade do tempo vivido e caracterizado que o narrador pode rejeitar ou aprovar. Portanto, compreender a narrativa através da contribuição da memória pode evidenciar uma série de comportamentos, tradições e características ímpares de povos (CERTEAU, 1982; CHARTIER, 1991; POHL, 1999, 2013).

Deste modo, Pohl (2013) considerou que a etnogênese pode ser definidora de diversos elementos da etnicidade uma vez que, devido a sua característica adaptativa, ela incide sobre padrões de comportamentos que diferenciam algumas comunidades de outras (romanos e bárbaros, por exemplo). Deste modo, a identidade de um povo pode ser (e possivelmente será) alterada e reconfigurada à medida em que se coloca em conflito com outro.

Para Audrey Becker (2014), a etnicidade é um modelo antropológico volúvel, que incide sobre as representações e tradições que as aristocracias reivindicam para si, através da “mobilização de certos traços culturais próprios de um grupo étnico e supostamente proveniente da origem comum real ou fictícia, que permite a manutenção da fronteira entre ‘Nós’ e ‘Eles’, entre membros e não membros<sup>12</sup>” (BECKER, 2014, p. 292, tradução nossa). As afinidades em torno dessa perspectiva são múltiplas. John Liebeschuetz (2003) e Guy Halsall (2007) também evidenciam que, mais do que uma expressão representativa, a identidade étnica pode assumir múltiplos aspectos.

Para Andrew Gillet (2002a; 2002b), a identidade étnica é uma forma de representação de um povo que busca se diferenciar de outros povos por meio de elementos sociais, culturais, políticos e econômicos. Geralmente, essas identidades são mais bem percebidas em momentos de conflitos e contatos bélicos entre dois povos ou mais. Para Gillet (2002a; 2002b), esses conflitos e reafirmações identitárias eram uma tentativa de se estabelecer dentro de uma topografia de poder, associadas ao ideal civilizatório romano e cristão.

Os estudos dos grupos étnicos no início do Ocidente medieval, é com efeito, o estudo da ‘topografia de poder’. A etnicidade é elevada de uma particularidade circunstancial para a composição de uma ideologia: ‘o discurso étnico se tornou a chave do poder político’, um discurso que mantém paridade com os ‘sistemas de

---

<sup>12</sup> “mobilisation de certains traits culturels propres à un groupe ethnique et supposés venir de l’origine commune réelle ou fictive permet le maintien de la frontière entre «Nous» et «Eux», entre membres et non-membres” (BECKER, 2014, p.292).

discursos' das ideologias imperiais e cristãs<sup>13</sup> (GILLET, 2002b, p. 86, tradução nossa).

Guy Halsall (2007) concorda com Gillet ao referir que a etnicidade é uma identidade forjada nos constantes relacionamentos entre os povos. Destaca ainda que etnia e identidade podem ser conceitos distintos, mas que se conectam em momentos práticos do contato sociocultural (HALSALL, 2007, p. 40).

Assim, as identidades étnicas são percebidas como entidades negociadas de acordo com as exigências do tempo presente, o que nos exige uma análise que compreenda como os povos vândalos se comportaram diante das experiências durante o período na Hispânia e como isso se modificou a partir de sua entrada na África.

Logo, a aplicação dos conceitos da etnogênese e da etnicidade rompem com a possibilidade de trabalhar as identidades vândalas vinculando os povos descritos no século I aos daqueles citados no século V, pois podem ser considerados como dois povos distintos. Dessa forma, impõe uma delimitação temporal a partir do momento em que eles podem ser claramente identificados pela historiografia atual enquanto um grupo identitário coeso, neste caso, somente a partir do século V.

## 2. CULTURA MATERIAL, ENTRE METODOLOGIA E DISCURSOS NACIONAIS

Outro espectro metodológico que pode nos ajudar a superar essas lacunas temporais se dá por meio da análise arqueológica do período. O livro *Das Reich der Vandalen und seine (Vor-) Geschichten*, editado por Guido M. Berndt e Roland Steinacher em 2008, representa o maior esforço conjunto da atualidade dedicado não somente em analisar a produção escrita sobre esse povo, como também em buscar uma origem e um lastro para a história dos vândalos na chamada *Vorgeschichten* (pré-História) (BERNDT; STEINACHER, 2008).

Assim, a cultura material teria sido observada como solução para acessar essas lacunas. Peter W. Haider (2008) associa os vândalos com a Cultura *Przeworské*, presente entre os rios Vístula e Oder até o século II (HAIDER, 2008), momento em que é observado um declínio da Cultura *Przeworské* pela chegada e sobreposição da Cultura *Wielbark* (associada aos godos). No entanto, Florian Gauß (2008) postula que, embora a Cultura *Przeworské* seja predominantemente associada aos vândalos, não devemos compreendê-la como unicamente vândala, pois também envolve povos menores.

---

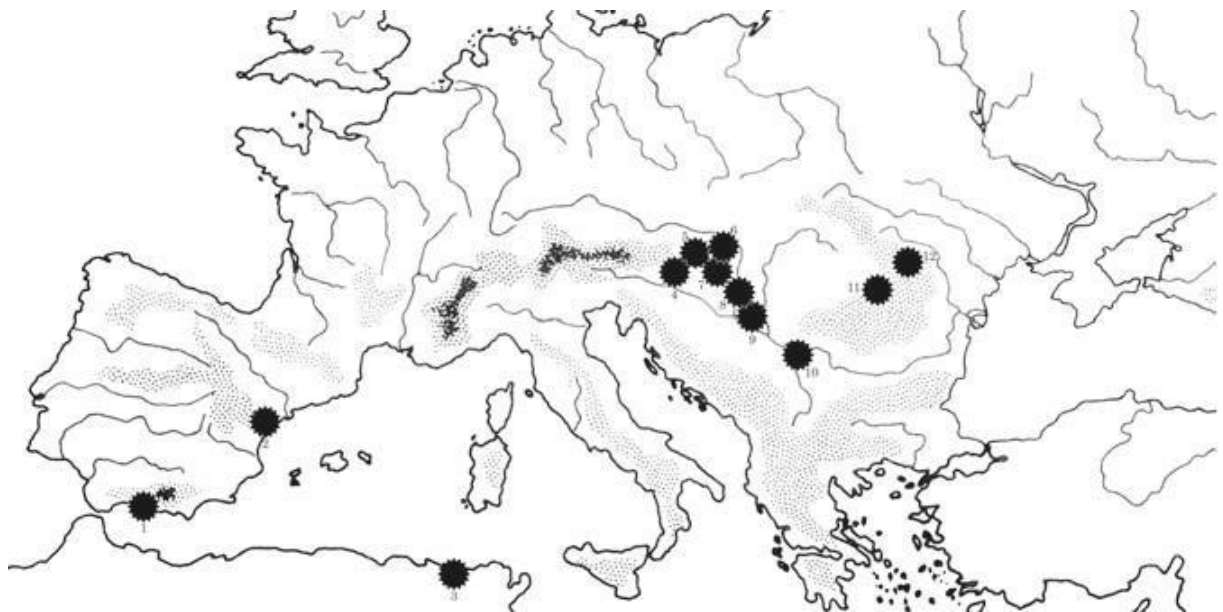
<sup>13</sup> “The study of ethnic groups is really the study of the ‘topography of power’ of the early medieval West. Ethnicity is elevated from a circumstantial particular to a shaping ideology: ‘ethnic discourse became the key to political power’, a discourse on par with the ‘discourse systems’ of Roman imperial and Christian ideologies” (GILLET, 2002b, p. 86).

Para Steinacher (2016) e Gauß (2008), o declínio da presença da Cultura *Przeworské* na região dos rios Vístula e Oder teria sido marcado por confrontos e contatos bélicos que ocasionaram uma grande migração em massa que substituiu a presença da *Przeworské* pela Cultura *Wielbarké* nessa região, sendo responsável por reassentar os vândalos ao longo das fronteiras imperiais no Danúbio durante o século II.

Steinacher (2016) ainda apresenta que essa migração forçada coincide com o período das guerras marcomanas, momento em que os vândalos teriam tido seu primeiro contato bélico com os romanos. Após esses conflitos iniciais, ele afirma que os vândalos haviam sido assimilados aos exércitos romanos até o século IV. Para Guy Hallshal (2007), essa era uma estratégia bastante utilizada pelo Império Romano após as guerras marcomanas para controlar os povos mais violentos ou hostis próximos às fronteiras.

Aliás, os autores Joan Pinar e Gisela Ripoll (2008), ao analisarem uma série de fíbulas e joias de ouro em sepulturas femininas, encontraram um padrão produtivo que consideram ser pertencente às mulheres da aristocracia vândala. Isso porque, além de técnicas metalúrgicas próprias, elas também coincidem com o processo migratório dos vândalos (séc. V) e com seus respectivos locais de assentamento a partir do século IV (Panônia, Hispânia e África), conforme vemos na figura 1:

**Figura 1:** Circulação de fíbulas e joias femininas vândalas



Fonte: PINAR, RIPOLL, 2008, p. 126.

Pinar e Ripoll (2008) ainda destacam que há uma escassez considerável de joias que podem ser diretamente associadas aos vândalos a partir da entrada nos territórios africanos, o que corrobora com a percepção de que os vândalos haviam assimilado as técnicas metalúrgicas e também objetos de vestuários que demonstravam status elevado entre as elites do Império Romano.

Deste modo, embora tenham se mantido pacíficos até o início do século V, os vândalos, junto dos alanos e suevos, atravessaram as fronteiras imperiais em 406. Inicialmente, os vândalos haviam se unido a uma coalizão de povos (com alanos e suevos) para enfrentar a oposição dos exércitos romanos após a entrada das fronteiras (GOFFART, 2006).

Infelizmente, as pesquisas que exploram a etnogênese dos vândalos são bastante escassas. Walter Pohl (2004) nos apresenta que antes da década de 1960 a historiografia sobre o Reino Vândalo foi demasiadamente influenciada pela tentativa de rastrear e localizar a origem desse e de outros povos bárbaros, o que gerou teorias diversas sobre como categorizá-los.

De acordo com Gauß (2008), durante o início do século XX, a gênese da identidade vândala havia sido colocada em disputa como forma de reafirmar a soberania de poloneses ou alemães sobre o território entre os rios Oder e Vístula. Como ele nos apresenta, a partir desse debate Gustav Kossina havia sugerido que os vândalos eram germânicos orientais, pois como consideram Jarnut (2004) e Pohl (2004; 2005), eles estavam demasiadamente longe das fronteiras imperiais para serem considerados tradicionalmente como germânicos.

No entanto, na tentativa de reafirmar a soberania da Polônia sobre a região, em 1914 Józef Kostrzewski considerou os vândalos como povos eslavos. Gauß ainda afirma que o próprio termo “Cultura *Przeworsk*” havia surgido em 1936, como forma de não associar os vândalos a uma “Cultura Germânica” mas o termo só ganhou aceitação no período do pós-guerra (GAUß, 2008, p. 43-44).

No entanto, a reivindicação pelo passado vândalo é muito mais antiga e pode ser rastreada até meados do século XIII, quando o bispo da Cracóvia Vincentio Kadlubek incorporou os vândalos ao folclore polonês, associando o nome de uma princesa polonesa (filha de Graco, primeiro rei da Polônia) chamada Vanda aos *Vandali*, que foram representados como seus súditos (STEINACHER, 2004, p. 346).

Contudo, em meados de 1519, a fim de interromper as disputas por territórios das nações pertencentes à Liga Hanseática, Albert Krantz publicou *Wandalia, de VVandalorum vera origine*, obra onde ele considera que todas as nações nos arredores do Mar Báltico tinham uma ancestralidade étnica

em comum com os vândalos e, por isso, nomeava essa extensa região como *Wandalia* (STEINACHER, 2004; 2016; DONECKER, STEINACHER, 2009).

