



Revista Terra de Culturas

Entre caminhos: cultura, ambiente,
diversidade e autonomia em movimento

VOLUME 01 - 2025

Entre caminhos: cultura, ambiente, diversidade e autonomia em movimento.
Revista Terra de Culturas, Vol. 1. Senhor do Bonfim-BA: Nova Terra Editora,
2025. ISSN 3086-2655. DOI: 10.62987/rtc.e2025.

Sumário

REVISTA TERRA DE CULTURAS – EDIÇÃO INAUGURAL NÚMERO 01	2
1. APRESENTAÇÃO	5
2. 1992 – A TERRA QUE BROTOU DO SONHO (PEÇA DIDÁTICA)	9
3. APONTAMENTOS SOBRE RAIZES E TERRITÓRIO: LUTA E EDUCAÇÃO NO ASSENTAMENTO TERRA VISTA	23
4. A CONSCIÊNCIA DA CULTURA.....	30
5. A LITERATURA E OS PROCESSOS DE ENFRENTAMENTO AO CAPITAL.....	34
6. APRENDER A PENSAR COM AS ÁRVORES: REFLEXÕES SOBRE RACISMO AMBIENTAL E PRODUÇÃO DE CONHECIMENTOS	36
7. POR UMA EPISTEMOLOGIA DA INSURGÊNCIA: A POESIA E A IMAGEM COMO PROPOSTA METODOLÓGICA PARA A CONSTRUÇÃO DE NOVAS DIZIBILIDADES PARA O CAMPO SEMIÁRIDO	47
8. DAS SEMENTES À FLORESTA DA PEDAGOGIA TEATRAL ARTE E COMUNIDADE	55
9. MEMÓRIAS DE UM TERREIRO DE UMBANDA POPULAR NAS UNIVERSIDADES: CABOCLOS, ORIXÁS E SANTOS NAS ESTRADAS DA DECOLONIALIDADE DO SABER E DO PODER	67
10. GUERREIROS GUARANI E KAIOWÁ ENCANTADOS. ARCOS E FLECHAS DIAS DE LUTA NA RETOMADA GUYRAROKA	80
11. TOPOFILIA E AGROECOLOGIA: O DENDÊ NO PILÃO COMO VÍNCULO COM A TERRA	87
12. REENCANTAR (COM) O MUNDO PARA RESSACRALIZAR A VIDA: UMA PRÁXIS EMANCIPATÓRIA.....	94
AUTORAS E AUTORES	106

Revista Terra de Culturas – Edição Inaugural | Número 01

Entre caminhos: cultura, ambiente, diversidade e autonomia em movimento

A Revista Terra de Culturas, publicação digital gratuita da Nova Terra Editora, nasce do desejo de reconhecer, reunir e celebrar as múltiplas expressões culturais que brotam de diferentes territórios do Brasil. Surge como um espaço de travessia e escuta, comprometido com o encontro entre saberes, linguagens e experiências que, muitas vezes, permanecem à margem dos circuitos hegemônicos de produção e circulação do conhecimento.

A revista se propõe a cruzar caminhos: entre arte e ciência, ancestralidade e invenção, pensamento e vida vivida. Interessa-nos aquilo que se produz no contato direto com o mundo — nas florestas, nos rios, nas aldeias, nos terreiros, nas comunidades, nas periferias, nas escolas e nas universidades, enfim, nos corpos — e que se expressa em gestos, imagens, sons, palavras e silêncios. Terra de Culturas nasce como espaço de conversação dessas *e com* essas vozes, reconhecendo a cultura como paisagem viva, atravessada por memórias, conflitos, afetos e possibilidades de reinvenção.

Para inaugurar esse caminho, convidamos pessoas vinculadas a comunidades e povos tradicionais, movimentos sociais, coletivos artísticos, literários e instituições de educação para partilhar vivências, reflexões e criações. Buscamos textos que nascem do chão da experiência e do encontro com o mundo; textos que carregam o eco dos territórios, a cor da resistência, o gesto da criação e o desejo de liberdade experimentado com os outros, com as outras, com o mundo.

Como inspiração comum, propomos aos convidados e às convidadas a partilha de um texto-sentido, o qual entendemos como um exercício de ler e interpretar, sistematizar e expressar observações, emoções e pensamentos; é o sentido daquilo que sentimos, o significado que atribuímos às experiências e a direção que escolhemos seguir. Nele, conteúdo e forma caminham juntos, mobilizando estética e ética num gesto de autoria e de transformação.

Os textos que compõem este número inaugural caminham entre memória e invenção, denúncia e anúncio, ferida e cura. São escritos que emergem de diferentes territórios — muitos deles marcados por conflitos históricos — para dar visibilidade às práticas de cuidado, de resistência e de criação coletiva.

A organização do volume foi pensada com um percurso de leitura: um caminhar gradual que parte da palavra poética, se enraíza na terra e no território, atravessa disputas culturais, ambientais e epistemológicas, dialoga com pedagogias do encontro e com saberes ancestrais e se abre, ao final, para o reencantamento da vida como horizonte ético e político.

Abrimos o número com a palavra-poema, como semente. Em seguida, mergulhamos nas lutas pela terra e pela educação, que fundam territórios vivos e projetos coletivos. Avançamos para reflexões críticas sobre cultura, literatura, racismo ambiental e produção de conhecimentos, afirmando a cultura como campo de disputa e criação. O percurso segue pelas pedagogias da arte e do teatro, pelas espiritualidades afroindígenas e pelas imagens da resistência indígena contemporânea. Por fim, o volume

se encerra com um chamado explícito à esperança ativa: o reencantamento do mundo e a ressacralização da vida diante do colapso ambiental.

Por isso, convidamos fortemente as/os leitoras/es a lerem toda a edição e a dividirem conosco essa caminhada de (re)interpretação da gente, das/os outras/os, do mundo e com o mundo. Assim, estão organizados os trabalhos:

Apresentação | Ulee Zulluh

Poema de abertura que apresenta a Revista Terra de Culturas como espaço plural de encontro entre saberes e territórios. Afirma a palavra como semente de consciência e transformação coletiva, situando o projeto editorial nas tensões entre o “Brasil real” e o “Brasil oficial”.

1992 – A Terra que Brotou do Sonho | Fernando Leão

Peça didática que reencena a ocupação da Fazenda Bela Vista, marco fundador do Assentamento Terra Vista. Articula memória histórica, pedagogia popular e crítica ao latifúndio, afirmando a terra como sujeito e a educação como prática emancipatória.

Apontamentos sobre raízes e território: luta e educação no Assentamento Terra Vista | Solange Brito

Texto memorial e político-pedagógico que articula ancestralidade, território e identidade Sem Terra. Apresenta a educação do campo como prática coletiva, enraizada nos saberes populares, na agroecologia e na luta cotidiana.

A consciência da cultura | Ademar Bogo

Breve ensaio teórico-político que compreende a cultura como campo de disputa e a consciência como produção social. Discute alienação, humanização e emancipação, destacando o papel da arte na formação ética e política dos sujeitos.

A literatura e os processos de enfrentamento ao capital | João Carrilho

Reflexão sobre a literatura como forma histórica de resistência simbólica às lógicas do capital. Defende a palavra literária como direito humano, espaço de memória e trincheira contra a mercantilização da vida.

Aprender a pensar com as árvores: reflexões sobre racismo ambiental e produção de conhecimentos | Mayara Melo

Texto que aborda o racismo ambiental e a produção situada do conhecimento. Questiona a neutralidade científica e defende uma ciência implicada, construída com os territórios e comprometida com a justiça ambiental.

Por uma epistemologia da insurgência: a poesia e a imagem como método | Áquila Silva de Almeida

Ensaio teórico-metodológico que propõe poesia e imagem como dispositivos críticos para pensar o Semiárido. A partir de Canudos, confronta narrativas hegemônicas e afirma o território como espaço de re-existência.

Das sementes à floresta da pedagogia teatral: arte e comunidade | Amanda Aguiar Ayres

Pleno de afeto, o texto propõe uma pedagogia teatral enraizada na integração entre arte, vida e território. O teatro emerge como prática de criação coletiva, vínculo comunitário e formação sensível.

Memórias de um terreiro de Umbanda Popular nas universidades | Gabriela Andrade da Silva

Texto-memória que articula espiritualidade afroindígena e universidade a partir da experiência de um terreiro de Umbanda Popular, em Teixeira de Freitas (BA). Afirmar a encruzilhada como categoria epistemológica e o terreiro como espaço de cura e saber.

Guerreiros Guarani e Kaiowá: dias de luta na retomada Guyraroka | Luciano Payayá

Ensaio visual que nos convida a refletir sobre a retomada territorial Guarani e Kaiowá. As imagens expõem a violência do Estado e afirmam a resistência indígena como defesa da vida, da cultura e do futuro.

Topofilia e agroecologia: o dendê no pilão como vínculo com a terra | Antonio Balbino Marçal Lima

Ensaio etnográfico sobre comida, território e pertencimento, a partir da produção artesanal de dendê em Cova da Onça (BA). O alimento emerge como memória, afeto, resistência e continuidade da vida.

Reencantar (com) o mundo para ressacralizar a vida: uma práxis emancipatória | Raquel Rigotto

Texto que encerra este número inaugural da Revista Terra de Culturas, articulando ciência, militância e sensibilidade em territórios atravessados pelo agronegócio e pela mineração. Apresenta a Pedagogia do Território e convoca ao reencantamento do mundo como horizonte ético, político e civilizatório.

Entre caminhos é um modo de ser e de estar. Os textos aqui reunidos recusam respostas prontas e trilhas únicas. Caminham, desviam, escutam, retomam. Afirmam cultura, ambiente, diversidade e autonomia como dimensões profundamente entrelaçadas da existência. Este número inaugura, assim, uma revista que aposta na escuta e na coragem de imaginar outros mundos possíveis — desde a terra, com os pés no chão e com o horizonte a ser percorrido com verdade e coragem.

Fernando Leão e Ivânia Freitas
Editores da Revista Terra de Culturas

APRESENTAÇÃO

Ulee Zulluh

Queremos, pois, apresentar
para quem gosta de leitura,
Dessa forma peculiar,
nossa extensa aventura
cheia de pluralidade.
Reflexo da sociedade:
eis, a Revista Terra de Culturas!

Nesse número inaugural,
por permear os caminhos
em proposta editorial...
Ainda que haja espinhos,
trazemos a crítica poesia,
implícita no dia a dia
em edição especial.

Dentre tantos saberes
nos territórios elencados
e, também, pelos afazeres
dos autores convidados.
Compartilhar o conhecimento
é nosso entretenimento
nesse trabalho registrado.

Pela Nova Terra Editora,
a Revista Terra de Culturas
agora, torna-se mentora
dessa, então, semeadura.
Ao dar vazão ao pensamento,
ao distribuir conhecimento,
até, em noite escura.

Ao Dr. Fernando Leão, na UFSB, docente,
Cabe a proposta editorial.
Ao poeta, Ulisses Prudente,
essa apresentação informal.
Outros universitários
e mestres extraordinários
compõem o elenco, afinal.

O poeta, “bicho do mato”
da região do cacau...
Em versos, registra fatos,
patentes nesse local.
Respaldado na ciência,
coloca, assim, em evidência
o nosso “Brasil real”.

Diante do “Brasil oficial”
daqueles privilegiados,
que possuem o capital
e têm muitos empregados,
Seja no campo ou na cidade,
Mostra-se, então, à comunidade,
Uma grave patologia social.

Não podemos deixar de citar
o poder de transformação
da borboleta que está no ar
e na “logo” dessa edição.
Para inspirar toda Terra,
que apesar de tanta guerra...
Forma nova geração.

A palavra é a semente
que passa por nossas mãos.
Dádiva para toda gente
diligente em união.
Viva o povo brasileiro!
Dizemos o que é verdadeiro
para o bem dessa nação.

Indígenas e quilombolas
em diversos lugares,
agora, frequentam escolas,
Sentam-se em bancos escolares.
São griôs e professores...
E, apesar dos dissabores,
ainda, constroem seus lares.

Conquista-se autonomia;
Torna-se realidade
aquilo que era utopia.
Contra todas adversidades,

nossa gente em resiliência
Toma, agora, consciência
da sua ancestralidade.

Devido à mãe-terra,
estamos interconectados...
E, quando alguém erra,
o impacto é notado.
Pois, todo mundo sente
a desarmonia da gente
Se algo está errado.

Queremos, pois, chamar a atenção
para a urgente necessidade
de qualificação e requalificação
Para a vida em comunidade.
Com respeito à individualidade,
para o bem da coletividade
pautada na verdade.

O turismo de base comunitária
É uma opção econômica
atrelada à reforma agrária.
E, com técnicas agronômicas,
em cada assentamento.
Notório é o desenvolvimento
dessa emergente tônica.

As mudanças climáticas
em nosso meio ambiente
Causam alterações traumáticas
que comovem toda gente.
O que preocupa ativistas,
renomados ambientalistas
e cientistas competentes...

Em atividade agropecuária
numa propriedade rural,
torna-se uma questão agrária
manter a Reserva Legal,
para o bem da fauna e flora
e dos recursos que, agora,
são explorados em seu potencial.

Conflitos pela posse da terra
alastram-se no país inteiro,
com indígenas em “pé-de-guerra”
contra avarentos fazendeiros
ou, então, mineradores,
considerados usurpadores
do solo e subsolo brasileiros.

Falamos, também, nas diferenças
em número, gênero e grau...
Mas, sem que haja ofensas,
“de perto, ninguém é normal”.
Em respeito à diversidade,
vivamos em civilidade
com inclusão social.

Nosso trabalho não tem fim...
Estamos à vossa disposição
para explicar sobre o não e outrossim,
elucidar o xis da questão.
No limite da excelência,
faremos, então, referência
a qualquer situação.

1992 – A TERRA QUE BROTOU DO SONHO (PEÇA DIDÁTICA)¹

Fernando Leão

QUADRO 1 – A DERROCADA DOS CORONÉIS DO CACAU

[Ao fundo, uma placa quebrada: “Fazenda Bela Vista”]

NARRADOR(A) *[com um galho seco na mão]*

Houve um tempo em que o sul da Bahia era chamado de “Império do Cacau”.

Houve um tempo que aqui se chamou “Fazenda Bela Vista”.

Fileiras e fileiras da mesma planta, sombra fechada, fruto de ouro.

Diziam que a terra era rica!

Mas ninguém percebia que a terra estava cansada.

Um dia, a praga chegou.

Chamaram “vassoura-de-bruxa”,

Mas a terra já estava doente antes.

Doente de solidão.

De ter sempre o mesmo alimento para dar.

De ser pisada sem ser sentida.

O latifúndio é silêncio cheio de grades invisíveis!

A terra estava aprisionada!

CORO DO CACAU *[entra, em movimentos lentos, carregando ramos secos.*

Fala em tom grave].

“Vassoura” varreu a riqueza,

mas a terra gritava antes.

Cacau em silêncio,

terra sem alma, coração que cansa.

Sem bichos no chão, infeliz desde a raiz,

¹ Esta dramaturgia foi elaborada no âmbito do Estágio de Pós-Doutorado do autor, realizado no ProfArtes – Universidade Federal da Bahia (UFBA), vinculado ao projeto *Escolas Vivas: pedagogias territorializadas e materiais didáticos diferenciados para promoção da interculturalidade como política de educação pública*, desenvolvido em diálogo com o Setor de Educação e Cultura do Assentamento Terra Vista. O texto assume a forma de uma peça didática, conforme a tradição inaugurada por Bertolt Brecht e desenvolvida, no Brasil, principalmente, por Ingrid Dormien Koudela, para quem “a peça didática ensina quando nela se atua e não através da recepção estética passiva (...). A revisão do texto é parte integrante das peças didáticas, sendo prevista pelo autor a alteração do texto dramático pelos jogadores. As peças didáticas geram método, enquanto modelos de ação para a investigação das relações dos homens entre os homens” (KOUDELA, Ingrid Dormien. **Texto e jogo**. São Paulo: Perspectiva, 2010, p. 13–15). Nesse sentido, trata-se de um roteiro aberto, concebido como material pedagógico-artístico, passível de adaptações, cortes, acréscimos e reinvenções coletivas. A dramaturgia foi pensada tendo como principais beneficiárias/os as/os estudantes das escolas do Assentamento Terra Vista — Centro Integrado Florestan Fernandes e Escola Estadual de Educação Profissional da Floresta, do Cacau e do Chocolate Milton Santos —, de modo a contribuir para o conhecimento crítico e sensível de parte da história da luta pela conquista da terra e do território.

o chão ficou fraco, sem vida, sem vez.
A terra pediu ar, pediu luz.
Não deram. Só cobraram.

CAPATAZ

Senhoritas... sei que o cacau acabou.
Mas a fazenda ainda tem valor. Tem muito pasto.
A gente pode trocar o cacau por gado.
Ou, pelo menos, segurar mais um tempo.
Pior é deixar isso aqui vazio.
Vai que o povo pobre resolve aparecer...

[Duas FILHAS do Coronel, herdeiras do espólio, estão na cena, com ar superior]

FILHA 1 *[olhando o entorno, contida]*

Essa terra ainda vale alguma coisa, sim.
É nossa. Não vamos abrir mão dela.
Nosso pai sempre teve influência.
Essa região conhece o nosso nome.

CAPATAZ

Eu conheci cada palmo desse chão ao lado de vosso pai.
Fui leal em todas as lutas.
A casa onde moro, vosso pai quem mandou construir...
— me perdoem a lembrança —
mas ali dentro tem retrato dele na parede *[pausa]*.
Se me autorizarem, posso montar uns homens.
Gente fiel.
Mando cercar os fundos da fazenda.
Não entra nem passarinho sem que eu saiba.

FILHA 2 *[suspira, com ar nostálgico, sem ouvir o capataz]*

Eu cresci correndo entre as roças de cacau.
A fazenda é parte da nossa história.
Mas agora... não sei.
É melhor pensarmos com calma.
Vamos voltar pro apartamento no Rio de Janeiro.
De lá, decidimos o que fazer.

CAPATAZ *[tenso]*

Se deixarem essa terra aqui, desse jeito, ao relento, vai ser invadida rapidinho.
Hoje em dia, basta um canto de fogueira, uma lona preta...
e eles dizem que é deles.

FILHA 1 *[fria]*

Pois então que fique claro: essa terra tem dona.
E quem tentar entrar... vai ter bala!
A União Democrática Ruralista tem muita força!
E a polícia está conosco. *[saem]*

CORO DO CACAU *[volta a falar/cantar, agora mais seco e provocador]*

Eles mandavam na terra,
mas não escutavam seu choro.
E a terra bem que esperou
Esperando quem soubesse ouvir.

VOZ DA TERRA *[talvez, em OFF, pode ser lida por uma criança]*

Se eu expulsei alguém?
Fui adoecida.
Coberta de um só verde.
Sem poder florir com liberdade.
Me tiraram o direito de respirar,
de acolher as minhocas,
de escutar o tempo da semente.
Eu não quero dono,
Eu quero filhos.
Quero passos que saibam onde pisam,
que me cubram com folhas,
que me devolvam os bichos, os cantos, os cheiros.
Quero gente que plante em mim a esperança
e colha fartura para repartir.
Me deixem ter saúde
E eu lhes darei vida!

[Fim do Quadro 1]

QUADRO 2 – A CHEGADA “Ocupar, resistir e produzir”

[Alguns troncos secos no chão. Trabalhadoras/es entram aos poucos, com seus pertences, trazem baldes, ferramentas improvisadas, galão d’água, lona preta, etc.]

NARRADOR(A)

Março de 1992.
No sul da Bahia, o latifúndio ressentia.
A Fazenda Bela Vista era só pasto e silêncio.
Mas naquele dia...
chegou a palavra de ordem:
Ocupar, resistir e produzir!

Vieram todos,
com sacola de pano, cuia de café e vontade de futuro.
Não sabiam se a terra ia aceitar,
mas sabiam que era hora de tentar.

TRABALHADOR 1 [*olha ao redor, respira fundo*]
É aqui.
Diziam que era terra de fazendeiro,
Mas agora vai ser de todo mundo.

TRABALHADORA 2 [*estendendo uma lona*]
Cada barraca é uma promessa.
Não pra ser dono,
Mas pra ser parte.

TRABALHADOR 3 [*pega um pedaço de pau e desenha no chão*]
Aqui vai ser a cozinha...
Ali, a roça; mais adiante, a escola.
E aqui... vai ter vida!

TRABALHADORA 2
A terra tá que é só pasto.
E pasto não enche panela.
Mas se plantar feijão, mandioca, banana...
Essa terra tem muito o que dar.

CRIANÇA [*se abaixando com uma semente na mão*]
Será que essa semente sente saudade da sombra?

TRABALHADOR 1 [*para a criança*]
É uma semente de cacau, meu filho.
Já estive na terra, estive no fruto,
Hoje, está abandonada.
Mas vai voltar a ser árvore,
Agora que a gente chegou aqui!

CORO DO POVO [*em uníssono*]
A cerca dizia: “propriedade privada”.
A fome dizia: “avança!”.
A estrada era longa,
mas a esperança andava na frente.

NARRADOR(A)

"A cerca, ao fechar, também abre".

Porque, ao cercar a terra,
os fazendeiros deixaram o povo do lado de fora.

Mas o lado de fora virou encontro.
O povo compreendeu o que perdeu
E, um dia, resolveu ocupar!

TRABALHADORA 2

A gente não quer mais repetir o passado.
Nem sonha em ser patrão.
A gente quer terra repartida
E sonho compartilhado.

TRABALHADORA 4

Cada passo que a gente dá aqui dentro
é um passo pra fora do egoísmo!

CORO DO POVO *[ritmado, com um batucar de ferramentas]*

Bem social!
Terra coletiva!
Sem cerca na mente!
Comida dividida!

NARRADOR(A)

A terra, ainda desconfiada, não respondeu.
Mas também não rejeitou.
Ficou quieta, como quem escuta.
Talvez testando os passos, as intenções,
o cuidado.

VOZ DA TERRA *[em off]*

Eles vieram...
Não gritaram "é minha", "sou dono".
Espalharam sementes.
Talvez...
Talvez eu possa, um dia, ser morada.

[Fim do Quadro 2]

QUADRO 3 – O DESPEJO “A força do povo é a nossa bala”

[Lonas rasgadas ao fundo, um tambor caído, ferramentas jogadas. Sons ao fundo: sirenes distantes, passos apressados]

NARRADOR(A)

Com três meses, o chão ainda era sonho.
Mas os “donos da ordem” resolveram criar pesadelo.
Transformaram esperança em alvo.
O capataz andava pelo meio.
Marcava caminho pros pistoleiros.
As filhas, no Rio de Janeiro, só telefonaram.
E a ordem veio ligeira.
Era ordem de despejo.
Armada até os dentes.
A polícia vestia a ideologia da UDR
Violência com papel timbrado.
Vieram como sempre vêm:
Com o ferro. Com a farda. Com a fúria.
Vieram pra arrancar.
Pra queimar lona e roçado.
Vieram pra dizer que a terra tem dono.
Mas encontraram o povo.

TRABALHADOR 1 [*gritando, alarmado. Sons de sirene de polícia*]
É hoje! Estão vindo! Vi as viaturas lá na pista.

TRABALHADORA 2 [*organizando*]
Mulheres e crianças pra frente!
Foice é pra cortar roça, mas se precisar...

TRABALHADOR 3 [*ergue uma foice, tenso*]
A gente não quer guerra,
Mas se eles vierem armados... vão ter!
Devem esperar pra atacar de noite,
Covardes com medo da luz, com medo da verdade!

CRIANÇA [*assustada*]
Vai ter tiro, mãe?

TRABALHADORA 2 [*se abaixando e abraçando a criança*]
Vai ter povo, minha filha!
E o povo é valente quando está junto.

CORO DO POVO [*grita em ritmo forte, como palavra de ordem*]
Nem bala,
Nem grito,
Nem ordem de juiz,
Vão calar nossa fome de justiça!

NARRADOR(A)

Dessa vez, não tinham ido pra beira da estrada,
Não esperaram a boa vontade de governador.
Decidiram ocupar.
E, ao ocupar,
decidiram também resistir.

TRABALHADORA 4

A Igreja dizia: “paz”.
Mas paz de barriga vazia é silêncio de cemitério.
Fomos conversar com Deus, lá na roça
E Ele disse pra nós:
– Quem planta esperança tem que defender a semente!

VOZ DO JORNAL *[off, como rádio ou megafone]*

“Grupo de invasores invade fazenda no sul da Bahia. Polícia age para manter a ordem!”

TRABALHADOR 1

Eles mentem!
Isso nem era mais fazenda!
Só a terra deixada ao léu.
A gente é que trouxe vida de volta!

TRABALHADOR 3

Com a polícia, a gente enfrenta só com o povo.
Se vier pistoleiro, é diferente...

TRABALHADOR 1

E eles vêm,
Vêm como bicho do mato,
mas encontram gente sabida,
Gente de verdade, com coragem.
Na bala, nós enfrentamos.
Sem teatro!

TRABALHADORA 2

E vencemos.
Uma, duas, três,
Quatro, cinco vezes!
Porque coragem de quem tem pouco
vale mais que arma de quem tem tudo.

CORO DO POVO *[recomeça em batida de pés ou batidas de enxada no chão]*

Nem medo!

Nem trégua!

O chão pode contar

Com o povo que planta!

VOZ DA TERRA *[mais firme que antes, mas ainda serena]*

Eles voltaram com raiva,

Mas vocês fincaram raiz.

Fiquei ferida de novo,

Mas não sozinha!

NARRADOR(A)

O latifúndio tentou expulsar o povo,

Mas o povo não fugiu.

E quando o povo enfrenta,

a terra lhe reconhece.

[Fim do Quadro 3]

QUADRO 4 — JORNADA, CAMINHADA, PASSO

[O elenco, em silêncio, vai pegando elementos naturais: sementes, folhas secas, pedras, galhos, panos coloridos, potes de barro, retratos. Cada pessoa coloca um elemento no centro, em forma de mandala. A construção se dá ao longo da fala].

CORO DO POVO *[em tom poético e firme. Não necessariamente todo o trecho deve ser lido em coro uníssono. As frases podem ser divididas pelo elenco, algumas enfatizadas por todo o grupo]*

Não queremos “merenda”,

Queremos terra inteira.

Não aceitamos migalhas.

Queremos pão dividido com justiça.

Nos disseram: esperem! Nos disseram: rezem!

Nos disseram: voltem pra beira da estrada...

Mas a estrada era poeira e promessa vazia.

Vimos com os pés no chão.

Vimos com as mãos calosas.

Vimos com a coragem herdada dos nossos mortos

E com o sonho de quem ainda quer nascer.

Nosso dia tem urgência: passo!

Nossa tática tem nome: jornada!

Nossa luta tem corpo: caminhada!

Caminhada é o horizonte que pulsa.

Jornada é o suor que atravessa.

Passo é aqui-agora:
– o plantio, o gesto coletivo, o abraço!
Não viemos tomar a terra.
Viemos devolver-lhe sentido.
Não queremos ser novos donos.
Queremos ser povo em território.
Cada galho derrubado, cada rio que secou,
cada raiz que foi arrancada...
é também memória!
Mas somos semente do depois.
E esse depois se planta já
Com cuidado, com beleza,
Com esperança!
Se o latifúndio se construiu no açoite,
nós nos refazemos no afeto.
Se o poder vem da bala,
nós brotamos da partilha.
Essa mandala, que hoje formamos,
É oração do povo em forma de chão.
É bandeira sem haste.
É território sem cerca.
É revolução com o outro, com a outra,
Com o tempo e com o ambiente.
[O elenco se ergue lentamente, após a mandala concluída. Fim do quadro]

QUADRO 5 – A ESCOLA É LUTA PLANTADA

*[No centro da mandala, uma lousa improvisada, chegam bancos de madeira.
O elenco monta, em círculo, uma sala de aula da escola popular]*

NARRADOR(A)

Antes da escola de tijolo,
houve a escola de lona.
Antes do giz, houve carvão,
e o chão batido foi caderno.
Resistir era, também, ensinar.
Cada criança que crescia na barraca
precisava ler o mundo.
Cada jovem que voltava da roça
queria entender por que não tinha direito.
Cada mãe que ficava no acampamento
precisava saber que sabia.

TRABALHADORA 2

A escolinha começou na roda,
na sombra da árvore.
Quem sabia um pouco, ensinava um pouco.
Quem sabia muito, cuidava de todos.

TRABALHADOR 1

Não tinha professor vindo de fora.
Tinha a gente mesmo,
com as mãos calejadas,
com vontade de ensinar e aprender.

CORO DO POVO

Educação não é favor. É direito do povo!
Se o Estado não vem,
o saber se planta no chão, que agora é nosso.

NARRADOR(A)

Em 24 de dezembro de 1993,
Entre uma ceia simples e um desejo profundo,
Foi decidido: vai ter escola!
E teve.
Lá em 97,
Construído com luta e com pedra,
O Centro Integrado Florestan Fernandes.
Nome de sociólogo,
Jeito de camponês.

TRABALHADORA 4

Mas não bastava o prédio.
Era preciso o Projeto.
Eram 4 “Ps”:
Projeto Político, Pedagógico, Popular.

