

ARTIGO/DOSSIÊ

# DEVORAR E SE VESTIR DE CONSTELAÇÃO: AS TRILHAS DE SUMÉ E A TESSITURA ESPIRITUAL ENTRE FLORESTA E PERIFERIA

GABRIEL GOMES  
LUIZ RUFINO  
NIELSON ROSA BEZERRA

## **Gabriel Gomes**

Mestrando no Programa de Pós-graduação em Educação, Cultura e Comunicação nas Periferias, pela UERJ.

Graduação em Licenciatura em Pedagogia, pela Faculdade de Educação da Baixada Fluminense (FEBF/UERJ).

Membro do Grupo de Pesquisa e Extensão Cultural “A Cor da Baixada” (UERJ/CNPq).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4281406086539211>.

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0003-7041-9499>.

E-mail: [gabriel\\_25-01-2000@hotmail.com](mailto:gabriel_25-01-2000@hotmail.com).

## **Luiz Rufino**

Doutor em Educação, pela UERJ.

Professor Adjunto da Faculdade de Educação da Baixada Fluminense (FEBF/UERJ).

Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Educação, Cultura e Comunicação nas Periferias (PPGECC/UERJ).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9099503965867611>.

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0206-254X>.

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

**Nielson Rosa Bezerra**

Doutor em História, pela UFF.

Professor Associado da Faculdade de Educação da Baixada Fluminense (FEBF/UERJ).

Coordenador e Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Educação, Cultura e Comunicação nas Periferias (PPGECC/UERJ); Líder do Grupo de Pesquisa e Extensão Cultural “A Cor da Baixada” (CNPq/UERJ); Diretor de Pesquisa do Museu Vivo do São Bento.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2781159435883800>.

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2211-5389>.

E-mail: [bezerranielson@hotmail.com](mailto:bezerranielson@hotmail.com).

**Resumo:** Esse artigo caminha nas trilhas indicadas pela cosmogonia tupinambá para tomar as narrativas como um exercício andarilho, inspirado nas onças que percorrem a floresta e as estrelas para devorar e erguer mundos. Assim, tomando a periferia como lugar de enunciação, território da cidade de Duque de Caxias, problematizamos as produções coloniais que fixam via a violência e a produção de estereótipo dimensões do ser/saber. Sumé, a onça mítica dos tupinambás, nos orienta a devorar mundos e interpretar nos céus outros caminhos de significação da existência. É nesse sentido, em diálogo com a cosmogonia tupinambá e os conceitos de contracolônização (BISPO DOS SANTOS, 2015) e retomada (BABAU, 2023), que estabelecemos uma tessitura entre o espírito da floresta e o espírito da periferia. Tomamos ainda o diálogo com a experiência do Museu Vivo do São Bento, como exercício de memória e política ancestral baseada nos princípios aqui abordados. Interessa-nos tecer diálogos éticos, estéticos, políticos e epistemológicos entre o espírito da floresta e o espírito das periferias que permitam conectar as histórias, memórias e narrativas dos povos tupinambás para sugerir uma crítica ao modelo dominante de ser/saber, principalmente na chamada periferia.

**Palavras-chave:** Periferia. Cosmogonia Tupinambá. Narrativas Andarilhas. Contracolônização. Retomada.

**Abstract:** This article follows the paths indicated by the Tupinambá cosmogony to take the narratives as a wandering exercise, inspired by the jaguars that roam the forest and the stars to devour and lift worlds. Thus, taking the periphery as a place of enunciation, territory of the city of Duque de Caxias, we problematize colonial productions that establish dimensions of being/knowledge via violence and the production of stereotypes. Sumé, the mythical jaguar of the Tupinambás, guides us to devour worlds and interpret other paths of meaning of existence in the heavens. It is in this sense, in dialogue with the Tupinambá cosmogony and the concepts of countercolonization (BISPO DOS SANTOS, 2015) and recovery (BABAU, 2023), that we establish a weave between the spirit of the forest and the spirit of the periphery. We also take the dialogue with the experience of the Museu Vivo do São Bento, as an exercise in memory and ancestral politics based on the principles discussed here. We are interested in weaving ethical, aesthetic, political and epistemological dialogues between the spirit of the forest and the spirit of the peripheries that allow us to connect the stories, memories and narratives of the Tupinambá peoples to suggest a critique of the dominant model of being/knowledge, especially in the so-called periphery.

**Keywords:** Periphery. Tupinambá Cosmogony. Wandering Narratives. Countercolonization. Resumption.

## PRIMEIROS PASSOS

No mundo em que estamos, habitam tantos outros mundos, porém insistem a nos convencer que só um modelo é possível. As periferias foram produzidas, a partir daquilo que parte do mundo quis reivindicar como sendo o centro e narrou o *outro* como sendo a margem. A colonização instituiu um sentido periférico para a diversidade de formas de ser no mundo, a partir de seu desejo universalista. As periferias que tomamos como lugar de enunciação são banhadas

pelas águas (Recôncavo da Guanabara), e rios sem margens definidas, já que suas potências, assim como as águas, transbordam como força de suas naturezas.