Entretanto, a suposta expansão da ancestralidade étnica às nações do Mar Báltico parecem ter fornecido um pretexto para o Reino da Suécia competir por influências e poderio contra outras nações da região. E para demonstrar sua soberania, o termo *Vandalorum* foi incorporado à titularia real sueca por Gustav I em 1540, fazendo uso do título: “*Suecorum, Gothorum et Vandalorum rex*”, ou em sueco, “*Sveriges, Götbes och Vendes Konung*”, portanto, se autointitulando como: “Rei dos Suecos, Godos e Vândalos”. É interessante ainda perceber que o título esteve em uso ininterrupto de 1540 até 1973, quando Carl XVI Gustaf sucedeu ao trono e dispensou o uso, reduzindo seu título para apenas “*Sveriges Konung*” (STEINACHER, 2004; 2016; DONECKER, STEINACHER, 2009; ROSOLEN JUNIOR, 2020).

É evidente que durante esses mais de 400 anos, muitos historiadores escandinavos (não apenas suecos) tentaram associar a ancestralidade vândala aos seus territórios, afirmando que os vândalos eram, originalmente, povos escandinavos que haviam migrado para as regiões da atual Polônia. Geralmente, esses discursos ao longo desses séculos revelavam crescentes interesses das nações escandinavas sobre os territórios poloneses (DONECKER, STEINACHER, 2009).

Entretanto, observamos como as teorias acerca da origem dos vândalos nos territórios escandinavos fez grande sucesso nos espaços acadêmicos até a década de 1960 sem nenhuma contestação, e ainda faz parte de diversos materiais didáticos universitários e/ou (principalmente) do ensino básico que representam essa suposta migração dos vândalos (mas, não somente) da Escandinávia para a Europa Continental, sem que haja alguma evidência histórica, vestígio arqueológico ou comprovação científica sobre a presença dos vândalos nessas regiões (POHL, 2004; 2005; DONECKER, STEINACHER, 2009).

Infelizmente, essa origem fantasiosa dos vândalos teve grandes impactos para o campo da África Vândala, que foi completamente ignorado pelos africanistas da coleção História Geral da África da UNESCO, que reproduziram estereótipos sobre os vândalos como povos europeus e como invasores que se adaptaram muito pouco durante seu Reinado na África: “Nada era mais inesperado na África do Norte do que estes conquistadores de origem germânica. Nenhuma dominação se adaptou menos às realidades do território” (SALAMA, 2010, p. 548). Além disso, não são refletidas a cooperação ou associações com povos autóctones. A julgar pela importância da obra e sua amplitude,



sua negligência e compreensão geram impactos negativos sobre o período e sobre esse povo até hoje (ROSOLEN JUNIOR, 2020).

Replicando os conceitos da etnogênese e etnicidade em suas pesquisas, Roland Steinacher (2016) acredita que os vândalos haviam se tornado “bárbaros romanos” pois, para ele, teriam sido assimilados e integrados às dinâmicas políticas, sociais e econômicas do Império, ao mesmo tempo em que o enfrentamento contra as elites romanas na África demonstrava que eles haviam mantido parte de sua identidade bárbara. Assim, ao invés de rastrear geograficamente a origem dos vândalos, ele analisa como os vândalos foram representados e como determinados padrões definiram sua identidade.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deste modo, conseguimos observar que os conceitos de etnicidade e de etnogênese são instrumentos capazes de abordar a questão de identidade do Reino Vândalo, fornecendo uma importante alternativa para pensar a gênese identitária dos povos das migrações, especialmente para o Reino Vândalo, que figurou como plano de fundo para este artigo. Deste modo, pretendemos expor que a etnogênese e/ou a etnicidade desses povos não necessariamente precisam estar associados a um ambiente geográfico, mas devem ser interpretadas a partir do momento em que diversos grupos e/ou povos se associam sob uma liderança régia que promove uma designação étnica aceita entre a maioria, tais como *vandalorum*, *alanorum*, *visigothorum* e *maurorum*.

Compreender essa metodologia é importante para que não busquemos nas semelhanças terminológicas (*vandiles*, *vandilios*, *vandali-vandalorum*) associações e variações de uma identidade pura que se mantém intocada durante quatro séculos. Assim, cada etnônimo deve ser compreendido e pesquisado dentro de suas particularidades temporais, considerando seus próprios contextos culturais e sociais. Somente a partir dessas considerações podemos superar velhos marcadores supraidentitários como “povos germânicos”, que por consequência acabam sofrendo leituras e análises historiográficas interessadas em ressignificar o passado antigo e medieval, demonstrando uma suposta continuidade racial que em alguns momentos foi utilizada para justificar crimes de guerra, invasões ou reivindicações territoriais.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Néri de Barros. Os 'pais da História' e o discurso do método. In: NEMI, Ana; ALMEIDA, Néri de Barros; PINHEIRO, Rossana Alves Baptista (orgs.). **A construção da narrativa histórica: Século XIX e XX**. Editora da UNICAMP; Editora FAP-UNIFESP: Campinas; São Paulo, 2014.
- ANDRADE, Maria Cecília Albernaz Lins Silva de. **A Germânia de Tácito**: tradução e comentários. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- ARENDT, Hanna. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. 8ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- BECK, Hans. The Early Roman Tradition. In: MARINCOLA, John (ed.). **A companion to Greek and Roman Historiography**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, vol. 1.
- BECKER, Audrey. Ethnicité, identité ethnique. Quelques remarques pour l'Antiquité tardive. **Gerión Revista de História Antigua**, vol. 32, 2014, p. 289-305.
- BERNDT, Guido M.; STEINACHER, Roland (eds.). **Das Reich der Vandalen und seine (Vor)-Geschichten**. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008.
- BURGESS, Richard W. (trad.). **The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana: Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire**. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Trad.: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação. **Estudos Avançados**, vol.5, n.11, 1991, p. 173-191.
- DENCH, Emma. Ethnography and History. In: MARINCOLA, John (ed.). **A companion to Greek and Roman Historiography**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, vol. 2.
- DONECKER, Tefan; STEINACHER, Roland. Der König der Schweden, Goten und Vandalen. Königstitulatur und Vandalenrezeption im frühneuzeitlichen Schweden. In: REIMITZ, Helmut; ZELLER, Bernhard (eds.). **Vergangenheit und Vergegenwärtigung: Frühes Mittelalter und europäische Erinnerungskultur**. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009.
- FRIGHETTO, Renan. **Cultura e poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Editora Juruá: Curitiba, 2000.
- GAUß, Florian. Ein ethnographisches Bild? Die Definition und Abgrenzung der kaiserzeitlichen Przeworsk- und Wielbark-Kultur. In: BERNDT, Guido M.; STEINACHER, Roland (eds.). **Das**

**Reich der Vandalen und seine (Vor)-Geschichten.** Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008.

GILLET, Andrew. Introduction: Ethnicity, History, and Methodology. In: GILLET, Andrew (ed.). **On Barbarian Identity: Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages.** Turnhout: Brepolis Publishers, 2002a.

GILLET, Andrew. Was Ethnicity Politicized in the Earliest Medieval Kingdoms?. In: GILLET, Andrew (ed.). **On Barbarian Identity: Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages.** Turnhout: Brepolis Publishers, 2002b.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição.** 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

GOFFART, Walter. **Barbarian Tides: The Migration Age and the Later Roman Empire.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

GOFFART, Walter. Does the distant past impinge on the invasion Age Germans?. In: GILLET, Andrew (ed.). **On Barbarian Identity: Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages.** Turnhout: Brepolis Publishers, 2002.

HAIDER, Peter H. „Vandalen“ in Polen: Kulturkontakt, Kulturtransfer und Ethnogenese zwischen ca. 100 v. und 200 n. Chr.. In: BERNDT, Guido M.; STEINACHER, Roland (eds.). **Das Reich der Vandalen und seine (Vor)-Geschichten.** Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008.

HALSALL, Guy. **Barbarian Migrations and the Roman West 376-568.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

HYDATIUS. **The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana: Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire.** Translate and edited: R.W. Burgess. Oxford: Oxford University Press, 1993.

JARNUT, Jörg. Germanisch: Plädoyer für die Abschaffung eines obsoleten Zentralbegriffes der Frühmittelalterforschung. In: POHL, Walter (ed.). **Die Suche nach den Ursprüngen: Von der Bedeutung des frühen Mittelalters.** Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004.

KELLY, Gavin. “To Forge Their Tongues to Grander Styles”: Ammianus Epilogue. In: MARINCOLA, John (ed.). **A companion to Greek and Roman Historiography.** Oxford: Blackwell Publishing, 2007, vol. 2.

KULIKOWSKI, Michael. Nation versus Army: A necessary contrast?. In: GILLET, Andrew (ed.) **On Barbarian Identity: Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages.** Turnhout: Brepolis Publishers, 2002.

LIEBESCHUETZ, John Hugo Wolfgang Gideon. Gens into Regnum: The Vandals. In: GOETZ, Hans Werner; JARNUT, Jörg; POHL, Walter. **Regna and gentes**: the relationship between late antique and early medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world. Leiden; Boston: Brill, 2003.

MURRAY, Alexander Callander. Reinhard Wenskus on 'Ethnogenesis', Ethnicity, and the Origin of the Franks. In: GILLET, Andrew (ed.). **On Barbarian Identity**: Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages. Turnhout: Brepolis Publishers, 2002.

NOBLE, Thomas F.X. Greek Popes: Yes or No, and Did It Matter. In: FISCHER, Andreas; WOOD, Ian (eds.). **Western Perspectives on the Mediterranean**: Cultural Transfer in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 400-800 AD. 2ed. London; New York: Bloomsbury Publishing, 2016.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, n. 10, 1993, p.07-28.

PINAR, Joan; RIPOLL, Gisela. The so-called Vandal Objects of Hispania. In: BERNDT, Guido M.; STEINACHER, Roland (eds.). **Das Reich der Vandalen und seine (Vor)-Geschichten**. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008.

PLINII SECUNDI. **Naturalis Historiae**. Wien: Hackios, 1668, tomo 1.

POHL, Walter. Ethnicity, theory, and tradition: A response. In: GILLET, Andrew (ed.). **On Barbarian Identity**: Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages. Turnhout: Brepolis Publishers, 2002.

POHL, Walter. **Die Völkerwanderung**: Eroberung und Integration. 2ed. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2005.

POHL, Walter. Social Language, Identities and the Control of Discourse. In: CHRYSOS, Evangelos; WOODS, Ian (eds.). **East and West**: Modes of communication. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999.

POHL, Walter. Strategies of Identification: A Methodological Profile. In: POHL, Walter; HEYDEMANN, Gerda (eds.). **Strategies of Identification**: Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe. Turnhout: Brepolis Publishers, 2013.

POHL, Walter. The Vandals: Fragments of a Narrative. In: MERRILLS, Andy H. (ed.). **Vandals, Romans and Berbers**: New Perspectives on Late Antiquity North Africa. Routledge: New York, 2004.

REIMITZ, Helmut. Ethnogenesis. In: BAGNALL, Roger S.; BRODERSEN, Kai; CHAMPION, Craige B.; ERSKINE, Andrew; HUEBNER, Sabine R. (eds.). **The Encyclopedia of Ancient History**. Wiley-Blackwell: Malden, 2012.

ROSOLEN JUNIOR, Geraldo. Apagamentos e estereótipos do Reino Vândalo nos manuais de História Geral da África da UNESCO. **Gnarus Revista de História**, n.11, pp. 61-73, 2020.