TRABALHADOR 1

Nunca mais os 3 “Ps” da escravidão,
Nunca mais Pão, Pano e Pau.
E a nossa escola ensinaria isso!

TRABALHADORA 4

Queriam que a gente ensinasse como nas escolas da cidade.
Mas a gente queria uma escola do campo,
Com as nossas histórias,

Com a nossa luta
E com o saber da gente!

TRABALHADOR 3

Escola sem cerca. Escola sem dono.
Escola que reconhece
a pedagogia da floresta,
que favorece quem vive
Do fruto do chão.

CORO DO POVO

Educação do campo
não é pra formar empregado de cidade!
É pra fortalecer o território,
Pra construir dignidade!

VOZ DA TERRA *[mais forte, reverberando]*

Vocês me deram um nome bonito.
Mas mais bonito ainda
foi quando ensinaram as crianças a me escutar.
Agora sim, estou sendo compreendida.
E já posso florescer!

NARRADOR(A)

A luta pela terra segue.
Mas agora, com escola,
com livro, com caderno,
com poesia.
Porque o saber não mais se pede,
se conquista.

[Fim do quadro 5]

QUADRO 6 – MAS... O CAPITAL NUNCA DORME

[O elenco pode manipular um quadro branco, da escola, escrevendo palavras e executando movimentos repetitivos – como quem constrói, desconstrói e reconstrói uma escola]

NARRADOR(A)

Mas... o Capital nunca dorme.
Troca de nome, de tática, de farda.
Um dia, vem com pistola.
Noutro, com parecer jurídico.

Noutro mais, com corte no orçamento,
ou com a desculpa da “baixa matrícula”.

TRABALHADORA 2

Diziam que sem ônibus não vinha aluno.
Então, caminhamos juntos.
Diziam que sem professor não tinha escola.
Então, ensinamos com o que sabíamos.
Eles não sabiam da força de uma mãe
Que não aceita perder seu filho pra ignorância.

CORO DO POVO *[ritmado, firme]*

A escola não é prédio,
É trincheira, é tambor.
É barraco de lona com caderno seja do que for.
É direito plantado no chão conquistado!
O capital ri da nossa utopia?
Nos chama de baderneiros,
invasores, sem futuro!
Mas futuro é o que estamos parindo
com o corpo da luta e da memória!

TRABALHADOR 1

Eles constroem muros.
A gente constrói cercas vivas.
Eles ensinam lucro.
A gente aprende cuidado.

TRABALHADOR 3

Quando os pais foram chamados de “cachaceiros”,
a escola virou escudo.
Quando os professores duvidaram,
a comunidade virou diretora.

TRABALHADORA 4

Ser educadora não é só salário.
É sangue que pulsa com a palavra.
É lágrima que vira aula.
É reunião com mais coragem do que ata.

NARRADOR(A)

Mas... o Capital nunca dorme.
Em consequência, também não sonha.
É por isso que não entende

As escolas com jeito de gente,
As aulas com cheiro de mato,
As pedagogias que não cabem nas grades!

VOZ DA TERRA [*mais grave, madura, ancestral*]

Eu vi vocês replantarem escolas.
Eu vi ocupações virarem currículo.
Eu sou testemunha da pedagogia que não se vende.
Sou terra, sou tempo, testemunho!

CORO DO POVO

Mas... se o Capital nunca dorme,
Nós estamos sempre acordados,
renascendo em mutirão.
A cada mentira, respondendo com certeza;
A cada corte, costurando nova ação!
[Na lousa, alguém escreve devagar: “Educação do campo é direito. E é semente”. Fim do quadro 6].

QUADRO 7 – A TERRA SONHA EM NÓS

[*Alguém canta, ao fundo, um canto ancestral*]

NARRADOR(A)

A terra foi conquistada.
Mas o território...
...o território precisa ser sonhado,
Todo dia! Não basta plantar e vender feijão.
É preciso semear a dignidade, devolver à terra sua alma.

TRABALHADOR 1

Um dia, acreditamos que bastava ocupar.
Depois, achamos que bastava produzir.
Mas aprendemos,
que, sem cuidar, a terra adoece!
E, com ela, a gente também!

TRABALHADORA 2

Fomos rompendo com a ilusão do lucro,
com a lógica do patrão.
Aprendemos que a semente mais forte
é a que carrega memória.
E descobrimos a agroecologia!

TRABALHADORA 4

Agroecologia não é técnica.
É relação.
É olhar para o solo
como quem reconhece uma mãe,
que precisa de afeto,
que não carece de maquinaria.

CORO DO POVO [*em crescendo*]

Solo sadio. Planta sadia. Gente sadia.
Terra viva. Vida inteira.
Reexistência verdadeira!

TRABALHADORA 2

A Teia dos Povos nasceu assim:
da compreensão de que não basta resistir sozinho.
Cada povo, com sua cor, seu som, seus ancestrais,
tecendo juntos uma rede de transformação.

VOZ DA TERRA

Eu vi vocês chegarem com fome e com sonho.
Vi vocês sangrarem, perderem, recomeçarem.
Agora vejo vocês me ouvirem.
E quando vocês – juntas e juntos – me escutam,
eu floresço!

CORO DO POVO - FINAL [*em coro polifônico*]

Esta história começou em 1992.
Mas ela ainda está sendo escrita.
Somos herdeiros de Palmares,
de Canudos, das Ligas, dos povos originários.
Somos raízes e futuro.
Somos construtores e defensores de nossos territórios!

O capitalismo não nos quer,
Mas também não queremos ele.
Queremos o mundo. O mundo todo.
E queremos com ele sonhar...
Sonhar com terra,
com território e liberdade!

[No coro final, o elenco pode distribuir mudas de plantas do território, a serem plantadas num ato com a plateia. Fim da peça].

APONTAMENTOS SOBRE RAIZES E TERRITÓRIO: LUTA E EDUCAÇÃO NO ASSENTAMENTO TERRA VISTA

Solange Brito

Na minha trajetória de vida, vivi períodos que considero de grandes experiências, que me permitem compará-las com o tempo atual e refletir sobre elas de modo a compartilhar. O marco inicial dessas reflexões é o meu contato com o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra) em 1995 e, mais tarde, com a Teia dos Povos, em 2012. Minhas primeiras experiências, porém, nasceram da minha existência no distrito de Nova Alegria, na cidade de Itamaraju, Bahia.

Na infância, vivenciei momentos que considero cruciais para compreender a relação com a terra e o território:

- As caminhadas até a roça de minha mãe e de meu pai;
- As brincadeiras em volta do terreiro da casa (na roça e no distrito);
- As relações com as comadres e os compadres da época;
- O autocuidado das mulheres com as plantas medicinais, os rituais de cura e os partos;
- O aroma da terra e das plantas;
- O som das águas (rios e riachos) e da floresta em abundância;
- As trocas de saberes entre trabalhadores e trabalhadoras rurais;
- A plantação diversificada e as sementes de feijão e milho nativos, estendidas pelos terreiros da casa, e tantas outras lembranças que permanecem em minha mente até hoje.

As relações parentais e as brincadeiras com primos e sobrinhos no rio e nas ruas do pequeno vilarejo eram muito reais — sem romantismos —, mas com grande profundidade da vida.

Em 1982, mudei-me para a cidade. Essa mudança de paradigma me fez enxergar o mundo e o trabalho com outros olhos. O trabalho, que outrora era para a autonomia, passou a ser um sistema de exploração e controle em nossas vidas, diante das adversidades. Minha mãe, por exemplo, saía às quatro horas da madrugada para trabalhar, com uma farofa de jacuba na bolsa, e fazia o translado em um caminhão tipo “pau de arara”. Ela trabalhava em uma extensa área de monocultura de maracujá e café, uma propriedade privada conhecida como Cafenorte Agrícola.

Na adolescência, eu ouvia muito falar das ocupações de terras, inclusive por meio do meu cunhado (já falecido) e de outros trabalhadores e trabalhadoras que desejavam retornar ao campo. A Rádio Extremo Sul trazia muitas informações sobre os conflitos e as prisões de ativistas e militantes da causa.

Mas foi em 1995 que tive a oportunidade de conhecer de perto a luta dos trabalhadores e trabalhadoras sem terra. Participei do V Congresso do MST, em Brasília, e pude rememorar tudo o que vivi na infância e adolescência, tanto na roça quanto na cidade. Essa experiência representou uma guinada em minha

vida, pois o sentimento de engajamento com a causa invadiu minha rotina e perdura até os tempos atuais.

Todas essas vivências — da infância na roça ao engajamento político que se firmou com o MST e, mais tarde, com a Teia dos Povos — moldaram meu olhar para os territórios e para as lutas que os sustentam. Foi a partir delas que venho compreendendo, cada vez com mais clareza, o significado de um assentamento construído pela força coletiva, pelo pertencimento e pela ancestralidade. É desse lugar de memória e consciência que passo a apresentar o Assentamento Terra Vista como uma referência viva de luta, de educação e de modos de existir.

1. A Referência Terra Vista e o Contexto Regional

Costumo dizer que o Assentamento Terra Vista não é um “modelo”, mas sim uma referência: de luta pela terra, de transição agroecológica, de múltiplos saberes e tradições, de povos diversos que convivem e se reconhecem em uma mesma comunidade.

Sua realidade ultrapassa o conceito estrito de assentamento camponês. Isso porque está situada em um território marcado pela história do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), surgido em Cascavel, Paraná, cuja luta pela emancipação no campo é amplamente reconhecida. Ainda assim, é importante afirmar que o conceito formal de “assentamento” não se sobrepõe ao modo de vida dos Povos Tradicionais que ali vivem — povos cujos antepassados lutaram bravamente por seus territórios e mantêm vivos os costumes e as tradições originárias, frutos da diáspora africana, e dos modos de vida indígena e popular.

Entendo que o conceito de “camponês” remonta ao período medieval europeu, quando se referia a trabalhadores rurais de baixa posição social, submetidos às condições dos feudos. Com o tempo, esse termo se transformou e hoje designa, em muitas partes do mundo, pequenos agricultores e trabalhadores rurais que vivem da produção familiar, em pequena escala.

Entretanto, no contexto do sul da Bahia, essa definição é insuficiente. Muitas famílias da região têm origens múltiplas e pertencem a povos e comunidades tradicionais — quilombolas, indígenas, ribeirinhos, pescadores e pescadoras. Estamos no coração do Bioma Mata Atlântica, onde se consolidou o sistema Cabruca, entre territórios terrestres e hídricos (maretórios) abundantes. Por isso, reduzir a região apenas à noção de campesinato seria ignorar a complexidade e a riqueza cultural que a constituem historicamente.

Como afirma Marta Inez Medeiros Marques (2008, p. 60), não há destino previamente traçado para o campesinato brasileiro:

O destino desta classe social se define ao longo de sua própria história, a partir das posições que ela ocupa no campo de lutas que se forma em torno da questão agrária e das escolhas e estratégias que adota em face dos possíveis historicamente determinados.

Essa reflexão ajuda a compreender que Terra Vista não cabe nas categorias rígidas: ali se entrelaçam trajetórias, identidades e heranças que vão muito além do que os conceitos clássicos conseguem abarcar.

2. A Identidade Sem Terra e a Ancestralidade

Fruto da luta do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), o Assentamento Terra Vista carrega a identidade Sem Terra, guiado pelo lema: “Essa é a identidade mais bonita que ganhei.” O debate em torno desse lema reforça o compromisso de permanecer com essa identidade enquanto houver um sem-terra no país, enfrentando, assim, a má divisão da terra.

Porém, por mais bonita e revolucionária que seja, essa identidade não traduz, em sua totalidade, o verdadeiro sentido da transformação que cada sujeito vive quando o MST o traz de volta à terra.

O cerne dessa transformação é uma mudança de paradigma: retirar o sujeito de uma condição de semiescravidão e conduzi-lo à plena autonomia. Muitas das famílias que chegam ao Terra Vista — majoritariamente negras e afro-indígenas — carregam sua ancestralidade viva. Por isso, ao devolver a terra, o MST faz justiça não apenas a essas pessoas, mas também aos seus antepassados e à sua memória ancestral.

Na cosmovisão indígena e bantu, os ancestrais atuam como intermediários entre o mundo físico e o mundo divino. Este é um ponto central da questão: não se trata apenas de terra; trata-se de ancestralidade, de pertencimento e de reconexão com aquilo que foi negado por séculos.

3. O Contexto de Arataca e o Assentamento Terra Vista

O Assentamento Terra Vista está situado em um município pequeno, mas que guarda histórias imensuráveis e sangrentas de exploração humana e territorial. Arataca, apesar do tamanho, carrega marcas profundas deixadas pelo avanço do latifúndio e pela forma brutal como a terra foi concentrada ao longo do tempo. Muitos proprietários expropriaram terras dos Povos Originários e das pequenas produções familiares, explorando a mão de obra do trabalhador rural, quase sempre submetido a salários baixos e a condições indignas de vida.

Com a crise da lavoura cacaueteira, esse cenário se agravou. Centenas de trabalhadores e trabalhadoras foram obrigados a deixar o campo e se deslocar para a cidade, onde passaram a viver em áreas periféricas e em condições precárias. Por trás de uma “capa de veludo”, a sociedade arcaica e miniburguesa da região esconde conflitos pouco debatidos: a concentração de terras voltada para a pecuária extensiva, o avanço da monocultura do café Conilon e outras formas de espoliação da terra e das águas.

A Serra das Lontras é um exemplo emblemático dessa contradição. Patrimônio natural e área de antiga morada de diversos Povos Originários, hoje funciona como zona de amortecimento para os municípios de Arataca e São José da Vitória. Mesmo sendo uma região riquíssima em biodiversidade, ela sofre

ameaças constantes dos chamados “projetos de morte” — iniciativas de exploração predatória comandadas pelos detentores do capital, que enxergam o território apenas como fonte de lucro e extração.

É nesse contexto que o Assentamento Terra Vista se inscreve: um território de resistência dentro de uma história marcada por expropriações, expulsões, violências e injustiças, mas também por lutas, retomadas e afirmações de vida.

4. História, Contradições e Educação

Ao longo de seus 33 anos, o Assentamento Terra Vista tem sido objeto de pesquisas que tratam da luta pela terra, da transição agroecológica e da educação. Localizado no município baiano de Arataca — cidade marcada historicamente pelo auge dos coronéis e pelas políticas assistencialistas e estratégicas da extrema-direita nas décadas de 1980 e 1990 —, o Assentamento passou a integrar, de maneira determinante, a história dessa região. Tornou-se um triunfo histórico para o Movimento Sem Terra (MST) e para diversos ativistas da causa, como CNBB, CIMI e CPT, fruto direto da luta dos Povos pela conquista e defesa da terra.

Mas é importante lembrar que essa região é atravessada por lutas muito anteriores ao poder dos coronéis, que, aliás, nunca receberam tal patente oficialmente. Povos indígenas e populações negras da diáspora africana enfrentaram conflitos intensos e violentos ao longo dos séculos. Basta revisitar a história local para reencontrar a resistência do Povo Tupinambá, os levantes de escravizados na região de Ilhéus — como no Engenho de Santana — e inúmeras outras batalhas, inclusive as mais recentes ocorridas no Puxim e no Sarampo, em Canavieiras. Foram lutas duras, que resultaram nas primeiras desapropriações e assentamentos, que somam hoje mais de 17 áreas na região.

É nesse cenário que o Assentamento Terra Vista vivencia o que chamamos de contradições: o embate permanente entre campo e cidade, as disputas provocadas pelo sistema perverso, e as tensões criadas em torno do uso e do controle da terra. Por ser um território estratégico — com terras férteis, águas abundantes e florestas ricas em biodiversidade —, a comunidade está sempre na linha de frente das disputas ideológicas, ambientais e territoriais.

Ao mesmo tempo, Terra Vista é um lugar de autonomias. Autonomia para afirmar identidades, tradições e modos de vida que resistem ao apagamento. Autonomia para organizar o cotidiano em torno de práticas que fortalecem o coletivo. Autonomia para construir um projeto político e pedagógico enraizado na própria realidade do território.

Por isso, o Assentamento está sempre em movimento. A comunidade se reorganiza conforme os desafios e as necessidades do tempo presente. E o sentido dessas mudanças está focado em um projeto de vida que prioriza a autonomia pedagógica, hídrica e alimentar — pilares que sustentam a continuidade da luta e a permanência digna na terra.

4.1 Legado Pedagógico

O legado histórico do embate entre a Educação do Campo e a Educação Hegemônica/Patronal é um dos fatores centrais na construção pedagógica do Assentamento Terra Vista. Aqui, a cosmovisão pedagógica que valoriza o povo, o conhecimento popular, o modo de vida e as concepções próprias de comunidade não é complementar: é a base que sustenta o projeto educativo do território.

Por ser fruto da luta de uma coletividade, o sentido pedagógico do Assentamento aponta sempre para o coletivo. Como afirma o Mestre Joelson, “não há individualidade sem depender da coletividade, nem a coletividade sem depender da individualidade.” Essa é a lógica que organiza a vida comunitária.

Um exemplo simples ajuda a compreender: basta observar uma rua. Cada família vive sua individualidade, mas, quando o espaço coletivo está desorganizado — sem iluminação, com casas deterioradas, lixo espalhado, água faltando e sons muito altos —, o problema não pertence a uma única casa, mas a todas. Da mesma forma, quando a rua está cuidada e as casas estão arrumadas, o que sobressai é o bem-estar coletivo.

Assim, individualidade e coletividade caminham juntas; uma não existe sem a outra. É por isso que insistimos nas ações coletivas para manter a comunidade organizada — seja na saúde, na educação, na produção ou em tudo o que envolve o bem comum.

Entretanto, os desafios são grandes. Vivemos em um sistema capitalista em que o que importa para a classe burguesa é o lucro, a exploração e o apagamento dos conhecimentos tradicionais. Muitos elementos dificultam nossa visão do todo, entre eles: o fundamentalismo religioso, as cooptações, as disputas internas e externas, a luta árdua pela permanência na terra, o esforço diário para reorganizar a vida comunitária, enfrentando o capitalismo e suas raízes profundas no agronegócio e nas formas de exploração da natureza e das pessoas.

Por isso, afirmamos que nenhuma conquista coletiva pode ser perdida. A educação — enquanto patrimônio cultural, tradicional e expressão de um currículo vivo — merece atenção especial. Também não podemos perder as instituições que construímos com tanta luta. Quantos enfrentamentos foram necessários para erguer e garantir esses espaços! O poder público, que não viveu o que vivemos, muitas vezes insiste em intervir ou dismantelar nossas conquistas.

Para avançar além dos limites burocráticos e institucionais, decidimos criar uma proposta pedagógica alternativa, alinhada às práticas e saberes dos territórios. O Assentamento Terra Vista reúne um universo rico de práticas pedagógicas que se manifestam desde sua própria história de luta até as práticas humanas e naturais observadas na transição agroecológica. As práticas da natureza estão presentes em tudo; tudo é pedagógico.

A diversidade de saberes do Assentamento tornou-se ainda mais nítida quando passei a observar com mais atenção. Muitas experiências me tocam profundamente, especialmente as das mulheres: Dona Leni (indígena, parteira e

benzedeira), Dona Agustinha (quilombola), Dina Preta (quilombola), Deth (coordenadora do grupo de mulheres no período de ocupação e pós-assentamento) e Vilma (que participou da ocupação desde a adolescência e permanece até hoje na comunidade).

Recentemente, Vilma me deu um depoimento que me emocionou. Disse que todos os filhos passaram pela escola do Assentamento e que os netos também passarão. Ela sabe o quanto lutamos para construir essa escola e sente que nada do que viveu foi em vão.

Nesse contexto de trocas intensas, especialmente através da Teia dos Povos, começamos a perceber com mais clareza saberes que antes nos passavam despercebidos. Por isso, decidimos somar esforços para fortalecer os Saberes dos Povos, dando origem ao que chamamos de Universidade dos Povos.

Para nós, a Universidade dos Povos é fruto dos saberes construídos pelos Povos em luta e resistência. Seu currículo vivo nasce do modo de vida comunitário, das tradições humanas e da natureza, da cooperação, dos mutirões, das trocas de saberes, do trabalho sem exploração do capital, dos conteúdos práticos e da luta pela desconcentração da terra e pela desmecanização do saber.

5. A Teia dos Povos

A Teia dos Povos é uma grande aliança de povos e comunidades que decidiram caminhar juntos. Povos indígenas, quilombolas, sem-terra, acampados e assentados, comunidades tradicionais, ribeirinhos, povos de terreiro, juventudes, movimentos sociais, professoras, professores, pesquisadoras e tantos outros que se reconhecem na luta por uma vida justa e sustentável. A Teia nasceu em 2012, na I Jornada de Agroecologia da Bahia, aqui mesmo no Assentamento Terra Vista, e desde então vem fortalecendo a luta pela terra, pelo território e pela agroecologia. Suas ações — Jornadas, Pré-Jornadas, mutirões, redes de sementes e processos formativos — unem saberes populares, ciência e organização comunitária, afirmando que a agroecologia é mais que técnica: é modo de vida e projeto político.

Esse território que hoje conhecemos como Terra Vista pertenceu, outrora, ao Povo Tupinambá. O massacre dessas populações, perpetrado pelos fazendeiros para explorar e controlar a área, foi brutal. A isso se somam, historicamente, a exploração do trabalho de pequenos agricultores e agricultoras, trabalhadores e trabalhadoras rurais, meeiros e posseiros. Embora Arataca seja uma cidade eminentemente rural, ela não se apropria dessa identidade, assim como não reconhece o peso da memória dos povos que a constitui. Muitas famílias foram expulsas de suas terras pelos impactos da destruição das tradições rurais, pela revolução industrial, pela revolução verde e por diversos processos de migração forçada. Apesar disso, as memórias permanecem: a história de um povo nunca se apaga; os antepassados a mantêm viva.

Assim, a Teia dos Povos também atravessa minha trajetória. Ela fortalece a autonomia dos Povos em uma perspectiva territorial. A terra é o pilar central para todos nós, mas, sem território, ela se limita a ser apenas um espaço regulado

pela legislação e pelas políticas públicas. Só a terra não basta: sem território não há soberania; sem pertencimento territorial e ancestral, não há autonomia. É fundamental que todas as forças estejam em movimento e conectadas entre si.

Quando falo desse território, falo também do que o espiritual representa para nós. Não é uma espiritualidade religiosa ou romantizada, mas a espiritualidade das gerações, da essência cultural, das tradições e da memória que não nos deixam perder o vínculo com a terra. A troca de saberes passa por isso. Como nos ensinam os Povos Originários: “Não somos donos da terra; fazemos parte dela.”

A Teia dos Povos defende uma unidade capaz de sustentar a luta contra o capitalismo e todas as formas de opressão. Foi o sistema que nos dividiu; agora precisamos nos reconectar. Precisamos lutar juntos, novamente, contra tudo o que ameaça a vida humana e a vida da natureza.

É desse encontro — entre terra, memória, ancestralidade, resistência e educação — que nasce a força de Terra Vista. E é desse encontro que seguimos tecendo, dia após dia, os Saberes dos Povos: um modo de existir que brota da dignidade, da luta e do compromisso coletivo com a terra que nos forma e que nós também formamos.

REFERÊNCIAS

MARQUES, Marta Inês Medeiros. *A atualidade do uso do conceito de camponês*. Revista NERA, Presidente Prudente, ano 11, n. 12, p. 57–67, jan./jun. 2008. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/1399>. Acesso em: 30 nov. 2025.

A CONSCIÊNCIA DA CULTURA

Ademar Bogo

A consciência não é outra coisa senão o resultado da convivência social com a qual produzimos a cultura; esta é sempre a relação entre o pensar, o fazer e o sentir repetidamente. É no fazer da cultura, como seres inacabados, que nos fazemos seres ainda mais humanizados e conscientes de nossas responsabilidades pessoais e sociais.

A consciência é, por natureza, um fenômeno social, tendo em vista que ela se forma no decorrer do processo das vivências e convivências. As ideias e as representações que formulamos entrelaçam-se com as atividades materiais e, no intercâmbio entre as pessoas, nos formamos seres conscientes de nossas funções e responsabilidades sociais. Cada gesto ou ação praticada é sempre o resultado de saberes ancestrais, ligados às necessidades do presente.

A cultura é sempre expressão das manifestações simbólicas oriundas das energias físicas e mentais aplicadas sobre significantes remanescidos, que projetam significados de acordo com os desejos e as vontades das gerações atuais. As pessoas, reproduzidas por múltiplas ascendências, são como pedaços de canais encostados uns nos outros, formando, como ocorre com o aqueduto, um “sangueduto” de sequências de vidas, todas elas com suas marcas e contribuições. Por ele passam e se ligam todas as narrativas conscientemente recordadas.

A relação entre a cultura e a consciência permite saber que, enquanto a primeira cuida da criação da obra, a segunda faz a assimilação e a projeção dela (BOGO, 2009). Por outro lado, a consciência encarrega-se de dar significado às criações culturais. À medida que as ações culturais se multiplicam, evoluem também os níveis das formas de consciência, oferecendo elementos para o melhoramento das diversas práxis, combinadas sempre com as finalidades e as mediações que transformam e realizam o pensar e o fazer.

A alienação da cultura se deve à afetação negativa da consciência, simplesmente porque as pessoas perdem a capacidade de narrar a própria existência (BENJAMIN, 1987). Isso acontece quando elas são obrigadas a se esquecerem de si mesmas e a entregar os corpos e as mentes para realizarem objetivos alheios à própria emancipação. Com as raízes arrancadas, as populações, em massa, vagam de um lugar para outro, como plumas soltas ao vento. Quando se fixam, essas “vidas secas” (RAMOS, 1998), com os joelhos ossudos, têm apenas os subúrbios riquíssimos em precariedades como destino. Essas vítimas dos descasos esquecem os hábitos, as linguagens, os costumes e os valores morais. Nessa situação, o Ser, vazio de si, iguala-se ao nada. O contrário ocorre quando os sentimentos impõem a resistência de não se deixarem aculturar porque a consciência não permite.

Há culturas conscientes, outras alienadas; isso ocorre porque as primeiras mantiveram-se ligadas às próprias reações, enquanto as outras foram dominadas pelas imposições. Os sistemas dominantes alimentam-se do senso comum, enviando cada individualidade para a região de indigência física e intelectual. É

aquele sujeito cooptado pelos holofotes do sistema, que valoriza o ruim para livrar-se do pior. No entanto, nunca vai além do primeiro degrau da eterna falta. Arma-se como se fosse um general, mas rasteja como um soldado na lama da pobreza moral. Outro compõe a canção e canta os seus instintos brutalizados, procurando atrair seguidores das mesmas lamentações. Embrenha-se na selva do consumo, camuflando-se de burguês, tentando igualar-se ao fingimento civilizatório das elites, banhando-se com o conteúdo dos valores culturais rebaixados.

Para livrar-se das situações de indigências materiais, é preciso libertar a cultura da contracultura. Porém, não pode haver libertação cultural se não houver consciência e ação cultural (FREIRE, 1981). Os aspectos que constroem a consciência figuram lado a lado com os aspectos que a destroem. Por isso ocorre o estranhamento da própria vítima em relação ao produto do seu trabalho, quando entrega a sua força ao capital como uma mercadoria. O contrário acontece quando o Ser consciente se insurge contra o poder apto a dominá-lo. A dor dos igualados no sofrimento físico, porém organizados, transforma-se em revolução cultural, impondo às minorias exploradoras as vontades das maiorias conscientes.

Entender a cultura e entender-se dentro dela é encontrar a forma correta para forjar novos comportamentos. Desvencilhar-se dos maus costumes adquiridos nas vivências produzidas na alienação contribui para aliviar o peso das impingentes lacradas na pele, contraídas nas peleias da vida. Portanto, não basta ter cultura, é preciso situar-se dentro dela e combater as suas deformações. Somente assim sairemos do reino da necessidade para o reino da liberdade (MARX, 2017). Porém, este nunca será alcançado sem o auxílio da Arte.

A arte como parte da cultura

A palavra Arte pode ser encontrada intacta no interior do substantivo feminino “parte”, remetendo-nos a perceber que ela, como porção da cultura, participa da formação da consciência e da estética, esta última compreendida como sendo o belo e os sentidos alinhados com diversas sensações. A Arte pode ser ou estar em todos os lugares nos quais o sensível habita. “A arte pode elevar o homem de um estado de fragmentação a um estado de ser íntegro, total” (FISCHER, 1983). Essa amplitude do alcance da Arte permite-nos compreender a realidade, suportá-la e transformá-la. Com ela, colocamos a beleza sobre o feio; o sublime sobre a depressão; a delicadeza e a hospitalidade sobre a brutalidade.

O Ser humano, dotado dos sentidos naturais e consciente de si mesmo, precisa educar a visão, a audição, o paladar, o olfato e o tato para que a sociedade tenha consciência de sua existência estética. Assim como as circunstâncias históricas nos fazem e nós também fazemos as circunstâncias (MARX; ENGELS, 2009), a educação dos sentidos faz a diferença entre a criação do Ser natural e a formação do Ser social; ela tem o poder de elevar a qualidade da humanidade no humano, como também a socialidade na sociedade.