Dessa forma, para falar das periferias, tomamos como inspiração a cosmogonia tupinambá em que as onças criam mundos em suas andanças pelas estrelas. As periferias também estão em um processo antropofágico de consumir suas próprias memórias, de forma que seja possível reescrever e narrar suas próprias histórias. Neste caso, as tradições culturais que fundamentam o cotidiano das periferias estão entrelaçadas nas oralidades, princípio que organiza as diferentes formas de se posicionar no mundo. Assim, as populações negras e indígenas que formaram a massa de trabalhadores que vivem nos territórios periféricos têm suas histórias e suas memórias que podem ser pensadas em uma perspectiva de narrativas andarilhas, isto é, um modo próprio de contar suas histórias através das palavras, mas também de gestos, danças, músicas ou na partilha do alimento e das múltiplas possibilidades de encaminhamento para as questões que se impõem no cotidiano.

As histórias das periferias começam pelas memórias indígenas que recorrentemente se fazem presentes nas suas formas de se posicionar no mundo, nas suas expressões culturais e nas suas linguagens e gramáticas que enfrentam a dominação e potencializam as iniciativas e projetos de luta, resistência e descolonização do modo de viver estabelecido pela modernidade.

O Estado brasileiro se formou em uma relação de violência, dominação e extermínio dos povos indígenas. Os tupinambás estavam organizados na prática da oralidade, do deslocamento errante que implicavam em uma conexão com a terra, a sua retomada

e a sua territorialização. Em contraposição de uma lógica utilitária que a terra e outros entes da natureza devem estar a serviço dos seres humanos, os povos tupinambás estavam organizados em uma lógica de diálogo, defesa e compreensão que viver na terra não era apenas uma condição de extração, mas de partilha, o que subverte a lógica que demarca as políticas e a arrogância que impõe riscos para um ecossistema de conhecimentos que vêm da floresta. Para os tupinambás, não é possível viver sem uma relação harmoniosa com os animais e um estreitamento cotidiano com a floresta. O aprendizado é constante e a onça é um símbolo dessa relação que se estabelece na observação, no diálogo e na compreensão do outro em um exercício radical de alteridade.

Neste artigo, persegue-se as narrativas explicativas dos tupinambás para pensar que a floresta legou às periferias através da política cotidiana desses povos, a experiência de defesa da vida, suas diferentes formas de relação e conexão com a ancestralidade presente em cada ente da natureza. Para isso, intenciona apresentar as narrativas andarilhas dos tupinambás que fundamentaram a encruzilhada poética da mata, mas que é perceptível no que consideramos como o espírito das periferias. Tomamos o diálogo com a cosmogonia tupinambá para provocar a ideia de que seria o destino das periferias ser onça. Esse destino não emerge como determinação, mas como orientação política baseada em uma estética/ética ancestral e na interlocução com as categorias contra colonização (BISPO DOS SANTOS, 2015) e retomada (BABAU, 2023). Também será posicionado um olhar para as narrativas andarilhas do Museu Vivo do São Bento, cuja dinâmica inspirada na onça tupinambá conduz a uma experiência de andarilhagem no tempo e no território

para a retomada de histórias e memórias que fundamentam uma política em defesa da vida.

### **A ONÇA TUPINAMBÁ, A FLORESTA E O ESPÍRITO DAS PERIFERIAS**

Há registros de que os tupinambás se originam na floresta amazônica desde 11 mil anos. A dinâmica andarilha permitiu seu deslocamento ao longo do tempo, permitindo a ocupação de grande parte do litoral brasileiro. A existência material da vida estava baseada na agricultura de subsistência, na pesca e na caça, além de ser registrado a prática de comércio entre as diferentes comunidades que também poderia ter uma função de diálogo entre os diferentes, facilitando a minimização de estranhamento ou o acirramento de tensão na busca por novos territórios. As suas aldeias eram organizadas em grandes tabas que se dispunham de forma circular construídas de madeira e palha, o que facilitava o exercício comunitário da vida tanto nos processos de obtenção de alimento, quanto nos significados culturais tecidos para explicar a existência.

A dinâmica errante dos tupinambás não foi inaugurada pelo contato com os europeus. Apesar da imposição de deslocamentos culturais e territoriais que a chegada dos europeus provocou nas sociedades e culturas de diferentes partes do continente americano, para os tupinambás a vida andarilha pelas florestas litorâneas do território brasileiro integrava o cotidiano e suas formas de viver. As encruzilhadas da floresta eram constantemente reconhecidas pelos povos tupinambás que precisavam de circulação para cumprir um sentido do viver em comunidade que pode ser bem conhecida através da função representativa da onça em sua cosmogonia. Apesar de comumente conhecidos como nômades, ao que nos parece, os tupinambás eram andarilhos.