SALAMA, Pierre. Parte II: De Roma ao Islã. In: MOKHTAR, Gamal (ed.). **História geral da África II: África antiga**. 2Ed. Brasília: UNESCO, 2010.

STADLER, Thiago David. Poder e conhecimento em Plínio, o velho. **Espaço plural**, vol. 15, n. 30, 2014, p. 30-47.

STADLER, Thiago David. **Por uma noção de História em Plínio, o Velho (séc.I d.C.)**. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

STEINACHER, Roland. **Die Vandalen: Aufstieg und fall eines barbarenreichs**. Stuttgart: Klett-Cotta, 2016.

STEINACHER, Roland. Wanderung der Barbaren? Zur Entstehung und Bedeutung des Epochenbegriffs ‚Völkerwanderung‘ bis ins 19. Jahrhundert. In: WIEDEMANN, Felix; HOFMANN, Kerstin P.; GEHRKE, Hans-Joachim (eds.). **Vom Wandern der Völker. Migrationserzählungen in den Altertumswissenschaften**. Berlin: Edition Topoi, 2017.

STEINACHER, Roland. Wenden, Slawen, Vandalen. Eine frühmittelalterliche pseudologische gleichsetzung und ihre nachwirkungen?. In: POHL, Walter (ed.). **Die Suche nach den Ursprüngen: Von der Bedeutung des frühen Mittelalters**. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004.

TÁCITO. **A Germânia de Tácito: tradução e comentários**. Trad.: Maria Cecília Albernaz Lins Silva de Andrade. Mestrado em Letras Clássicas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011.

WENSKUS, Reinhard. **Stammesbildung und Verfassung: Das Werden der frühmittelalterlichen gentes**. Bohlau: Köln; Graz, 1961.

WOODS, David. Late Antique Historiography: A Brief History of Time. In: ROUSSEAU, Philip (ed.). **A Companion to Late Antiquity**. Oxford: Wiley-Blackwell Publishing Ltd, 2009.

*Data de submissão: 24/07/2021*

*Data de aprovação: 24/08/2021*

## DIÁSPORA, RESISTÊNCIA E PANDEMIA: AINDA HÁ MUITO A LUTAR

*Mariane Gonçalves Bento<sup>1</sup>*

### RESUMO

O presente trabalho busca esboçar a dinâmica de opressão e violência que ainda perdura na sociedade brasileira, sociedade essa ainda crivada de preconceitos. A relação com a pandemia que nos acometeu em cheio em 2020, e ainda segue por 2021, fora feita no sentido de evidenciar quão profundas são as amarras que nos prendem a situações de intolerância e falta de um olhar mais empático com o outro, principalmente em se tratando do povo negro. A crise sanitária evidenciou disparidades e discussões que se engendraram diante de um contexto político e cultural conservador que corroborou narrativas dicotômicas acentuando tensões. Por meio de uma revisão bibliográfica, buscou-se traçar uma análise autoral, de modo a promover reflexão sobre religião, cultura e violência no Brasil, evidenciando a necessidade de ser resistência em tempos tão sombrios e que muito relacionam-se com nosso passado histórico excludente e elitista.

**PALAVRAS-CHAVE:** Resistência. Pandemia. Intolerância. Violência

### DIASPORA, RESISTANCE AND PANDEMIC: THERE IS STILL MUCH TO FIGHT FOR

### ABSTRACT

The present work seeks to outline the dynamics of oppression and violence that still persist in Brazilian society, a society that is still riddled with prejudice. The relationship with the pandemic that hit us in full in 2020 and still continues into 2021, was made in order to show how deep are the ties that bind us to situations of intolerance and lack of a more empathetic look towards the other, especially in terms of dealing with black people. The health crisis highlighted disparities and discussions that were engendered in the face of a conservative political and cultural context that would corroborate dichotomous narratives, accentuating tensions. Through a literature review, we sought to outline an authorial analysis, in order to promote reflection on religion, culture and violence in Brazil, highlighting the need to be resistance in such dark times and that are very much related to our excluding historical past and elitist.

**KEYWORDS:** Resistance. Pandemic. Intolerance. Violence.

---

<sup>1</sup> Graduada em História e especialista em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professora de História da Rede Estadual de Minas Gerais. E-mail: [marygoncalvesb@gmail.com](mailto:marygoncalvesb@gmail.com)

Diante da crise do sistema de saúde que enfrentamos por conta do Novo Coronavírus, responsável pela doença COVID-19, deparamo-nos com novas rotinas e medos diários. A vida tornou-se ainda mais difícil em várias áreas, sejam elas psíquicas, sociais, econômicas e culturais. O presente trabalho busca entrelaçar tal dinâmica ao pensamento que rodeia o imaginário brasileiro no que concerne a religiosidade afro-brasileira nestes tempos. Nesta busca, falar do traço decolonial é fundamental e nos conduz a uma linha de raciocínio importante para entender os meandros de nossa conjuntura política e cultural atual. Tal análise far-se-á mediante aporte bibliográfico existente e que ajudará a conduzir a reflexão aqui proposta.

Assim sendo, para nossa análise, é necessário trazer à tona nosso passado histórico atrelado ao tratamento que dado a cultura africana ao longo do tempo. Como sabemos, a diáspora negra tivera como motor o impulso mercantil que, ao desumanizar homens e mulheres pretas, tornou-os passíveis de dominação e violência. Esses dois elementos não se deram apenas no sentido físico, mas também simbólico, o que acaba por reverberar em nossa sociedade e no pensamento atual de forma vigorosa.

Cabe aqui conceituar diáspora enquanto termo que sofrera mudanças em seu significado e que para nós, no contexto da imigração negra para a América (principalmente), iremos tomar como um deslocamento forçado de povos africanos sob o interesse europeu, este margeado por um pensamento calcado na certeza de que tais povos não mereciam outro tratamento senão o que fora dado. Rodrigues (2012) busca evidenciar essa conceituação de diáspora e como esta comporia a identidade cultural dos povos africanos advindos da América. Diante de uma impossibilidade de homogeneidade por conta do contato com outros povos, a diáspora seria “um produto cultural, que conjuga as tradições a um processo de tradução e reinvenção dos valores.” (RODRIGUES, 2012, p. 11). Disso, as semelhanças e diferenças emergem e acabam por impor trocas culturais permitindo uma autenticidade renovada ou uma originalidade atualizada. (RODRIGUES, 2012). Nessa ótica, o entendimento de diáspora vem à tona não apenas como algo estático e relegado a um passado histórico trágico, mas também como força capaz de apoiar tradições subalternizadas.

Cavas e D’Ávila Neto (2020) perfilam muito bem os meandros de uma desigualdade que não é só racial, mas também de gênero no Brasil, mostrando o quanto a representação europeia tomada como “superior” contribuiu para as desigualdades que os dados atuais confirmam e que ainda perduram. Deste modo, os autores apontam que:

A justiça social é conceituada com dois parâmetros: a primeira sócio-econômica e a segunda cultural ou simbólica. As questões estão imbricadas tanto na estrutura sócio-econômica da sociedade, como nos sistemas sociais de representação. O remédio

para desigualdades econômicas seria a “redistribuição” com reestruturações de ordem política e econômica; já para as injustiças culturais a solução seria o “reconhecimento”, valorizando a especificidade de um grupo. (CAVAS; D’ÁVILA NETO, 2010, p. 06).

Nessa dinâmica os autores trazem à tona uma importante observação: a opressão ora legitimada pelas forças políticas, ora pelas forças econômicas, também ocorre na via cultural por meio da eleição do que vale ser enaltecido e o que vale ser colocado à margem. Em se tratando do Brasil, fruto de colonização portuguesa católica, o Cristianismo despontou como marca cultural hegemônica.

Desde a colonização, o crivo da religiosidade cristã esteve presente em nossa história. Aqui, assentaram-se homens e mulheres europeus que carregavam a bandeira de uma fé que seria a “verdadeira”. Com uma dinâmica de negação e invisibilidade das culturas e religiões africanas ao longo de toda nossa trajetória colonial, imperial e republicana, a mácula deixada é imensa e reverbera fortemente ainda hoje. Apesar dos esforços dos movimentos sociais esta dinâmica ainda se faz presente.

A luta é a de valorização da cultura negra que nos faz conectar com nossa ancestralidade e nos dá um pouco do que nos foi negado de nosso povo. Um povo que tem muito a dizer além das amarras dos grilhões da escravidão que lhe foi imposta. Esta busca, portanto, resvala em aspectos eurocêntricos ainda presentes em nosso meio social. E nesta perspectiva a cultura e a religiosidade afro-brasileira permanece relegada a um espaço de inferioridade e também de demonização. Munanga e Gomes (2016) traçam um panorama da produção cultural negra e enfatizam sua importância.

Compreender a tradição religiosa afro-brasileira, recontar a história do povo negro na África pré-colonial, pós colonial e, em nosso caso específico, durante e após o regime escravagista brasileiro, significa compreender um passado que para muitos de nós é desconhecido. Esse passado e o modo como foi construído interfere e interferirá em nossas crenças e nas formas de inserção e vivência do mundo atual, seja enquanto negros, brancos e indígenas brasileiros. (MUNANGA; GOMES, 2016, p. 140)

Diante dessa lógica de imposição e violência, o negro tivera sua cultura e costumes subjugadas ao sistema eurocêntrico em nome de uma “civilidade” só alcançada por aqueles partícipes das diretrizes social, econômica e cultural da camada colonizadora.

A pandemia fez-nos repensar a presencialidade e ao mesmo tempo ressignificá-la. As celebrações religiosas foram proibidas presencialmente e a internet tornou-se ferramenta indispensável para a continuidade da vivência da fé. A busca por um alento em meio a tantas notícias ruins fez emergir movimentos que pediam a reabertura, mesmo em meio à crise de saúde, de grandes templos



cristãos (ênfatiso aqui alguns grupos neopentecostais) para sanar esse vácuo criado pela inexistência de um lugar de expressão da fé. Cabe em nossa reflexão pensar a dicotomia existente no clamor desses grupos que, atrelados a certo discurso político, deslegitimam as determinações sanitárias pelo bem da fé.

Este clamor, no entanto, perpassou instituições, em sua grande maioria cristãs, em detrimento de uma negativa de lideranças de religiões afro-brasileiras. Apesar da luta travada por integrantes religiosos cristãos para o enquadramento dos cultos como essenciais, em que medida esse enquadramento viera atender às demais religiões? E em quantos momentos da história o povo negro foi cerceado de sua cultura e religião por motivos muito menos nobres? Talvez possamos pensar que a lógica engendrada por agora, de cerceamento da exposição da fé em meio público seja um ultraje muito grande para ser aceito por aqueles que têm no Brasil, historicamente, centralidade de fala e representatividade. A negativa em relação aos encontros presenciais afetou em cheio a uma parcela de pessoas (a saber alguns grupos cristãos) acostumadas a vencer o “mal” do mundo pelos cultos acalorados e representativos de sua fé. Cabe pensar.

Nestes tempos, várias são as tragédias que vivemos como país: pessoas morrendo, adoecendo, desempregadas, sofrendo, desesperançadas. Mesmo diante disso tudo, somos sacudidos pelo mundo a todo momento para não esquecermos que ainda precisamos lutar. Pois, apesar de vivermos a tragédia junto ao país, do lado de cá ela acaba batendo mais forte.