O ser sensível enfrenta a brutalização da exploração das forças humanas e da natureza, confrontando seus rompantes de perversidade com a elevação da atenção e do cuidado com a alteridade. Tanto a sensibilidade quanto a beleza precisam da realidade social e sentimental para se expressarem livremente. A delicadeza, assim como a justiça, deve ser aprendida com as práticas realizadas sobre as imperfeições e as brutalizações das presenças no mundo. São os sentimentos estéticos que formam o sujeito da estética, e este assume-os e os emprega com sensibilidade humanizada em todos os gestos e pensamentos. Sendo assim, as relações sociais e de produção deixam de ser apenas sociais e convertem-se em relações artísticas, fazendo o agradável vir a ser normalidade na cotidianidade.

A consciência artística torna-se cultura quando nos damos conta de que o desejo do belo, do bom e do prazeroso não pode ser valor egocêntrico; ele precisa do reconhecimento e da validação coletiva. A sociedade carente de Arte é facilmente tomada pela brutalização das relações praticadas com a feiura da violência. Por isso, o gosto deve ser discutido e não liberalizado para que cada um imponha o seu. Isso porque a natureza nos faz coletivamente sentir, com a língua, os mesmos sabores; pelo poder do olfato, os mesmos cheiros; com os ouvidos, captar os mesmos sons etc. Somos movidos pelo princípio do prazer, sentindo as mesmas sensações; porque, então, devemos valorizar os gostos pelas deformações culturais?

A Arte, como parte da cultura, tem vínculos indissociáveis com o belo; por isso, ele é também “símbolo da moralidade do bom” (KANT, 2009). O que isso significa em nossos dias? De imediato, podemos situar as atitudes voltadas para gerar o belo socialmente. Quando qualquer expressão artística se dirige a um determinado público, tem a intenção de satisfazê-lo com as sensações de plenitude prazerosa. A indicação moral de que o bem deve se opor ao mal suscita reações favoráveis em prol do melhoramento comportamental individual, oferecido pela agradabilidade da apresentação de uma obra de inspiração social.

A moralidade da beleza artística, expressa em todos os gestos de embelezamento ambiental — quando as iniciativas levam a colorir as casas e as ruas para esperar a chegada dos festejos populares —, entra no imaginário simbólico como chamado de atenção de que a cultura é o conjunto de fatores associados à consciência que se empenha em edificar a grande obra da humanização. A prática da moralidade é a consciência da solidariedade estendida na direção do melhoramento do comportamento da coletividade.

Por fim, quando falamos em cultura, consciência e Arte, temos a sensação de que somos herdeiros e herdeiras de uma longa tradição, formada nas múltiplas contradições enfrentadas pela humanidade. No entanto, nem sempre os que fizeram o melhor venceram. Por isso, temos muitas coisas a renunciar; dentre elas estão os vícios, a ignorância, a submissão e a covardia frente ao poder dominante que impõe a servidão como valor cultural.

A autodeterminação apresenta-se como condição obrigatória para construirmos a libertação e construir-nos como seres libertos. Para tanto, é

preciso fazer escolhas. O caminho é longo, mas ele sempre começa pelos novos passos.

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BOGO, Ademar. *O MST e a cultura*. São Paulo: Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, 2009.
- FISCHER, Ernest. *A necessidade da arte*. 9. ed. Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- GRACILIANO RAMOS. *Vidas secas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
- FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. São Paulo: Forense Universitária, 2009.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2009.

A LITERATURA E OS PROCESSOS DE ENFRENTAMENTO AO CAPITAL

João Carrilho

A literatura, desde suas origens, tem sido uma das mais poderosas formas de resistência simbólica e crítica aos sistemas de dominação — entre eles, o capitalismo. Por meio da palavra escrita — esse instrumento de criação e denúncia —, os escritores têm desafiado a lógica do capital, que tudo transforma em mercadoria, inclusive o próprio ser humano e suas expressões culturais.

Ao longo da história, o capitalismo moldou subjetividades, impôs valores e aprofundou desigualdades. Nesse contexto, a literatura se ergue como espaço de contestação e liberdade, revelando o que o discurso econômico tenta silenciar: as dores humanas, as contradições sociais, a exclusão e a perda de sentido diante da mecanização da vida. Cada narrativa que dá voz ao oprimido, ao trabalhador explorado, à mulher marginalizada ou ao povo silenciado é, em si, um ato político de resistência.

Karl Marx já apontava o papel da arte e da literatura na formação da consciência social. Em romances como *Germinal*, de Émile Zola, o autor, com seu estilo detalhista e científico, denuncia a desigualdade e a brutalidade do sistema capitalista nascente, dando voz à classe trabalhadora e antecipando debates sobre justiça social e direitos dos trabalhadores. E, em *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos, o romance termina como começa: a família caminhando sob o sol, fugindo da seca.

Esse movimento circular simboliza a condição cíclica e sem saída do sertanejo, mas também uma ponta de esperança — a persistência humana diante da adversidade.

Neles, percebe-se o poder da literatura de expor as engrenagens da exploração e de humanizar aqueles que o capital desumaniza. A literatura não apenas denuncia as injustiças, mas também cria espaços imaginativos onde outros mundos — mais solidários, igualitários e humanos — podem ser sonhados.

Walter Benjamin, em seu ensaio *O Narrador*, já advertia sobre o empobrecimento da experiência humana provocado pelo capitalismo moderno. A perda da experiência compartilhada e da sabedoria popular dá lugar à informação fragmentada e efêmera. Nesse sentido, a literatura atua como um antídoto contra o esquecimento e o automatismo da existência. Ela reata o fio da memória, reconstrói sentidos e devolve ao homem sua capacidade de imaginar e de sentir.

Na contemporaneidade, a resistência literária assume múltiplas faces. Escritoras como Conceição Evaristo, com sua “escrevivência”, e autores como Milton Hatoum e Mia Couto revelam como a palavra pode descolonizar o olhar e reposicionar o sujeito no mundo. A literatura periférica, os saraus das quebradas, a poesia falada, o cordel e as narrativas digitais tornam-se novas trincheiras de expressão coletiva. Nessas vozes, o verbo se mistura à terra, ao suor, à infância e à luta. O poeta que escreve no sertão ou o cronista que descreve a vida nas vielas

realiza o mesmo gesto ancestral de resistência: fazer da palavra uma arma contra o esquecimento.

Contudo, a própria literatura não está isenta das forças do capital. O mercado editorial, a lógica do consumo e a espetacularização da cultura tentam, muitas vezes, cooptar a arte, reduzindo-a a produto. Nesse cenário, a resistência literária se manifesta também na forma, no conteúdo e na escolha dos temas. O ato de escrever — especialmente de modo autônomo, crítico e poético — torna-se um gesto de insurgência contra a mercantilização da palavra.

É preciso lembrar que o capitalismo não oprime apenas pela economia, mas também pela linguagem. Ele impõe narrativas únicas, apaga sotaques, destrói imaginários e tenta convencer o indivíduo de que não há alternativa possível. A literatura, ao contrário, multiplica os mundos. O capital tenta homogeneizar o planeta; a literatura o devolve à diversidade. O capital constrói muros; a literatura abre janelas. O capital acelera; a literatura respira.

Entre o lucro e o sonho, o escritor escolhe o sonho — não porque seja ingênuo, mas porque sabe que é nele que mora o que ainda não foi colonizado. Como lembra Antônio Candido, a literatura é um direito humano, porque desperta o senso de pertencimento e a consciência de que somos sujeitos da história. E, como direito, ela é também uma forma de luta: luta pela palavra, pela dignidade e pela imaginação.

A literatura contemporânea, sobretudo aquela produzida nas periferias, nos quilombos, nas aldeias e nas comunidades marginalizadas, reafirma o papel transformador da escrita. Ela desloca o centro, rompe a hegemonia cultural e desafia as estruturas que sustentam o poder econômico e simbólico. Ao narrar o cotidiano de quem vive à margem do lucro, amplia os horizontes do humano e reafirma que a vida é maior do que o mercado.

Em suma, a literatura é um enfrentamento ao capital porque recupera a dimensão do sensível, do coletivo e do simbólico — dimensões que o capitalismo tenta sufocar. Escrever e ler são atos de liberdade: ler é libertar-se das narrativas impostas; escrever é reivindicar o direito de existir fora da lógica da produção e do consumo.

A literatura continua sendo um dos últimos refúgios da humanidade em um mundo cada vez mais mecanizado. Ela nos recorda que a imaginação — e não o lucro — é a verdadeira revolução.

Em última instância, escrever é um modo de lutar sem espada. É afirmar que o homem não se mede pelo que possui, mas pelo que imagina. E, enquanto houver quem leia, haverá também quem resista.

Pois cada livro é uma barricada de papel, cada verso é um golpe de esperança, e cada leitor — ainda que solitário — é uma centelha de revolução.

APRENDER A PENSAR COM AS ÁRVORES: REFLEXÕES SOBRE RACISMO AMBIENTAL E PRODUÇÃO DE CONHECIMENTOS

Mayara Melo

*Todo santo dia
Pois todo dia é santo
E eu sou uma árvore bonita
(Edson Gomes)*

Sempre que começo um texto, há um silêncio que antecede as palavras e que parece pedir que elas primeiro abram algumas trilhas dentro de mim antes de preencherem a página. Com o tempo, fui percebendo que preciso de rituais que organizem e conectem meu corpo à minha mente. Geralmente, uma imagem ou uma canção para alinhar o que ainda está disperso em pensamentos, só depois, as palavras encontram seu caminho até a ponta dos dedos. Com este texto-sentido não foi diferente. Antes que qualquer frase se formasse, ouvi uma canção que me trouxe uma árvore ao pensamento, aquela árvore que Edson Gomes canta:

E ando sobre a terra.
E vivo sob o sol.
E as, e as minhas raízes.
Eu balanço, eu balanço, eu balanço.

A imagem dessa árvore chegou me oferecendo um chão e, ao mesmo tempo, um impulso para o movimento da escrita: a possibilidade de falar de enraizamentos e movimentos, de raízes que se cruzam e se fortalecem, ao mesmo tempo em que permite que os ventos sigam provocando deslocamentos ao balançar seus galhos.

Quando pensei no objetivo deste texto, me ocorreu que o ideal seria compartilhar a pesquisa de doutorado que venho construindo no Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública da Universidade Federal do Ceará, uma investigação que se movimenta entre racismo ambiental, decolonialidade e Saúde Coletiva e que busca contribuir para a produção de conhecimentos sobre a saúde dos povos racializados em contextos de injustiça ambiental. Mas percebi que falar apenas do objeto seria insuficiente para um texto-sentido, até porque meu tema de pesquisa não surgiu como resposta a uma lacuna identificada apenas no âmbito da academia. Ele brotou lentamente, como quem acompanha o desdobramento de um caminho que começou muito antes do doutorado e que ganhou corpo na encruzilhada dos territórios, coletivos e movimentos que me atravessaram. Assim, partilhar esse percurso me pareceu tão importante quanto partilhar resultados, dados ou conceitos. Pensei que poderia ser significativo revelar os passos que me trouxeram até minha pesquisa, as confluências e a trama coletiva por trás deles. Acredito que esse gesto pode dizer algo a quem pesquisa, a quem se pergunta sobre como construir conhecimentos a partir das experiências que nos formam.

Não considero um movimento fácil esse de falar a partir de si, de se mostrar num texto que expõe as nossas vísceras e inquietações. É como se estivéssemos caminhando no sentido oposto do que nos foi ensinado por séculos de ciência moderna. Justamente por isso, penso ser importante insistir nessa direção. Nesse ponto, sempre me lembro de Glória Anzaldúa e sua “Carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo” ao dizer que a escrita que nasce do vivido não é menor nem trivial, pois o perigo está justamente em abandonarmos o particular em nome de uma universalidade que apaga as histórias que nos constituem (Anzaldúa, 2000). Assim, ela nos convoca a assumir o lugar de onde falamos e a reconhecer que esse gesto é político, pois cada experiência carrega as marcas do tempo, do território e das relações que a sustentam. Retomo essa lembrança para recordar que escrever a partir da própria história não significa desviar da reflexão, mas adensá-la, permitindo que a teoria encontre o corpo que a movimenta.

Outro desafio que destaco sobre produzir um conhecimento encarnado é a vigilância para não cairmos no autocentrimento. Nesse caso, bell hooks me encontra quando alerta para o risco de escrever a partir de si sem o rigor necessário, porque, em uma cultura que produz narcisismo e individualismo como efeitos estruturais do colonialismo, aproximar-se demais do “eu” pode reforçar aquilo que se pretende contestar. Sem reduzir o valor das experiências e do pessoal, ela aponta para a importância de politizar a experiência, o que na prática significa reconhecer que o que vivemos não está separado das lutas coletivas (hooks, 2019). Nesse sentido, escolhi escrever minha tese e também este texto a partir das minhas experiências não porque elas sejam mais relevantes do que quaisquer outras, mas porque entendi que o conhecimento que desejo produzir parte do reconhecimento de que pensamos com o corpo, com a pele, com os territórios que habitamos e que nos habitam.

É nesse espírito que volto à imagem da árvore que se ancora nas raízes e, ainda assim, *balança*, sem perder o contato com a terra, mas se curvando para ouvir os ventos. Essa é a estrutura narrativa deste texto: *as raízes* guardam o caminho que me trouxe até o tema da pesquisa, os territórios e comunidades que moldaram meu olhar enquanto pesquisadora. O *tronco* reúne os temas centrais da minha tese e o esforço de adensar o conceito de racismo ambiental e suas contribuições para a Saúde Coletiva. A *copa* se abre para anunciar, mesmo que brevemente, as conexões, os pontos que tento ligar no que futuramente serão meus resultados. Escolho essa estrutura porque ela me permite narrar o percurso e, ao mesmo tempo, compartilhar o pensamento que nele foi se desdobrando, convidando quem lê a acompanhar não só o tema da minha pesquisa, mas o caminho que me levou até ela.

E as, e as minhas raízes...

Nego Bispo ensina que a vida se fortalece na confluência. Ele diz que, quando confluenciamos, “a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente” (Bispo dos Santos, 2023, p. 15). Sempre que penso no trajeto da minha pesquisa, essa imagem retorna como lembrança de que o que me trouxe até aqui foi um enredamento de relações, convivências e aprendizados que se cruzam como raízes.

Não busco retomar apenas os lugares pelos quais passei, mas os modos como esses encontros deslocaram meu olhar e produziram novas perguntas. Foi nos territórios onde caminhei – o chão quente do semiárido, as assembleias de pescadores e marisqueiras, as reuniões em salões comunitários, as aldeias indígenas, os quilombos e também as salas de aula – que compreendi que cada espaço coletivo abre brechas por onde outras formas de ver o mundo começam a nos deslocar.

Ainda durante a graduação em Comunicação Social na Universidade Federal do Ceará, comecei a trabalhar numa organização que atuava nas periferias de Fortaleza. Se aquele período tivesse trilha sonora, seria Gil cantando que “nos barracos da cidade ninguém mais tem ilusão no poder da autoridade”. Eu ainda não falava em justiça ambiental, muito menos em racismo ambiental, mas comecei a compreender como as desigualdades e se espacializam nas cidades.

Outro coletivo decisivo foi no Instituto Terramar, foi trabalhando lá que conheci o conceito de Justiça Ambiental. Entrei na organização em 2006, ano em que o Ceará realizava seu primeiro seminário contra o Racismo Ambiental, ecoando o encontro histórico ocorrido no ano anterior, o I Seminário Brasileiro Contra o Racismo Ambiental. O conceito ainda desenhava seus primeiros contornos no país, mas nas comunidades tradicionais da Zona Costeira, com as quais eu trabalhava, ele já se apresentava como realidade objetiva. A carcinicultura avançando sobre os manguezais, os parques eólicos impondo novas formas de cercamento, a especulação imobiliária deslocando comunidades, o turismo de massa convertendo paisagens em mercadoria. Ali aprendi que o chamado “desenvolvimento” reorganiza desigualdades, desestabiliza modos de vida e produz invisibilizações materiais e simbólicas. E compreendi, sobretudo, que o racismo ambiental não é apenas uma categoria analítica, mas uma gramática de vulnerabilização forçadamente inscrita no corpo coletivo dos territórios que enfrentam conflitos ambientais.

O trabalho no Terramar me levou a acompanhar a Rede Brasileira de Justiça Ambiental. Nesse espaço – que conecta experiências de resistência e (re)existência nas lutas por justiça ambiental –, entendi que os conflitos da Zona Costeira cearense eram expressões de padrões mais amplos de expropriação: o neoextrativismo que impõe geografias de zonas de sacrifício, a colonialidade que hierarquiza saberes e modos de vida, a injustiça ambiental que segue distribuindo riscos maneira desigual. Em cada encontro da rede, eu via energia, água e terra se converterem de bens comuns em recursos disputados e privatizados.

Depois do Terramar, passei a trabalhar numa ONG que atuava junto a diferentes povos indígenas do Ceará em suas lutas pela garantia de direitos territoriais, como os Tapeba. Embora eu já acumulasse experiência em conflitos ambientais, estar próxima desses processos me ensinou que a leitura da questão ambiental é inseparável do entendimento dos efeitos do colonialismo. A expropriação da terra, dos saberes e das territorialidades indígenas, revelava que o conflito ambiental é, também, conflito sobre modos de existir. Entender isso me provocou a olhar para minhas próprias lacunas, e questionar as lentes com as quais eu enxergava o mundo. Foi assim que meu caminho me levou ao Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente (Prodema/UFC).

No mestrado, encontrei o Núcleo Tramas-UFC¹, sob orientação da professora Raquel Rigotto. Eu já o conhecia de longe, dos tempos do Terramar, quando suas pesquisadoras fortaleciam a dimensão da saúde nos conflitos gerados pela carcinicultura² no Ceará. O Núcleo Tramas se constituía como uma comunidade interdisciplinar em que formação, pesquisa e ação se entrelaçavam, sustentando a ideia de que a ciência só encontra sentido quando se deixa afetar pelas lutas sociais. Ao ingressar nesse coletivo, percebi que a produção de conhecimento podia assumir uma forma mais solidária e implicada.

Em um ambiente acadêmico marcado por pressões meritocráticas e silenciosas hierarquias, o Tramas operava uma espécie de contra-corrente que hoje me lembra os gestos de cuidado político que bell hooks identifica como condição necessária para cultivar práticas de “construção de comunidade”. Hooks afirma que somente quando criamos ferramentas para romper com a sociabilidade dominadora é que podemos imaginar novas formas de estar juntos (hooks, 2021). No Tramas, esse cuidado se fazia presente quando as perguntas eram acolhidas, dúvidas e incertezas eram partilhadas e cada conquista era celebrada reconhecendo o coletivo nela. Aquilo me ensinou que conhecimento não é um bem individual, mas um bem comum.

Foi nesse contexto que a Pedagogia do Território se tornou um horizonte epistemológico. Formulada a partir das experiências do próprio Núcleo Tramas, ela emerge como desobediência epistêmica ao modelo de ciência que converte sujeitos em objetos. Apoiada em bases decoloniais, essa proposta reivindica que o conhecimento seja construído com e para os sujeitos que enfrentam conflitos ambientais, reconhecendo neles o centro político e epistêmico das lutas por justiça ambiental. Tratava-se também de reorganizar o próprio propósito da universidade, deslocando o tripé ensino-pesquisa-extensão para uma práxis que nasce da extensão – entendida como co-labor-ação social – e retorna à pesquisa e à formação como potência transformadora (RIGOTTO et al, 2018).

¹ Núcleo Tramas – Trabalho, Ambiente e Saúde. Grupo de pesquisa vinculado à Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Ceará.

² Carcinicultura é a criação de camarão em cativeiro. Atividade que promove inúmeros conflitos ambientais na Zona Costeira em decorrência da privatização de espaços públicos, sobretudo áreas de manguezais, além de contaminação ambiental e humana.

Minha pesquisa de mestrado foi atravessada por esse modo de fazer ciência. Na Chapada do Apodi, investigando as representações sociais da água apropriada e contaminada pelo agronegócio, aprendi que o conflito não se restringia ao material. Ele também se instaurava no campo dos significados, produzindo rupturas nas formas de perceber e de se relacionar com a água, especialmente aquelas que não cabem na lógica do capital. A Pedagogia do Território me ensinou a deixar que essas experiências reorganizassem minhas perguntas de partida, deslocando o eixo metodológico para fortalecer a dimensão ético-política. Nesse compasso, envolvi-me também em outros projetos do Tramas – pesquisas sobre agroecologia, projetos com mulheres em territórios em conflito ambiental, ações do Núcleo Reeaja – que ampliaram minha percepção sobre como saberes diversos se encontram, se friccionam e se fecundam para produzir conhecimentos enraizados e insurgentes.

Ao escrever sobre minhas experiências no Núcleo Tramas, percebo a sorte que tive de cruzar meu caminho com essa comunidade. Lembro então de Sobonfu Somé, que diz que a falta de comunidade deixa muitas pessoas sem um lugar para desaguar seus dons. Para ela, “quando você não tem uma comunidade, não é ouvido; não tem um lugar em que possa ir e sentir que realmente pertence; não tem pessoas para afirmar quem você é e ajudá-lo a expressar seus dons” (Somé, 2003, p. 35). Talvez por isso, para mim, o Tramas tenha sido – e siga sendo – mais que um grupo de pesquisa: uma comunidade epistêmica. Um lugar de pertencimento que se afirma pela confluência, onde trajetórias distintas, formações diversas e múltiplas razões para produzir conhecimento se entrelaçam como raízes que se reconhecem no mesmo solo.

As aprendizagens nesse coletivo moldaram meu modo de compreender a universidade. Ao construirmos pesquisas, projetos de ensino e extensão enraizados nos territórios, fui percebendo que falar sobre justiça ambiental é disputar sentidos: as injustiças se inscrevem nos corpos e nos espaços, mas operam também no plano dos imaginários, sustentadas por projetos de poder que silenciam e desqualificam determinados modos de pensar e existir.

Sueli Carneiro nos lembra que todo poder institui um campo de saber e que, ao negar legitimidade aos conhecimentos produzidos pelos povos oprimidos, nega-se também a eles a condição de sujeitos cognoscentes (CARNEIRO, 2005). No Tramas aprendi que enfrentar o epistemicídio não é apenas denunciar estruturas; é produzir conhecimento desde outros lugares de enunciação, realinhando teoria e prática com o chão dos territórios. Com esse acúmulo, compreendi que a universidade também era um campo no qual eu poderia incidir e disputar. Assim, quando me tornei professora da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB, em 2017, a docência se configurou como continuidade de um caminho coletivo.

Cheguei ao recôncavo da Bahia e ele se apresentou pra mim como um território vivo, pulsante e marcado por histórias de resistência que seguem lhe organizando. Se deixar afetar pelo chão dos territórios que pisamos é incorporar a compreensão, já trazida por Milton Santos, de que o território não é um cenário,

mas uma força ativa na produção das existências (Santos, 2010). Ele nos atravessa enquanto o atravessamos, move placas internas, produz fraturas e revela zonas que antes permaneciam escondidas. O que também é ressaltado por Krenak ao apontar que cada lugar possui uma forma própria que orienta quem o habita (Krenak, 2019). Assim, inserir minha vida nesse território exigiu desacelerar, escutar e reexaminar pressupostos que eu carregava sem perceber. “Alguém me avisou pra pisar neste chão devagarinho”, já cantava Dona Ivone Lara. Trabalhar na UFRB, reconhecida como a universidade mais negra do país, aprofundou esse movimento e as relações raciais deixaram de aparecer como tema transversal e se afirmaram como eixo central para compreender o mundo.

Os encontros cotidianos na UFRB – nas salas de aula, nos corredores, nas assembleias estudantis, nos quilombos e terreiros do Recôncavo – produziram em mim deslocamentos internos. Tornou-se inviável seguir refletindo sobre as desigualdades raciais sem interrogar o meu próprio lugar, a minha própria racialidade enquanto mulher branca. Como lembra Edith Piza (2016), ninguém atravessa as relações raciais a partir de um ponto neutro, pois a branquitude é também uma marca, ainda que historicamente moldada para se confundir com universalidade. Reconhecer isso reorganizou minhas perguntas. Já não bastava compreender como o racismo ambiental produz vulnerabilidades; eu precisava interrogar como certos modos de conhecer, racializados, participam da manutenção das hierarquias que tento analisar.

Foi nesse contexto que autores como Lélia Gonzalez, Frantz Fanon, Charles W. Mills e Achille Mbembe, entre muitos outros intelectuais negros, me ajudaram a compreender o racismo como uma racionalidade que produz hierarquias de humanidade. O encontro com essa literatura evidenciou também as lacunas da minha própria formação, marcada pela ausência de teóricas negras no percurso acadêmico, o que me fez perceber como a branquitude estrutura nossos enquadramentos teóricos. Foi essa constatação que me provocou a voltar o olhar para mim mesma, para meu processo de racialização e construir uma análise crítica sobre as tradições teóricas que me formaram. Foi no Recôncavo, com sua densidade histórica, que me dei conta de que precisava olhar para essas lacunas de forma mais sistemática e comprometida.

Foi desse conjunto de interpelações que surgiram as perguntas que desembocaram na minha pesquisa de doutorado: o que moldou minha forma de pensar as questões ambientais? Quais autores, experiências e mundos foram silenciados na minha trajetória? De que modo a branquitude estruturou meus enquadramentos sobre justiça e racismo ambiental? E como esses silenciamentos incidem na produção de conhecimento da Saúde Coletiva, especialmente em um campo que precisa enfrentar as desigualdades raciais para contribuir com o enfrentamento da crise ecológica que vivemos?

O tronco teórico da pesquisa

Nesta seção, o tronco representa o gesto de firmar as perguntas que começam a ganhar forma e a mobilizar categorias de análise. É desse movimento que nasce a pesquisa que venho desenvolvendo, provisoriamente intitulada Racismo Ambiental, Decolonialidade e Saúde Coletiva: Contribuições decoloniais e antirracistas para produção de conhecimentos sobre a saúde dos povos racializados em contexto de injustiça ambiental.

O ponto de partida dela veio do reconhecimento de que, embora o racismo ambiental seja uma chave fundamental para compreender as injustiças ambientais, ele ainda aparece de modo pouco aprofundado nas análises do campo da Saúde Coletiva. Mesmo após duas décadas de debate no Brasil, percebi o quanto o conceito pode ser mobilizado sem que sua dimensão propriamente racial seja trabalhada com profundidade – algo que, por muito tempo, eu mesma também reproduzi. Apesar de acompanhar os debates desde 2006, eu nunca havia me dedicado de fato aos estudos sobre raça e relações raciais no Brasil. Não se trata, porém, de uma insuficiência individual. Como observa Filgueira (2021), ao revisitar autoras e autores latino-americanos, o problema não está apenas na imprecisão conceitual, mas em um padrão epistêmico que mantém a classe como explicação predominante e relega a raça a um papel transversal.

A interlocução com as teorias raciais críticas tornou esse quadro mais nítido. Autoras e autores como W. Mills (2023) e Achille Mbembe (2014) mostram que o racismo não é desvio moral, mas uma racionalidade política que organiza a vida social e produz hierarquias de humanidade. Essa perspectiva adensou meu entendimento do racismo ambiental e permitiu percebê-lo como tecnologia histórica que administra e racializa o espaço e as relações. Pulido (2016) lembra que o espaço é sempre produzido racialmente, mesmo quando esse processo permanece invisível para quem ocupa posições de privilégio. Mills (2023) acrescenta que o contrato racial sustenta formas ativas de ignorância, naturalizando a perspectiva branca como medida do que conta como conhecimento e do que pode ser reconhecido como experiência válida.

Essa reflexão me levou a interrogar a branquitude como estruturante na produção de conhecimento, consequentemente me levou a adensar nos estudos dessa categoria, até então nova para mim. Ao longo do percurso descrito nas raízes, compreendi que a branquitude não opera apenas como vantagem social, mas como matriz epistêmica. Essa chave, já trabalhada por Edith Piza (2016) e Cida Bento (2022), interpela diretamente a Saúde Coletiva. Se o campo deseja enfrentar as desigualdades socioambientais de maneira mais profunda, precisa incorporar em suas análises não apenas os efeitos do racismo, mas os modos como a branquitude organiza o olhar, orienta metodologias, define objetos e naturaliza ausências. Para mim, esse deslocamento não foi apenas teórico; foi um processo de revisão do meu próprio lugar na produção de conhecimentos e das ignorâncias que ele pode produzir.

As contribuições de Jurema Werneck (2016) reforçam esse movimento ao mostrar que, ao tratar a raça como variável transversal, a Saúde Coletiva reduziu

sua dimensão estruturante. Isso repercute nas análises sobre saúde e ambiente, que por muito tempo se apoiaram em determinantes socioeconômicos e exposições ambientais sem considerar como esses processos são produzidos e distribuídos racialmente. Esse apagamento limita a capacidade política do campo de nomear que os processos de vulnerabilização em saúde no Brasil são moldados pelas continuidades do colonialismo e do racismo.