Neste caso, propomos uma distinção semântica para que se possa indicar que as denominações coloniais de fato não expressam a dinâmica do viver dos povos da floresta, uma vez que seus deslocamentos não estavam circunscritos apenas na busca por alimento. Para além disso, os tupinambás apresentam o compromisso andarilho com a floresta, caracterizando uma relação dialógica de constante aprendizado. Neste sentido, a onça tupinambá emerge na cosmogonia desses povos como Sumé, que em sua lógica andarilha pelas constelações, tornava-se um criador errante de mundos. Portanto, o deslocamento dos tupinambás não se limita à busca material por alimentos, mas tem uma dinâmica de aprender e inventar novos mundos no curso de seus passos. Esses sentidos ainda são facilmente percebidos nas palavras do Cacique Babau e suas experiências como uma importante liderança tupinambá na contemporaneidade:

Os tupinambás não pescam como os brancos. Pescamos olhando a cor do céu, o período da chuva e a trovoada. Dependendo da chuva, a gente pega traíra. Se a trovoada for boa, fazemos nosso jiqui e pegamos pitu. O que cai dentro do jiqui nós consumimos, e com os outros peixes não mexemos. Se não vieram para os jiquis é porque não são nossos. Mas os brancos começaram a se alimentar de pitu, viram que é algo tão saboroso que contrataram pessoas para jogar veneno. Sabemos que fora da trovoada da chuva, é bem difícil pegar pitus, porque eles moram dentro das pedras. Mas eles aprenderam que, se envenenassem o poço, os pitus saíam de lá e morreriam em grande quantidade. E, ao fazer isso, não tiraram nosso direito de nos alimentar, mas também o direito da reprodução da espécie. No poço envenenado, os que sobreviveram ficavam estéreis. (BABAU, 2023, p. 34)

O direito a viver e a se alimentar deve contemplar a todos os seres da floresta. Alimentar-se do outro é partilhar a vida que fortalece a existência, tanto em um sentido biológico, quanto em um sentido amplo como expresso na cosmogonia tupinambá. As atividades produtivas, seja a caça, a pesca ou a agricultura no sentido do viver na floresta não fazem parte de um projeto de destruição. As vidas são preservadas de forma que a constância de alimentos seja sempre garantida, respeitando às necessidades de sobrevivência de cada espécie. Neste sentido, a ideia que era a busca de alimentos que implicava os deslocamentos dos tupinambás parece ter um sentido menor do que a importância dada para essa questão nas narrativas coloniais.

A abundância das florestas no litoral brasileiro, de certa forma, contradiz a ideia da escassez de alimento. Além disso, o conhecimento da agricultura implicava na permanência da terra. Por falar nisso, uma agricultura baseada em grande quantidade de culturas, como a mandioca, o milho, o amendoim, a batata, entre muitos outros, estava muito distante de um caráter “rudimentar” que acostumamos aprender nas narrativas ensinadas pela colonialidade. Desse modo, parece que os deslocamentos dos tupinambás, tinha um caráter andarilho na busca de aprender, descobrir e inventar mundos, o que pode ser compreendido por uma narrativa errante que provoca encantamento, já que alarga sentidos de mundo, contraria perspectivas de escassez e anuncia outras possibilidades para a sociedade brasileira.

A onça é a “dona da floresta”. Nas matas do Brasil, não há outro animal que inspire notoriedade e prevalência entre os demais. Ao ocupar uma posição de “topo de cadeia alimentar” indica que a sua presença anuncia abundância de alimentos. A sua presença é pedagógica, pois ensina o momento para a caça, o recolhimento e a

proteção com as crianças. A sua vida andarilha inspira a invenção de novos mundos como as andanças de Sumé pelas diferentes “famílias de estrelas”. A presença de um ser forte e temido é fundamental para saber que todos os seres têm direito ao alimento e que as roças oferecem uma posse transitória da terra que, em última instância, pertence a todos os entes da natureza. Uma onça percorre dezenas de quilômetros em um único dia na procura de alimentos, mas também na errância do aprender e do ensinar que se dá na constante interação que torna possível o viver na floresta.

A invenção de mundos no universo tupinambá se dá pelo encontro da diversidade de conhecimento, pela engenhosidade e tensões de diferentes seres, pelas andanças entre mundos já conhecidos e a invenção de mundos desconhecidos. Entretanto, há um mundo original, “a terra sem males”, um território paradisíaco onde não haveria sofrimento e estava sustentado em uma harmonia entre os diferentes seres que habitavam não apenas aquele, mas todos os mundos, incluindo aqueles que ainda estavam no devir. Para os tupinambás, o devir, isto é, aquilo que ainda haveria de existir, também já fazia parte do mundo já existente, uma vez que a invenção estava associada ao processo de criação que se dava em uma vida andarilha entre mundos que facilmente poderiam ser contemplados na floresta que se estendia até as estrelas e percorria outros mundos. Desse modo, a cultura ou o espírito da floresta não se restringia nela mesma, mas ultrapassava os limites da experiência material, permitindo o acesso a outros mundos e seres.

A onça que aprende com a floresta também é professora dos tupinambás. A onça cria mundos porque anda, se desloca constantemente na busca de novas experiências, em outras palavras,

mundos a serem devorados. Cabe aqui ressaltar, que devorar não é somente se alimentar, mas abocanhar a existência para tomá-la para si como acúmulo de força vital. Ou seja, devorar é modificar-se na/pela relação com o *outro*. Os tupinambás teceram intimidade com espírito da floresta incorporando a onça, que se desloca para inventar novos mundos, engolindo coisas para transformá-las em novas experiências. A harmonia e o respeito entre os diferentes seres são fundamentais para a experiência comunitária. Não por acaso, na cosmogonia tupinambá, aquele que desrespeitasse a terra sem males, isto é, a harmonia entre as diferentes formas de viver na floresta, poderia ser punido com a experiência no corpo de outro animal. Neste sentido, o corpo também faz parte da ecologia espiritual da floresta. Em uma dinâmica andarilha do viver, o corpo é o território que se leva no deslocamento, mas que pode ser retomado e reterritorializado a cada mundo inventado.