O contexto de embates que estamos vivendo politicamente é intensificado pelo momento de crise de saúde que assistimos diante da pandemia. Pieper e Mendes (2020) retomam, à luz da conceituação de Achille Mbembe, um pouco do que seria a chamada necropolítica. Apontam, portanto, que

[...]um traço básico da necropolítica é esse laço de inimizade. Basicamente, a ideia é a criação fantasiosa de um inimigo que pelo próprio fato de existir ameaça o “nós” e, portanto, deve ser eliminado. Isso faz com que o ódio e o ressentimento criem vínculos entre as pessoas. E esse mesmo ódio contamina todo esse sistema (PIEPER; MENDES, 2020, p. 23).

A violência e a morte ganham contornos diferentes numa política que faz do outro um inimigo a ser combatido por não apresentar um ideário político-religioso similar ao do seu grupo. Mas não é só de narrativas políticas e religiosas que este inimigo é forjado. O povo preto sofre pelo fato de existir e incomoda por andar livre e angariar espaços, que para alguns, não deveriam ser lugar de fala e de vida preta. Os laços de inimizade nos atingem.

Não é muito difícil perceber a taxa de mortalidade alta entre negros na pandemia. Por isso mesmo que tratar de necropolítica é necessário tendo em vista que “nessa pandemia, sua face mais visível e concreta reside nos modos de matar e de controlar. O vírus joga em nossa cara o quão racista é nossa sociedade” (PIEPER; MENDES, 2020, p. 23). Nesse momento em que lutamos por espaço e respeito, algumas narrativas, sejam elas políticas, econômicas ou religiosas, acabam colaborando para uma atitude não amistosa com aqueles que não fazem parte da área discursiva de cobertura destes grupos.

A resistência permanece. Resistimos às narrativas que colaboram com a política de morte. Resistimos ao ímpeto beligerante que ainda hoje deseja subjugar nossos corpos e mentes negras. Resistimos porque é preciso resistir em um momento tão delicado como este em que vivemos.

Falar de resistência no Brasil pandêmico é falar das lutas diárias de nossos irmãos pretos que saem para trabalhar, muitas vezes em subempregos, para levar sustento às suas casas. Luta pelos que podem ser abordados a qualquer hora e lugar. Por aqueles que não podem acompanhar o filho na aula online. Por outros que não conseguem viver sua religião com tranquilidade sem ser hostilizado. Aquele que pega ônibus cheio na ida e na volta. Aquele que pega COVID-19 e morre.

Nessa sociedade, nossos corpos pretos ainda são vistos com estranheza. E não faz mal para muitos vê-los exaustos, porque dizem que a economia tem que andar. Para outros não faz mal vê-los sem trabalho, pois dizem que tiveram oportunidade e não a utilizaram. E ainda, não faz mal que não possam externar sua fé em público, já que a fé deste “outro” não é interessante.

A diáspora africana trouxera horror, medo e opressão para os povos africanos como consequência da satisfação pelos lucros angariados pelos que traficavam pessoas pretas em porões úmidos e fétidos de navios. Entretanto, nosso passado não é constituído apenas da marca da escravidão. O resgate de nossa história e cultura faz-se necessário e é uma luta constante. Constante também são as formas de boicotar nossa visibilidade e ação no mundo, fruto de uma sociedade que ainda carece de perceber que todas as vidas importam. Não recuamos, mesmo diante de tanto descaso. Ainda há muito a fazer e lugares para ocupar.

No início da pandemia existia uma fala de que sairíamos melhores. Penso eu que não. Ainda há muito a ser discutido e pensado no âmbito das relações sociais, políticas, econômicas e culturais no Brasil e que a crise que vivemos não conseguiu suplantar. Ao contrário, deparamo-nos com uma acentuação de diferenças e intolerância com o outro, fruto de uma sociedade que carrega em si heranças profundas de um passado que insiste em perdurar.

## REFERÊNCIAS

CAVAS, Cláudio São Thiago, D'ÁVILA NETO, Maria Inácia. Diáspora negra: desigualdades de gênero e raça no Brasil. Fazendo Gênero 9. **Diásporas, Diversidades, Deslocamentos**. 2010. Disponível em: <http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br> . Acesso em: 30 maio 2021.

MUNANGA, Kabengele, GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje**. 2. ed. São Paulo: Global, 2016.

PIEPER, Frederico; MENDES, Danilo. Religião e Necropolítica. In: PIEPER, Frederico; MENDES, Danilo (Orgs.). **Religião em tempos de crise**. São Bernardo do Campo: Ambigrama, 2020. Disponível em: [https://www2.ufjf.br/ppcir/wpcontent/uploads/sites/145/2020/09/Religiao\\_em\\_tempos\\_de\\_Crise-livro-final.pdf](https://www2.ufjf.br/ppcir/wpcontent/uploads/sites/145/2020/09/Religiao_em_tempos_de_Crise-livro-final.pdf) . Acesso em: 30 maio 2021.

RODRIGUES, Ricardo Santos. Entre o passado e o agora: Diáspora Negra e Identidade Cultural. **Revista EPOS**, Rio de Janeiro – RJ, vol. 3, n. 2, jul-dez 2012. ISSN 2178-700X. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epos/v3n2/08> . Acesso em: 30 maio 2021.

*Data de submissão: 16/08/2021*

*Data de aprovação: 27/09/2021*

## SANTO DAIME: UMA MISCELÂNEA RELIGIOSA CABOCLA, AFRO-AMERÍNDIA E CRISTÃ

Thayná Cristina Brito de Oliveira <sup>1</sup>

### RESUMO

Este artigo nasceu após conhecimentos proporcionados através do curso de aperfeiçoamento de *Ensino de História: saberes e fazeres de matriz africana e indígena nas interamazônias*, (UNIFAP/UFAC, 2021) sob coordenação da prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Geórgia Pereira Lima. Neste curso, foram debatidos e observados aspectos da decolonialidade, aprofundamento da história das comunidades amazônicas para podermos repassar de forma a transpassar e modificar o ensino, que até então, é colonialista nos dias atuais. O presente artigo se propõe a observar a miscelânea cultural da religiosidade na Amazônia focando numa religião de matriz afro-ameríndia, cabocla e cristã que nasceu no Acre, o Santo Daime. Visando aprofundar na interculturalidade e multiculturalismo existentes na região amazônica e compreendendo que as manifestações culturais e religiosas têm o poder de moldar uma comunidade e dar estruturas sociais, assim sendo, dando mais visibilidade para a real história do Santo Daime, tirando a exotização e esclarecendo os acontecimentos históricos envolvidos nessa manifestação religiosa de origem amazônica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Santo Daime. Ayahuasca. Amazônia. Colonialidade. Decolonialidade.

### SANTO DAIME: A CABOCLA, AFRO-AMERICAN, AND CHRISTIAN RELIGIOUS MISCELLANY

### ABSTRACT

This article was born after the knowledge provided by the improvement course in *History Teaching: knowledge and practices of African and indigenous matrix in the interamazonias*, (UNIFAP/UFAC, 2021) under the coordination of Prof. Dr. Georgia Pereira Lima. In this course, aspects of decoloniality were debated and observed, deepening the history of Amazonian communities so that we can pass on and modify the teaching, which, until then, is colonialist nowadays. This article aims to observe the cultural mix of religiosity in the Amazon, focusing on a religion of Afro-American, caboclo, and Christian matrix that was born in Acre, the Santo Daime. Aiming to deepen the interculturality and multiculturalism existing in the Amazon region and understanding that the cultural and religious manifestations have the power to shape a community and give social structures, thus, giving more visibility to the real history of Santo Daime, removing the exoticization and clarifying the historical events involved in this religious manifestation of Amazonian origin.

**KEYWORDS:** Prejudice. Intolerance. religion.

---

<sup>1</sup>Possui graduação em Bacharelado/Licenciatura plena em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Email: [julioduarte.jd@gmail.com](mailto:julioduarte.jd@gmail.com)

## 1. INTRODUÇÃO

É preciso, antes de tudo, compreender que as manifestações religiosas e espirituais têm o poder de modelar, estruturar e dar contorno à práticas culturais, dinâmicas sociais e inteligibilidade para uma determinada realidade social. São essas manifestações que penetram na consciência coletiva de uma comunidade ou irmandade, dando base para a adoção de rituais, narrativas mitológicas, discursos metafísicos, assim como a sedimentação de um corpo doutrinário, caracterizando-a como uma profissão de fé.

Na Amazônia, diversas são as expressões de fé religiosa, bem como determinados credos espirituais que têm como sua base a mistura de diferentes crenças, intercambiando símbolos e elementos sagrados, gerando uma nova perspectiva religiosa para aqueles signos de fé. Entre elas, há o Santo Daime, religião acreana que faz uso da bebida indígena sagrada mais conhecida como ayahuasca, o “chá das almas” feito da combinação do cipó mariri (*Banisteriopsis caapi*) e de um arbusto conhecido como chacrona ou rainha (*Psychotria viridis*) ou outro arbusto de química semelhante que se chama videira chagropanga (*Diplopterys cabrerana*), todas nativas da selva amazônica, infusão cujo registro de utilização é milenar e remonta a civilizações pré-colombianas e ameríndias, na região amazônica que abarca diversos países latino-americanos (SHANON, 2005).

## 2. SANTO DAIME: HISTÓRIA E MISCELÂNEA CULTURAL

Conforme salienta Shanon (2005), o Santo Daime integra as religiões ayahuasqueiras de vertente sincrética, que elaboram um conjunto de mesclas de elementos ritualísticos, simbólicos e discursivos que bebem em diferentes fontes. A história do Santo Daime inicia no início da década de 1930, numa pequena comunidade amazônica florescente no seio do Estado do Acre, quando Raimundo Irineu Serra — seringueiro maranhense que chegou ao território acreano em busca de melhores condições de vida, ressaltando que estas sucessões de acontecimentos tiveram como contexto histórico/econômico o fluxo migratório provocado pela corrida da borracha — entrou em contato com a ayahuasca e recebeu seu chamado espiritual para fundar uma nova linha religiosa (MOREIRA; MACRAE, 2011).

Após seu contato com o “chá das almas”, o agora Mestre Irineu consagra-se como uma das mais influentes lideranças religiosas da história do Acre e da região amazônica, fundando uma

manifestação religiosa genuinamente amazônica de maior capilaridade no mundo, tendo como consequência natural sua disseminação por meio do contato de mais pessoas com uma bebida ancestral: O Santo Daime. No entanto, sob a liderança de Mestre Irineu, o Santo Daime colocava-se como uma doutrina espiritual que envolvia elementos ritualísticos de predominância cristã acentuadamente comunitário, tendo como um dos seus fundamentos teológicos as ordens contidas nos hinos — cânticos com letras e melodias “recebidos” como mensagens espirituais (ASSIS; LABATE, 2014).

Entre as décadas de 1930 a 1960 o Santo Daime agregava na sua comunidade e nos seus encontros homens e mulheres com origem humilde que encontravam no carisma de Irineu Serra a guia adequada para encarar as vicissitudes vividas no extremo norte do país. É neste período que se iniciam também as primeiras tentativas de institucionalização da doutrina daimista. De acordo com Assis e Labate (2014), é em 1963 que se funda o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), que se mantém sob a presidência de Mestre Irineu até o seu falecimento em 1971.

É na morte de Raimundo Irineu que o Santo Daime passa por sua maior transformação interna, pois é nesta época que o Daime se divide no seu comando: com o núcleo mais próximo e da comunidade Alto Santo, onde atuou Mestre Irineu, liderando o CICLU sob a regência de Leôncio Gomes e uma segunda comunidade, levantada às margens do igarapé do Mapiá, onde a liderança era Sebastião Mota de Melo — conhecido na doutrina daimista pela posição de Padrinho (ASSIS; LABATE, 2014).