A reflexão se adensa quando incorporamos contribuições como as de Malcolm Ferdinand (2022), cuja ecologia decolonial evidencia que a crise ecológica está enraizada na história da escravização e do colonialismo, produzindo mundos fraturados em que determinados corpos e territórios são expostos de maneira contínua à devastação. Nessa perspectiva, a noção de capitalismo racial, tal como formulada por Cedric J. Robinson (2023), nos ajuda a explicitar que não há capitalismo sem racismo, assim como não há crise ecológica cuja arquitetura não esteja atravessada por um projeto global de racialização. A devastação ambiental segue linhas históricas de expropriação e hierarquização que definiram, e ainda definem, quais vidas e territórios são considerados sacrificáveis.

É nesse chão teórico que o tronco desta pesquisa se firma como uma tentativa de recolocar a raça no centro das análises dos conflitos ambientais, afirmando que não há como enfrentar a crise ecológica sem reconhecer que ela foi produzida pelos mesmos mecanismos de racialização que organizaram o mundo moderno-colonial. Isso significa reconhecer também que a produção de conhecimento participa dessa arquitetura, reforçando-a ou tensionando-a. Minha pesquisa se orienta pelo segundo caminho: o de interrogar ausências, deslocar categorias e propor leituras que contribuam para que a Saúde Coletiva analise, com mais precisão, os fundamentos raciais das injustiças ambientais.

A copa e os ventos que nela sopram

A copa da minha pesquisa ainda está se organizando, ouvindo os ventos, balançando com eles, mas já anunciando futuros frutos. Se não posso elencar meus resultados, uma vez que minha pesquisa não está finalizada, posso pelo menos compartilhar minhas impressões sobre a direção dos ventos.

Nos últimos anos, especialmente pela força dos coletivos periféricos, indígenas e das articulações que se organizaram para incidir na COP — como a Coalizão Negra por Direitos — o debate sobre racismo ambiental no Brasil ganhou nova espessura. O conceito deixou de ser apenas uma chave para explicar desigualdades ambientais e passou a funcionar como linguagem para interpretar a própria crise climática. Vejo isso nas ruas, nos discursos, nas comunidades, nas redes: há um vigor renovado na maneira como ele é mobilizado.

Lembro, particularmente, de uma audiência pública em 2023, sobre o conflito envolvendo um grande projeto turístico na ilha de Boipeba, aqui perto do Recôncavo. Fiquei profundamente tocada pela forma como a juventude da ilha acionava o racismo ambiental para defender seus futuros possíveis. Um jovem,

em especial, havia composto um rap sobre o tema e articulava o debate com consistência nas redes. Ao ouvi-lo, percebi com encantamento como o conceito havia ganhado vida no chão dos territórios, onde ele circula, se dobra, se reinventa, encarnado em vozes e corpos que afirmam o direito de existir.

Essa vitalidade me fez lembrar a “dupla fratura” analisada por Malcom Ferdinand – a histórica cisão entre lutas ecológicas e lutas sociais – e como o racismo ambiental, tal como vem sendo recriado pelos movimentos e territórios, talvez seja hoje uma via concreta de superação dessa fratura. Na fluidez com que aparece nas mobilizações atuais, reconheço o surgimento de uma nova gramática para tratar os conflitos ambientais, uma gramática que deixa de apartar campo, cidade, zona costeira e florestas, e passa a conectá-los de modo mais consistente.

É nesse contexto e efervescência que a minha pesquisa respira. Ela ainda não produziu resultados fechados, e talvez nem precise, mas já deixa entrever alguns movimentos. O primeiro é a constatação de que não é possível fortalecer a Saúde Coletiva diante da crise ecológica e da emergência climática sem racializar o debate.

O segundo movimento diz respeito ao próprio fazer científico. A autoetnografia que desenvolvo não é apenas um método, mas uma forma de responsabilização. Interrogar minhas lentes, minhas heranças, meus silenciamentos e os limites da tradição da branquitude que me formou tornou-se parte constituinte da pesquisa. Foi essa forma de pesquisar que me permitiu deslocar categorias, rever certezas, aprender com outras vozes e perceber o que eu não enxergava quando falava sobre racismo ambiental.

O terceiro movimento se volta diretamente para o campo. O racismo ambiental pode funcionar como uma chave que renova a compreensão da determinação social da saúde. Não como acréscimo, mas como eixo capaz de aproximar raça, território, colonialidade e crise ecológica. É essa articulação que pode abrir diálogo com movimentos sociais e fortalecer a Saúde Coletiva.

Sementes ao vento... considerações finais...

Escrevi este texto para dar corpo a uma travessia e partilhar o terreno onde minhas perguntas de pesquisa aprenderam a brotar. Foi também um esforço de ligar pontos – um trabalho tão sério, como provoca o filósofo nigeriano Báyo Akomoláfé (2016), que vale perguntar como as árvores fariam. Isso nos lembra que o conhecimento não se forma por linhas retas, mas por relações que se tocam e se transformam, rizomas que insistem nas frestas do que a ciência moderna tentou apagar. É dessa perspectiva que tento aprender com as árvores: elas se sustentam não apenas pelo tronco, mas por redes subterrâneas e aéreas que se fortalecem no encontro.

O convite que deixo a quem chegou até aqui nasce dessa aprendizagem: olhar para o modo como criamos comunidade na universidade, nos movimentos sociais, nos territórios e nas redes que nos alimentam. Que relações nutrem o nosso pensamento? Que autores e autoras nos acompanham nas travessias? Que tradições epistêmicas moldam o que conseguimos enxergar? Como temos nos

deixado afetar pelos territórios com os quais nos envolvemos? O quanto permitimos que eles nos constituam?

Essas perguntas importam porque a pesquisa pode ser lugar de vínculo ou de distanciamento, de reprodução ou de ruptura. Mesmo quem não trabalha com justiça ambiental ou com Saúde Coletiva talvez se reconheça em algo deste texto, pois ele trata menos de um tema e mais de um modo de pesquisar que exige desaprender velhas certezas para abrir espaço a outras formas de ler o mundo, mais implicadas com o que pulsa no chão dos territórios e nas relações que construímos.

Este texto-sentido é um gesto de recusa e de aposta. Recusa da pesquisa que se pretende neutra, imune às disputas que a atravessam. Recusa da branquitude como lugar confortável, que analisa o racismo sem se interrogar. E aposta na possibilidade de contar uma história em que dimensões íntimas, políticas, conceituais e territoriais se entrelaçam sem hierarquia, como raízes que não competem, mas se nutrem ao tocar o mesmo solo.

O que pude oferecer aqui foi essa árvore em processo e um pensamento que ainda se expande, perguntas que seguem se movendo, um compromisso com uma produção de conhecimento feita com os outros, com as outras e com o mundo. Sigo daqui tentando aprender com os ventos que movem essa árvore “todo santo dia, pois todo dia é santo”, como diz a canção que abriu os caminhos deste texto.

Com quem eu converso - Referências

- AKÓMOLÁFÉ, Báyo. *The dot on my forehead: how we understand the crisis is part of the crisis*. 2016. Disponível em: <https://www.bayoakomolafe.net/post/the-dot-on-my-forehead-how-we-understand-the-crisis-is-part-of-the-crisis>. Acesso em: 10 dez. 2025.
- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229–236, 2000.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora; PISEAGRAMA, 2023.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia da Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- ROBINSON, Cedric J. *Marxismo negro: a criação da tradição radical negra*. São Paulo: Perspectiva, 2023.
- FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

- FILGUEIRA, A. L. de S. Racismo ambiental, cidadania e biopolítica: considerações gerais em torno de espacialidades racializadas. *Ateliê Geográfico*, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 186–201, 2021.
- HOOKS, bell. *Ensinando comunidade: uma pedagogia da esperança*. São Paulo: Elefante, 2021.
- HOOKS, bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Elefante, 2019.
- KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- MILLS, Charles W. *O contrato racial*. Edição comemorativa de 25 anos. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- PAES E SILVA, L. H. Ambiente e justiça: sobre a utilidade do conceito de racismo ambiental no contexto brasileiro. *e-Cadernos CES*, Coimbra, n. 17, p. 85–111, 2012.
- PELLOW, David N. Toward a critical environmental justice studies: Black Lives Matter as an environmental justice challenge. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, v. 13, n. 2, p. 221–236, 2016.
- PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para a branquitude. In: BENTO, Maria Aparecida Silva (Org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. p. 59–90.
- PULIDO, Laura. Flint, environmental racism, and racial capitalism. *Capitalism Nature Socialism*, v. 27, n. 3, p. 1–16, 2016.
- RIGOTTO, Raquel; LEÃO, Fernando Antônio Fontenele; MELO, Rafael Dias de. A pedagogia do território: desobediências epistêmicas e insurgências acadêmicas na práxis do Núcleo Tramas. In: RIGOTTO, Raquel; AGUIAR, Ada Cristina Pontes; RIBEIRO, Livia Alves Dias (Org.). *Tramas para a justiça ambiental: diálogo de saberes e práxis emancipatórias*. Fortaleza: Edições UFC, 2018. p. 345–396.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 19. ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- SOMÉ, Sobonfu. *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*. Rio de Janeiro: Odisseus, 2003.
- WERNECK, Jurema. Racismo institucional e saúde da população negra. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 535–549, set. 2016.

**POR UMA EPISTEMOLOGIA DA INSURGÊNCIA: A POESIA E A
IMAGEM COMO PROPOSTA METODOLÓGICA PARA A
CONSTRUÇÃO DE NOVAS DIZIBILIDADES PARA O CAMPO
SEMIÁRIDO**

Áquila Silva de Almeida

1. Palavras iniciais – Imagem e Palavra como campo de sentido

O título deste texto é fruto do interesse no estudo sobre o território Semiárido - esse outro geográfico, frequentemente reduzido a um não lugar adaptável a diferentes intencionalidades e discursos ideológicos. Ao longo dos anos, tenho me dedicado a estudar a região, não apenas a partir da evocação aos seus aspectos físicos e geográficos, pois penso que estes são recursos de análises insuficientes, mas sobretudo na busca de resgatar a produção histórica, social e afetiva desta realidade para, em contradição aos esquemas ideológicos dominantes, pensar a formação identitária dos seus sujeitos e os modos de vida que persistem neste espaço.

Assumo, de antemão, a base que sustenta minha reflexão: o Materialismo Histórico Dialético. Penso que a realidade é um fenômeno contraditório, em permanente transformação e, para compreender os diversos aspectos da realidade, o modo como o ser humano se relaciona com as coisas, a natureza e a vida, é preciso considerar o movimento e a contrariedade do mundo, dos homens e suas relações constitutivas. Isso implica reconhecer que o estudo da realidade jamais poderá prescindir da análise de suas condições históricas e sociais (Kosik, 1976).

Quando estamos falando sobre o Semiárido Nordeste, as narrativas hegemônicas - concebidas e elaboradas sob a influência de um modelo produtivo assentado na hegemonia duradoura do capitalismo industrial - têm desconsiderado sobremaneira estas condições que definem a forma organizativa da territorialidade semiárida, as particularidades dos modos de vida, produção e reprodução social dos sujeitos que (re)existem neste espaço.

Esse confronto estrutural se delineia a partir da disputa entre dois projetos societários distintos: de um lado, a agricultura camponesa, que concebe o campo semiárido enquanto território produtor de saberes e modos de vida; de outro, o agronegócio, sustentado por uma lógica capitalista e concentradora, que não se interessa pela vida, pelas identidades dos sujeitos em sua culturalidade e em sua alteridade. O meu desafio, nesse caso, tem sido o de forjar uma contra-imagem para o campo Semiárido que não se resume a uma espacialidade física, uma empiria, mas se afirma como território de sentidos, de pertencimento e de possibilidades de existência.

Nesse sentido, penso que minha pesquisa se configura uma tarefa audaciosa, na medida em que se propõe a (re)imaginar o semiárido - aqui representado pelo sertão - a partir de imagens e discursos que superem a lógica

da barbárie e reafirmam uma condição de *re-existência* atravessada pelo afeto e pela práxis transformadora da vida.

Para alcançar esse propósito, tenho mobilizado uma estratégia específica: o uso da palavra-imagem gerada pelo próprio sujeito do campo para apresentar novas possibilidades de se pensar a formação identitária, os modos de vida, as dimensões cotidianas e a geografia do território semiárido. Defendo nesse ponto que as *palavras-imagens* enquanto linguagem e criação, inscrevem-se, inequivocamente, no contexto da construção do conhecimento, posto que não são formas neutras de representação, elas participam da produção da consciência e, portanto, são produtoras de discursos que enunciam intencionalidades que refletem e refratam a realidade.

Em um trabalho precursor, intitulado *O Ser e o Estar da Poesia no Tempo Agroecológico*, recorri à *poesia* - essa "energia secreta da vida cotidiana, que cozinha seus grãos e contagia o amor e repete as imagens nos espelhos" (Márquez, 1982, p. 7) - como chave hermenêutica, pensando-a a partir do seu duplo signo: como possibilidade descritiva e força criadora. O *corpus* de análise era composto por textos poéticos, gerados a partir de um rigoroso exercício de sensibilização, que buscava decifrar a micropolítica dos modos de vida, as dimensões cotidianas e as especificidades da territorialidade do semiárido.

O objetivo central consistia na reflexão sobre como os enunciados constitutivos desses textos poéticos operam a *reelaboração* de novas visibilidades para a realidade semiárida. Mais do que uma mera descrição, buscamos compreender como os signos ideológicos e as formações discursivas ali presentes instituem modos de afirmação e (re)existência para o território.

Neste ensaio vou além para defender uma epistemologia da insurgência, aqui a poesia e a imagem não se articulam apenas para construir visualidades sobre o semiárido, mas para inaugurar um modo de linguagem que pavimente o caminho para pensarmos uma proposta metodológica para a construção de novas dizibilidades sobre esse lugar-imagem. É sob esta lente que me proponho a discutir a imagem e a palavra poética - elementos frequentemente relegados ao campo do estético - como instrumentos cruciais na produção de um conhecimento capaz de romper com o pseudoconcreto e apreender a totalidade da realidade social.

No entanto, não pretendo emergir nesta reflexão de modo generalista, pois incorreria em um movimento duvidoso; escolhi falar sobre essa proposta teórica a partir de um recorte específico, uma produção técnico-artística intitulada *Revolução*, concebida como obra visual, poética e documental. A proposta toma a Revolução de Canudos como ponto de partida para refletir sobre resistência, identidade e amor enquanto forma de ação política. O vídeo-poema parte dessa ferida histórica para propor outra leitura do presente.

A opção por utilizar a poesia e a imagem como eixo metodológico não deriva de uma escolha meramente estética, mas de uma necessidade epistemológica, na medida em que palavra e imagem tensionam, colocam em perspectiva, sustentam, desvelam e constroem novas possibilidades de dizer. A

obra, portanto, articula os elementos que confluem nas imagens do território semiárido para estabelecer outras possibilidades de compreensão, subversão e recriação da realidade. Nesse movimento, nosso olhar é tensionado a transgredir o já sabido, ultrapassar o estabelecido.

2. Canudos - tessituras sobre uma poética da resistência

A Guerra de Canudos (1896-1897) constitui um dos acontecimentos mais reveladores sobre as contradições intrínsecas à formação social e política do Brasil no limiar da República. Produto do confronto violento entre o projeto excludente da Primeira República e as formas de resistência contra a miséria crônica, o latifúndio improdutivo e a estrutura de exclusão mantida pelas oligarquias e pelo novo regime, Canudos não pode ser reduzido a um simples episódio de misticismo no qual as populações sertanejas expressaram seu fanatismo religioso – estigma que marcou sua representação oficial à época, ao contrário disso, trata-se de um movimento social que reflete as contradições das relações de produção presentes nas estruturas tradicionais das elites agrárias do nosso país e que ainda persistem nas relações sociais até hoje (Calasans, 2002; Moura, 2000).

Nesse período em que o país estava diante de um Estado Republicano obstinado em garantir a preservação da ordem socioeconômica e a hegemonia das oligarquias latifundiárias, desponta um movimento social que condenava a estrutura do Estado, a ordem social vigente e evocava a expectativa de um novo modo de vida fundado na proteção da vida e em oposição direta aos mecanismos de exclusão e exploração estruturais de uma sociedade que marginalizava as populações trabalhadoras e camponesas.

Esse movimento, interpretado pelas forças do Estado enquanto uma ameaça à sua própria legitimação e ao *status quo*, desencadeou uma mobilização militar, política, cultural e ideológica massiva contra camponeses, culminando na violenta destruição do arraial e no massacre de seus habitantes, no que se configura como um dos episódios mais trágicos e simbólicos do enfrentamento do Estado brasileiro contra os despossuídos.

Moura (2000) indica que a participação dos camponeses no conflito ocorreu fundamentalmente em defesa de suas terras e de suas famílias, que se encontravam sob ataque. Em contraste, aqueles que promoveram a ofensiva justificavam a violência como meio de preservar o poder, a posse e a manutenção dos privilégios das oligarquias que representavam, movidos também pela resistência a qualquer iniciativa que pudesse legitimar direitos camponeses.

Os grandes proprietários de terra e as estruturas de poder que lhes davam sustentação saíram vitoriosos do conflito, juntamente com os liberais que, embora inspirados nos ideais da Revolução Francesa ao articularem o golpe republicano, mantiveram intacta a lógica de dominação herdada da sociedade escravista. O liberalismo republicano, em aliança com as oligarquias

latifundiárias, levou à destruição completa dos habitantes de Canudos, que haviam ousado implementar um projeto de sociedade comunitária e igualitária.

A vitória sobre Canudos consolidou o predomínio das forças mais arcaicas da sociedade brasileira, apesar de estas se apresentarem como representantes do progresso e da modernidade. A comunidade sertaneja foi então rotulada como símbolo de atraso, fanatismo e irracionalidade, em um movimento discursivo que inverteu os termos da realidade (Moura, 2000).

Canudos, contudo, foi um gesto político-poético que a República não suportou e que, por isso, tentou apagar com fogo, ferro e silêncio. Mas sua destruição violenta e a posterior inundação - com a construção do Açude de Cocorobó, não apagaram sua força simbólica. Ali, onde a água reprimiu os vestígios de um povo insurgente, a terra insiste em falar novamente através da luta social que emerge tanto em movimentos coletivos quanto em micropolíticas do cotidiano e no enfrentamento das violências fundiárias, porque não há poder capaz de aniquilar a vida, quando ela é construída coletivamente.

3. A obra como dispositivo de leitura sensível do território camponês

O filme-curta sob análise nasce do encontro visceral entre poesia e imagem. Sua fotografia anunciando as ruínas da Igreja de Canudos Velha emergindo do fundo do Açude de Cocorobó nos tempos de estiagem, constituem, por si, uma denúncia silenciosa e uma convocação ética irrecusável. Ali, onde um projeto de desenvolvimento estatal tentou reprimir os vestígios de um povo insurgente, a terra insiste em manifestar-se novamente¹. Nesse gesto, o filme-curta convoca o olhar para o que foi soterrado, literal e simbolicamente, pelas políticas de desenvolvimento que, em nome do progresso, submergiram memórias, deslocaram famílias, apagaram rastros.

Para tanto, a obra se organiza em três movimentos, correspondentes às três camadas simbólicas: (i) a camada imagética, restando a memória emergida das ruínas que reaparecem como testemunho de uma história interrompida; (ii) e a ferida aberta, que evidencia a violência sobre corpos, territórios e modos de vida camponeses; (iii) a palavra poética, que apresenta o amor como horizonte político e resistência; (iv) e a construção rítmica da obra, reelaborando o sentido do tempo aqui enunciado não como unidade de medida, mas uma racionalidade, um modo de pensar que discrepa do tempo acelerado da sociedade capitalista.

Ao discutir a concepção de território, Haesbaert (2021) propõe pensar o espaço a partir de uma múltipla dimensão: (i) enquanto uma construção social atravessada por relações de poder; (ii) como um espaço de vivência e apropriação simbólica de produção de identidades e subjetividades; (iii) e, como um produto espacial fruto do embate entre classes sociais e da relação capital-trabalho.

Nessa mesma linha de entendimento, Santos (1996, 2002, 2009, 2012) afirma que o território não é apenas o lugar das coisas, mas o lugar onde se realizam todas as ações humanas, um espaço vivido, apropriado, que é expressão

¹ Revolução, filme-curta disponível em: https://youtu.be/8xeYFvgv_Wo?si=By1ly7zG-ieoOgWZ.

direta da vida concreta dos sujeitos, onde a existência humana se manifesta, espaço das contradições, das disputas, da afirmação das identidades, das estratégias de resistência, lugar onde toda forma de produção da vida se enraíza e se materializa.

A imagem do filme constitui o eixo simbólico da obra visual, pois materializa a violência histórica contra populações do campo - expulsões, deslocamentos, destruição; o que fica, remanesce como testemunho dessa história em um gesto político que devolve ao presente o que o Estado tentou soterrar. A imagem carrega a força da síntese sensorial, cuja interpretação é mediada pela história, mas ao mesmo tempo que anuncia o que antecede, ela revela a presentificação da realidade apresentando um território que, para além da memória - é também o lugar da permanência, da resistência, da produção da vida.

É nesse território de memória que também é um espaço vivido, disputado e historicamente construído, que podemos refletir o campo semiárido para além da geografia dos espaços, mas enquanto expressão concreta e simbólica da existência, da produção de saberes, afetos, relações, modos de vida; lugar onde se produzem não apenas mercadorias, mas também relações sociais, modos de ser e existir que desafiam as lógicas hegemônicas do capital.

O poema que guia o filme afirma o amor não como afeto romântico, mas como instrumento de ação política:

REVOLUÇÃO / Bell Hooks disse que o amor é ato de vontade, ação que se repete, lugar de encontro com a liberdade. Há mais de um século, quando generais usavam armas para dizimar a terra e as vozes que anunciavam revolução, o amor era um muro invisível, força que se movia contra a barbárie. Naquele tempo, um poeta do mundo pronunciava que amar era permanecer-se inteiro quando tudo em volta estava condenado à destruição.

O poema, ao nomear de novo, rompe com a função utilitária e ideológica da palavra, permitindo que o sujeito se relacione com o real em sua essência. O poeta, em sua *práxis* criativa, expõe as fissuras do discurso dominante. Quando articuladas, palavra poética e imagem se insurgem para restituir a superficialidade das evidências e alcançar a totalidade concreta - o complexo de relações e suas determinações.

Nesse caso, a poesia permite atingir esse nível de profundidade sensível - aquilo que antecede a formação da categoria social e atravessa sua experiência existencial. Aqui o amor se revela como força política, assumindo o vínculo e a defesa mútua como fundamentos da ação coletiva na perspectiva camponesa, onde amar é produzir, tecer comunidade, defender o direito à água, ao alimento, à própria vida. Amar, nesse contexto, é reconhecer no outro - e na terra - uma existência que busca por liberdade. O amor que atravessa o poema é um amor

revolucionário, que se opõe à lógica da acumulação e reafirma a vida como projeto coletivo.

Para defender essas proposições simbólicas, debruço-me naquilo que Octavio Paz (1982, p. 15, 31) afirma a respeito da palavra poética enquanto um "tempo, ritmo perpetuamente criador", pois a palavra em sua radicalidade é um ato de recriação da linguagem, não apenas revela este mundo, transcende a ele para criar outro, operando como um organismo vivo e uma intenção concreta; e no proposto por Cornelius Castoriadis (2012) ao defender as imagens enquanto o suporte ativo da atividade humana, na medida em que permitem a transcendência do mundo físico em direção a um mundo simbólico, universo onde se forja a compreensão ontológica do sujeito.

Revolução, portanto, afirma a poesia como gesto político e a política como prática sensível. O que o filme anuncia é simples e radical: a terra lembra, o povo resiste, o amor move. Aqui, a poesia não dilui o rigor teórico - ela reconfigura a sensibilidade necessária para ouvir vozes historicamente silenciadas. A imagem não ilustra a teoria - ela faz a teoria emergir. O poema não explica Canudos - ele convoca Canudos a falar.

Em sua camada rítmica, o filme recorre a um tempo lento, firme, quase ritualístico. A estética é marcada por movimentos lentos de câmera e o uso estruturado do silêncio como elemento discursivo. Ao romper com o ritmo acelerado das narrativas capitalistas, a obra afirma outra temporalidade da vida social - uma temporalidade que é, em si, resistência.

A proposição dessa temporalidade busca a defesa de um modo de estar no mundo em que o sujeito não seja meramente um objeto passivo do tempo acelerado, mas sim um agente capaz de construir uma relação significativa com o mundo e consigo mesmo, subvertendo os mecanismos de poder e organização impostas pelo sistema dominante.

Essa resistência se intensifica na forma como a obra mobiliza e tensiona o debate sobre o campesinato. A poética atua em um regime próprio que se recusa à neutralidade. Ela expõe afetos, convoca imaginários e desestabiliza narrativas hegemônicas ao confrontar a linguagem tecnocrática que busca reduzir o camponês a uma categoria homogênea e destituída de subjetividade. A academia e o discurso oficial muitas vezes insistem em categorizar, classificar e separar, transformando o camponês em um ator social genérico ou em um mero produto econômico.

Essa abordagem, de herança positivista, busca a objetividade e a mensuração, mas, ao fazê-lo, rouba do campesinato sua profundidade, corporeidade e complexidade ético-estética. É aqui que a poética se torna uma estratégia de resistência crucial e um potente contraponto ao paradigma convencional. Ela revela, devolvendo à categoria sua espessura simbólica.

O esforço da obra se alinha, portanto, com a transformação paradigmática defendida por Morin (1998, p. 290-293): uma "[...] transformação no modo de pensar, do mundo do pensamento e do mundo pensado [...]" que ameace a crença estabelecida no paradigma convencional. Em última instância, a poética da

lentidão e do afeto questiona a própria epistemologia dominante, defendendo uma ciência que brota da vida mantendo com ela o seu vínculo mais estreito, posto que conforme afirma Lukács (2013, p. 656), “na base da vida cotidiana está uma relação imediata entre teoria e práxis”.

4. Considerações finais – Por uma epistemologia da insurgência

As reflexões desenvolvidas permitem afirmar que a análise da realidade camponesa no Semiárido, especialmente quando mediada pela experiência histórica de Canudos, exige o rompimento com as narrativas hegemônicas que naturalizam a desigualdade e invisibiliza as estratégias de re-existência das populações do campo.

O método materialista histórico-dialético, ao ser acionado em diálogo com a potência da criação artística no vídeo-poema *Revolução*, demonstrou que a apreensão do real não pode restringir-se às formas fetichizadas da vida social, nem às categorias analíticas previamente cristalizadas. Pelo contrário, compreender o Semiárido, demanda ir além da aparência fisiográfica da paisagem para reconhecer, nas brechas da história, os sentidos insurgentes que persistem apesar da violência do Estado, do latifúndio.

O vídeo-poema *Revolução* funciona como uma chave epistemológica capaz de ativar essa ruptura. Ao integrar imagem, território, corpo e palavra, a obra não se limita a representar a práxis camponesa de resistência; ela a reinscreve como horizonte político sensível, produzindo o que podemos chamar de uma epistemologia da insurgência. Tal epistemologia não se contenta com a interpretação do mundo: ela convoca à transformação, repondo no centro da análise a dimensão afetiva, comunitária e moral que estrutura o fazer camponês.

Nesse sentido, a linguagem audiovisual territorializada, ao operar dialeticamente, torna visível a inseparabilidade entre teoria, crítica e vida. As ruínas emergidas da antiga igreja de Canudos Velha - que retornam ciclicamente das águas do Açude de Cocorobó - deixam de ser apenas vestígios de um passado reprimido e se tornam índices materiais de um presente que insiste. Nas imagens do vídeo, a ruína aparece não como símbolo de morte, mas como corpo que ainda fala e disputa sentido. A poesia que acompanha essas imagens, por sua vez, restitui à história aquilo que a burocracia do Estado tentou soterrar: a força do amor como fundamento de uma política contra-hegemônica.

Assim, esta pesquisa reafirma que o campesinato do Semiárido não pode ser compreendido como resíduo ou atraso, como frequentemente o enquadraram as narrativas hegemônicas sobre desenvolvimento, mas sim como uma categoria política e histórica que produz racionalidades, modos de vida e que se propõe a construção de um mundo que rejeita a lógica da acumulação capitalista e reafirma a centralidade da vida.