Em uma leitura específica da cosmogonia tupinambá, a onça caminha (andarilhagem) para inventar mundos. Essa invenção de mundos é compartilhada de forma ecológica com os praticantes da floresta. Em aproximação, as periferias, assim como as florestas são também territórios da partilha. Então, podemos arriscar que seriam as periferias tempo/espacos que vibram a espiritualidade das matas brasileiras em uma condição alterada, já que são profundamente marcadas pelo trauma e violências do projeto civilizatório atentados sobre elas?

Floresta, mata e selva são termos comumente reivindicados para serem colocados como oposição ao desenvolvimento civilizatório. A civilização erguida na contratualidade moderna-ocidental, nos termos do racismo e colonialismo, obstina uma reprodução da metrópole nos

territórios regidos pela violência colonizadora. Porém, a metrópole edifica o mundo possível em detrimento daqueles que precisam ser sacrificados, pois suas naturezas não podem coexistir com um modelo que se quer único. A noção de periferia inspirada na narrativa explicativa de mundo tupinambá retoma a condição da floresta, mata e selva como fundamentos estéticos e éticos para reivindicar a periferia como espírito contrário à dominação colonial. A periferia por ser inventada na violência colonial e por resguardar a poética antiga de ser floresta, mata e selva resguarda fundamentos contracoloniais (BISPO DOS SANTOS, 2015).

Ferdinand (2022), nos diz que a condição daqueles submetidos pelo terror colonial se expressa como uma dupla fratura. Essa dupla fratura tem como cerne os crimes ambientais plasmados na violência racial imposta pelo padrão moderno-ocidental. Dessa maneira, se a periferia tem como radical ser uma invenção a partir de modos que se reivindicam como centro, no contexto moderno essa produção traz essas marcas como elementos estruturantes. Ler a periferia em um giro enunciativo a partir da cosmogonia tupinambá nos possibilita confrontar esse modelo. Padrão de poder que, ao racializar o mundo, estabelece também os termos para privatizar os sentidos da vida centrados na interpretação humana das coisas. Parafraseando o título da obra de Alberto Mussa (2023), seria também o destino das periferias ser onça?

Avançamos dizendo que sim. Ser onça em termos tupinambás é conseqüentemente se disponibilizar para uma andarilhagem contracolonial. As periferias marcadas pela permanente ação do contínuo colonial taticamente assumem a emergência de combaterem a dupla fratura (FERDINAND, 2022). Essa emergência

se dá não somente denunciando o racismo e os crimes ambientais provocados pela produção de violência e desigualdade das formas de opressão moderna, mas tomando como força propulsora das ações contracoloniais, poéticas cosmológicas traçadas nas rotas andarilhadas em seus chãos.

Ser onça para os tupinambás é ser mais que humano, como nos ensinaria Viveiros de Castro (2002). Assim, esses territórios não podem ser reduzidos a interpretações centradas naquilo que os ditos humanos são capazes de compreender. Para o sentido explicativo de mundo dos tupinambás, não há dicotomia entre humano e natureza, mas sim uma inscrição em termos multinaturais. O multinaturalismo, abordado por Viveiros de Castro (2002), no perspectivismo ameríndio, abre caminho para a rasura de um mundo cindido e fundamentado pela dominação colonial e a dupla fratura. Apostar em uma leitura da periferia a partir da cosmogonia tupinambá, entrelaça categorias epistêmicas que apontam para a emergência de outra política do conhecimento, pois sinalizam os limites da racionalidade dominante, os seus racismos epistêmicos, os abusos de poder perpetrados pela lógica ocidentalizante e a redução da complexidade social existente no planeta. Em termos políticos, a leitura da periferia via as andarilhagens poéticas (estética descolonial) de Sumé, chama para a roda os sentidos da *contracolônização* (BISPO DOS SANTOS, 2015) e da *retomada* (BABAU, 2023).

Neste texto, a periferia é aqui deslocada de uma categoria geopolítica para ser interpretada como uma categoria cosmológica, já que resguarda narrativas explicativas

de mundo que fazem morada nela. Assim, a periferia aqui não é lida como uma nomeação do outro que se reivindica como

centralidade, reificando em termos fanonianos (1968), a cidade do colonizador e a do colonizado, a cisão de mundo simposta por esse sistema de terror chamado colonialismo. A periferia aqui emerge como Sumé que engole mundos para inventá-los sendo outra coisa, assim ela não pode ser fixada, pois é andarilha e engole o mundo. Mesmo se caçada, atentada com violência, o espírito convoca para o jogo da *relação* (GLISSANT, 2021), e lança a existência em um abismo onde não pode se calcular a queda, mas somente sentir o salto naquilo que não se revela.