Destaca Bittencourt (2016) que Sebastião Mota foi umas das grandes lideranças responsáveis pela criação de uma outra linha daimista, fundando assim o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS). Este “ecléctico” não é um elemento disperso e aleatório na nomeação do centro espiritual capitaneado por Padrinho Sebastião, tendo em vista que foi na vertente de Sebastião Mota que inúmeras modificações ritualísticas foram inseridas no Santo Daime.

Como já destacado, o Daime nasce a partir da montagem de crenças que se fundem de diferentes fontes. A mais destacada delas é o cristianismo, na figura de santos de destaque como São Miguel, Nossa Senhora da Conceição, entre outros. Nessa mescla, adiciona-se também elementos caboclos, como o Tambor de Mina, afro-religião da terra natal de Mestre Irineu, o Maranhão, entre outros itens que foram se incorporando a dinâmica ritual daimista, como elementos de composição militar trazidos da profissão exercida por Mestre Irineu na capital Rio Branco, onde ingressou na guarda territorial em 1920 e permaneceu até 1932, quando deu baixa com a graduação de cabo —

exemplos são os distintivos simbólicos, farda, posição no salão e afins que integram os elementos ritualísticos (MOREIRA; MACRAE, 2011).

Assis e Labate (2014) frisam que o rompimento de Sebastião Mota com as matrizes ritualísticas da comunidade do Alto Santo, permite a criação de um contexto em que os ritos daimistas passam por uma interpretação mais idiossincrática, com a soma de elementos do espiritismo kadercista, bem como a inserção de sessões que passaram a fazer uso de práticas religiosas afro-brasileiras como os trabalhos de mesa branca e incorporação mediúnica. A isso acrescenta-se o uso da *Cannabis sativa*, que passa a integrar o rol de plantas psicoativas utilizadas nas ritualísticas daimistas sob o nome de Santa Maria, considerada planta de poder de igual importância dada a *ayahuasca*.

Cabe sublinhar que o Santo Daime passa a expandir-se para além das fronteiras acreanas e do norte do país, para todo o Brasil e exterior, apenas na segunda metade da década dos anos de 1970 — após a morte do Mestre Irineu — com a capilarização da vertente mais esotérica e eclética de Padrinho Sebastião. Esse crescimento altera parte da estrutura teológica daimista, que passa a adotar uma flexibilidade maior nas suas formas de rituais, nos elementos que são utilizados nas sessões, entre outros aspectos. Isso se dá também, pelas alterações do corpo de integrantes das novas fileiras do Santo Daime: é na virada da década, iniciando nos anos 80 e passando pelos 90, que a religião acreana fundada por analfabeto, neto de escravizados, seringueiro que atendia tão somente ao seu círculo comunitário e regional, integrado — como já destacado — por sujeitos negros, nordestinos, de baixa instrução formal, passa então a ter um caráter mais urbano, aglutinando às suas fileiras hippies, militantes políticos, brancos, de classe média, com maior grau de formação escolar e acadêmica (ASSIS; LABATE, 2014).

Essa é uma das características preponderantes na estrutura doutrinária do Santo Daime e que se acentuou durante a atuação de Sebastião Mota: a flexibilidade teológica e espiritual, capaz de abarcar diferentes perspectivas e ordená-las numa comunhão mais ou menos pacífica. Como Alves Junior (2007) sublinha, Padrinho Sebastião, ele próprio como médium da linha kardecista, esteve de braços abertos para as mais diferentes linhas de estudos mediúnicos nas fileiras do Santo Daime.

Um dos encontros de maior impacto neste sentido, foi o de Padrinho Alfredo com a mãe de santo fluminense Baixinha, por volta da década de 1980. Foi através desse encontro que a Umbanda, religião de matriz africana profundamente enraizada entre as manifestações de fé brasileira, se aproximou do Daime, abrindo uma vertente conhecida como Umbandaime, que mistura elementos de ambas as religiões e as integraliza numa nova linha de atuação espírita.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o passar do tempo, dentro da dinâmica histórica da oralidade, mostram a resignificação do Santo Daime. Os diálogos interreligiosos tendem a gerar um movimento de aceitação e resistência nas fileiras daimistas, produzindo grupos que mesmo tendo Padrinho Sebastião como autoridade máxima, depois de Mestre Irineu, acabam adotando linhas que se afastam da posição oficial e institucional do CEFLURIS, por exemplo. O caso da Umbanda é sintomático desses movimentos, tendo em vista que em círculos daimistas mais alinhados à tradição do Alto Santo as práticas umbandistas não são compreendidas com bons olhos, assim como fundam-se diversos centros que têm a matriz cosmológica daimista, mas que se integra com os estudos de outras vertentes espirituais (ASSIS; LABATE, 2014).

Entendendo a cultura como essa teia de sentidos que se resignifica constantemente nos diálogos entre pessoas e os significados expressos na realidade social, percebe-se a leitura atual do Santo Daime como uma das leituras possíveis, atualizada e objetivada mediante a produção, a apropriação, os usos e as práticas culturais diversas, historicamente determinadas.

Por todo o exposto, é possível observar que, a alta capacidade de absorção de linhas de estudo espiritual e práticas ritualísticas do Santo Daime cria subsídios sociais, religiosos e coletivos, que permitem que a doutrina fundada por Mestre Irineu se expanda de forma heterogênea e rica, ampliando seu leque de perspectivas teológicas e, por consequência, capilarizando sua leitura e visão de mundo, criando um rico painel de expressões de fé.

### REFERÊNCIAS

ASSIS, Glauber Lores de; LABATE, Beatriz Caiuby. Os igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global.

**Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 34(2): 11-35, 2014.

ALVES JUNIOR, Antonio Marques. **Tambores para a rainha da floresta**: a inserção da Umbanda no Santo Daime. Dissertação de Mestrado – Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

BITTENCOURT, Miguel Colaço. A divinização e a enteogenia das plantas: uma introdução para o campo drogas/cultura. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, ano 3, volume 3(2):162-197, 2016.

MOREIRA, Paulo e MACRAE, Edward. **Eu venho de longe**: mestre Irineu e seus companheiros. Salvador: Edufba, 2011.



SHANON, Benny. Resenha de LABATE, Beatriz C. 2004. A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Campinas/São Paulo: Mercado de Letras/ Fapesp. 535pp. In: **Revista Mana**, vol. 2, 2005.

*Data de submissão: 16/08/2021*  
*Data de aprovação: 10/11/2021*

## DESOBEDECER E DE(S)COLONIZAR: REFLEXÕES DE TRANSGRESSÃO EPISTÊMICA PARA VALORIZAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS E NEGROS

*Andrisson Ferreira da Silva*<sup>1</sup>

### RESUMO

O presente ensaio é uma reflexão que segue um rápido percurso de debates teóricos e um convite para “aprender a desaprender”, no caminho da transgressão da colonialidade em suas diversas formas de disseminação. Busca-se visualizar a subjugação das populações negras e indígenas pela modernidade e a dominação dos corpos inferiorizados pela ótica branca. O aporte central está em Mignolo (2007), versando acerca da desobediência epistêmica, Quijano (2009) sobre a colonialidade do poder, e Fanon (1968) sobre o racismo e suas interferências nos colonizados. Os autores ajudam a pensar as colonialidades e as subtrações das discriminações nas ontologias enegrecidas e indianizadas. O resultado é uma proposta de sensibilidade, para desobedecer a ordem de dominação das epistemologias, a fim de entrever na ação-reflexão a valorização dos negros e indígenas, no Brasil e na Amazônia, nos territórios dos massacres (a)ocidentais e buscando romper com o saber eurocentrado que infere amarras de silenciamentos nas suas anatomias.

**PALAVRAS-CHAVE:** Colonialidades. Desobediência epistêmica. Raça.

### DISOBEY AND DE(S)COLONIZE: REFLECTIONS ON EPISTEMIC TRANSGRESSION FOR VALUING INDIGENOUS AND BLACK PEOPLE

### ABSTRACT

The present essay is a reflection that follows a quick path of theoretical debates and an invitation to "learn to unlearn", on the path of transgression of coloniality in its various forms of dissemination. It seeks to visualize the subjugation of black and indigenous populations by modernity and the domination of inferiorized bodies by white optics. The central contribution is in Mignolo (2007), about epistemic disobedience, Quijano (2009) about the coloniality of power, and Fanon (1968) about racism and its interference in the colonized. The authors help to think about colonialities and the subtractions of discriminations in blackened and Indianized ontologies. The result is a proposal of sensibility, to disobey the order of domination of epistemologies, in order to glimpse in action-reflection the valorization of black and indigenous people, in Brazil and in the Amazon, in the

---

<sup>1</sup> Graduando do curso de Licenciatura em História pela Universidade Federal do Acre (Ufac). Foi bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (Pibid). Atua como bolsista no laboratório Observatório de Discriminação Racial (ODR/Ufac), é pesquisador do Programa de Iniciação Científica Voluntária (Pivic) no projeto "Representações dos povos indígenas do Acre nas plataformas digitais brasileiras" e integrante dos Grupos de Pesquisa GPPCDH: "O processo de construção do docente em história"; "Gênero, Decolonialidade, Culturas Indígenas e Afro-Brasileira" e do grupo "Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (Neabi/Ufac)". É integrante da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros e Negras (ABPN). Faz parte do programa de Residência Pedagógica em História e tem experiência com a temática das relações étnico-raciais articulado à Lei 10.639/2003. Atualmente é bolsista no projeto "Educação para as Relações étnico-raciais" desenvolvido a partir do Programa de Desenvolvimento para as Nações Unidas - PNUD, e pela Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial - Seppir. Atua como Editor Gerente na Revista Em Favor de Igualdade Racial (Refir) e também no corpo editorial técnico da Revista Das Amazônias - revista discente de História da Ufac.

territories of (a)western massacres and seeking to break with the Eurocentered knowledge that infers silencing chains in their anatomies.

**KEYWORDS:** Colonialities. Epistemic disobedience. Race.

*Precisamos aprender a desaprender e aprender a reaprender a cada passo (Mignolo, 2007).*

Uma das sensações que traz o aprendizado é a certeza. Quando alguém esforça-se para possuir determinado conhecimento e por fim o detém, o prazer de dominar algum código seguramente é um regozijo. Mas, há um problema: e quando a nossa certeza de saber, no sentido epistemológico, está estruturada em um saber eurocentrado e universalista? Desse modo, desaprender, quando se detém um conhecimento-razão, é tarefa difícil.

Estamos há mais de quinhentos anos produzindo-reproduzindo formas de dominação e colonização, presente na categorização patrão (homem branco) ou escravizado (negro ou indígena). Mais de meio milênio em que negamos nossas identidades, nossas cosmologias, nossas línguas, nossa história, e não rompemos com as formas de subalternização ao universalismo branco, mas modernizamos, a cada dia, e vamos sucumbindo aos trâmites de subjugação ao patriarcado. Vamos no caminho da supressão, na cartografia da dualidade: civilizados *versus* selvagens – onde nós, do sul global, somos os selvagens.

Certamente, a marca da classificação racial é uma ferida histórica e não cicatrizada. A cicatrização do genocídio e do epistemicídio dos africanos aos americanos, consequentemente afro-americanos e afro-indígenas, bem como aos resultantes das miscigenações que também foram e são grande alvo de discriminação, não se fez porque os reparos históricos são pequenos mediante a objetificação e dominação dos corpos indígenas e negros durante muito tempo. E, a exemplo das populações negras, há pouco mais de 130 anos, em 1888, foi assinada sua “liberdade”. Os povos indígenas, somente em 1988, tiveram resguardados de forma efetiva os seus direitos pela Constituição Federal vigente até a nossa atualidade, e estão, novamente, sob grave risco, se houver a aprovação do Marco Temporal, pelo qual tramita o Projeto de Lei (PL 490).