Referências

- ALMEIDA, A.; DUARTE, N. *Revolução*. Filme. YouTube, 1 dez. 2025.
Disponível em: https://youtu.be/8xeYFvgv_Wo?si=By1y7zG-ieoOgWZ. Acesso em: 20 ago. 2025.
- ALMEIDA, A.; SENA, I. P. F. S.; SANTOS, A.; BARBOSA, A. C. F. *O ser e o estar da poesia no tempo agroecológico*. No prelo.
- CALASANS, José. Canudos: origem e desenvolvimento de um arraial messiânico. *Revista USP*, São Paulo, n. 54, p. 72–81, 2002. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revusp/article/view/35217>. Acesso em: 1 dez. 2025.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.
- HAESBAERT, Rogério. *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, 2021.
- HOOBS, bell. *All about love: new visions*. New York: Harper Perennial, 2000.
- KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. São Paulo: Paz e Terra, 1976.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. Tradução de Nélcio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013. v. 2.
- MÁRQUEZ, Gabriel García. *A solidão da América Latina*. Conferência Nobel apresentada em 8 dez. 1982. Disponível em: <https://homoliteratus.com/solidao-da-america-latina-discurso-de-garcia-marquez-no-nobel-de-literatura/>. Acesso em: 5 nov. 2025.
- MORIN, Edgar. *O método*. Porto Alegre: Sulina, 1998.
- MOURA, Clóvis. *Sociologia política da guerra camponesa de Canudos: da destruição do Belo Monte ao aparecimento do MST*. São Paulo: Expressão Popular, 2000.
- OLIVEIRA, W. C. *Sertão virado do avesso: a República na região de Canudos*. 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2000.
- PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- SANTOS, Milton. *Da totalidade ao lugar*. 1. ed., 2. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- SANTOS, Milton. *O país distorcido: o Brasil, a globalização e a cidadania*. Organização, apresentação e notas de Wagner Costa Ribeiro; ensaio de Carlos Walter Porto Gonçalves. São Paulo: Publifolha, 2002.
- SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. *GEOgraphia*, Niterói, v. 1, n. 1, p. 7–13, 1999.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.

DAS SEMENTES À FLORESTA DA PEDAGOGIA TEATRAL ARTE E COMUNIDADE

Amanda Aguiar Ayres

As sementes

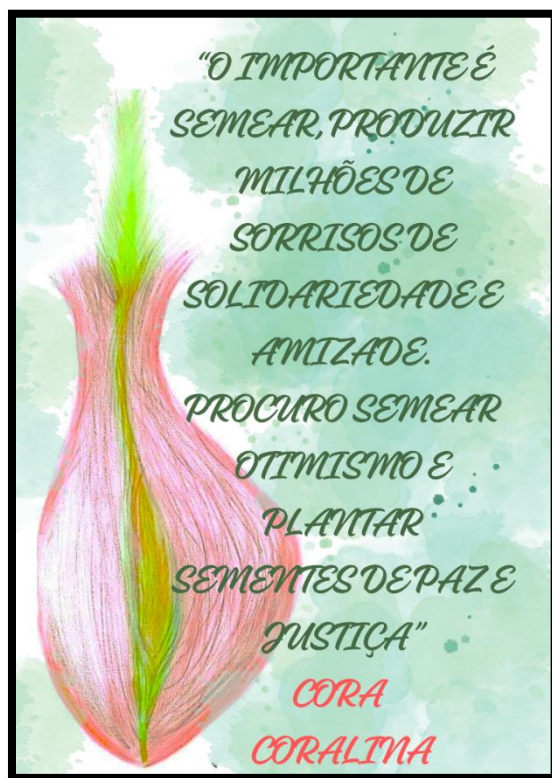


Figura 1 - As sementes

Ao estabelecer a Arte como um dos princípios que fundamentam a Pedagogia Teatral Arte e Comunidade faço destaque para uma perspectiva que compreende Arte, Vida e Experiência como dimensões integradas. “Toda a experiência é resultado da interação entre uma criatura viva e algum aspecto do mundo em que ela vive” (Dewey, 2010, p. 122). Para além do confinamento em monumentos, museus, entre outros espaços convencionais, a Arte se faz presente em espaços cotidianos. Na busca de fazer desse trajeto de leitura um ato prazeroso, espero que por meio das imagens, trechos poéticos e musicais possamos nos abrir para uma confluência orgânica. Anseio que, assim como a germinação das sementes, nos seja ofertado o tempo de degustar, fruir e ir devagar para compormos um novo repertório de experiências compartilhadas:

A experiência, a possibilidade de que algo nos aconteça ou nos toque, requer um gesto de interrupção, um gesto que é quase impossível nos tempos que correm: requer parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar, e escutar mais devagar; parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos

detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar aos outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço (BONDÍA, 2002, p.24).

É no contexto de compreender Arte, Vida e Experiência como dimensões integradas que é marcada a minha vivência junto à dimensão Amazônica. Assim, ainda morando em minha cidade natal, Brasília, a primeira experiência nortista que me atravessou foi realizada no período de 2007 a 2013 em Porto Velho. Esse mergulho se desenvolve junto ao Programa Pró-Licenciatura em Teatro¹ por meio da parceria entre a Universidade de Brasília (UnB) e a Universidade Federal de Rondônia (UNIR). O curso, além de oportunizar que eu fizesse parte do emocionante processo de formação dos primeiros professores de Teatro do estado de Rondônia, me abriu as portas para novas e calorosas experiências Amazônicas. Assim, em 2013 passo a ser professora efetiva do curso de Teatro da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Nesse novo ciclo, logo na chegada em Manaus, surge a vivência junto às comunidades e nascem as primeiras sementes do Programa Arte e Comunidade. Mas, o que é comunidade?

A palavra “comunidade” já “sugere coisa boa: o que quer que comunidade signifique, é bom ‘ter uma comunidade’”, “estar em uma comunidade” (Bauman, 2003, p. 7). A “comunidade” nos remete a uma sensação boa, devido aos significados que a palavra carrega, prometendo prazeres que temos o desejo de experimentar. Ela é um espaço confortável e aconchegante, local em que nos entendemos bem, podemos confiar no que ouvimos e nos sentimos seguros a maior parte do tempo. Contudo, para Bauman (2003), a comunidade é uma forma de mundo que não está mais ao nosso alcance, mas que gostaríamos de viver e esperamos vir um dia a possuir. Atualmente a comunidade seria outra forma de designar “o paraíso perdido – mas a que esperamos ansiosamente retornar, e assim buscamos febrilmente os caminhos que podem levar-nos até lá” (Bauman, 2003, p. 9).

É nesse contexto de dar continuidade ao processo de esperar, inquietar, subverter, transgredir, intervir e buscar por novas soluções revisitadas que a Pedagogia Teatral Arte e Comunidade vêm se estruturando. Com-fiamos (no sentido de tecer junto) que podemos realizar a esperança e mantê-la pulsante. Propomos que “A Arte reinventa a realidade” (Boal, 2009, p. 112), embora reconheçamos que atuamos por meio de pequenas intervenções e micropolíticas pontuais. Assim, acreditamos que é na formação de agentes semeadores que podemos, na dimensão imediata, de médio e longo prazo, alcançar impactos. Preparar o solo, semear, pacientemente aguardar brotar, florescer, frutificar e ver surgir novas sementes, nos oferece condições de buscar transformar o terreno árido do desmatamento na perspectiva de uma floresta pulsante, repleta de vida, sustentável e saudável.

¹ As pesquisas AYRES (2013), LEITE (2014) e LIMA (2022) fazem referência a esse trabalho.

Os brotos



Figura 2 - Os brotos

Quais são os primeiros brotos que vejo surgir no contexto Manauara? O que me toca? O que me causa estranhamento? Entre uma série de dimensões, destaco o olhar para uma cultura popular repleta de singularidades em contra ponto a uma imposição europeia e estadunidense mais impositiva do que costumava observar em minhas experiências anteriores. Contudo ao participar como jurada de uma série de festivais da cultura popular - tanto na capital (Manaus) como no interior do estado do Amazonas – encanto-me com a identidade Amazônica e o potencial presente nas manifestações.

Ao mesmo tempo fico impressionada também com a minha falta de conhecimento em relação ao Norte do país. “O Brasil, não conhece o Brasil” – trecho da música “Querelas do Brasil” composta por Aldir Blanc e Maurício Tapajós, reconhecida como um clássico na interpretação de Elis Regina – representa bem o sentimento que tive, e ainda tenho, à medida que o território vai se apresentando processualmente em minhas práticas artísticas, pedagógicas e de pesquisa. Logo de início pude observar uma diversidade de manifestações da cultura popular - como o boi bumbá, cacetinho, ciranda, quadrilha entre outras - em contra ponto a um saudosismo referente à “Belle Époque Amazônica” e “os tempos áureos” (como se costuma falar) do “ciclo da borracha” que apelidou Manaus de “Paris dos Trópicos”.

Porto de Lenha tu nunca serás Liverpool com uma cara sardenta e olhos azuis. Um quarto de flauta do alto Rio Negro pra cada sambista-paraquedista que sonha sucesso, sucesso sulista. Em cada navio, em cada cruzeiro das quadrilhas de turistas (Letra de: Aldisio Filgueiras e Zeca Torres, Música de: Toninho, Cifraclub, 2025).

Nesse contexto, observei estudantes da capital ridicularizando estudantes do interior que traziam brincadeiras da cultura popular como aspectos de sua identidade. E, ao mesmo tempo, passo a identificar também a forte presença dessas manifestações populares no contexto das comunidades. Vejo-me provocada a despertar olhares, escutas, tatos, olfatos e paladares sensíveis às culturas populares bem como as potencialidades que elas reverberam no cotidiano do contexto Amazônico. E, assim, a Pedagogia Teatral Arte e Comunidade vai se desenhando no sentido de envolver Arte, Vida, Experiência e também as Culturas Populares:

O Arte e Comunidade é um projeto de formação artístico-político que procura fortalecer o contato entre os saberes populares e os saberes ditos formais, ou científicos, isso significa que se trata de questionar a epistemologia aceita no âmbito acadêmico que, historicamente, por advento do processo de colonização privilegiou a perspectiva europeia. Daí o etnocentrismo que nos séculos anteriores invisibilizou os saberes populares nos espaços institucionais educativos.[...] Desta maneira, o questionamento que move o projeto visa valorizar a epistemologia democrática, horizontal, intercultural e multicultural em todas as esferas do conhecimento, principalmente no campo estético teatral (Ferreira, 2018, p. 27).

O trecho retirado do trabalho de conclusão de curso de um dos nossos semeadores apresenta uma breve contextualização dessa perspectiva. Dessa maneira, passamos a discutir o conceito de cultura, e compreendemos que não existe cultura superior (melhor) e cultura inferior (menor); existe cultura. A busca por uma hierarquização entre culturas, povos ou nações tem raízes políticas que precisam ser questionadas, as mesmas que historicamente sustentaram movimentos extremistas, violentos e desproporcionais, a exemplo do Nazismo. Nesse contexto também questionamos o termo “ensino superior”. Estamos falando de um ensino superior a quê? A quem? E assim, introduzimos os princípios que nos possibilitam a busca por adentrar a comunidade com os sentidos despertos e sensíveis. Compreendemos que a comunidade é um espaço repleto de cultura, expressividades e conhecimentos tão significativos quanto os compartilhados pela academia. Não há hierarquização, há curiosidade, desejo de descobrir, ânsia por intercambiar saberes coletivos. E, assim, o popular dialoga também com uma prática de liberdade (Freire, 1967) que integra o movimento do desabrochar de nossas flores.

As flores



Figura 3 - As flores

A proposta composta pela Pedagogia Teatral Arte e Comunidade é dinâmica e se modifica no decorrer de seu desabrochar. Ao longo do processo, fomos estruturando dimensões diversas e, aos poucos, encontramos etapas norteadoras que facilitam o desenvolvimento da proposta. Assim, o caminho tem nos levado a organizar momentos distintos de expansão. No primeiro momento, provocamos junto aos estudantes do curso de teatro o mergulho nas questões: *Quem sou eu? Quem somos nós? O que queremos?* E assim, vamos à comunidade e repetimos essas questões, considerando agora um coletivo mais amplo. Então conhecemos a comunidade e propomos a elaboração de um projeto coletivo.

Buscamos primeiramente mergulhar nas identidades e potencialidades dos futuros semeadores, professores-pesquisadores-artistas em formação, situados na perspectiva da universidade. Após conhecer cada integrante do grupo, buscamos nos compreender como um coletivo, uma comunidade, que possui pontos em comum e também singularidades. Desenvolvemos a divisão em núcleos de investigação (atuação, sonoplastia, elementos visuais, figurinos, entre outros) e seguimos para a questão: *O que queremos?* Aqui se esboça uma proposta inicial que pode ser uma intervenção artística, o desenvolvimento de um cortejo, a realização de oficinas. Algo que reverbere a identidade coletiva presente no grupo, mas ao mesmo tempo provoque conhecer a comunidade que será envolvida no processo. Após repetir esse procedimento no coletivo maior e

conhecer a comunidade, a turma se envolve na elaboração do projeto. No segundo momento, haverá o aprofundamento da relação junto à comunidade, à realização de oficinas e o processo de composição de uma obra artística coletiva. E, por fim, no terceiro momento, aprofunda-se o processo dos ensaios para o compartilhamento da obra artística criada, envolvendo a comunidade e a universidade.

A árvore

A questão central proposta pela Árvore do conhecimento é que vivemos no mundo e por isso fazemos parte dele. Coabitamos com a natureza, por isso compartilhamos com ela o processo vital. Construimos o mundo em que vivemos durante as nossas vidas. Por sua vez, ele também se constrói ao longo desse trajeto comum. E assim, “nossa trajetória de vida nos faz construir nosso conhecimento no mundo – mas este também constrói seu próprio conhecimento a nosso respeito”. (Maturana, 2007, p. 10).

Maturana (2007) reconhece que a vida é um processo de conhecimento. Os seres vivos constroem esse conhecimento a partir da interação. Aprendem vivendo e vivem aprendendo. Pelo fato dessa compreensão ser oposta ao proposto pela educação bancária – que é concebida pelo depósito de conteúdos e pela passividade –, é que se faz necessário buscar outros caminhos que respeitem a nossa condição de seres vivos, ativos e complexos. A crença de que o mundo é um objeto que precisa ser explorado está ancorada em uma mentalidade extrativista e predatória. A concepção de extrair os recursos desse mundo-coisa, que propõe o descarte em massa, estendeu-se às pessoas que também passam a ser utilizadas e descartadas. Dissemina-se, assim, um violento processo de desumanização na sociedade. Nesse contexto, a Pedagogia Teatral Arte e Comunidade é uma proposta artístico-pedagógica interventiva e afetuosa, que considera a intrínseca relação entre os seres humanos, a natureza e o cosmo, em um todo integrado. Assim, brota espontaneamente a árvore como metáfora em nosso trajeto.

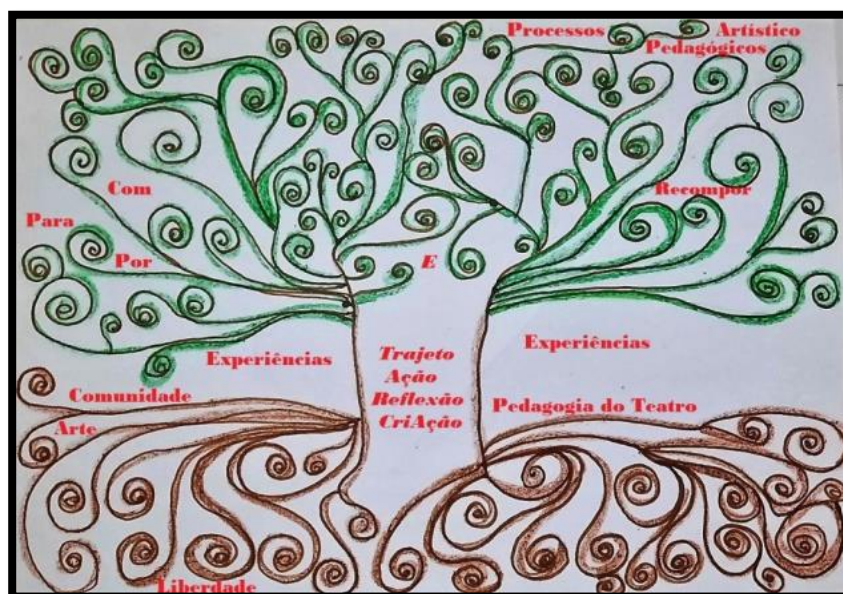
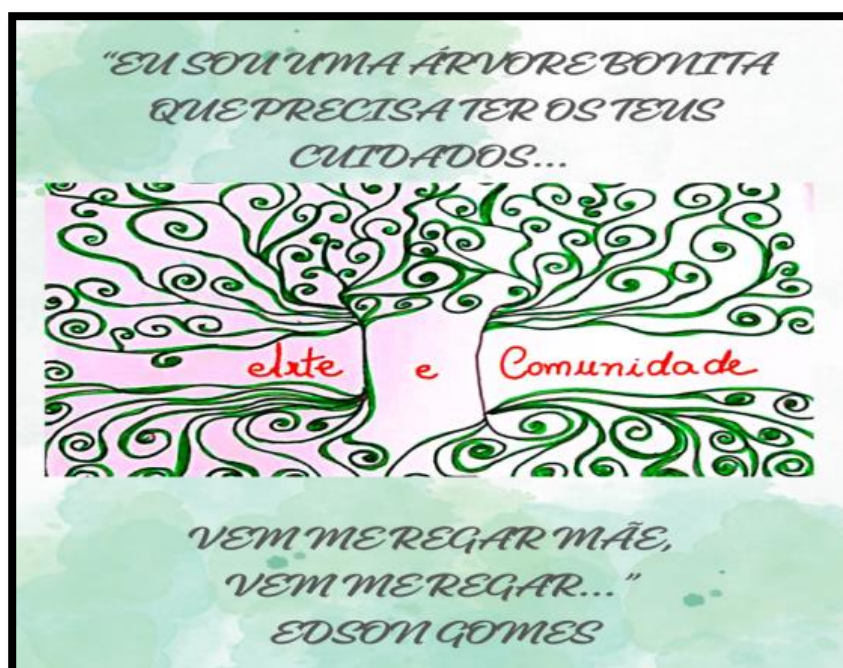


Figura 4 - A árvore



A árvore do Programa Arte e Comunidade estrutura-se conforme descrito a seguir. As *Raízes* sustentam a árvore e a dimensão proposta pelo trabalho por meio dos princípios da *Pedagogia do Teatro*, *Arte*, *Comunidade* e *Liberdade*. A *Pedagogia do Teatro* nos orienta no sentido de compreender a área do teatro ligada a questões educacionais como campo de estudo que apresenta suas especificidades. Assim, nos são apresentadas metodologias múltiplas que poderão ser compreendidas como um leque de possibilidades de inspiração no campo da dimensão de Arte, Vida e Experiência. Comunidade como um espaço

de acolhimento mútuo que considera a aceitação incondicional do outro – na busca por compreender o seu campo singular de significação –, de modo a estabelecer conexões que não só respeitam, mas valorizam a diferença no processo de composição de um coletivo potente. Costumo dizer que “a nossa maior potencialidade está exatamente no fato de sermos diferentes”. É essa diversidade que viabilizará o amadurecimento no intercâmbio de saberes, a composição de saídas coletivas vivenciadas, analisadas e criadas por meio de perspectivas diversas.

A liberdade é, por um lado, a síntese a que chegamos ao propor os princípios freirianos também como base de sustentação. Uma educação como prática de liberdade, ou melhor, um trajeto de formação artístico-pedagógico como prática, reflexão, e criação em liberdade é o que dará sustentação à formação de nossos semeadores, criadores em todos os aspectos da vida. Isso contempla, além de outras dimensões, a capacidade de criar obras de arte e metodologias condizentes com o contexto em que se inserem em cada coletivo, localidade e momento histórico que se fizerem presentes. Ademais compartilho a reflexão de um dos semeadores do programa,

Nos processos desenvolvidos no Arte e Comunidade geralmente são incentivados a experimentar as mais diversas possibilidades metodológicas, e inclusive, ao mesmo tempo, vislumbrar a criação futura de metodologias, somos incentivados a nos enxergar enquanto criadores e produtores de propostas metodológicas. Sendo assim, os projetos desenvolvidos geralmente possuem a possibilidade de agregar várias metodologias que dialoguem entre si (Ferreira, 2013, p. 8).

No tronco, espaço de conexão entre as raízes sustentadas pelos princípios que envolvem a *Pedagogia Arte e Comunidade*, localiza-se o trajeto de *AÇÃO-Reflexão-CriAção* em movimento de expansão. Elas serão discutidas, pensadas, elaboradas e realizadas reverberando os princípios propostos, bem como as problemáticas identificadas, os desejos e sonhos estabelecidos coletivamente no contexto comunitário. Assim, os caminhos que serão seguidos dependerão dos objetivos propostos pelo grupo.

Nos galhos há a representação dos aspectos composicionais que o processo pretende desenvolver, isto é, *Para-Com-Por* coletivos inspirados na criação de procedimentos, metodologias, obras de arte, oficinas, cortejos, intervenções, jogos, dramaturgias, cantorias e tudo o mais que desejarem em conexão com o tronco. Falamos em um teatro “PARA” a comunidade que compreende a importância de se trabalhar com a formação de espectadores. O Teatro “COM” a comunidade reconhecendo um campo de pesquisa e reflexão que exige aprofundamento. E o Teatro “POR” comunidade considerando as problemáticas, sonhos, desejos e expressões que partem do contexto proposto pela comunidade. Assim, se realizam processos de criação diversos *Para-Com-Por* de modo a expandir para um campo da conjunção “E” das folhas, que sintetizam a luz, o sol, realizam a fotossíntese e, que por sua vez, possibilitam o desabrochar das flores.

Essas, imbuídas de despertares sinestésicos, viabilizarão o caminho de *Recompor* as dimensões criadas. E, assim, gerar frutos, novos *processos artístico-pedagógicos* que acolherão sementes repletas de *experiências*. Em um processo de cooperação simbiótico, naturalmente, proporcionarão a sustentação da Pedagogia Teatral Arte e Comunidade.

Os frutos e as novas sementes

“Quando o verde dos seus olhos, se espalhar na plantação irá brotar a nossa vida com as sementes aqui na mão”.

A releitura da música “Asa Branca” - originalmente composta por Luiz Gonzaga e Humberto Teixeira - ganha nova versão por meio de um jogo de improviso realizado junto a uma das crianças da comunidade PROSAMIM (Programa Social e Ambiental dos Igarapés de Manaus). Nessa comunidade identificamos dois grandes mestres da cultura popular. Eles agregaram ao coletivo, passaram a ser oficinairos e artistas do processo. Um dos mestres costumava tocar a composição “Asa Branca”, assim, provoqueei o jogo de improviso. A criança ao responder “*quando o verde dos seus olhos se espalhar na plantação irá brotar a nossa vida com as sementes aqui na mão*” nos apresenta um processo de criação muito integrado aos princípios que propomos no contexto da Pedagogia Teatral Arte e Comunidade. Se o processo *Para-Com-Por* é formado por dimensões metafóricas é esse *Recompor* poético que recebemos de volta como presente.

A comunidade PROSAMIM foi uma das comunidades em que desenvolvemos um trabalho profundo de imersão. No primeiro momento, ciclo de três semestres, foi composta a obra “Heróis” que contava a história da comunidade envolvendo as crianças em cena por meio de brincadeiras e jogos. Nesse contexto, conhecemos os mestres da cultura popular e fomos buscando maneiras de incentivar a participação deles no processo. Descobrimos que um deles, vinha de Parintins e tinha um boizinho, não o Boi Bumbá típico do Amazonas, mas um Bumba meu Boi do Maranhão. Esse boizinho estava há vários anos guardado no banheiro e passou, processualmente, a brincar com as crianças em nossos encontros. O outro mestre, que vinha do Ceará, adorava contar histórias cantadas e recitadas. Entre suas partilhas surge “*Eu hoje estou me lembrando, mas não é da Sucuri é de uma cobra maior lá do rio Capingui 15 metros é o tamanho e a mais grossa que eu já vi. Uma tal cobra Jibóia dessa o compadre não ri*”. Dessa composição - “Cobra Jiboia” de Vitor Mateus Teixeira - surge o Cortejo da Cobra Grande que introduzia com animação os nossos encontros na comunidade, tendo o mestre como o puxador principal, as crianças as responsáveis por brincar/dar movimento embaixo do corpo de retalhos dessa grande cobra e os estudantes do curso de Teatro que ofereciam o suporte ao mestre com instrumentos e coro no cortejo. Esse trabalho inaugura o segundo ciclo no PROSAMIM que tem a duração de mais três semestres. Além do

cortejo, foi criado o espetáculo “A história do boi Milagroso”. Uma dramaturgia coletiva que conta a história do bozinho do outro mestre da cultura popular. Esses dois mestres entraram em cena junto às crianças da comunidade e os estudantes do curso de Teatro e, assim, foi possível criar um grande obra coletiva apresentada no Teatro Américo Alvarez, localizado próximo à comunidade.

O processo de oficinas e criação da obra “Heróis” foi amadurecido em um ano e meio de trabalho por meio da turma que cursou as componentes de Tópicos de Práticas Teatrais 1, 2 e 3 do curso de Teatro da UEA. Os estudantes, bastante comprometidos com a continuidade, convidaram a turma de calouros para atuar na montagem, sabendo que os mesmos iriam iniciar o ciclo de formação junto à comunidade passando pelas mesmas componentes que eles haviam cursado. Assim, foi possível que as novas sementes já pudessem vivenciar as experiências junto à comunidade proporcionando um dos movimentos de sustentabilidade da floresta do Programa Arte e Comunidade.² E, assim, seguimos com os nossos bolsos cheios de sementes, as mãos repletas de flores, os corações transbordantes de frutos e novas sementes de afeto.



Figura 5 – O boi Milagroso

² Vídeo sobre o processo do espetáculo “O Boi Milagroso” disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7yh0xSYCLwM&t=229s>; Vídeo caseiro da apresentação da obra “Heróis”: <https://www.youtube.com/watch?v=8lbrDZVrG98>.

A floresta



Referências:

- AYRES, Amanda Aguiar. *Processo criativo e atuação em telepresença na formação de professores de teatro*. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de Brasília, Brasília, 2013. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/13999/1/2013_AmandaAguiarAyr.es.PDF. Acesso em: 15 jun. 2020.
- AYRES, Amanda. *O Programa Pró-Licenciatura em Teatro: reflexão-ação em educação a distância*. 2011. Monografia (Especialização em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BOAL, Augusto. *A estética do oprimido*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- BONDIA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*, n. 19, p. 20–28, 2002.
- DEWEY, John. *Arte como experiência*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FERREIRA, Keven Sobreira. *Maculelá, Maculelá, Maculelá, Maculelá: o que foi o teatral Maculelá no projeto Arte e Comunidade na Colônia Antônio Aleixo e no Estágio Supervisionado no Instituto de Educação do Amazonas?* 2018. Monografia (Graduação em Teatro) – Escola Superior de Artes e Turismo, Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2018.

FERREIRA, Keven Sobreira. *Arte e Comunidade na Colônia Antônio Aleixo: uma pesquisa-ação entre a Universidade e uma comunidade da cidade de Manaus-AM*. Comunicação oral apresentada no III Fórum Internacional sobre a Amazônia, Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática de liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

LEITE, Luzirene do Rego. *A formação do professor de teatro na educação a distância: um estudo da licenciatura em teatro do Programa Pró-Licenciatura na Universidade de Brasília*. 2014. Tese (Doutorado em Arte) – Instituto de Arte, Universidade de Brasília, Brasília, 2014. Disponível em:

<https://educapes.capes.gov.br/handle/capes/932766?mode=full>. Acesso em: 20 jun. 2025.

LIMA, Samanta Maciel de. *Pró-Licenciatura em Teatro: narrativas de uma experiência em arte-educação/EAD*. 2022. Dissertação (Mestrado Profissional em Artes – PROFARTES) – Instituto de Artes, Universidade de Brasília, Brasília, 2022. Disponível em:

<https://educapes.capes.gov.br/handle/capes/946396>. Acesso em: 20 jun. 2025.

MATURANA, Humberto R. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2003.

**MEMÓRIAS DE UM TERREIRO DE UMBANDA POPULAR NAS
UNIVERSIDADES: CABOCLOS, ORIXÁS E SANTOS NAS ESTRADAS
DA DECOLONIALIDADE DO SABER E DO PODER**

Gabriela Andrade da Silva

Laroyê! Salve, Exu, que abriu a gira! Salve, Ogum, que abriu a estrada! E salve o Chão da grande encruzilhada do Extremo-Sul da Bahia, que foi se apresentando no caminho, nas suas trajetórias, ora retas, ora sinuosas, de terra, pedra e asfalto, de aclives e declives, na encruzilhada de saberes em que nasceu o Projeto “Memoriô: Centro de Memória da Tenda de Umbanda Luz Divina de São Jorge como salvaguarda do patrimônio imaterial”. Seu nome veio da condensação do verbo “memoriar”, que significa: “registrar em memória”, “escrever memórias; fazer relato, narração acerca de”¹, com a palavra Emoriô, que surgiu e se propagou na canção composta por João Donato e Gilberto Gil (1975), trazendo uma frase no idioma iorubá: “E mo ri ô” significa “eu te vejo”. Com esse projeto, buscamos dar visibilidade para as memórias desse terreiro de Umbanda Popular, guardião de tradições afroindígena-brasileiras no Extremo-Sul da Bahia.