As periferias brasileiras em termos de uma agência colonial são florestas, pois sofrem a condenação da terra (FANON, 1968), diante o processo civilizador imposto pela metrópole. Assim, ser floresta implica acessar a espiritualidade contracolonial residente nesses corpos e suas respectivas práticas de saber. Não é possível viver nesses territórios sem partilhar o alimento, os saberes e as experiências acumuladas no cotidiano das diferentes comunidades que se estabeleceram ao longo de uma trajetória de deslocamento para a invenção de novos mundos. É preciso pensar e evocar um espírito das periferias que, em confluência com o espírito das florestas, se estende em toda a parte e está nas partilhas cotidianas. No território das periferias, estão as palavras e a gramática dos primeiros seres que habitaram, lutaram e defenderam as diferentes formas de viver e existir. O espírito das periferias alarga as subjetividades no silêncio das operações simbólicas materializadas na partilha cotidiana do pouco que se tem. O espírito das periferias desafia a propriedade privada que fundamenta as desigualdades sociais. A periferia sempre está viva e se fortalece em um modo de viver que se fundamenta na partilha. O espírito da floresta é ancestral do espírito da periferia

(BEZERRA, 2024). Neste sentido, a onça tupinambá é uma narradora andarilha que ensina essa conexão, propondo novas possibilidades de sentir/pensar a política ancestral nos territórios e potencializar as experiências comunitárias das periferias.

### **MUSEU VIVO DO SÃO BENTO, UMA TRILHA PARA A MEMÓRIA ANCESTRAL: NARRATIVAS DE UMA MUSEOLOGIA ANDARILHA**

O Museu Vivo do São Bento é uma experiência pedagógica elaborada em perspectiva de museologia social que se situa na periferia do município de Duque de Caxias, na Baixada Fluminense. Um bairro de origem popular, o São Bento vira um museu que se constitui a partir de um percurso que se organiza em dez pontos de visita ao longo de suas ruas. Contudo, em função de recursos materiais, do tempo médio de visitação e da disponibilidade de profissionais para guiar o percurso, as visitas muitas vezes são restritas apenas a três pontos de visitação:

- 1) a sede administrativa, onde se realiza um acolhimento, se oferece um pequeno lanche organizado de forma comunitária, bem como se apresenta um breve panorama da ideia de museologia social e da memória de formação do próprio museu na comunidade;
- 2) a sede da Fazenda Iguaçu da Ordem de São Bento, onde é possível visitar uma exposição que conta sobre os marcos do processo de colonização europeia no entorno da baía da Guanabara, bem como o processo de ocupação recente que deu origem ao bairro. Interessantemente, nessa exposição há grande ênfase para a presença dos primeiros trabalhadores africanos que viveram em condição de escravizados e libertos na fazenda

entre os séculos XVII e XIX. Também neste sentido, é na fazenda que há toda a contextualização das fugas, das negociações das cartas de alforria e dos movimentos de organização quilombola durante o século XIX;

3) por último, o local de visitação mais distante e que mais interessa aos estudantes, sobretudo da Educação básica, o Sítio Escola Sambaqui do São Bento, isto é, um sítio arqueológico dos tempos dos sambaqueiros, os primeiros habitantes do território que remete há mais de 5.000 mil anos antes do presente. Nesta ocasião, também são contadas as memórias das aldeias tupinambás Jacutinga e Sarapuí, catalogadas pelos viajantes e missionários europeus que passaram pelo território desde o século XVI.

Por agora, gostaríamos de relacionar os propósitos iniciais desse texto com essa experiência comunitária de museu, uma vez que sua visita se impõe por uma errância em um território de periferia, mas que foi floresta habitada por sambaqueiros e tupinambás, cujas memórias ancestrais são cotidianamente narradas de forma andarilha pelas ruas do bairro.

Quando se chega ao Museu Vivo do São Bento logo se percebe que se trata de um museu de percurso. Isso significa que a visita não se dá apenas em um espaço e que o bairro é o próprio museu. Assim, depois do acolhimento, é preciso andar, caminhar, percorrer pelos caminhos de um bairro popular da periferia com todos os desafios como a ausência de saneamento básico, a falta de recolhimento do lixo com regularidade e a necessidade de se desviar de buracos, motocicletas e cavalos que disputam o espaço público da rua. Do mesmo modo, essas disputas também são sonoras. Muitas vezes, o som da voz do guia é

abafado pelo som alto de músicas, anúncios do comércio local ou o som alto dos cultos de igrejas pentecostais ou dos tambores das casas de umbanda e candomblé que coexistem em disputas pelas ruas do bairro. Assim, por muitas vezes, são os movimentos dos corpos que entram na disputa de espaço. O guia institucionalizado pelo museu, mas também o coletivo de um conjunto de visitantes forma um corpo coletivo que entra na disputa pelo espaço em diálogo com as pessoas, os prédios históricos, as ruas e as praças em busca das memórias andarilhas de sambaqueiros, tupinambás e africanos que viveram as primeiras experiências periféricas naquele território.

As narrativas pelos caminhos andados acontecem, modificam a experiência das periferias, inventando novas formas de olhar para o território, assim como a onça tupinambá que andava guiada pelas estrelas em busca de inventar novos mundos. Assim como os tupinambás, buscavam a experiência vivida pela onça andarilha para encontrar novas casas, novos mananciais de alimentos e garantir a continuidade da aldeia e da floresta, os visitantes do Museu Vivo do São Bento, também precisam virar onça, isto é, inventar outras possibilidades de se relacionar com o mundo das conchas sambaqueiras, das tradições tupinambás e das comunidades quilombolas, cujas memórias coexistem em um mesmo território.