As feridas estão abertas pois o número de negros nos serviços subalternizados é alto, se comparado aos brancos trabalhando em coletas de lixo, serviços domésticos, trabalhadores informais, pedreiros, etc. (IPEA, 2011). As universidades ainda não são acessíveis às comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhas (fortemente negras ou indígenas) como deveriam, mesmo através do avançar das Políticas de Ações Afirmativas (PAA).

Ademais, quando há o acesso, as dificuldades para permanência no ensino superior são consideráveis, inviabilizando permanência e formações dessas populações desfalcadas e minorizadas politicamente. Mas não é por acaso, o racismo estrutural que fortalece a sociedade em seus atos discriminatórios corrobora para a elitização histórica da academia, em tempos passados, acessível somente aos filhos dos homens brancos compositores da elite brasileira.

Certamente o pensamento descolonial e decolonial, onde o primeiro conceito propõe ir contra o colonialismo e seus engendramentos, e o segundo afronta a colonialidade e sua estrutura – produto da modernidade, são uma via espinhosa quando pensamos em seguir trajetórias que desobedeçam a ordem histórica patriarcal de poder eurocêntrica. Olhar para o cotidiano é perceber que a classificação racial não é resquício, mas é um grande *iceberg* nas relações sociais, e é preciso desobediência epistêmica para enxergar por uma ótica de(s)colonial – aqui me asseguro em Mignolo (2008).

Nesse sentido, um dos produtos da modernidade é a colonialidade do poder. Como romper com esta? Quijano assevera que na América Latina a ideia de raça foi fortalecendo a superioridade de uns e a inferioridade de outros (QUIJANO, 2005). Como já sabemos, esta ideia não é obsoleta, mesmo que no contexto científico a Declaração Universal dos Direitos Humanos afirmou a existência de uma só raça, a raça humana (UNESCO, 1948).

A racialização do corpo foi engendrando nas Américas um verdadeiro exercício para controle ontológico e epistêmico. Controle dos corpos, agora enegrecidos e indianizados. Fanon (1968), um filósofo martinicano e naturalizado na Argélia, já destacava que os negros nunca foram tão negros desde a chegada do homem branco ao continente africano. Isto é classificação racial! Colonialidade do poder para dominação e, certamente, o autóctone nunca foi índio, sua identidade racializada partiu do outro. Daqueles que vieram nomeando o que já tinha identidade.

Neide Gondim, em a “Invenção da Amazônia”, alerta que os europeus vinham com uma visão edênica de nomeação. Assim como Adão no paraíso nomeou os animais, as plantas, toda a natureza, e se sobrepunha a ela, estes homens ocidentais garantiam sua soberania sobre o meio em que estavam

nomeando o *Mundus Novus* (GONDIM, 1994). O grego e o latim eram línguas de manutenção de um etnocentrismo demarcado na opressão das línguas indígenas.

Mas, ir contra a colonialidade do poder, conforme assegurou Quijano desenrolando este conceito, é ir contra um regime eurocentrado de pensar o mundo. Onde o desenvolvimento de progresso histórico de pensamento está recluso principalmente ao homem branco ocidental que reivindica a modernidade para manutenção de seu patriarcado.

Como vencer a condenação, a exclusão da colonialidade? Fanon (2008) já nos aludia a repressão branca em suas formas diversas de coação. Um homem negro que compreendia o seu lugar de fala, pois enfrentava desde cedo as interferências do racismo na procura da deslegitimação de sua identidade humana. Fanon advertiu em sua obra “Peles negras, máscaras brancas” o sofrimento da classificação racial:

“Olhe, um preto!” Era um *stimulus* externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso. “Olhe, um preto!” É verdade, eu me divertia. “Olhe, um preto!” O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente. “Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível (FANON, 2008, p.105).

As marcas de um racismo que atravessou gerações e condenou corpos estão visíveis nas letras redigidas por Fanon. O racismo, a colonialidade, o poder patriarcal sufocou muitos homens e mulheres negros e negras e indígenas nas cartografias fronteiriças da modernidade.

Ir contra o epistemicídio, forma de morte aos conhecimentos dos inferiorizados e contra a colonialidade do poder é também prezar por uma ecologia de saberes. Todo saber tem sua importância, bem como enfatizou Boaventura de Sousa Santos (2009). Estariam os povos indígenas isentos de conhecimentos por não serem letrados na lógica universalista branca? São a-históricos como um dia destacou Hegel (MUNANGA, 2015) e infantis como enfatizou o Conde Buffon no século XVIII (SHWARCZ, 1993)?

Ignorar as epistemologias indígenas é compactuar com a colonialidade. Nesse sentido, outra forma de compactuação com a colonialidade é o termo “índio”, bem como alerta o antropólogo Viveiro de Castro (CASTRO, 2016). O termo generaliza os povos indígenas e desrespeita sua diversidade étnica e linguística, assim como os africanos foram reduzidos a “negros”. É reduzir, é suprimir. Dizer “índio” é desrespeitar, por exemplo, o território acreano e os seus mais de 16 povos, entre eles os Shanenawa, os Huni Kui, os Manchineri, os Poyanawas, os Ashaninkas, e diversos outros povos com suas diversidades linguísticas e culturais.

Povos estes que lutam por seus territórios sagrados, por sua ancestralidade. No livro “A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami”, David Kopenawa relata sua vivência e anseios na luta por suas terras:

Não queremos que nossa floresta seja destruída e que os brancos acabem nos cedendo apenas pequenos pedaços dispersos do que irá sobrar de nossa própria terra! Nessas sobras de floresta doente com rios lamacentos, logo não vai haver caça nem peixes, nem vento nem frescor. Todo o valor de fertilidade da floresta terá ido embora. Os xapiri não querem nos ver vivendo em cacos de floresta, e sim numa grande floresta inteira. Não quero que os meus morem num resto de floresta, nem que nos tornemos restos de seres humanos (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 485).

Para os indígenas, corpo e natureza são um só. A eles a lógica dualista não é impregnada, pois o ecossistema é um todo e um só. Inclusive nós, enquanto seres humanos, não estamos desintegrados da terra, da natureza.

É preciso desobedecer, descolonizar, tecer caminhos interculturais e interdisciplinares para o combate, a subversão dos currículos, dos saberes eurocentrados e hegemônicos. É uma desobediência epistêmica para rompimento da colonialidade de poder.

Descolonizar e desobedecer é uma ação emergente e que fortalece a luta em defesa da terra, das epistemologias ancestrais, das culturas indígenas ou negras, e que compõem as cartografias amazônicas, territórios-subprodutos do colonialato<sup>2</sup>. A Amazônia, em suas simbologias e cosmovisões de seus povos, não é um território inóspito e tampouco é a narrativa branca – que uma hora aludia ao paraíso, outrora ao inferno. Pelo contrário, é uma floresta histórica e de história(s), habitada e viva. E, apesar de a lógica da subalternização ter afetado grandemente os corpos e mentes dos habitantes da floresta e até mesmo das cidades desses recantos, a educação e a produção e divulgação de conhecimento é uma forte ferramenta para enfrentamento da colonização do ser, do poder e do saber, que nesse caso já são outras formas de colonialidade estudadas pelos teóricos decoloniais.

É preciso desobedecer epistemicamente aos que sempre impuseram regras para seus benefícios e controle de nossas anatomias em detrimento de nossas identidades. A importância dos povos indígenas e negros, e todas as populações do cenário amazônico não pode ser medida pela métrica colonial que tanto os minorizou. Esse texto, caro leitor ou leitora, foi uma rápida reflexão que não deu conta de explicitar sobre vários conceitos por conta de sua extensão, mas as poucas palavras aqui

---

<sup>2</sup> O termo “colonialato” é utilizado por Neide Gondim em sua obra “A invenção da Amazônia”, cunhado para explicar o modelo organizacional do colonialismo.

redigidas, me asseguram um alento, na possibilidade de que tenha contribuído a pensar-transgredir contra as amarras coloniais. É preciso desobedecer para de(s)colonizar as relações de vida humana.

## REFERÊNCIAS

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Povos Indígenas: Os involuntários da pátria**. 2016. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/185-noticias/noticias-2016/554056-povos-indigenas-os-involuntarios-da-patria>. Acesso em: 09 de nov. 2020.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora civilização brasileira S. A., 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Fator, 1980.

GONDIM, Neide. **A Invenção da Amazônia**, São Paulo, Marco Zero, 1994.

IPEA. **Retrato das desigualdades de gênero e raça** / Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – Ipea; ONU Mulheres; Secretaria de Políticas para as Mulheres – SPM; Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPIR. 4ª ed. Brasília: 2011.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. Traduzido por: Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008.

MUNANGA, Kabengele. **Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje?** Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, n. 62, p. 20-31, dez. 2015. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0020-38742015000300020&script=sci\\_arttext&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0020-38742015000300020&script=sci_arttext&tlng=pt). Acesso em 13 nov. 2019.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do poder, eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Clacso, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_QUIJANO.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf). Acesso em: 1 mai. 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria de Paula (org.). **Epistemologia do Sul**. Coimbra: Edições Almedina SA, 2009.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

UNESCO. **Declaração Universal dos Direitos Humanos.** 1948. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf>. Acesso em: 07 dez. 2019.

*Data de submissão: 17/08/2021*  
*Data de aprovação: 28/09/2021*



## OS 'HERÓIS' NACIONAIS E UMA HISTÓRIA “A CONTRAPELO” DENTRO DA SALA DE AULA

*Suellen Gerlane da Silva*<sup>1</sup>

### RESUMO

Este texto propõe fazer uma discussão acerca dos chamados 'heróis' nacionais dentro da sala de aula com a perspectiva do pensamento de Walter Benjamin a história 'a contrapelo'. Partindo da crítica ao pensamento positivista propagada na prática educativa e até mesmo nos materiais didáticos, será utilizada a concepção benjaminiana de 'escovar' 'a contrapelo' os personagens conhecidos como bandeirantes. Tendo como metodologia as revisões bibliográficas de estudiosos como Walter Benjamin com seu ideário de fazer questionamentos aos relatos de fatos e feitos dos 'heróis' nacionais da história tradicional e Circe Bittencourt focando no processo de ensino aprendizagem da história de forma crítica-social. Busca-se pois, questionar a unilateralidade histórica, o apagamento das atrocidades cometidas contra os grupos que foram marginalizados e através das discussões dar visibilidade a outros sujeitos e pluralidades conceituais na história do Brasil.

**PALAVRAS-CHAVE:** Educação. História crítica-social. Outras histórias.

### THE NATIONAL 'HEROES' AND A 'BACKSTORY' INSIDE THE CLASSROOM

### ABSTRACT

This paper proposes a discussion about the so-called national 'heroes' in the classroom from the perspective of Walter Benjamin's thoughts about history 'against the grain'. Starting from the criticism to the positivist thought propagated in the educational practice and even in the didactic materials, the Benjaminian conception of "brushing" the characters known as bandeirantes will be used. The methodology used is based on bibliographic reviews of scholars such as Walter Benjamin, with his ideology of questioning the accounts of facts and deeds of the national "heroes" of traditional history, and Circe Bittencourt, focusing on the teaching-learning process of history in a critical-social way. Therefore, we seek to question historical unilateralism, the erasing of atrocities committed against marginalized groups and, through discussions, to give visibility to other subjects and conceptual pluralities in the history of Brazil.