Para isso, recebemos apoio do Edital do Programa de Apoio à Arte e à Cultura (PAAC) da Pró-Reitoria de Extensão (PROEX) da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), em que um dos eixos temáticos era o “*reconhecimento e salvaguarda dos saberes populares e territórios*”. Em equipe formada por pessoas da UFSB (estudantes e docentes), do próprio terreiro e apoiadores da comunidade externa, fotografamos e catalogamos as imagens de gesso e os quadros representando orixás, entidades e santos; reunimos fotos tiradas, desde 2021, pelo artista Daniel Sousa, também Filho-de-Santo do terreiro, para fins de arquivo em formatos físico e virtual e composição de exposição; gravamos pontos cantados durante giras públicas; elaboramos narrativa da história do terreiro a partir de entrevistas com Mãe Lia (Mãe-de-Santo) e Pai Clayton (Pai-Pequeno); construímos *website* para reunir esse material: <https://luzdivinadesaojorge.com.br>. O projeto culminou na exposição, replicada em quatro eventos de três instituições diferentes, no período de três semanas, entre 23 de outubro e 13 de novembro de 2025: o Fórum de Cultura da UFSB; a defesa da Dissertação de Mestrado de Clayton Soares (Pai Clayton), na Universidade do Estado da Bahia (UNEB), *campus* X (Teixeira de Freitas); o VII Seminário Regional PPGER em Movimento do Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais, na UFSB; e o VII Arvorecer Negro, do Instituto Federal Baiano, *campus* Teixeira de Freitas.

Nesse projeto, a memória está assentada na encruza da ancestralidade com a contemporaneidade. O raciocínio linear de matrizes europeias, dominantes na cultura brasileira, nos confere uma percepção de tempo que separa passado, presente e futuro, mas qualquer pessoa de terreiro sabe que a morte é uma

¹ Dicionário Oxford Languages, s.d.

passagem para outro jeito de andar a vida, e que os encantados continuam compartilhando conosco os mesmos tempos – são nossos com-temporâneos – e espaços... Eles falam, cantam, dançam, comem, bebem, fumam, aconselham, orientam, lutam. O Chão, vivo, e o corpo, incorporado, são as encruzilhadas entre encarnados e desencarnados. Portanto, a memória é tempo presente, ou, talvez, o tempo sequer exista. Neste artigo, abordarei a história do terreiro Tenda de Umbanda Luz Divina de São Jorge (TULDSJ), e como ela contribui para refletirmos sobre a relação entre a Umbanda Popular e as Universidades.

Mais um fio da meada

Nascida e criada em Campinas (SP), filha de mãe e pai bacharéis em química, talvez, mais alquimistas que cientistas, tive uma infância intelectualizada e mística. Nunca frequentei igrejas (sequer fui batizada), a não ser, em poucas ocasiões sociais, e nunca tinha ido a um terreiro antes de me mudar para a Bahia, já adulta. Graduada em Psicologia, Mestre e Doutora em Psicologia Experimental, minha parte espiritualista vivia em confronto com a cientista. Assim, meu súbito ingresso na Umbanda, em 2021, surpreendeu, até, a mim mesma. Enfrentando intenso sofrimento por enfermidades mentais, não consegui sair desse estado adoecido com as tecnologias da Psicologia e da Psiquiatria, mas encontrei a cura em rituais indígenas e no terreiro, trazendo uma acentuada inflexão na minha compreensão de saúde, doença, cura e funcionamento do mundo, em geral.

Apresento-me como mais uma filha do terreiro TULDSJ, e, portanto, mais um fio entremeado nessas histórias ancestrais, espirituais, coletivas. Para Munduruku (2018), a memória “(...) *nos lembra de que somos fio na teia da vida. Apenas um fio. Sem ele, porém, a Teia desmorona. Lembrar isso é fundamental para dar sentido ao nosso estar no mundo. Não como O fio, mas como Um fio. Ou seja, lembra que somos um conjunto, uma sociedade, um grupo, uma unidade.*” (p. 173-174). Assim, escrevo enquanto professora pesquisadora e Filha-de-Santo, de dentro para dentro: de dentro do terreiro para dentro da universidade, de dentro da universidade para dentro do terreiro. Já foram muitos os olhares externos que investigaram e registraram terreiros; contemos, nós mesmos, nossas histórias.

Das matas à cidade: assentados na encruzilhada do Extremo-Sul da Bahia

As memórias de Mãe Lia remeteram ao início do século XX, quando seus avós paternos, Dona Olídia e Seu Joaquim, fugindo da seca dos sertões (sabemos, apenas, que era uma região às margens do Rio São Francisco), com cinco filhos, encontraram assento em Jucuruçu (BA). Hoje, esses espaços pertencem a um assentamento do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Vieram a pé, seguindo o curso das águas do Jequitinhonha, com fome e com sede, e chegaram a uma terra boa de plantar, onde se estabeleceram e construíram a vida. Dentre as poucas coisas que trouxeram consigo, havia um coco, que

plantaram quando chegaram, ao lado da pequena casa. Esse pé de coco, ancestral, ainda vivo, tem cerca de 120 anos. Dona Olídia era indígena, e Seu Joaquim era “*branco, loiro, italiano*” (conforme Mãe Lia). Já instalados em Jucuruçu, abriram posse da terra e lá viveram com a família. Elias, um dos filhos do casal, casou-se com Avelina, filha de mãe indígena e de pai negro, vinda de Rio Pardo de Minas (MG), também a pé.

As casas das famílias tinham bases de pedra, paredes de barro e telhados de folhas de palmeira sobre vigas de jacarandá. Certo dia, Dona Avelina chamou o marido, pois viu, em sua casa, assentado sobre a cumeeira, um “*homem preto*” com um machado na mão, prestes a botar a casa abaixo. Seu Elias, que não o via, achou que a esposa estava “*doida*”, mas, de repente, a cumeeira se partiu e rachou a casa, que se abriu em duas partes. Era a entidade Caboclo Sultão das Matas, que, com essa e outras demonstrações de sua existência, capacidade e autonomia, convenceu Dona Avelina a trabalhar espiritualmente. Ela não teve Mãe ou Pai-de-Santo, nem terreiro: aprendeu a trabalhar, diretamente, com Seo Sultão, por meio da incorporação, em espaço doméstico, de Caboclos e de outras entidades (inclusive, de tradição católica, como São Jorge, Santa Bárbara e Cosme e Damião).

Com suas incorporações, visões e previsões certas sobre acontecimentos envolvendo a comunidade, Seo Sultão das Matas cuidava de Dona Avelina e de sua família, arranjava comida (indicando onde havia caça e outros alimentos, na mata) e receitava remédios, num tempo e num lugar sem médicos e sem assistência do Estado. Portanto, foi ele quem permitiu a sobrevivência, em meio a tanta escassez, da família de Dona Avelina, incluindo sua filha, Maria, que, hoje, conhecemos como Mãe Lia. Até hoje, cerca de 70 anos depois de iniciar os trabalhos com Dona Avelina, que já desencarnou, Seo Sultão continua trabalhando conosco, no terreiro, por meio do aparelho de Mãe Lia.

Na década de 1970, quando a vida já tinha melhorado e a família já possuía roças e criação de animais, Seu Elias teve um desentendimento com um patrão, que pagou por um feitiço contra ele. Embora Dona Avelina tivesse guias, não tinha as tecnologias de terreiro para combater essa demanda. A partir dali, a família foi perdendo tudo e voltou para uma situação de miséria. Seu Elias trocou sua terra por uma espingarda, deixou a esposa e as crianças morando de favor em Santo Antônio (distrito de Teixeira de Freitas) e foi para São Paulo, capital, onde trabalhou construindo a mansão do apresentador de TV, Sílvio Santos. O plano dele era juntar dinheiro e retornar, para ajudar a família, mas voltou sem nada.

Aos 16 anos, Mãe Lia decidiu mudar-se para São Paulo para trabalhar em casa de família. Lá, ela conheceu seu primeiro marido, com quem teve dois filhos: Clayton (1986) e Jacqueline (1989). A relação, no entanto, foi abusiva, marcada por sérias violências psicológicas e físicas. Conseguiu divorciar-se, em 1994, e casou-se novamente. Ela e seu segundo marido mudaram-se de São Paulo para Teixeira de Freitas, em 1995, por orientação de Dona Avelina, que lhe disse que a

cidade estava crescendo rapidamente e eles, portanto, conseguiriam trabalho e dinheiro, o que, de fato, aconteceu.

Por alguns anos, a família viveu um período tranquilo, porém, em 1997, ela adoeceu, com sintomas de “*doidura*”, que não melhorou com tratamento psiquiátrico. Uma vizinha propôs buscar ajuda em um terreiro. Embora frequentadora de igreja cristã pentecostal, no desespero, ela aceitou o convite. Lá, descobriu que era médium, e iniciou seu desenvolvimento mediúnico, em terreiro, em 1997. Em cerca de dois meses, seus guias já falavam e davam consulta, e ela se tornou conhecida na vizinhança pelas curas e orientações certas de suas entidades.

Nessa época, Dona Avelina começou a reunir a família, regularmente, para rezar e ensinar os benditos, cantos do catolicismo popular, que ela aprendeu convivendo com as lavadeiras do Rio Jequitinhonha. De acordo com Pai Clayton, eles tiveram papel fundamental na construção do terreiro TULDSJ: *“isso não é ponto, mas ele tem uma melodia de ponto. As oralidades cantadas, elas se aproximam, assim, marcas parecidas, né? (...) então, vó aprendeu muito bendito de Cosme Damião, de Nossa Senhora, de São Jorge... e esses benditos eram os pontos cantados. (...) A vó vinha em casa, depois da janta, e a gente começava a fazer uma oração, e aí, vó buscava na memória o que que ela lembrava.”*

Em 1999, a entidade São Jorge da Mãe-de-Santo anunciou que dona Maria, chamada, carinhosamente, por ela, de Lia, também era Mãe-de-Santo, e deveria abrir seu próprio canzuá. Foi assim que ela passou a ser conhecida como “Mãe Lia”. Próximo ao Natal de 1998, começou a atender, sempre de forma gratuita, na sala de sua própria residência. Seguindo as orientações, ela fundou seu terreiro nas festas da virada do ano 1998 para 1999, com a presença da sua Mãe-de-Santo, conforme a tradição da Umbanda Popular, ancorada no sentido de comunidade, em que os fundamentos de uma casa precisam ser plantados por uma Mãe ou Pai-de-Santo, mediante ao reconhecimento dos guias espirituais de que aquela pessoa tem missão. Assim, se transmite o axé.

Pai Clayton é filho de sangue de Mãe Lia, e acompanhou-a nessas estradas de São Paulo a Teixeira de Freitas e das igrejas ao terreiro. Entre 2016 e 2017, assim como sua mãe e sua avó, teve problemas que poderiam ser encarados como enfermidades mentais. Suas vivências trouxeram-lhe a compreensão de que causas espirituais também poderiam estar na etiologia de seu adoecimento, e ele buscou a cura na combinação das tecnologias de cuidado da psicologia, com as espirituais, que podia acessar em casa. Foi, então, orientado pelos guias a assumir sua missão, na posição de Pai-Pequeno.

Também em 2017, Mãe Lia buscou uma residência para ela morar: queria mudar de casa. Um corretor de imóveis a levou a um imóvel já bastante antigo, em terreno de 200 m². Conforme relatou, *“quando ele abriu o portão, (...) eu entrei. Olhei a casa toda. Aí eu pensei, eu não estou vendo uma casa pra mim morar aqui, não. Eu estou vendo pro terreiro. É pro terreiro, essa casa.”* Pai

Clayton teve a mesma percepção, quando foi visitar o local, e, ali, plantaram os fundamentos do terreiro.

Atualmente, a casa tem cerca de trinta filhas e filhos-de-santo, e realiza duas a três giras públicas por mês, sem número pré-determinado de vagas, e atendendo, gratuitamente, entre 30 e 50 pessoas (dados de 2025) por gira. As festas públicas, como a Feijoada de Ogum e o Caruru de Cosme e Damião, chegam a reunir 200 pessoas. Destacam-se, ainda, as colaborações em atividades educativas e culturais na cidade de Teixeira de Freitas, além de ações de apoio com alimentos e roupas a pessoas em situação de rua e outras em condição de pobreza.

Essa comunidade tradicional, porém, enfrenta ameaças. Em 2022, os proprietários do imóvel, então, alugado, onde se encontra o terreiro TULDSJ, exigiram a sua compra ou desocupação. Coincidência, ou não, foi logo depois de termos, pela primeira vez, identificado a casa como um espaço de terreiro, afixando uma faixa com os dizeres: Tenda de Umbanda Luz Divina de São Jorge: “Amor, caridade e evolução”. Como sempre aconteceu na história do Brasil, a branquitude chegou e reivindicou os espaços quando se valorizaram, passando a ter interesse monetário. Caboclos, neste país, sempre foram Donos do Chão, mas têm que lutar para permanecer.

Assim, num ato político, de solidariedade e de trabalho em conjunto, conseguimos levantar parte do valor necessário, com nossos recursos próprios, e iniciamos o contrato de compra e venda. Porém, essa história ainda não teve um desfecho. Apesar de termos cumprido com todas as obrigações contratuais, os proprietários têm se recusado a proceder com atos necessários à regularização do imóvel e prosseguimento da compra, para nos forçar a desfazer a negociação. Onde podemos permanecer? Que espaços as cidades permitem que sejam ocupados pelos terreiros? Por que não são os espaços nobres e centrais, como os das igrejas católicas? Por que não podemos nos identificar livremente nas comunidades, como qualquer igreja cristã? Essa gira segue aberta, assim como, nossas perguntas.

Santos também são macumbeiros: relações étnico-raciais no encontro da universidade com a Umbanda Popular

Quando ingressei, como docente, na UFSB, em 2014, em Itabuna, tive meus primeiros contatos com religiões de matrizes africanas nos eventos acadêmicos e culturais, nos quais, olhando para trás, me lembro da presença recorrente de lideranças do Candomblé, mas não me lembro de nenhuma Mãe-de-Santo ou Pai-de-Santo de Umbanda. Corroborando essa impressão de menor prestígio da Umbanda nos meios intelectuais, o estado da Bahia registrou dez terreiros, todos de Candomblé, como patrimônio cultural imaterial (Lobo, 2015), e nenhum de Umbanda.

Já em Teixeira de Freitas, quando passei a me apresentar enquanto pessoa de terreiro, entendi que há um tensionamento proveniente das discussões sobre

racismo: na visão de algumas pessoas, a Umbanda seria uma versão embranquecida das tradições africanas (dificilmente, mencionam raízes indígenas), criticando-se seus sincretismos e suas origens, que seriam “brancas de classe média”, impressão construída sobre a difusão do episódio ocorrido em 1908, com o médium Zélio de Moraes (Cumino, 2010; Simas, 2021), como marco de fundação. Nesse sentido, minha condição de pessoa branca, com alta escolaridade, para alguns, foi expressada como mais uma confirmação desse “embranquecimento” de terreiros de Umbanda, enquanto outros questionaram meu “real” pertencimento a essa tradição.

São ideias “de fora”, que não se sustentam na realidade do terreiro TULDSJ, que é bastante diverso em termos de raça (com maioria negra), escolaridade, renda, ocupação e orientação sexual. O pertencimento à casa, conforme a doutrina da Umbanda Popular, vem de determinações espirituais, orientadas pelas entidades, e questionar o pertencimento de uma médium, nesse caso, é confrontar, com base em pressupostos externos, as determinações da própria comunidade.

As memórias do terreiro TULDSJ mostraram que Dona Avelina nunca teve contato com a Umbanda, muito menos com a história de Zélio de Moraes, mas o sincretismo já estava presente quando ela incorporava, em ambiente doméstico, não apenas Caboclos, mas, também, São Jorge, Santa Bárbara e Cosme e Damião, e isso não se deu por sua escolha. Esses guias se manifestaram e passaram a trabalhar de forma jamais admitida em igrejas católicas: em vez de milagres, esses santos fizeram, e fazem, macumba, feitiços, mandingas, abrindo caminhos, quebrando demandas. Não houve uma substituição, nem uma fusão entre santos, orixás e entidades, como, muitas vezes se pressupõe, pois São Jorge nunca foi, nem é, Ogum. O sincretismo não foi um apagamento das matrizes afro-indígenas, que estão presentes no próprio ato de incorporar, mas uma confluência de crenças, que caminharam juntas e asseguraram a resistência de sua aldeia, mestiça.

As críticas ao sincretismo decorrem de um posicionamento político, surgido no encontro de terreiros de Candomblé com os meios acadêmicos, na década de 1980, que o compreendem como forma de resistência de nossos antepassados, escravizados, praticantes das religiões de matrizes africanas, aos ataques em períodos em que terreiros eram perseguidos e, até, destruídos pelo Estado; orixás teriam sido escondidos atrás de santos católicos, representando, portanto, um apagamento da ancestralidade africana. Iniciou-se, assim, um movimento de reafricanização, com retirada de elementos de tradição cristã dos terreiros. Porém, esse movimento acaba por reproduzir os discursos dominantes e coloniais de uma cultura pura, homogênea (Soares, 2025). A retirada de elementos cristãos do TULDSJ seria um desrespeito às tradições da cultura popular e uma perda de patrimônio cultural imaterial, a exemplo de pontos cantados, com fortes referências católicas, herdadas das vivências de Dona Avelina como lavadeira no Vale do Jequitinhonha, onde aprendeu os benditos do

catolicismo popular, transmitidos oralmente. Podemos entender nosso sincretismo pelas palavras, agora, também acadêmicas, do próprio Pai Clayton:

(...) entendemos ser *sincretismo* religioso um estado de sentimento e de pertencimento e não um elemento fixado, rigidamente, numa cultura, numa experiência, numa memória individualmente e que seja simples de movimentar. Nessa mesma direção, a complexidade do ser brasileiro(a), que, embora a palavra esteja no singular, carrega várias noções que variam de lugar para lugar, de cultura para cultura, dá-nos camadas de *encruzilhadas* orientadoras para compreender que o candomblé não é puramente africano, pois que é uma religiosidade brasileira e, com isso, ele carregará consigo também a cultura de ser sincrético, até porque, as suas nações dizem não sê-lo um único culto religioso, mas sim uma série de culturas religiosas africanas que foram aproximadas entre si.

(...) Nesse sentido, o que é ou não agregado, ao longo do tempo, das práticas e das culturas, Brasil afora, tem dependido muito mais das particularidades de comunidade. Isso é curioso e valioso, porque diz muito do intimismo de cada pessoa adepta e/ou de uma coletividade, aproximando-se das experiências e dos modos de vida particulares, no Brasil encruzilhado e continental. (Soares, 2025, p. 266, destaques do próprio texto).

As entrevistas com Mãe Lia e Pai Clayton mostraram que não ocorreu uma reprodução acrítica do sincretismo, mas um reconhecimento das tradições do catolicismo popular como parte de sua ancestralidade. A liturgia do terreiro TULDSJ se fundamenta na confluência de espiritualidades de origens diversas, que convivem harmonicamente. Caboclos, orixás, santos católicos, pretos velhos, erês, pombagiras, exus e outros encantados se manifestam com suas rezas, cantos, mandingas, benzimentos, feitiços. Para nós, é natural que a espiritualidade seja tão plural quanto são os povos, seres e encantos do planeta Terra; é ético que todas as tradições tenham seu lugar, como deveriam ter num mundo que se pretende pacífico.

As defesas na encruza acadêmico-espiritual

No mundo colonizado, as religiões de matrizes afroindígenas são, sempre, alvos de ataques, e, portanto, precisamos manter a contínua prontidão para a defesa. Adentramos, portanto, os domínios de Ogum, regente do terreiro TULDSJ, senhor das guerras e batalhas, que, no plano espiritual, exigem tecnologias de terreiro; mas, no campo próprio às universidades, combatemos com palavras e ideias.

Uma das exposições do Projeto Memoriô aconteceu na UNEB, no dia da defesa da Dissertação de Mestrado: “Encruzilhadas, sincretismos e terreiros: decolonialidades nos canzuás da literatura de Jorge Amado”, de Clayton Soares (2025), Pai-Pequeno do Terreiro TULDSJ, no Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL). Nesse dia, ocupamos o espaço do *Campus X* da UNEB, não apenas

com fotografias, objetos ritualísticos e imagens de gesso; pela primeira vez, uma defesa de Mestrado foi precedida pela participação de Filhas e Filhos-de-Santo de terreiro de Umbanda, que, usando “roupas de santo”, no auditório cheio, tocaram curimba e cantaram pontos para Exu e Ogum.

A Dissertação foi bastante elogiada pela banca, formada por professores doutores, que também pertenciam a terreiros, mas de Candomblé. A principal crítica de ambos recaiu sobre extensão do trabalho, de 769 páginas. Argumentaram que as pessoas têm pouco tempo para ler, que a publicação dessa obra seria, comercialmente, inviável, e que a escrita acadêmica precisa ser mais direta e objetiva, à semelhança de uma estrada reta, sem curvas. O candidato e sua orientadora, Professora Doutora Ivana Gund, sustentaram que, na perspectiva decolonial, desconstruíram, intencionalmente, o formato padronizado de dissertação, não se limitando ao tamanho comumente aceito e à estrutura padrão, que o tempo não precisa se limitar à visão apressada e produtivista sustentada no meio acadêmico, e que o texto não se restringiu a discussões teóricas e científicas, mas foi ritualizado, incorporando, poeticamente, elementos de terreiro. Essa discussão não chegou a um consenso, nem precisa chegar, e o candidato foi aprovado com nota máxima: hoje, Pai Clayton, além de Mestre de Saberes Tradicionais, é Mestre para a comunidade acadêmica, tendo mantido seu texto na íntegra.

Esse embate entre a objetividade das linhas retas e o “*caminho tão longo e cheio de tanto arroteio*”² remeteram-me a conteúdos que emergiram em conversas, em diferentes momentos, com amigos de dentro ou de fora da universidade, que visitaram ou frequentaram o terreiro TULDSJ. Invariavelmente, as pessoas exaltam o axé da casa, sua tradição, suas memoráveis festas e celebrações, o protagonismo de Mãe Lia enquanto mulher negro-indígena na liderança de um terreiro; mas, frequentemente, se queixam da “demora” das giras, que não têm hora para acabar, invadindo as madrugadas; estranham a “desorganização” do espaço, às vezes lotado, por não ter limite máximo de agendamentos, sem sistema de senhas ou separação física entre corrente e assistência; manifestam preocupação com o sistema de desenvolvimento mediúnico, sem cursos ou aulas teóricas para sistematizar a doutrina, sem tempo pré-determinado para cada fase do percurso. Essas percepções, muitas vezes, são enunciadas em comparação com outras casas de Umbanda, em especial, da Umbanda Sagrada, cuja doutrina está sistematizada em obras escritas e cursos (muitas vezes, pagos) de desenvolvimento mediúnico, com níveis e certificados. Eu acredito que essas pessoas nunca perceberam que o axé e a tradição se sustentam, justamente, porque sustentamos, em nossos corpos, junto com Mãe Lia, a indeterminação temporal, espacial e “curricular” da qual sentem falta.

O que há de comum entre as críticas à Dissertação terreirizada de Pai Clayton e ao modo de funcionamento do Terreiro TULDSJ é o conflito entre uma noção estética, provavelmente, fundamentada na identificação com tradições de

² Trecho de um tradicional ponto cantado da linha de pretos velhos, na Umbanda.

matrizes europeias, que contrasta com a inerente às comunidades tradicionais de ancestralidades afroindígenas. Ao contrário dos rituais sistematizados e previsíveis, baseados em regras escritas e centralizadas em lideranças clericais hierárquicas, como ocorre na igreja Católica, no terreiro TULDSJ, os trabalhos fluem com espontaneidade, improvisação, adaptabilidade, e, ao mesmo tempo, tradição e valorização da ancestralidade.

Nesse sentido, as experiências da corrente na TULDSJ se aproximam dos relatos de autoras que estudaram os cultos a Caboclos, seja no Candomblé de Caboclos (Vale, 2020) ou no fenômeno descrito como “possessão doméstica” pelo Caboclo Sultão das Matas (Galvão, 2010), que é, na minha percepção, a vivência, bastante comum, da Umbanda Popular em ambiente doméstico. As autoras desses trabalhos apresentam os Caboclos, nativos do Brasil, como Donos do Chão; os Orixás chegaram depois, acompanhando as pessoas negras escravizadas, e tiveram de aprender com eles a usar as ervas e outros elementos naturais destas matas. Assim, diz o ditado que “*O que o Caboclo faz, o negro não desfaz*” (Vale, 2020, p. 293). Essas autoras percebem os Caboclos como imprevisíveis, tamanha é a espontaneidade dessas entidades, que, ao contrário dos Orixás do Candomblé, cantam e dançam de seu jeito, sem serem ensinados; pedem oferendas diversas, que mudam com o passar do tempo; puxam pontos cantados inéditos; não permitem que se cobre, financeiramente, por seus trabalhos espirituais. A falta de padrões dificultaria, portanto, o estudo e sistematização desse culto por cientistas sociais.

Retomando a história de Dona Avelina, os Caboclos chegaram primeiro: Seo Sultão das Matas e Dona Jurema, fazendo jus à ancestralidade indígena de seu aparelho, abriram caminho na mata, firmando seu trabalho na grande encruzilhada do Extremo-Sul da Bahia, e estão reivindicando seu espaço na cidade, dominada pela branquitude e pelo cristianismo. A Umbanda Popular do terreiro TULDSJ não é um “embranquecimento da cultura afro-brasileira”, mas a retomada, por Caboclos, de seus territórios ancestrais, mantendo o respeito a outras tradições, caminhando juntos, reforçando a resistência para que nenhum povo seja esquecido. A hereditariedade dos encantados, que trabalham com diferentes gerações da mesma família, é um exemplo de tradição indígena que se mantém na Umbanda Popular, a exemplo de Mãe Lia, que incorpora algumas das entidades que já trabalhavam com sua mãe.

Dando aos Caboclos e outros encantados a autonomia e espontaneidade que pedem, nossas giras não se determinam pelo tempo cronológico dos relógios dos brancos: elas giram em sentido anti-horário, como o sentido de rotação do Planeta Terra, e como o fazem muitas entidades, quando descem em terra. Diferentemente de casas em que os trabalhos são abertos e, em seguida, já têm início as consultas para orientação com os guias, a partir de chamadas das pessoas da assistência por senhas, para nós, a gira não é consultório médico, com atendimento em horários marcados: é encontro, é reunião, é festa, e o trabalho de qualidade envolve fundamentos e encantamentos que começam muito antes

da consulta. Enquanto isso, sem celulares, que não são permitidos no ambiente interno, nossos corpos se desconectam da vivência temporal linear, objetiva, voltada à produtividade e à eficiência, em que “tempo é dinheiro”, para se encantarem, o que pode, de fato, ser desconfortável para corpos socializados na pressa da branquitude.

A aprendizagem própria ao desenvolvimento mediúnico, no contexto do terreiro TULDSJ, acontece por vias informais, na prática, no dia-a-dia, de forma contínua, com Pai e Mãe-de-Santo, irmãs e irmãos mais velhos, com os próprios guias espirituais, mediada por vínculos, afeto, presença, atenção às necessidades individuais. Não há um tempo pré-definido para o desenvolvimento mediúnico, nem uma linha de chegada: cada pessoa é singular, e o caminho vai se mostrando ao longo da caminhada. Não há cursos, manuais, graus, níveis, séries, certificados, diplomas e, sobretudo, não há cobrança pela participação. Nosso terreiro não é escola, é aldeia.

Trata-se de uma cultura decolonial, inclusive, e sobretudo, pela ausência de cobrança pelos trabalhos espirituais, contrariando as práticas do Candomblé, em que os trabalhos são pagos. Dizem, pela cidade, que o terreiro TULDSJ “*tira dinheiro de muitas Mães-de-Santo e Pais-de-Santo*”. Pessoas, grupos, religiões e canzuás que desmancham demandas de graça, “na caridade”, por amor ao próximo, atingem os fundamentos do mundo ocidental, assentado no dinheiro. Por isso, são desacreditados, perseguidos e demonizados, enquanto que homens brancos e ricos continuam mantendo seu poder e influência, sendo divinizados, quando cobram o dízimo e o sacrifício de seus fiéis.

Assim, olhando de dentro deste terreiro de Umbanda Popular, a Dissertação de Pai Clayton, com seus “caminhos tão longos”, me pareceu bastante adequada a um Filho de Ogum e de Mãe Lia, que caminha pelas longas e sinuosas estradas decoloniais, desvirtuando a sistematização de tempo e espaço e os anseios comerciais das universidades moldadas pela branquitude.

Oxalá já disse: “é hora!”, cêis ficam com Deus e Nossa Senhora³

Considerando a colonialidade, e os moldes cristãos em que as universidades europeias foram forjadas, é admirável que tenhamos alcançado este momento histórico, em que as políticas públicas permitem que terreiros estejam representados dentro das universidades. O projeto Memoriô tornou-se possível quando uma docente efetiva da universidade federal é, também, umbandista; o terreiro pôde falar diante da comunidade acadêmica quando o Pai-Pequeno conseguiu adentrar um Programa de Pós-Graduação, gratuito e interiorizado. Com as políticas de ações afirmativas em funcionamento, estamos ampliando a participação das comunidades tradicionais na vida acadêmica, e aprendendo a dialogar. Nos consensos, dissensos e confrontos, procuramos desmanchar as demandas que cristalizaram as estruturas acadêmicas, flexibilizando-as para comportar as realidades encantadas de terreiros.