As narrativas andarilhas que contam as experiências vividas nos territórios das periferias precisam ser percorridas para que possa suscitar sentimentos de pertença e fortalecer identidades em consonância com as ancestralidades presentes no território. As dores dos corpos e a recusa de um olhar antropofágico nas periferias são resultantes de um passado de dominação reverberado na violência e nas injustiças sociais que protagonizam as narrativas coloniais sobre

os corpos negros e periféricos descendentes dos povos indígenas e africanos que ocuparam o território desde tempos imemoriais. Para isso, é preciso escavar, caminhar e enfrentar as dores de nossa própria história cuja cura também se dá pela arqueologia e a ecologia dos saberes que precisam ser escavados, partilhados e espalhados pelas andarilagens de novas possibilidades de narrativas de nós mesmos (BENJAMIN, 1995, p. 239).

O Museu Vivo do São Bento é antropofágico. Para os tupinambás, a antropofagia se situava na experiência da vingança. Entretanto, vingança aqui está no sentido de 'vingar', isto é, de fazer florescer o seu espírito na experiência corpórea do outro, instituindo uma lógica de alteridade com aquele que persegue e mata, mas que também assume o compromisso de carregar consigo aquele que foi consumido. Neste sentido, a leitura colonial que se faz sobre a antropofagia precisa ser ressignificada e compreendida a partir de uma lógica que implica outras formas de como se posicionar no mundo. A antropofagia não é catástrofe, é a possibilidade de um outro início, para que um povo não chegue ao fim. É uma forma do povo se ampliar, de se moldar, sem que nada de uniforme ou sólido se imponha. Sou o resultado de um ritual antropofágico que não precisou de toda a violência: sou filha de um casamento de membros de duas nações em que um deles vai embora e outro fica (TUPINAMBÁ, 2023, p. 187). O Museu Vivo do São Bento é uma experiência antropofágica que oferece um novo início para que as memórias sobre as periferias não encontrem um fim. Desse modo, as narrativas andarilhas pelas ruas do bairro também é uma forma de vingança contra colonial e seus projetos de morte contra os sujeitos que protagonizam uma história que ainda é anônima para a maior parte da população brasileira. Para isso, não é necessário a violência em contraposição da violência,

mas a aproximação entre as diferentes temporalidades e culturas coexistentes no território inspirada pelas andanças das onças tupinambás pelas estrelas e pelas florestas narradas no percurso de um museu periférico. *Segue a trilha*. Soprar histórias que ventilem outros rumos é tarefa necessária no rompimento da lógica temporal imposta por esse quebranto. Vez em quando, em sala de aula, como quem prega peças em um jogo, lanço a seguinte pergunta: o que vocês recordam da Idade Média? As respostas são precisas, afinal, a escolarização nos legou certas aprendizagens. Em meio às respostas, cavo saídas improvisando outras perguntas, como um partideiro que prolonga o verso a fim de envolver o outro na brincadeira. Daí, lanço: de tudo que vocês lembram da Idade Média, onde estavam os tupinambás naquele período? O incômodo se faz presente: ora, tupinambás? Como quem joga bola, finto de um lado para cavar a brecha no outro; a Idade Média e os tupinambás baixam para fazer quizumba com os efeitos do tempo linear. Nessa prosa, a conclusão de grande parte dos envolvidos é que nesse tempo, que traz como exemplo a Idade Média, os tupinambás não existiam. Dessa forma, para a história orientada por um tempo linear, os tupinambás somente vêm à cena nos idos do século XVI. (RUFINO; SIMAS, 2020, p. 35-36)

Não é porque não se vê, que não existe. O espírito pode não ser alcançado pela visão, tocado pelas mãos, mas é sentido pela presença. Como cantou a Acadêmicos da Grande Rio, escola de samba de Duque de Caxias: *é homem fera, é brilho celeste, devora e se veste de constelação*. Os tupinambás em Duque de Caxias habitam uma condição como seus ancestrais, devoram e são devorados, por isso continuam a existir inventando mundos nas andarilhagens do presente. Quais são as pontes para a memória e a política ancestral nas periferias? Escavar mundos em rotas sambaqueiras, aldeias,

quilombos, favelas, terreiros e outras comunidades que resguardam valores contrários aqueles propagados pela destruição das matas.

Na cosmogonia tupinambá, a andarilhagem é uma das forças propulsoras do narrar a experiência nos/dos/com os mundos. A impressão que temos sobre o mundo, regida por uma das frações das experiências sociais, é que ele não se move ao encontro das diferenças. Em outros termos, como citado por Antonio Bispo dos Santos (2023), ele ao se desenvolver, não se envolve. Neste texto, temos entendido, e elaborado ainda de forma ensaística, que as periferias que nos atemos, no caso os territórios da cidade de Duque de Caxias (RJ) e outros lugares da intitulada Baixada Fluminense, resguardam aquilo que chamaremos de um espírito da periferia, força/sentido irmanado em uma intimidade com o espírito da floresta. Para pensar essa dinâmica entre espíritos, tomamos como orientação os princípios explicativos de mundo presentes na poética cosmogônica dos tupinambás.