**KEYWORDS:** Education. Critical-social history. Other histories.

---

<sup>1</sup> Graduada em História pela Universidade Potiguar. Pós-graduada em Educação Ambiental pela Integrada de Patos, e Discente no curso de Pós-Graduação em Metodologia do Ensino de História, Faculdade Venda Nova. Professora no Ensino Médio na rede Estadual do Rio Grande do Norte. E-mail: [suellergerlane@hotmail.com](mailto:suellergerlane@hotmail.com)

## 1. INTRODUÇÃO

O presente texto tem a intenção de evidenciar a importância de uma história crítica dentro da sala de aula, baseada no pensamento do filósofo, ensaísta e crítico literário alemão, Walter Benjamin, que com o pensamento questionador sobre os ‘tesouros culturais’ busca ‘escovar’ a história ‘a contrapelo’ uma história positivista e dos ‘vencedores’, no qual, relata fatos e feitos de personagens tidas como heróis nacionais que prevalecendo-se da negação de outros sujeitos, mascararam, omitiram e subalternizaram outras histórias.

A história ‘a contrapelo’ é uma concepção benjaminiana, que pensa na pluralidade de conceitos e concepções históricas, culturais e sociais, que critica concepções eurocêntricas e elitistas que estão impregnadas na sociedade contemporânea e que pela ausência de análises críticas acabam sendo repetidas e tidas como verdadeiras. O foco da discussão será feito no ambiente escolar e a visibilidade dada a esses heróis no material didático como figuras míticas, no qual, foram construídos nos padrões das elites dominantes, e nós professores muitas vezes, sem nos darmos conta, acabamos sendo reflexo de uma imposição cultural que nos assola.

Com intuito de fortalecer diálogos que questionem, que ‘escovem’ ‘a contrapelo’, as concepções e o imaginário sobre os chamados heróis nacionais, e que esses, favoreçam uma formação estudantil que busque conhecer e re(conhecer) outras histórias, como a dos povos Indígenas e Africanos, que sofreram e sofrem por questões territoriais, culturais e sociais na história nacional, e foram esquecidos e marginalizados até nos ambientes escolares. Trago nesse texto apenas um exemplo, de tantos outros “heróis” de uma nação, mas que com pensamentos benjaminianos possam e devam ser contextualizados com outras realidades.

As bandeiras, eram expedições feitas por bandeirantes que partiam da localidade conhecida hoje como São Paulo (SP) rumo a Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso e determinadas regiões em busca de indígenas e pedras preciosas em benefício da elite dominante. Essas bandeiras sempre foram trabalhadas nos ambientes escolares e midiáticos por uma concepção heroica da história como os primeiros a contribuírem efetivamente para o desenvolvimento econômico de determinadas regiões, em busca da mão de obra para solucionar o problema existente, e que por muito tempo na história do Brasil foram considerados heróis e enaltecidos pelos seus feitos, e ainda hoje fazem parte do imaginário de uma cultura dominante como apresentado a seguir:

Elogiando as classes dirigentes e lhe rendendo homenagens, ele as confere o estatuto de “herdeiras” da cultura passada. Em outros termos, ele participa - tal como estes

personagens que levantam a coroa de loureiro acima da cabeça do vencedor - deste cortejo triunfal que conduz os dominantes a marcharem por cima dos que, ainda hoje, jazem por terra (Tese VII). (LÖWY, 2011, p. 21).

Até os dias atuais, os livros didáticos dão ênfases aos bandeirantes como aqueles que desbravaram às terras brasileiras - os sertões - e trouxeram desenvolvimento tanto territorial como econômico, pois foram os mesmos que descobriram o ouro na região das Minas Gerais. Percebe-se claramente que em nenhum momento nessa versão histórica contada no livro didático, critica-se a ação desses bandeirantes sobre as diversas tribos indígenas e a violência para com crianças, idosos e doentes dessas tribos durante as expedições.

Mediante a concepção de nacionalismo exacerbado em volta desses ‘heróis’, a história dos povos originários foi deixada de lado, o preconceito se estendia e a sociedade era obrigada a aceitar o que estava sendo imposto pelas lideranças. Somente a partir dos anos 1980 com a ‘Nova História’ que os estudiosos começam a delinear em seus escritos, investigações antropológicas e outras concepções históricas como especificado:

Os povos sem escrita, esquecidos ou anulados pela “história da civilização”, como é o caso das populações africanas e indígenas, foram incorporados a historiografia, o que obrigou os historiadores a recorrer a novos métodos de investigação histórica, introduzindo novas fontes de importância fundamental em suas pesquisas, como a memória oral, as lendas e mitos, os objetos materiais, as construções, entre outros. Como fruto dessa aproximação com a antropologia, sedimentou-se uma *História cultural* que atualmente procura vincular a micro-história com a macro-história e tem sido conhecida como *nova história cultural*, com propagação em escala mundial. (BITTENCOURT, 2004, p.149, grifo do autor).

Percebemos mudanças na educação através da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional a adoção de novos métodos no processo de ensino aprendizagem que contribuiriam para a formação da consciência histórica crítica dos alunos, uma vez que os estudos das experiências do passado possibilitam a formação de outros pontos de vista históricos que foram esquecidos pela história tradicional.

## 2. UMA HISTÓRIA ‘A CONTRAPELO’

Analisar as fontes históricas que retratam os temas através de questionamentos são essenciais na busca de uma história crítica-social, com o intuito de compreender e valorizar as pluralidades culturais dos sujeitos que compõem a história nacional, sem que seja feita a imposição de uma sobre a outra, mas sim que seja valorizado a pluralidade de conhecimentos.

Nessa perspectiva de uma história nacional que valoriza heróis a construção de monumento configura-se com uma estratégia simbólica, daquilo que pretende ser ensinado e propagado para uma sociedade, a partir dessa apropriação histórica cultural de uma classe dominante. A construção do monumento às bandeiras localizado na cidade de São Paulo, foi projetada pelo escultor Victor Brecheret, com intuito de comemorar o IV Centenário da cidade, em 1954. Ao longo da história, por muitas vezes, o bandeirante foi construído conforme os aspectos econômicos, políticos e sociais que a cidade foi desenvolvendo e sendo registrado na historiografia Nacional, totalmente positivista e conivente com os sistemas operantes.

Conforme Boris Fausto, apenas nas missões do Paraguai os jesuítas estimam mais de 300 mil e tantos outras de tribos indígenas e aldeamentos jesuítas foram dizimados por conta dessas expedições que buscavam desenvolvimento próprio dos bandeirantes, e acabou tornando-se um negócio altamente lucrativo, já que capturavam esses indígenas e vendiam como escravos para outras localidades como São Vicente, hoje São Paulo – SP e Rio de Janeiro.

Esses são os heróis que temos e queremos para nossa história? Essa é a consciência histórica estamos construindo nos ambientes escolares? Como podemos formar cidadãos críticos em nossa sociedade que respeitem as diversidades étnicas culturais existentes no Brasil e no mundo? Através desses questionamentos surge a história “A contrapelo” a necessidade de contextualizar as dimensões socioculturais de versões históricas que por muito tempo estudou-se numa unilateralidade, sem haver um questionamento desses “heróis”, buscamos assim uma perspectiva revisionista que vise apresentar novas histórias e ouvir relatos daqueles que por séculos foram deixados de ‘lado’ e ficaram omissos.

Com toda essa necessidade econômica de cunho privado, “a história tecida aqui emerge nos jogos de poder-saber” (PURI, 2019, p. 83), marcada pelo sangue de povos originários que resistiram de todas as formas manter sua cultura, sua língua, seus deuses e sua história e nas produções historiográficas foram retratados de forma hostil para justificar as atrocidades cometidas para com os mesmos, sem contar uma história de resistência ao genocídio e ao etnocídio.

### **3. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Mesmo diante de todas as mudanças que ocorreram com a Lei Diretrizes e Bases da Educação Nacional no estudo da história e na maneira de ser abordada, refletida em sala de aula, percebemos em observações recentes em estudos sobre a colonialidade e como também decolonialidade que, monumentos alusivos como o monumento das bandeirantes, estátuas que homenageiam traficantes de

escravos, discursos negacionistas, genocida e ideologias racistas de alguns partidos políticos perduram na sociedade brasileira como traço de poderio cultural e social, sendo assim, o papel da educação brasileira é ‘desarrumar’ e visibilizar essas concepções impostas e apresentar aos estudantes uma formação crítico-social que valorize as diversidades étnicas culturais existentes no Brasil, com seus diversos saberes e fazeres. Contudo, as discussões aqui apresentadas fazem parte de um campo de pesquisa amplo que é a Educação Decolonial, onde busca visibilizar outras histórias no contexto da América Latina, e sujeitos que foram subalternizados e apagados da historiografia e das produções culturais da sociedade. O intuito é despertar questionamentos sobre o enraizamento da colonialidade nas práticas educativas de muitos professores e nos materiais didáticos como também as fontes históricas que fazem parte do contexto da história tradicional.

### REFERÊNCIAS

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. Conteúdos Históricos: como selecionar. In: **Ensino de História: fundamentos e métodos**. São Paulo: Contexto, 2004.

FAUSTO, Boris. **História Concisa do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 50.

LÖWY, Michael. **“A contrapelo”**. A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin, (1940). Lutas sociais, São Paulo, n. 25-26, p. 20-28, 2010-2011.

PURI, Zélia; CAVALCANTI, A. H. Memórias de vida, ancestralidade indígena e artes sagrada como práticas de educação. **Identidade!**. São Leopoldo, v. 24 n. 1, p. 80-96, 2019.

*Data de submissão: 16/08/2021*

*Data de aprovação: 10/09/2021*

## UMA BREVE HISTÓRIA SOBRE AS MULHERES DOS SÉCULO XII - XIV E AS LUTAS QUE ENFRENTAM DESDE A IDADE MÉDIA

*Lucas Nascimento Assef de Carvalho<sup>1</sup>*

Quando escutamos a palavra “Idade Média” geralmente as primeiras coisas que vêm em nossas cabeças são os grandes castelos, os poderosos reis e o feudalismo que estudamos durante o nosso ensino fundamental e médio, porém no momento em que começamos a estudar mais a fundo a história que se encontra entre a Idade Antiga e o Renascimento percebemos que nossos pensamentos estão presos a superfície de informações deste período e de que a nossa configuração de mundo recebeu influência direta desta época.

O regresso da vida das cidades para o campo desencadeou um processo de reconstruções políticas, econômicas, sociais e principalmente ideológicas, porém para alguns estudiosos esse tempo de mudanças, que no final das contas foi bem significativo, é visto como um atraso, um tempo perdido, uma época que não deveria ter ocorrido e isso atua como um bloqueio, uma parede que nos impede de ir mais a fundo nas investigações desse passado. Entretanto ao investigarmos, vasculharmos e cutucarmos sobre a construção da Mulher neste período nos tornamos capazes de enxergar e compreender melhor o porquê que a pessoa do sexo feminino enfrenta tantas dificuldades, e estudar a temática a partir da visão de Georges Duby e Michelle Perrot, como um historiador, atento a cada pequeno detalhe, com o objetivo de buscar entendimento sobre um assunto que até então não é tão discutido, torna-se possível construir uma opinião, uma linha de pensamento sobre a história das Mulheres da Idade Média.