³ Trecho de um tradicional ponto cantado para a subida de entidades, ou seja, para desincorporação.

Na medida em que Exu, Ogum e Caboclos abrem caminhos pelas searas acadêmicas, sinalizo a importância de contemplarmos a diversidade dos terreiros. As espiritualidades afro-indígena-brasileiras, longe de serem uma monocultura de espécie importada, florescem como as plantas nativas, proliferando-se nas singularidades das casas espirituais espalhadas pelo Brasil e enraizadas na ancestralidade de seus territórios. No Extremo-Sul da Bahia, tão marcado pelo genocídio de povos indígenas e sua diáspora, é natural que Caboclos tenham se manifestado, plantando, na cidade, um terreiro de Umbanda Popular, num Chão que tem compaixão pelo sofrimento de todos os seus filhos: indígenas, pessoas negras que foram escravizadas, ciganas, pessoas em situação de rua, mulheres livres, sertanejos, marujos, entre tantos outros tipos sociais marginalizados. Nenhum povo pode ser esquecido, e, por isso, nossos corpos, enquanto museus vivos, dão voz e movimento à memória. E, assim, também, às universidades, Oxalá leva sua bandeira, acompanhado de Deus e Nossa Senhora...

Referências

- CUMINO, Alexandre. *História da umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: Madras, 2010.
- DONATO, João; GIL, Gilberto. Emoriô. In: DONATO, João. *Lugar comum*. Rio de Janeiro: Philips, 1975. 1 disco sonoro (LP), faixa 9.
- GALRÃO, Paula da Luz. *Possessão doméstica e redes de relação em uma zona popular de Salvador*. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.
- LOBO, Graça (Org.); PELLEGRINO-FILHO, Antônio Roberto (Coord.). *Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix*. Salvador: Fundação Pedro Calmon; IPAC, 2015.
- MUNDURUKU, Daniel. As literaturas indígenas e as novas tecnologias da memória. In: DELGADO, Paulo Sergio; JESUS, Naine Terena de (Org.). *Povos indígenas no Brasil: perspectivas no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual*. Curitiba: Brazil Publishing, 2018. p. [indicar páginas].
- SIMAS, Luiz Antônio. *Umbandas: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- SOARES, Clayton. *Encruzilhadas, sincretismos e terreiros: decolonialidades nos canzuás da literatura de Jorge Amado*. 2025. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade do Estado da Bahia, Teixeira de Freitas, 2025.
- VALE, Maíra. O movimento do caboclo na vida e na escrita. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 281–313, 2020.

Registros das exposições na UFSB, UNEB e IF Baiano.
Fonte: acervo pessoal.





**GUERREIROS GUARANI E KAIOWÁ
ENCANTADOS. ARCOS E FLECHAS
DIAS DE LUTA NA RETOMADA GUYRAROKA**

Luciano Payayá

Essas imagens registram um momento real da luta do povo Guarani e Kaiowá pela retomada de seu território sagrado no Mato Grosso do Sul — uma luta que já dura muitos anos.

Enquanto enfrentam o Estado e grandes latifundiários, esses povos resistem para garantir o direito básico de viver e cultivar em suas próprias terras.

Foto 1 - Gavião real



Fonte: Luciano Payayá, 2025

Foto 2 - Guerreiro que veste pena



Fonte: Luciano Payayá, 2025

Foto 3 - Caboco da mata



Fonte: Luciano Payayá, 2025

Foto 4 - Arco de aço



Fonte: Luciano Payayá, 2025

Nas fotos, vemos jovens guerreiros defendendo seu território com arcos e flechas improvisadas, feitas com materiais reciclados, já que a mata onde encontravam madeira adequada foi destruída.

As imagens também mostram a força desproporcional: munição e bombas usadas pela polícia contra pessoas que apenas reivindicam seu direito ancestral.

Foto 5 – Sementes do Estado



Fonte: Luciano Payayá, 2025

Foto 6 - Lamento da terra



Fonte: Luciano Payayá, 2025

Abaixo, vemos Germano, um jovem Guarani e Kaiowá que dedica sua vida a manter viva a cultura de seu povo. Ele cultiva e preserva o milho crioulo Guarani, fortalecendo as práticas tradicionais e os rituais que atravessam gerações.

Foto 7 - Guardiã da vida



Fonte: Luciano Payayá, 2025

Foto 8 - Pai de todos



Fonte: Luciano Payayá, 2025

Na grande Marcha pelo Clima durante a COP30, em Belém do Pará, testemunhamos a força e a pluralidade dos povos unidos pela Terra. Entre tantas presenças marcantes, essa guerreira do povo Maori me tocou profundamente.

Mesmo vinda de tão longe, ela caminhou ao nosso lado, somando sua voz à luta pelos direitos dos povos indígenas. É bonito ver que, mesmo separados por oceanos, somos unidos pela mesma causa.

Foto 9 - Força ancestral



Fonte: Luciano Payayá, 2025

Entre caminhos de cultura, ambiente, diversidade e autonomia em movimento, revela-se a beleza viva dos povos indígenas. Nossos grafismos, nossas penas e nossos corpos enfeitados são expressões de identidade que só existem porque existem territórios. O urucum só floresce em terra boa, e o

papagaio só constrói seu ninho onde há alimento. Assim também é com nossos povos: sem terra, não há cultura; sem território, não há futuro.

Foto 10 - Ajeru



Fonte: Luciano Payayá, 2025

Foto 11 - Jaguareté



Fonte: Luciano Payayá, 2025

TOPOFILIA E AGROECOLOGIA: O DENDÊ NO PILÃO COMO VÍNCULO COM A TERRA

Antonio Balbino Marçal Lima

*Na palma que soca o pilão, pulsa a resistência
de uma comunidade inteira.*

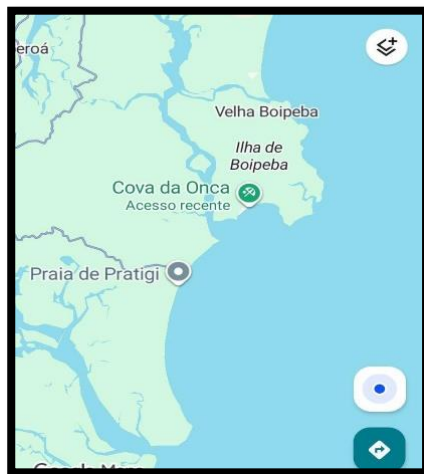
Comer é mais do que saciar a fome: é um rito carregado de símbolos e memórias, capaz de enraizar o indivíduo no território e na identidade, como nos lembram Bourdieu (1984) e Tuan (1980). Este ensaio explora como a *topofilia*, o apego afetivo a lugares, se manifesta na relação entre comida, cultura e agroecologia na comunidade tradicional de Cova da Onça, localizada na Ilha de Boipeba, Bahia. Para além da dimensão investigativa, combinando revisão bibliográfica com observações de campo realizadas em outubro de 2024, esta imersão na comunidade nos proporcionou entrevistas informais e participação na produção artesanal de azeite de dendê. Sem dúvida, uma experiência inesgotável! Essa prática, que utiliza técnicas ancestrais africanas, simboliza o vínculo profundo com o território e reforça a identidade cultural da comunidade.

A produção de dendê no pilão não é apenas um ato econômico, mas uma expressão de resistência, memória coletiva e celebração da relação entre os moradores e seu ambiente. No contexto da agroecologia, a prática reflete um modelo sustentável de produção que integra saberes tradicionais à preservação ambiental, destacando o cuidado com os dendezaís, a biodiversidade local e o fortalecimento de laços comunitários. Percebemos em Cova da Onça como a *topofilia* surge, uma força motriz para o desenvolvimento ético e sustentável, valorizando o alimento como símbolo cultural e expressão do vínculo com a terra. A produção de dendê em Cova da Onça nos mostra como a conexão emocional com o território pode impulsionar sistemas de produção sustentáveis e culturalmente ricos, reafirmando a importância de preservar tradições que integram identidade, história e natureza.

A topofilia, conceito amplamente explorado por Yi-Fu Tuan (1980), refere-se à ligação emocional, afetiva e estética entre as pessoas e os lugares. Para nosso geógrafo, a experiência de um lugar não é apenas física ou geográfica, mas profundamente subjetiva, envolvendo memórias, sensações e percepções que transformam o espaço em algo significativo. Essa conexão pode surgir de interações cotidianas, como o cultivo de alimentos, ou de eventos marcantes que definem a relação de um indivíduo ou comunidade com o ambiente. Segundo Tuan, a topofilia está enraizada na forma como os seres humanos percebem a paisagem como uma extensão de si mesmos, carregando uma carga simbólica que reflete valores culturais, históricos e até espirituais. No contexto alimentar, a topofilia revela-se na forma como alimentos tradicionais se tornam emblemas de identidade, vinculados não apenas ao sabor, mas também ao local de produção e às práticas culturais envolvidas. Assim, consumir ou produzir alimentos em

determinados contextos territoriais deixa de ser apenas uma atividade funcional e passa a representar uma manifestação do apego às raízes, da preservação de memórias e da celebração do vínculo com o território.

A relação entre topofilia e agroecologia manifesta-se de forma exemplar na comunidade tradicional de Cova da Onça, localizada no município arquipélago de Cairu, baixo sul da Bahia.



Fonte: Google Maps

Essa comunidade mantém viva a produção artesanal do azeite de dendê, utilizando métodos ancestrais como a extração no pilão, técnica de origem africana que envolve o cozimento, a maceração e o batimento manual do fruto. Essa prática transcende a simples produção econômica, simbolizando um vínculo profundo com o território e uma reafirmação das raízes culturais. A agroecologia, nesse contexto, não é apenas uma estratégia de sustentabilidade, mas uma extensão da conexão afetiva com o ambiente, pois integra os saberes tradicionais à preservação dos recursos naturais, valorizando a biodiversidade e a cultura local. Em Cova da Onça, a topofilia é evidenciada no cuidado com o solo, na proteção dos dendezaís e no compartilhamento de práticas comunitárias que reforçam a identidade coletiva, demonstrando como o amor pelo lugar pode impulsionar formas de produção mais éticas e harmônicas com o ecossistema. A experiência viva de Cova da Onça mostra-nos como a topofilia desafia a visão reducionista que enxerga os indivíduos apenas como consumidores de alimentos.

A agroecologia emerge como uma abordagem sustentável e integradora para a produção de alimentos (Altieri, 1995). Valorizando a biodiversidade, a redução do uso de insumos químicos e a melhoria da qualidade do solo, essa prática se posiciona como uma alternativa à agricultura convencional, que muitas vezes gera impactos negativos ao meio ambiente. Além de um método de cultivo, a agroecologia representa uma visão de mundo que privilegia a harmonia entre o ser humano e o ambiente, promovendo uma relação de cuidado e respeito com a natureza.

A agroecologia, conforme Enrique Leff em *Agroecologia e saber ambiental*, representa uma reconexão essencial entre o ser humano e os ecossistemas que sustentam a vida. Mais do que uma prática agrícola sustentável, ela incorpora um saber ambiental que valoriza os conhecimentos tradicionais e locais, integrando-os a uma visão crítica sobre o impacto da modernidade e da lógica capitalista na natureza. Segundo ele:

A agroecologia é terra, instrumento e alma da produção, onde se plantam novas sementes do saber e do conhecimento, onde enraíza o saber no ser e na terra; é o caldeirão onde se amalgamam saberes e conhecimentos, ciências, tecnologias e práticas, artes e ofícios no forjamento de um novo paradigma produtivo (Leff, 2002, p. 37).

Para Leff, a agroecologia é um caminho para a ressignificação da relação com o meio ambiente, promovendo não apenas a produção de alimentos saudáveis, mas também a recuperação de territórios degradados e a valorização da diversidade cultural. Sua importância reside na capacidade de transformar o sistema alimentar em um modelo baseado na equidade, na sustentabilidade e no respeito às interdependências ecológicas, desafiando as monoculturas e a industrialização predatória que comprometem o futuro do planeta. Assim, a agroecologia articula práticas produtivas com a ética ambiental, emergindo como uma alternativa viável e necessária para a construção de sociedades mais justas e resilientes.

Podemos afirmar que a relação entre topofilia e agroecologia é profunda e significativa. Quando as pessoas desenvolvem uma conexão emocional com os locais de produção dos alimentos, tornam-se mais inclinadas a valorizar e apoiar práticas agroecológicas. Essa valorização contribui para a preservação da biodiversidade, da economia local e das tradições culturais, fortalecendo o vínculo entre os indivíduos e os territórios onde vivem. A topofilia e a agroecologia são conceitos interligados que revelam como a comida pode ser uma manifestação rica da relação humana com o ambiente. Ao valorizar práticas agroecológicas e consumir alimentos produzidos de forma sustentável, contribuimos para a preservação da biodiversidade, da cultura local e para a promoção de uma sociedade mais harmoniosa e ecológica. Através desse olhar, reconhecemos que alimentar-se não é apenas um ato biológico, mas também um compromisso ético com o planeta e com as comunidades que dele depende (Pretty, 2002).

A relação entre topofilia e agroecologia se manifesta de forma clara na conexão entre produção de alimentos e valorização dos territórios. A topofilia, entendida como o vínculo afetivo com lugares, encontra na agroecologia um aliado na preservação da biodiversidade e da cultura local. Um exemplo prático disso é a produção de alimentos em escalas local e regional. Essa prática não apenas fortalece a economia das comunidades, mas também contribui para a preservação de conhecimentos tradicionais e modos de vida associados ao

território. Ao optarem por alimentos produzidos localmente, as pessoas reconhecem o valor do trabalho dos agricultores, incentivam práticas sustentáveis e ajudam a conservar o patrimônio cultural e ambiental da região. Segundo Altieri (1995), essa escolha fortalece sistemas agrícolas que respeitam os ecossistemas e promovem a resiliência das comunidades. Dessa forma, o ato de consumir alimentos locais torna-se um gesto político e cultural, reforçando os laços entre as pessoas e os lugares que habitam.

A conexão entre a toponímia e a produção de alimentos desempenha um papel significativo na formação das preferências alimentares das pessoas. A toponímia, que reflete o vínculo emocional e cultural com um lugar, está intrinsecamente ligada às práticas agrícolas e culinárias que se desenvolvem nesses territórios. Esse vínculo influencia diretamente o que as pessoas consideram saboroso, familiar e desejável em sua alimentação. Quando as comunidades produzem e consomem alimentos locais, elas não apenas se nutrem fisicamente, mas também reforçam a identidade cultural associada àquele lugar. Por exemplo, a memória afetiva de pratos típicos, que muitas vezes remetem a vivências em um ambiente específico, cria uma relação de valorização entre o indivíduo e o território. Portanto, a toponímia molda as escolhas alimentares ao criar uma relação íntima entre as pessoas, os alimentos que consomem e os lugares de onde esses alimentos provêm. Essa relação é um poderoso motor para práticas alimentares que são, ao mesmo tempo, sustentáveis e culturalmente ricas.

Sabor do lugar

Cova da Onça pertence ao maior produtor de azeite de dendê, o baixo sul da Bahia (Teixeira, 2020). Nesta região, predomina a produção artesanal do azeite de dendê através dos chamados ou extração por pilão¹.



Fonte: Acervo pessoal

¹ Apesar dos avanços tecnológicos, algumas comunidades rurais como Cova da Onça têm nesta prática uma fonte de renda.

Esta técnica tem origem africana e consiste no cozimento, maceração e batimento do fruto de forma manual, sem aplicação de nenhum rigor técnico, o que implica em um produto com baixo rendimento e qualidade. Segundo Teixeira (2020), a produção de azeite de dendê na Bahia tem suas raízes nas primeiras famílias de africanos escravizados, que trouxeram consigo técnicas e conhecimentos ancestrais. Após o fim da escravidão, o dendê tornou-se não apenas uma importante fonte de renda, mas também um símbolo de resistência e emancipação, especialmente para as mulheres negras. Muitas delas sustentavam suas famílias vendendo quitutes azeitados em seus tabuleiros, consolidando a culinária como uma forma de sobrevivência e afirmação cultural. A cultura em torno do dendê permeava a paisagem, as técnicas de produção, os hábitos alimentares e os rituais religiosos das comunidades afro-brasileiras, reafirmando sua identidade e ligação com o território. Esse protagonismo contribuiu para o processo de territorialização da Costa do Dendê, onde o azeite não era apenas um ingrediente, mas um elo que unia história, tradição e economia local. De acordo com Teixeira (2020, p. 74):

Embora haja na atualidade, indústrias de dendê na Bahia, a maior parte da organização produtiva do dendê no estado, sobretudo na Costa do Dendê, ainda é constituída por pequenos e médios produtores, voltada para atender as demandas do mercado interno. Esse azeite exerce um importante papel cultural, pois resulta de um processo histórico de construção da memória coletiva e destina-se aos diferentes pratos da tradicional culinária afro-baiana, além de estar presente em ritos religiosos de matriz-africana. Por outro lado, a *commodity* óleo de palma resultante de um processo padrão de reprodutibilidade em larga escala, não possui qualquer relação com os atores que participam de sua produção, além de provocar sérios impactos sobre o meio ambiente (Teixeira, 2020, 74).

O azeite de dendê produzido na Bahia carrega em si atributos únicos que refletem a interação íntima entre as comunidades produtoras e os elementos naturais do território. Esse produto é mais do que um simples ingrediente; ele é uma expressão cultural e ambiental que traduz a riqueza da biodiversidade local e os saberes acumulados por gerações. As técnicas de cultivo, extração e uso do dendê são moldadas pelas características do solo, do clima e da vegetação, resultando em um azeite com sabor, cor e aroma que o diferenciam de produtos de outras regiões.

No imaginário popular, o azeite de dendê ocupa um lugar de destaque, especialmente devido ao tradicional acarajé, um dos símbolos mais emblemáticos da cultura baiana. Essa relação vai além da culinária: o dendê está profundamente enraizado nas práticas religiosas, como as oferendas nos rituais do candomblé, e nos modos de vida das comunidades afrodescendentes, para quem o azeite simboliza resistência e conexão com suas raízes africanas.

Ao longo dos séculos, o azeite de dendê adquiriu uma identidade territorial marcada. Ele tornou-se um símbolo da Bahia, reconhecido tanto no Brasil quanto internacionalmente. Essa marca distintiva é fruto de um longo processo de territorialização, no qual práticas agrícolas, tradições culturais e significados simbólicos foram sendo construídos e fortalecidos. Assim, o dendê transcende seu papel utilitário para se tornar um elemento agregador, que identifica a procedência e celebra o vínculo entre o povo, a terra e sua história.

Diversos exemplos ilustram a intersecção entre toponímia, agroecologia e a valorização da comida como expressão cultural. A produção local e regional de alimentos produzidos localmente fortalece a economia e contribui para a preservação cultural e ambiental. No caso do azeite de dendê, a região do Baixo Sul da Bahia destaca-se como maior produtora do estado, preservando práticas artesanais de origem africana, como a extração por pilão.

Em comunidades tradicionais como Cova da Onça, o processo artesanal do azeite de dendê é mais do que uma atividade econômica, é um símbolo de resistência cultural. Apesar dos desafios tecnológicos e econômicos, essa prática permanece como um elo entre as gerações e um testemunho da história local.

Ao viver a experiência em Cova da Onça, percebemos que a comunidade vive de três fontes de renda principais: a pesca e a mariscagem, o extrativismo de frutas como mangaba e caju, e o turismo ecológico de base comunitária, aquele que respeita o território e cultura. Lá, quando a pescaria é farta, pesca-se para alimentar e também para vender, garantindo a subsistência e um pequeno rendimento. Além disso, práticas tradicionais, como a produção artesanal de dendê no sítio de Silvio do Dendê, enriquecem ainda mais a conexão com a terra. A experiência de fazer dendê no pilão, transformando os frutos do dendê em óleo de forma manual e cuidadosa, é muito mais do que uma atividade econômica: é um elo vivo com os ancestrais e uma demonstração de como o respeito pela natureza sustenta a cultura.

A relação topofílica com o lugar e com a comunidade pode ser observada em diversos moradores que, mesmo sabendo enfrentar o mar aberto todos os dias, com coragem e dedicação, deixaram a comunidade na juventude, buscando oportunidades de estudo e trabalho em outra cidade, mas, ao longo do caminho, parecia ouvir a voz de um ancestral que diz *“vai, mas volta, porque vou precisar de você aqui”*. E voltam, como Silvio que, após morar por vários anos em Salvador, voltou porque entende que sua missão é contribuir para que essas tradições e práticas sustentáveis continuem vivas, valorizando o que temos de mais precioso: nossa história, nossa cultura e nosso lugar no mundo.

É possível perceber que em Cova da Onça um sentido de pertencimento. Localizada na encantadora Ilha de Boipeba, um destino turístico cada vez mais procurado (e por isso, ameaçado), Cova da Onça se destaca por sua riqueza inigualável, fruto das tradições das comunidades locais, como os pescadores artesanais, os quilombolas e as práticas que mantêm viva a cultura regional. Lá, vive-se experiências autênticas, como a produção artesanal do dendê no sítio de Silvio do Dendê, onde cada etapa, do pilão à extração manual, reflete o cuidado e

o respeito pela história. Esse é o verdadeiro tesouro de Cova da Onça: as pessoas e a cultura que carregam, elementos essenciais para um desenvolvimento sustentável. Esse é o modelo de crescimento que acreditamos ser ideal: respeitar as raízes, valorizar o saber local e garantir que o progresso traga benefícios para todos, sem jamais comprometer a essência do lugar.

Referências

- ALTIERI, Miguel A. *Agroecology: the science of sustainable agriculture*. Boulder: Westview Press, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 82–121.
- FREITAS, Maria do Carmo Soares de et al. *Escritas e narrativas sobre alimentação e cultura*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- LEFF, Enrique. Agroecologia e saber ambiental. *Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 36–43, jan./mar. 2002.
- PRETTY, Jules. *Agroecology: principles and practices for sustainability*. London: Earthscan, 2002.
- RELPH, Edward. *Place and placelessness*. London: Pion Limited, 1976.
- TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1980.
- TEIXEIRA, A. dos S. *O azeite da Costa do Dendê: um produto do território*. 2020. Dissertação (Mestrado) – [Programa de Pós-Graduação], [Instituição], Salvador, 2020.

REENCANTAR (COM) O MUNDO PARA RESSACRALIZAR A VIDA: UMA PRÁXIS EMANCIPATÓRIA

Raquel Rigotto

Ainda no início deste século, eles nos enviaram mensageiras para pedir ajuda. Queriam mostrar os tratores raspando a terra para arrancar a mata, a única casa que sobrou de uma comunidade que sumiu, as latas de veneno abandonadas na beira do canal, os aviões na madrugada trazendo uma garoa que fedia as roupas no varal e matava as galinhas no terreiro... Eram as pessoas que há muito habitam a Chapada do Apodi, erguida quando o rio Jaguaribe já está quase chegando ao mar.

Fomos lá, pra ver e ouvir. Elas e eles estavam atentos ao território, compartilhando notícias pra tentar tecer uma compreensão desse cenário que veio de fora e de repente avançava sobre as comunidades. Amedrontados, inseguros sobre o dia de amanhã e cheios de perguntas. Alguns ensaiando avaliações mais positivas, que estavam mesmo precisando do emprego no agronegócio, que ter um salário no final de cada mês era muito bom, que já dava pra ver o progresso chegando pra eles. Outros lamentando o cercamento das comunidades pelas plantações de banana, melão, abacaxi; reclamando do cheiro forte de veneno e das crianças com alergia na pele porque a água parecia contaminada.

“A gente já falou com as autoridades; vão matar nós tudim aqui na Chapada com esses venenos, mas eles não escutam a gente!”, “eles não escutam a gente!”. Escutar isso fez brotar indignação e vontade de ajudar em nossos corações. Foi assim que o Núcleo Tramas se abriu para acolher essa demanda, que não era simples pra nós. A gente estava organizado enquanto coletivo acadêmico de ensino, pesquisa e extensão desde 1998, na Universidade Federal do Ceará, com foco nas interrelações trabalho-ambiente-saúde – que, no caso daquele território, estavam em profunda transformação pela chegada do agronegócio. Mas, até então, atuávamos basicamente com problemas urbano-industriais; não tínhamos acúmulo nas questões do campo e suas especificidades... Não seria ousadia demais? Seríamos capazes? Há momentos em que a vida nos convida a virar uma encruzilhada (o que ela quer da gente é coragem, nos ensina Rosa), escolher “entre-caminhos”, e esse foi um deles. Abraçamos o problema que os sujeitos do território nos apresentavam, contando com a valorosa ajuda de colegas de outros campos disciplinares (e hoje, quando olhamos através do tempo para quanta coisa que aconteceu a partir daí, surge uma gostosa onda de gratidão com a Vida por nos ter sintonizado com esse caminho; além do aprendizado de estarmos sempre atentos aos chamados e alertas que ela nos faz!).

Com as vozes e imagens colhidas no território bem presentes na mente e no coração é que conceitos como agronegócio, neoextrativismo, acumulação por espoliação, injustiça ambiental, determinação socioambiental do processo saúde-doença e tantos outros puderam sair dos textos de nossas disciplinas na pós-

graduação em Saúde Pública da UFC e ganhar vida para alimentar nossa leitura de mundo, nos cenários do território. Mais que isso, instigando e inspirando o traçado de caminhos de pesquisa que ousassem dialogar com as necessidades de conhecimento dos territórios em luta para defender a Vida. E que ousassem dialogar com os saberes – diversos e profundos – dos sujeitos do território. Justiça cognitiva foi (e é) uma ideia que nos guia e dá força: esses povos têm o direito de saber como os agrotóxicos alteram seus corpos-territórios! E à Universidade pública cabe acolher essas demandas, co-produzir com eles e partilhar esses conhecimentos!



Tecendo costuras entre esses dois saberes – o científico e o popular – pudemos enxergar o destroço escondido por detrás da tal “expansão das fronteiras agrícolas para a produção de *commodities* para exportação”, trazida pelo governo à Chapada como se fosse a redenção do desenvolvimento: a expulsão das famílias e a expropriação da terra onde teciam suas existências; a apropriação e contaminação de bens naturais e comuns e essenciais aos modos de vida tradicionais, como a água; uma pesada incidência sobre a natureza, destruindo a biodiversidade e impondo o monocultivo, que desequilibrava profundamente as relações ecológicas (choramos aqui a força destrutiva aplicada pelo perímetro irrigado sobre a beleza das comunidades agroecológicas do Tabuleiro de Russas, como Lagoa dos Cavalos, com décadas de saberes, fazeres, e organização); a subalternização de agricultores e agricultoras, até então autônomos, em empregados do agronegócio, com relógio de ponto e imposição de horas extras aos corpos exaustos pela intensiva exploração no trabalho precário; a violência simbólica na disputa de projetos antagônicos de “desenvolvimento” para o território; a exploração sexual de mulheres e meninas, e os números de gravidez na adolescência que foram lá em cima; os corpos intoxicados até o mais íntimo das gônadas, carregando más formações congênitas na geração seguinte (como dói a lembrança da criança nascida com focomelia, sem os braços e as pernas, e do rosto de sua mãe, tão sofrida aos 17 anos); e ainda a violência do assassinato, como fizeram com o Zé Maria do Tomé (foto), em 21 de abril de 2010, por lutar pelo direito à terra, à água limpa e ao ar sem os venenos da pulverização aérea¹.

Em meio a tanta dor e sofrimento, é preciso manter os olhos bem abertos para reconhecer os frutos da luta coletiva, celebrá-los e cultivá-los, até mesmo para não nos deixarmos sucumbir pela violência desse sistema moderno-colonial

¹ Estes e outros estudos do Núcleo Tramas, brevemente referidos neste artigo, estão disponíveis em <http://www.tramas.ufc.br>, na aba Publicações.



e pela indignação com a enorme assimetria de poder na sociedade democrática(?) em que vivemos. Muitas sementes brotam e florescem da luta no Baixo Jaguaribe! Como uma fênix, o movimento M21 há 15 anos reivindica a condenação dos assassinos de Zé Maria, enquanto segue articulando e

potencializando diversas iniciativas e lutas na região. É bonito lembrar como uma militante do MST, integrante da nossa equipe de pesquisa, levou à coordenação nacional do movimento os primeiros dados produzidos em nossa pesquisa sobre a contaminação pelos agrotóxicos, motivando um seminário interestadual que deliberou pela criação da Campanha Permanente contra os Agrotóxicos e pela Vida, hoje já com 14 anos de trabalho. E foi bonito ver como o tema foi levado também à Associação Brasileira de Saúde Coletiva - Abrasco, possibilitando a articulação entre diversos grupos de pesquisa e resultando no Dossiê Agrotóxicos², importante voz da ciência no cenário político do debate sobre o tema (agraciado com a contribuição da arte de Sílvio Tandler na produção dos documentários *O Veneno está na Mesa*³ 1 e 2). Dessa combinação de forças, territórios–movimentos–academia, brotou, com a participação da mídia, um intenso debate na sociedade sobre o tema dos agrotóxicos, a crítica ao agronegócio e as perspectivas abertas pela Agroecologia. Entusiasmo a gente a conquista da lei Zé Maria do Tomé, que proíbe a pulverização aérea no estado do Ceará e que venceu o escrutínio de inconstitucionalidade, demandado pela bancada BBB⁴ no STF, e agora floresce em outros estados e municípios⁵ (embora o governador tenha compactuado com a alteração da lei, incluindo a possibilidade de pulverização por drones... revoga já, Elmano!). Também ganhamos terreno no âmbito do SUS, conquistando para Limoeiro do Norte um Centro de Referência em Saúde do Trabalhador e da Trabalhadora – Cerest, ao qual acrescentamos um ‘A’ para incluir a dimensão ambiental, e hoje está funcionando o Ceresta Zé Maria

² Ver: <https://abrasco.org.br/download/dossie-abrasco-um-alerta-sobre-os-impactos-dos-agrotoxicos-na-saude/>

³ Ver:

<https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Frenastonline.ensp.fiocruz.br%2Frecursos%2FdOCUMENTARIO-veneno-esta-mesa&psig=AOvVaw3T6KJSEIZSp72lttry9zq9&ust=1764955030091000&source=images&cd=vfe&opi=89978449&ved=0CBQQjhxqFwoTCIjk24W4pJEDFQAAAAAAdAAAAABAE>

⁴ Bancada BBB - bala, boi e bíblia, termo usado em referência às bancadas armamentista, ruralista e evangélica no Congresso Nacional.