Não coincidentemente, os territórios localizados na noção de Baixada Fluminense foram também chãos trilhados pelos contingentes tupinambás. Assim, nos interessa uma ponte não com o passado, mas com a ancestralidade, já que compreendemos que essa é uma capacidade de erguer mundos e estabelecer outros pactos de defesa da vida. Assim, a periferia destinada a ser onça recalcula os horizontes destinados a ela por parte de uma agenda colonial. Ao tomar para si as orientações estéticas, éticas, políticas e epistemológicas postas pelos sentidos da contracolonização (BISPO DOS SANTOS, 2015) e da retomada (BABAU, 2023), a periferia se ergue como floresta, um espírito selvagem que engole mundos, contracoloniza o modelo civilizatório que não dignifica a diversidade de vidas presentes em seu habitar.

Se os tupinambás são povos andarilhos, a sua presença como fundamento explicativo de mundo nos abre caminho para outras rotas epistêmicas. Nos terreiros margeados na periferia do planeta, os tupinambás são aqueles que tecem uma intimidade com a floresta para trilhar outras rotas políticas. O ponto canta dobrada no agora: *estava na beira do rio sem poder atravessar, chamei pelo caboclo, chamei Tupinambá. Tupinambá chamei, chamei, tornei chamar e a...*

Nas margens de um mundo soterrado pelos escombros da Modernidade-ocidental o que estamos a fazer é chamar Tupinambá. Chamar para que possamos nos vestir com o manto celeste, retomar o manto de plumas, relembrar as histórias antigas e, diante de um tempo adoecido pela civilização, possamos rugir como seres selvagens, que, ao olhar para o céu, se reencontre com os caminhos de devorar, inventar mundos e vingar a vida.

## REFERÊNCIAS

- BABAU, Cacique. Retomada. In: CARNEVALLI, F.; REGALDO, F.; LOBATO, P.; MARQUEZ, R.; CANÇADO, W. (Orgs.). *Terra: antologia afro-indígena*. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu/Piseograma, p. 31-44, 2023.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II: rua de mão única*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 5.ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- BEZERRA, Nielson Rosa. *Espírito das periferias: ancestralidades indígenas e africanas na Baixada Fluminense*. Duque de Caxias: Esteio, 2024.
- BISPO DOS SANTOS, Antonio. *Colonização, Quilombos: modos e significações*. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.
- BISPO DOS SANTOS, Antonio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu/Piseograma, 2023.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Tradução de José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

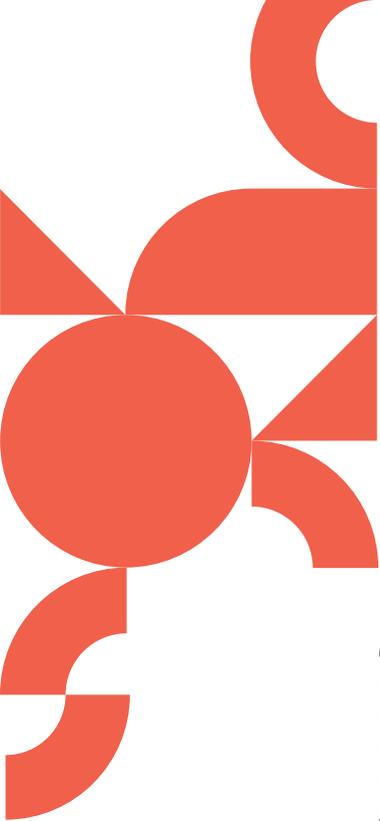
FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial*. Tradução de Letícia Mei. São Paulo: Editora Ubu, 2022.

GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Tradução de Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

MUSSA, Alberto. *Meu destino é ser onça*. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2023.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

TUPINAMBÁ, Glicéria. O território sonha. In: CARNEVALLI, F.; REGALDO, F.; LOBATO, P.; MARQUEZ, R.; CANÇADO, W. (Orgs.). *Terra: antologia afro-indígena*. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu/Piseagrama, p. 179-192, 2023.



ARTIGO/DOSSIÊ

## **SALVE A TODOS OS POVOS DA AMAZÔNIA!**

CAROLINE BARRONCAS DE OLIVEIRA  
FANUELA DE OLIVEIRA VASCONCELOS  
DANIELA FRANCO CARVALHO  
MÔNICA DE OLIVEIRA COSTA

### **Caroline Barroncas de Oliveira**

Doutorado em Educação, em Ciências e Matemática, em Pesquisa Narrativa, pela Universidade Federal do Mato Grosso. Professora da Universidade do Estado do Amazonas, no Programa de Pós-graduação em Educação em Ciências na Amazônia.

Vice-líder do Grupo de Pesquisa e Estudos Vidar em In-tensões – subjetivações, culturas e educações.

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/7898558694581023>.

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8430-2855>.

E-mail: [cboliveira@uea.edu.br](mailto:cboliveira@uea.edu.br).

### **Fanuela de Oliveira Vasconcelos**

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Educação, em Ciências na Amazônia, em Educação antirracista, pela Universidade do Estado do Amazonas.

Graduada em Pedagogia, em Educação antirracista, pela Universidade do Estado do Amazonas.