E algo que chamou bastante minha atenção durante as devidas leituras é a forma como as autoras buscam levantar questões sobre como a mulher era tratada nos diferentes períodos que são trabalhados no livro, sendo os assuntos divididos em três partes: As mulheres do século V ao século X, Ordem Feudal (séculos XI-XII) e O cotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500), o que permitiu o melhor compreensão do assunto, e de certa forma permitiu lembrar como a sociedade medieval funcionava. A partir disso, iniciei uma sequência de reflexões, bem como o

---

<sup>1</sup> Bacharelado em História pela Universidade Federal do Acre. Técnico em Segurança do Trabalho pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Acre (2019). E-mail: [lucasamazonia19@gmail.com](mailto:lucasamazonia19@gmail.com)

levantamento de questionamentos sobre a temática trabalhada, da mesma forma que as autoras fizeram durante os textos, de como era a vida das Mulheres e de que forma as divergências explicam a mediocridade das fontes da história sobre elas, contexto que permitiu a seguinte afirmação neste texto: o continente europeu durante sua construção política, social e econômica recebeu influências, diretas e indiretas, da Idade Média, lembrando que se referindo ao Brasil, fomos colônia de Portugal, país que já existia no período que é trabalhado no livro (século XII ao XIV). Dito isto, a dificuldade de achar informações sobre Mulheres na Idade Média, sejam elas em forma de textos ou de imagens referentes ao século estudado, é fruto da despreocupação com a escrita da história, além dos fatores políticos relacionados à contemplação dos feitos da Monarquia, com ênfase no sexo masculino, até porque os responsáveis por escrever sobre esses acontecimentos e ocorridos também eram homens, o que mais tardar revela a necessidade de ter pesquisadore(a)s crítico(a)s das relações de gênero e sexualidade escrevendo a história das Mulheres.

Para além dos fatores políticos, durante a leitura do livro de Duby e Perrot, percebo que o sexo masculino possui medo do ser feminino. Margareth Rago em seu artigo sobre “Feminizar é preciso: por uma cultura filógina” diz que “Os debates sobre a definição das esferas sexuais, a ameaça de perda de virilidade da civilização, o avanço dos valores femininos na cultura acirraram as controvérsias entre os teóricos da Modernidade, desde meados do século XIX” (2001, p. 61), em outras palavras o homem ficou receoso de perder a sua “liderança”, seu posto de “guerreiro”, que sua presença na criação de determinadas áreas como a indústria, a ciência, a arte e o comércio, conforme mencionado por Rago, fosse desfeita com a presença do sexo feminino.

Os anos na Idade Média passaram, e no século XXI também, mas a visão do homem em relação à Mulher não mudou comparada ao período abordado, atualmente encontra-se sendo vista como um simples objeto de prazer e de procriação, isso fica perceptível em rodas de conversa de jovens do sexo masculino nos corredores da universidade. A igreja por sua vez contribuiu com essa dominação e construção de poder masculino ideológico sobre as mulheres, com os versículos das escrituras sagradas, afirmando que a esposa deve ser submissa ao homem, mesmo tendo como grande símbolo a mãe de Jesus, em alguns casos, principalmente nos mosteiros destinados aos aspirantes a monge, como é retratado no filme *Em Nome da Rosa*, a mulher é vista como a raiz de todo mal.

Um exemplo desta situação destaca-se também durante o período feudal, onde a igreja passa a construir seu poder e influência decorrente das grandes quantidades de terras que se encontravam nas suas mãos. Algo neste período que levou ao enraizamento desse pensamento da igreja em relação

à mulher é a falta de conhecimento sobre a biologia feminina, pois como nos diz a pesquisadora Maria Filomena Dias Nascimento: “Acreditava-se que o sangue menstrual impedia a germinação das plantas, matava a vegetação, oxidava o ferro e transmitia raiva aos cachorros. Estas crenças terminaram por ajudar a justificar fatos tão transcendentais como a negação masculina em permitir a participação ativa da mulher nas missas, assim como a proibição de tocar os ornamentos sagrados e, finalmente, sua exclusão das funções sacerdotais” (NASCIMENTO, 1997, p. 5).

Esta escrita então se tornaria fácil, uma vez que precisaria apenas elaborar críticas sobre as condutas políticas, sociais e econômicas da sociedade masculina medieval, englobando os setores da igreja, monarquia e comércio, contudo precisamos lembrar de algo fundamental quando se estuda o período da Idade Média. Os povos que formaram os grandes reinos do continente europeu não eram apenas descendentes do antigo império romano, mas também dos povos bárbaros que chegaram na Europa buscando por terras, e minha intenção ao lembrar desse fato relacionado a construção social de um povo, é devido a forma como cada tribo tinha a sua forma exclusiva de tratar o sexo feminino. As autoras, inclusive, afirmam que as Mulheres visigóticas detinham mais direitos do que as demais Mulheres germânicas, contexto da cultura germânica que muda no contato com a cultura romana, em específico o direito, a arquitetura e a organização social, direcionando a vida feminina para um “ajuste” de acordo com diversos tipos de códigos legais do antigo Império Romano, ou seja, ocorre uma assimilação cultural quanto as questões referentes à Mulher, o que leva a uma análise mais profunda do material.

Durante a leitura do livro me chamou atenção o momento em que as autoras falam da concepção de certas “melhorias” que aconteceram na vida das Mulheres, mas elas advertem sobre as motivações por trás dessas mudanças. Temos como exemplo, o rei Carlos Magno que proporcionou melhores condições de vida para suas criadas, porque não queria que suas tarefas fossem prejudicadas, o próprio casamento era visto não como uma união de amor e sim de interesses, principalmente quando envolvia questões comerciais ou políticas separado em três etapas: o pedido, os esponsais (contrato de casamento) e as núpcias, determinando essa sequência de ações que muitas vezes era inquestionável por parte da noiva. Ainda tratando de questões matrimoniais na Idade Média, algo que causou certo “choque e espanto” foi a evolução das leis em benefício do sexo masculino, já que em relação ao divórcio, um marido poderia a qualquer momento se divorciar de sua esposa, porém o contrário não era permitido, a Mulher precisava manter-se fiel e obediente, assim como também não adulterar.



As Mulheres do período medieval encontravam-se no meio de um tiroteio, de forma bem literal, pois em um momento elas estavam sendo sufocadas por leis e códigos civis que as deixavam de mãos atadas, na maioria das vezes seus pais, irmãos ou esposos, eram quem gerenciavam suas vidas, e em outro, era a igreja quem condenava suas atitudes por terem se envolvido com a prostituição, que em alguns casos, como é abordado na obra resenhada, era a última opção Delas, para sobreviver. Nos momentos fora de casa, longe de sua família controladora, ou no caso de algumas vivendo em mosteiros, via-se a liberdade ao alcance de suas mãos, mas até isso durante a época Carolíngia foi limitado de suas vidas, pois a Mulher medieval como ser independente tanto economicamente, quanto ideologicamente, exalava um medo nos corações masculinos de todas as camadas sociais.

A perseguição do sexo feminino não se dava apenas na monarquia ou no comércio (área de atuação da Burguesia), mas também nas famílias camponesas que trabalhavam nos lotes de terra, os mansos, e que mais tarde se tornariam os feudos. A caminho do fim da devida leitura percebi que as Mulheres, não só da Idade Média, mas também da Idade Antiga, já lutavam por espaço, por liberdade, por mais direitos, por reconhecimento, força essa que se manifesta no nosso século, e para percebê-la precisamos apenas aguçar nossos olhos e ouvidos, principalmente porque Rago nos traz uma fala de Georg Simmel “[...] as mulheres trariam uma colaboração muito enriquecedora, em função de sua formação e experiência singulares, desconhecidas dos homens, desde que aceitas e reconhecidas” (p. 62, 2001).

Atualmente nos encontramos no ápice do século XXI onde convivemos com grandes avanços da tecnologia, não só em nível de Brasil, mas de mundo, a economia e a política enfrentam altos e baixos, e os movimentos sociais em prol de alguma causa têm ganhado palco, como por exemplo, as manifestações contra a atual gestão presidencial do Brasil, pois as pessoas estão percebendo, aos poucos, a necessidade da mudança, e as lutas das Mulheres do século XII, hoje possuem várias vozes que defendem com unhas e dentes direitos já conquistados e os que ainda estão por vir. Contudo devido a configuração de mundo, que ainda permanece machista desde a Idade Antiga, cito como exemplo a exclusão das Mulheres da política grega, e que com o passar dos séculos apenas serviu como força para propagar essa “ideologia”, ainda me deparo através dos jornais, com situações semelhantes as que aconteciam na Idade Média... esposas que vivem em cárcere privado e feminicídio com a justificativa de “Se não for minha, não será de ninguém”.

Por fim, concluo esta resenha dizendo que essa repressão ao sexo feminino, não foi apenas por questões “ideológicas de superioridade”, mas também por medo, como já foi abordado nos

parágrafos acima, afinal temos exemplos de Mulheres que se tornaram bem sucedidas no nível de alguns senhores donos de terra, como exemplo as senhoras feudais relatadas pela pesquisadora Maria Filomena Dias, porém uma parte do mundo foi pautado no legado dos povos antigos, e o Brasil foi colonizado por seus descendentes, e essa “herança” reflete na história ao omitir os feitos do sexo feminino ou considerar a necessidade de escrever sobre. É necessário que a historiografia deixe de ter um olhar machista, renovar essa visão e escavar a história feminina que é mantida enterrada, cabe a nós, a nova geração de historiadores que está sendo ensinada a pensar fora da caixa, não ficar preso a concepções antigas estabelecidas por um povo que reproduz constantemente o discurso dos “vencedores”.

### REFERÊNCIAS

ALVES, Ana Elizabeth Santos. Fundamentos históricos da separação entre trabalho de homem e trabalho de mulher: algumas notas. **Revista HISTEDBR On-line**. UESB. Campinas, n.41, p. 174-187, mar. 2011.

CLEOFAS. AQUINO, Felipe. **O Sistema Feudal**. Disponível em: <https://cleofas.com.br/o-sistema-feudal/>. Acesso em: 22 out. 2019

CLEOFAS. AQUINO, Felipe. **O que é um Tribunal Eclesiástico?** Disponível em: <https://cleofas.com.br/o-que-e-um-tribunal-ecclesiastico/>. Acesso em: 31 out. 2019.

DIREITONET. DICIONÁRIO JURÍDICO. **Esponsais**. Disponível em: <https://www.direitonet.com.br/dicionario/exibir/1324/Esponsais>. Acesso em: 02 nov. 2019.

DUBY, G.; PERROT, M. **História das Mulheres no Ocidente** - O cotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500). EBRADIL, São Paulo, v. 2: A Idade Média, n° 476.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. **Beguinas, mulheres que conduziam o ministério feminino**. 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/539424-beguinas-mulheres-que-conduziam-o-ministerio-feminino>. Acesso em: 02 nov. 2019.

RAGO, Margareth. Feminizar é preciso: por uma cultura filógina. São Paulo **Perspec.** [online]. 2001, vol.15, n.3, pp.58-66. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/spp/a/YbZcHxhdbxkMk6CW3bC69pL/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 23 set. 2021.

SIGNIFICADOS. **Significado do Feudalismo**. O que é Feudalismo. Disponível em: <https://www.significados.com.br/feudalismo/>. Acesso em: 22 out. 2019.

TUDORBRASIL. NASCIMENTO, Maria Filomena Dias. **A mulher na Idade Média: Existiram senhoras feudais?** 2016. Disponível em: <https://tudorbrasil.com/2016/02/20/a-mulher-na-idade-media-existiram-senhoras-feudais/>. Acesso em: 22 out. 2019 e 03 nov. 2019

VIX. NOBUO, Paulo. **17 frases machistas que jamais deveríamos tolerar.** Disponível em: <https://www.vix.com/pt/bdm/comportamento/17-frases-machistas-que-jamais-deveriamos-tolerar>. Acesso em: 22 out. 2019.

**O NOME DA ROSA.** Produção de Jean-Jacques Annaud. Itália, Alemanha e França, 1986.

**ROBIN HOOD – A ORIGEM.** Direção: Otto Bathurst. Distribuidor: Paris Filmes. Estados Unidos da América, 2018.

*Data de submissão: 13/08/2021*

*Data de aprovação: 20/10/2021*