⁵ Ver: <https://reporterbrasil.org.br/2023/06/depois-do-ce-dez-estados-podem-proibir-aplicacao-de-agrotoxicos-por-avioes/>

do Tomé, sob a coordenação de uma filha deste lutador assassinado! Também foi vitoriosa a ocupação de terras em meio ao agronegócio na Chapada do Apodi, em 2014, e recentemente o acampamento Zé Maria do Tomé foi formalizado como o primeiro Assentamento Irrigado do Brasil. E os aprendizados para nós, nas Universidades, as dissertações e teses cheias de vida e de luta. E tanta beleza mais! Mas, sim... o agronegócio segue se expandindo na Chapada do Apodi, com monocultivo de algodão e de soja e de energia solar, e com o apoio do governador do PT que ajudamos a eleger.

Já no início dos anos 2010, iniciamos um processo semelhante com as comunidades do sertão central do Ceará, que também nos enviaram mensageiros para perguntar se uma mineração de urânio e fosfato que queriam iniciar em Santa Quitéria poderia trazer problemas para sua saúde. Nada sabíamos sobre o assunto; organizamos então uma disciplina na pós-graduação em Saúde Pública da UFC para estudar esse complexo tema, convidamos pessoas de outros campos de conhecimento e de outros segmentos sociais. Com eles, andamos pelo território e cartografamos comunidades, águas, cultivos, trabalhos e histórias. Sentimos a beleza do povo e da região e, à beira do Açude Quixaba celebramos, emocionados, o compromisso de nos somar à luta daqueles povos na defesa de suas vidas (foto).



Desde então acompanhamos e incidimos sobre o processo de licenciamento ambiental do projeto de mineração de urânio e fosfato, integrando a Comissão de Construção Compartilhada de Conhecimentos da Articulação Antinuclear do Ceará. Analisamos os extensos Estudos de Impacto Ambiental, numa perspectiva interdisciplinar e crítica, e compartilhamos fecundos diálogos com as comunidades locais – camponesas, indígenas, quilombolas, de pescadores, de terreiro – sobre as implicações deste projeto de mineração para suas vidas e sua saúde: os riscos de escassez e contaminação da água, trazendo insegurança alimentar e inviabilização da organização de suas economias; as implicações da radiação do urânio e sua cadeia de decaimento sobre a saúde, assim como de sua quimiotoxicidade; entre muitos outros riscos. A partir destes diálogos, produzimos pareceres sobre os Estudos de Impacto Ambiental do empreendimento, através do Painel Acadêmico sobre a mineração de urânio e fosfato no Ceará, que são entregues aos órgãos licenciadores – Ibama e CNEN (Comissão Nacional de Energia Nuclear), bem como aos Ministérios Públicos e outras instituições e entidades. Até aqui, somos

vitoriosos: desde 2004, o consórcio empreendedor tenta e (ainda) não conseguiu a licença prévia para minerar. Que siga assim!

Nesta região realizamos também o projeto Meio Ambiente, Saúde,



Comunicação e Cultura – Transformações Territoriais e a Juventude no Sertão Central Cearense (foto), acolhendo a demanda das comunidades de formação para a juventude, na perspectiva de fortalecimento de sua autonomia, da valorização do modo de vida no campo e a garantia de seus direitos territoriais, de saúde, socioambientais, econômicos e culturais. O curso foi concebido na perspectiva da pedagogia da alternância, em que se revezaram quatro tempos-escola e os tempos-comunidade correspondentes, articulados em torno de quatro eixos: a) Projetos Artísticos e Mediação Cultural; b) Comunicação, Cidadania e Direitos; c) Agroecologia e Produção Orgânica e d) Saúde-Ambiente-Trabalho.

Foi nesses cenários que começamos a nos dar conta de que estávamos ajudando a tecer um outro jeito de trabalhar na academia, na esteira da compreensão de extensão universitária sistematizada por Paulo Freire, e de outros companheiros e companheiras nestas trilhas: aproximar dos territórios atentos e abertos ao diálogo, fazer de suas necessidades de conhecimento os nossos problemas de pesquisa, dialogar com eles para não desperdiçar seus saberes nos processos de construção de conhecimento, somar o nosso (pequeno) poder de fala na sociedade às suas lutas, e cuidar sempre de disponibilizar a eles o conhecimento produzido em formas que facilitem a sua apropriação.

Vivendo essas experiências com camponesas e camponeses em assentamentos de reforma agrária, povos indígenas, quilombos, comunidades de pescadores, o MST, a CPT, as Cáritas Diocesanas e ONGs é que construímos e sistematizamos nosso método de práxis acadêmica, que denominamos Pedagogia do Território, em gratidão a tudo o que temos aprendido com eles. Ela sinaliza a fecundidade do caminho enraizado na co-labor-ação com essas pessoas e

movimentos, alimentando a produção de conhecimentos e a nossa formação enquanto seres irmanados na teia da Vida.

Penetrar na intimidade destes mundos, conviver com os rostos e seus olhares políglotas... meu pensamento passeia pelo calor das lembranças destas duas décadas. Sentir com eles a euforia da primeira chuva, lembrar do sabor que tinha o milho assado quando ele vinha do quintal. No alpendre, um canto de viola pra lua cheia. Reencontrar as histórias e as dramistas da Chapada. Ouvir as pessoas contando as histórias do dia de trabalho nas firmas, ou no roçado – tão distintas! As histórias do índio Tomé, que deu nome à comunidade. Ou a de mais uma mulher que ganhou um menino com malformação congênita... foi o agrotóxico? O sonho de dona Maria de Fátima de poder tomar um copo d'água sem se preocupar com o tanto de veneno que está engolindo. A fartura da merenda camponesa no seminário sobre agrotóxicos no sindicato dos trabalhadores/as rurais de Apodi, no Rio de Grande do Norte: macaxeira e jerimum cozido, cuscuz com carne seca, tapioca, suco de mangaba, ovos, queijo, leite, café, manteiga da terra... tudo produção deles! Edilson muito indignado porque o “projeto da morte” queria tomar a água do povo (e estão tomando mesmo). As Romarias da Chapada no 21 de abril: uma corrente quase palpável de intensa energia circulando entre as pessoas, porque a dor e o sonho são os mesmos. A janta coletiva ao final de cada dia de trabalho de campo na pesquisa, cada um relatando seus aprendizados, compartilhando descobertas, questionando os caminhos da pesquisa: olhos cheios de alma, iluminados. Ou chorando, porque há descobertas que doem lá no fundo. E às vezes nos rasgam,



torcem por um bom tempo. (no final, a gente acaba saindo maior). O sistema produtivista na Universidade nos cobrando a publicação de artigos, e a gente escolhendo caprichar num almanaque bem bonito que levasse os resultados da pesquisa para as comunidades (hehehe...) (foto). Os bares com luzinha vermelha aumentando nas comunidades, junto com a taxa

de gravidez na adolescência. A morte do Vanderlei, aos 28 anos, com o fígado destruído pelos venenos do agronegócio (nessa luta tivemos uma vitória: a Justiça do Trabalho reconheceu as provas que apresentamos de que a morte foi por doença do trabalho fatal e a multinacional teve que indenizar a viúva e o filho). Os sucessivos governos aprovando a comercialização de mais e mais ingredientes ativos de venenos... quanta decepção! Ter que ouvir um diretor da Comissão Nacional de Energia Nuclear afirmando em audiência pública que “dizer que urânio dá câncer é uma imprudência”. Valei-me. A beleza do processo de

reemergência étnica dos povos indígenas da Serra das Matas, resgatando suas tradições, envolvendo a juventude e nos ensinando um outro jeito de olhar, falar e cuidar da natureza.

Tantas vivências. Elas nos marcaram não só como pesquisadoras e pesquisadores, mas como seres humanos que escolhemos manter os olhos abertos para ver o mundo e nos implicar com ele. Esse lugar é que nos une nessa experiência de construção coletiva de uma identidade coletiva, que enlaça nossas singularidades no Núcleo Tramas, num movimento luminoso que segue adiante no tempo. As pessoas e seus saberes, os territórios em seus cheiros e cores, as lutas e a efervescência dos enfrentamentos, o sabor das vitórias – tudo isso guardamos quentinho no coração de nossos aprendizados, que hoje repartimos com novos colegas e estudantes nos novos territórios onde fomos nos inserindo, instituições públicas e de ensino e pesquisa.

Reencantar com o mundo para ressacralizar a Vida

(Semi)Aposentada, divido a rede com Riobaldo Guimarães Rosa:

De primeiro, eu fazia e mexia, e pensar não pensava. Não possuía os prazos. Vivi puxando difícil de difícil, peixe vivo no moquém: quem mói no asp'ro não fantasêia. Mas, agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos desassossegos, estou de range rede. E me inventei neste gosto, de especular ideia. O diabo existe e não existe? Dou o dito. Abrenúncio. Essas melancolias⁶.

A pandemia de Covid-19 mexeu fundo com a gente, de vários jeitos... No isolamento, em meio ao medo e à insegurança, algum silêncio permitia o reencontro com o nosso mundo interior. O que será de nós agora? Havia até um sentimento de que não sairíamos os mesmos deste turbilhão, que necessários e significativos aprendizados sociais estavam sendo acelerados e difundidos, algum sentido de esperança parecia nascer do caos... E foi??

Epidemias e pandemias estão entre as manifestações do colapso socioambiental em curso: mudanças e extremos climáticos, aniquilação biológica e contaminação química, na leitura do Prof. Luiz Marques⁷. É sofrida a consciência de que estamos vivendo, neste momento, a última década em que ainda seria possível não ultrapassarmos o 1,5º de aquecimento do Planeta, e que estamos nos saindo mal, bem mal neste desafio. Desde há 440 milhões de anos atrás, o planeta Terra já passou por cinco extinções - quando se suprime mais de 70% das espécies vivas – e elas foram causadas, em sua maioria, pelo choque com imensos asteroides vindos do espaço cósmico. É triste entender, pelos dados atuais sobre a aniquilação biológica, que já estamos vivendo a sexta extinção, e que ela é causada pela forma como nós - humanos capitalistas – lidamos com os

⁶ Trecho do livro Grande Sertão: Veredas, de João Guimarães Rosa.

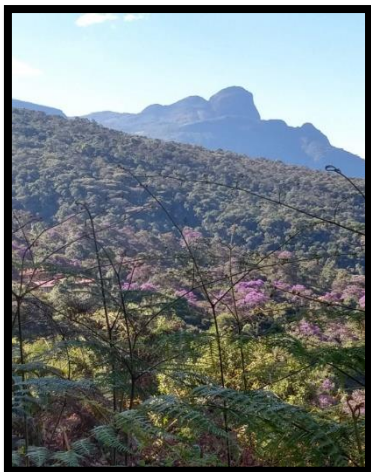
⁷ No livro Capitalismo e Colapso ambiental, publicado pela Editora Unicamp.

seres vivos não humanos. Chocam as imagens de microplásticos – ou agrotóxicos – circulando na corrente sanguínea, entre hemácias, leucócitos e plaquetas; os bilhões de toneladas de lixo que geramos todo dia, obedecendo aos ditames da produção e do consumo desenfreados.

Pior é ver que a (des)governança mundial tende a fazer desse caos uma fonte de lucro a mais, como urubus na carniça: reduzem toda a crise civilizatória expressa neste colapso à solução simplista (e ao mesmo tempo inalcançável até agora) de redução das emissões de carbono. Concebem usinas eólicas e solares como supostas soluções limpas para a transição energética, mas na realidade de olho nas novas possibilidades de mercado, enquanto impõem verdadeiras zonas de sacrifício a povos e comunidades tradicionais, especialmente no nordeste do Brasil: branquitude e racismo operando até nas políticas de mitigação e adaptação às mudanças climáticas. É a mesma colonialidade que concebe a ideia (e realiza!) de “vender o direito de poluir”, como acontece no mercado de carbono.

E este é apenas um dos nossos enormes problemas, como humanidade. As guerras na Palestina, África, Ucrânia... Impor à natureza o trabalho de produzir para nós, no ritmo do capitalismo. Matar a floresta para pastar, para agricultural, para minerar. Queimar a floresta. Tirar o chão dos povos-floresta. A Terra se aquece, o colapso se insinua. A queda do céu se aproxima. Dói, dói, dói.

Caminhamos como cegos autômatos para perspectivas sombrias de não-futuro? “O que foi feito, amigo, de tudo que a gente sonhou?”⁸ “Onde foi que eu me perdi?”⁹ Bituca¹⁰ nos pergunta, com toda a força da alma empostada na voz.



Olho para o verde dessa mata e viajo pela fotossíntese – “luz do sol que a folha traga e traduz em verde novo, em folha, em graça, em força, em vida, em luz!”, na poesia de Caetano. A floresta articulando os quatro elementos que compõem a Vida: as raízes penetrando na intimidade da terra, sedentas de água e nutrientes; as folhas se abrindo à luz do sol para produzir glicose e celulose, base de toda a cadeia de alimentos e de abrigo para os demais seres vivos. E ainda lançam oxigênio no ar, produzindo esta atmosfera que a gente precisa, da qual literalmente dependemos, não podemos ficar

três minutos sem ela que o cérebro morre. Gratidão aos dez milhões de hectares de florestas tropicais do mundo!

Na Amazônia árvores são também nascentes de rios, dos rios voadores: puxam a água lá das entranhas da terra e se juntam com os ventos para fluir água pelos céus, em suaves caminhos, até onde precisa dela. Suaves transposições.

⁸ Na canção O que foi feito de Vera

⁹ Na canção Carro de Boi

¹⁰ Apelido de Milton Nascimento

Fascinante, floresta! De noite elas não descansam: as grandes árvores seguem bombeando água lá do fundo e, como mães, a oferecem às árvores menores para que sobrevivam às estações secas. Cooperação, sim, floresta!



E os líquens que habitam os troncos e pedras, em sua diversidade de cores e formas? Alga e fungo encontraram um jeito de se ajudar a viver, cada um compartilhando o que acessa: glicose e minerais. Ao conhecê-los é que concebemos a primeira ideia de simbiose, lá pelo final do século XIX. Eles é que começaram a nos alertar de que nem só de competição se

fez/faz a vida, como queria o evolucionismo. Colaboração, sim!

Há ainda os fungos que acompanham as raízes das árvores – os micorrízicos¹¹ – numa cooperação muito antiga, onde eles ajudam a compartilhar informação para a proteção de todas, entregam seiva às árvores-bebê que ainda não alcançam luz suficiente entre os dosséis da floresta para produzir seu próprio alimento, ou às árvores adoecidas. A mata não é um ajuntamento de indivíduos, são comunidades. Floresta que cuida!

Daí foi olhar nossas células humanas e ver que a mitocôndria, produzindo energia na intimidade do citoplasma de cada célula nossa, descende de uma bactéria que veio viver perto do núcleo, e que tem genoma próprio. Ou compreender que temos 30 bilhões de células próprias e também abrigamos em nosso corpo 39 bilhões de microrganismos, que cumprem funções essenciais para nossa fisiologia, da pele ao intestino. Nunca fomos indivíduos, cada um de nós é uma verdadeira colônia de seres e só vivemos porque interagimos. Inter-somos, Natureza!

Pés no chão e os olhos vão procurar onde foi que eu me perdi... Caetano inspira uma pista¹²:

Marcha o homem pelo chão
Leva no coração essa ferida acesa
Dono do sim e do não
diante da visão da infinita beleza
finda por ferir com a mão essa
delicadeza
a coisa mais bonita, a glória da vida!

De onde olho, parte desta ferida foi acesa na modernidade: foi ela quem promoveu uma brutal separação entre nós seres humanos e todos os outros seres da natureza. Romper, rasgar vínculos,



¹¹ Do livro A trama da vida: como os fungos constroem o mundo, de Merlin Sheldrake

¹² Na canção Luz do Sol, de Caetano Veloso

dessacralizar para então colocar em movimento a diabólica máquina de exploração colonial, de dominação dos povos-floresta originários, de espoliação dos corpos negros racializados, de exploração do trabalho de cuidado das mulheres, de subordinação da ciência – para assim parir o capitalismo. E hoje nos devora – ou quer nos devorar – o monstro de três cabeças do sistema moderno-colonial patriarcal, racista e capitalista.

Escuto no Ailton Krenak os tantos povos indígenas, no Nego Bispo os tantos aquilombados, no Edilson de Apodi os tantos camponeses que conseguiram escapar, que resguardaram suas culturas destas cisões: dá para sentir que eles experimentam profunda conexão com a Natureza, que pisam o chão deste planeta com leveza e respeito, numa presença que honra, cuida, escuta e aprende, entre encantados e xapiris. Desejo ardentemente alcançar(mos) esta consciência:

Muitos povos, de diferentes matrizes culturais, têm a compreensão de que nós e a Terra somos uma mesma entidade, respiramos e sonhamos com ela. [...] Somos microcosmos do organismo Terra, só precisamos nos lembrar disso. Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade e nos alienamos desse organismo de que somos parte, a Terra, passando a pensar que ele é uma coisa e nós outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza¹³.

(Repenso aqui nossas categorias centrais no Núcleo Tramas: as inter-relações Saúde, Trabalho e Ambiente. Saúde é fruto de uma boa relação com a Natureza. Trabalho é o nosso diálogo com a Natureza, para participar da contínua produção da vida. E ambiente? Ambiente é pedaço, é um recorte que delimitamos na Natureza. Ambiente é fracionável, passível de ser subdividido em compartimentos. Ambiente facilita gerir, explorar, dominar. Ambiente é uma categoria da modernidade. Natureza é unidade, é complexidade, são relações. Natureza é mãe, a Mãe Terra. Natureza é para o encantamento. Hora de rever e ampliar nossas categorias? Natureza, Trabalho e Saúde?)

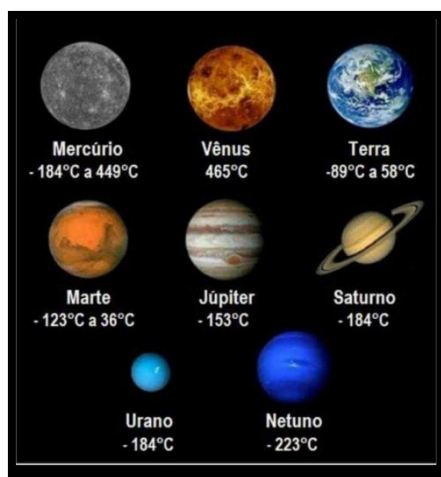
“O diabo existe e não existe?”

Hoje insisto em dar mais atenção a essa ferida em meio a nossas tantas lutas. “Explico ao senhor: o diabo vige dentro do homem, os crespos do homem - ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos. Solto, por si, cidadão, é que não tem diabo nenhum”, segue Riobaldo. Como já se experimenta em coletivos de mulheres, negros, Teias, sinto que precisamos abrir tempo-espaco para cuidar dessa ferida, desse diabo moderno que vige dentro de nós,... Que nos cega para o belo, para a interdependência e a ecodependência. Nossas pedagogias podem nos oportunizar desacelerar para contemplar: respirar com gratidão para dentro de si o ar fresco que nos é oferecido, olhar e ver toda a vida acontecendo, conectar-

¹³ No livro Ideias para adiar o fim do mundo, nas páginas 72 e 83.

se aos sons e cheiros, permitir que a mente se irmane e venere a beleza. Para compreendermos de outra forma o nosso lugar e papel neste mundo.

Para abriremos alguma vereda no cenário planetário atual, o coração do ser humano precisa estar curado do antropocentrismo, do individualismo, do desejo de possuir e de tantas outras mazelas que nos foram impostas. Para então podermos vislumbrar toda a nossa família humana enredada na grande teia da Vida na Terra, esse organismo vivo, que autorregula essa imensa complexidade. E nós somos (apenas) células deste maravilhoso organismo!



Lovelock¹⁴, Lutzemberg¹⁵ e Gleiser¹⁶ são alguns dos que nos mostram a preciosidade que é o Planeta Terra no sistema solar: embora não sejamos o centro, como nos revelou Copérnico, somos o único que tem uma faixa de variação de temperatura e uma atmosfera compatível com a vida: Mercúrio não tem atmosfera; Vênus, assim como Marte, tem atmosfera com quase 100% de óxido de carbono e as nuvens são de ácido sulfúrico; os outros planetas são gasosos.

Se olhamos para o Cosmos, nosso Sol está entre mais de 10 sextilhões de estrelas e, apenas em nossa galáxia, a Via Láctea, há entre 100 e 200 bilhões de planetas. Espectrofotômetros buscam incessantemente por bioassinaturas (sinais de atividade biológica que impactam a atmosfera dos exoplanetas) que revelem vida fora daqui. Há cinco décadas o programa SETI (Search for Extraterrestrial Intelligence) vasculha os céus em busca de ondas eletromagnéticas emitidas por possíveis civilizações extraterrestres tecnológicas, e só encontra o silêncio.

Contemplemos isso: a singularidade da Terra, nosso pequeno Planeta, navegando na infinitude cósmica. Quão especial é toda a vida que com ela se desenvolveu. Bilhões de anos de trabalho coletivo entre átomos, moléculas, células, DNA, núcleos, seres, relações.... Até chegar à vida inteligente – nós, capazes de conhecer tudo isso, e de contar esta linda história! O convite que faço é para acolhermos em nosso coração, com êxtase, a preciosidade da Terra-Vida. Re-encantar com o mundo, re-sacralizar a Vida!

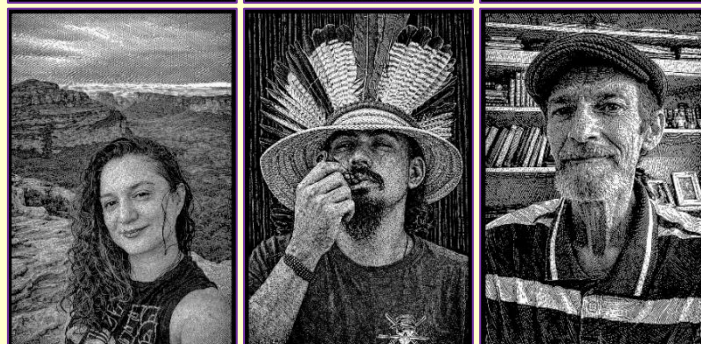
¹⁴ https://pt.wikipedia.org/wiki/Hip%C3%B3tese_de_Gaia

¹⁵ Veja belíssima palestra deste ambientalista brasileiro, na Bélgica, em 1989: <https://www.youtube.com/watch?v=FcKuy4mCLjU>

¹⁶ Marcelo Gleiser, no livro *O despertar do universo consciente – Um manifesto para o futuro da humanidade*.



Autoras e Autores neste Volume 01 da Revista Terra de Culturas





Ademar Bogo

Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), licenciado em Letras Vernáculas pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB – Campus X) e bacharel em Filosofia pela Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL). Atua como docente do curso de Filosofia da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). É agricultor e poeta, articulando pensamento filosófico, vida no campo e criação poética.

Contato: abogo@uesc.br

Amanda Aguiar Ayres

Arte-educadora, diretora teatral, atriz e brincante. Professora do curso de Teatro da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), é doutora em Artes Cênicas pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), mestra e especialista em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de Brasília (UnB) e graduada em Artes Cênicas pela UnB. Desde 2013, coordena o Programa Arte e Comunidade, atuando na construção de redes entre comunidades, artistas, universidades e mestres(as) da cultura popular.

Contato: amandaguiarayres@gmail.com

Antonio Balbino Marçal Lima

Professor do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), atuando nos cursos de Psicologia e Filosofia. É doutorando em Desenvolvimento e Meio Ambiente (PPGDM/UESC). Publicou, entre outros livros, *Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty* (Editus, 2014), *Caminhos contemporâneos da antropologia* (Fi, 2019) e *Aos olhos da razão* (Vialiterarum, 2025).

Contato: abmlima@uesc.br

Áquila Silva de Almeida

Graduada em Direito pela Faculdade de Ciências Humanas e Exatas do Sertão do São Francisco, especialista em Direito Público e Gestão Pública Municipal. É mestra em Dinâmicas de Desenvolvimento do Semiárido pela Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF) e doutoranda em Agroecologia e Desenvolvimento Territorial (PPGADT) pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

Contato: aquilaemanuelle17@gmail.com

Fernando Antônio Fontenele Leão

Professor adjunto da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), Campus Jorge Amado (Ilhéus-BA). Graduado em Tecnologia em Artes Cênicas e em Licenciatura em Teatro (IFCE), especialista em Cultura Popular, Arte e Educação do Campo (UFCA), mestre em Humanidades (UNILAB) e doutor em Educação

(UFC). Desenvolve pesquisa-ação junto ao Assentamento Terra Vista e à Teia dos Povos. Editor-Chefe da Revista Terra de Culturas.

Contato: fernando.jeao@gfe.ugsb.edu.br

Gabriela Andrade de Silva

Graduada em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP), com mestrado e doutorado em Psicologia Experimental pelo Instituto de Psicologia da USP. É professora adjunta da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), atuando no município de Teixeira de Freitas (Bahia).

Contato: gabriela.silva.ufsb@gmail.com

Ivânia Paula Freitas de Souza Sena

Doutora e mestra em Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), especialista em Gestão Pública Contemporânea e graduada em Pedagogia pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB). É professora adjunta da UNEB, Campus VII, em Senhor do Bonfim. Define-se poeticamente como “filha da flor e do violão”, articulando educação, sensibilidade e compromisso social. Editora-Assistente da Revista Terra de Culturas.

Contato: ivaniapaula.freitas@gmail.com

João José da Silva Carrilho

Professor de Física, mestre em Ensino de Astronomia e membro da Academia de Letras e Artes de Senhor do Bonfim (ACLASB). Autor de diversos livros, transita pela poesia lírica, filosófica e metafísica, pela crônica, pelo conto, pela literatura científica, pela ficção, pela literatura infantil e pelo cordel nordestino, buscando despertar emoções e reflexões em seus leitores.

Contato: dscarrilho@gmail.com

Luciano Payayá

Comunicador popular e fotógrafo, atuando junto a comunidades indígenas, quilombolas e assentamentos rurais. Seu trabalho destaca territórios, modos de vida e práticas de resistência. Estudante da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), dedica-se à agroecologia, à meliponicultura e integra redes de sementes que fortalecem territórios e saberes tradicionais.

Contato: lucianofiglio1212@gmail.com

Mayara Melo Rocha

Docente do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) e doutoranda em Saúde Pública pela Universidade Federal do Ceará (UFC). É mestra em Desenvolvimento e Meio Ambiente e bacharela em Comunicação Social pela UFC. Integra o Núcleo TRAMAS – Trabalho, Ambiente e Saúde, da Faculdade de Medicina da UFC.

Contato: mayaramelorochoa@gmail.com



Raquel Maria Rigotto

Médica, graduada pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com especialização em Medicina do Trabalho (Fundacentro), mestrado em Educação (UFMG) e doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com pós-doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). É professora titular aposentada ativa do Departamento de Saúde Comunitária da Faculdade de Medicina da UFC, com ampla atuação em saúde coletiva, ambiente e justiça social.

Contato: raquelrigotto@gmail.com

Solange Brito Santos

Agricultora, mãe, avó, educadora, pesquisadora e articuladora da Teia dos Povos. Moradora do Assentamento Terra Vista, atua na construção de práticas educativas e agroecológicas comprometidas com a autonomia dos povos do campo, a educação popular e a defesa dos territórios.

Contato: solangejoelson@gmail.com

Ulee Zulluh

Ulee Zulluh é pseudônimo de Ulisses Prudente da Silva, poeta da região cacauzeira do sul da Bahia. “Bicho do mato”, constrói uma poesia profundamente ligada à terra e aos modos de vida do campo. É técnico agrícola aposentado pela CEPLAC e estudante de Engenharia Agrícola e Ambiental na Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB).

Contato: ulissesprudentedasilva@gmail.com