Bolsista pela FAPEAM na Universidade do Estado do Amazonas.

Membro do Grupo de Pesquisa e Estudos Vidar em In-tensões.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5999372800761277>.

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0004-3147-664X>.

E-mail: [fdov.mca24@uea.edu.br](mailto:fdov.mca24@uea.edu.br).

**Daniela Franco Carvalho**

Doutorado em Educação, pela Universidade Estadual de Campinas.

Doutorado em Educação, pela Universidade Estadual de Campinas.

Professora da Universidade Federal de Uberlândia.

Líder do grupo de pesquisa ampla – amálgama em educação, ciência e arte.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8974289881139128>.

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-4476-7903>.

E-mail: [danielafranco@ufu.br](mailto:danielafranco@ufu.br).

**Mônica de Oliveira Costa**

Doutorado em Educação, em Ciências e Matemática, Amazônia e estudos foucaultianos, pela Universidade Federal do Mato Grosso.

Doutorado em Educação, em Ciências e Matemática, Amazônia e estudos foucaultianos, pela Universidade Federal do Mato Grosso.

Professora da Universidade do Estado do Amazonas, no Programa de Pós-graduação em Educação em Ciências, na Amazônia.

Líder do Grupo de Pesquisa e Estudos Vidar em Intensões – subjetivações, culturas e educações.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0219564272293424>.

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-3771-3955>.

E-mail: [mdcosta@uea.edu.br](mailto:mdcosta@uea.edu.br).

**Resumo:** Este ensaio, sonhado como uma gira-escrita, se propõe em mobilizar as poéticas dos encantos Amazônicos em fruição com os encontros afectuais de todos os povos em composições de gentes ancestrais. Compõe-se na ideia do portal do encontro das águas, entre Rio Negro e Solimões, e nas encruzilhadas da(s) Amazônia(s), nos posicionamos em aprender a ser gente ancestral em processos de descolonização e em composições poéticas de um cotidiano amazônico de encantarias e constituições tempo/espço circulares. Problematizamos de que modo esses saberes nos trazem elementos vitais para sobreviver as fixações de ideias

coloniais, por uma abertura da gira-escrita em processos de descolonialidade na invocação de uma mente circular. Sonhamos em compor mundos em poéticas de presença contando uns com os outros, friccionando a experiência de nós mesmos, num coletivo uníssono, em composições circulares. Nos percebendo no meio, entre eternos começos, mediante à urgência de um cotidiano ancestral. **Palavras-chave:** Ancestralidade. Encantarias. Afetos. Encontro. Confluências. Literatura menor. Composições poéticas.

**Abstract:** This essay, dreamed up as a whirlwind of writing, aims to mobilize the poetics of Amazonian charms in fruition with the emotional encounters of all peoples in compositions of ancestral people. It is made up of the idea of the portal where the waters meet, between Rio Negro and Solimões, and at the crossroads of the Amazon(s), we position ourselves to learn to be ancestral people in processes of decolonization and in poetic compositions of an Amazonian daily life of enchantments and circular time/space constitutions. We problematize how this knowledge brings us vital elements to survive the fixations of colonial ideas, through an opening of the spin-writing in processes of decolonization and invocation of a circular mind. We dream of composing worlds in poetics of presence counting on each other, rubbing the experience of ourselves, in a unison collective, in circular compositions. Perceiving ourselves in the middle, between eternal beginnings, through the urgency of an ancestral daily life.

**Keywords:** Ancestry. Enchantment. Affections. Minor literature. Meeting. Confluences. Poetic compositions.

## LICENÇA, AOS ENCANTADOS! E AS BENÇÃOS INICIAIS...

*“Ô abre-te mesa, abre-te Vajucá, ô abre-te mesa,  
ciência do Juremá, ô abre-te mesa, ciência do Vajucá”.*  
(Ponto cantado do Tambor de Mina)

A benção aos mais velhos. A benção aos mais novos. Salve nossa ancestralidade! Salve! Viva Mãe África, embrião de Gaia! Viva!

Os versos que abrem essa gira-escrita fazem parte de um dos pontos cantados mais tradicionais entoados pelos sacerdotes do Axé, no início dos rituais de reza, que chamamos de mesa de cura. Aqui nos prostramos ao Tambor de Mina como um espaço da encantaria fundada na Amazônia. Assim, pedimos:

A licença, a todos os povos da Amazônia – povo planta e a todos que habitam a terra; povo do fogo; povo da água; povo do ar!

A benção, a toda encantaria que habita este lugar!

Agora podemos nos falar, que por aqui não há um mistério a se desvendar. Muito menos a se revelar e ser entendido. Aqui temos um mistério a ser sentido e muitas histórias/sonhos a se contar. Numa terra de encantaria nos aproximamos das amazônias vividas. De um povo gente, povo mata, povo água, povo ar e o povo dos encantados que se misturam a profetizar uma vida em tempos circulares e múltiplos em caminhos de tantas literaturas singulares/menores. “Só o que é menor é grande e revolucionário” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 54-55).

Profanamos em sacralizar o menor, numa dimensão de incorporar o dito por enredos escutateados de quem está no terreiro e de quem sonha e vivifica a matéria presente nestas relações. O menor está singularizado e “se faz: nas brechas, na sacralidade dos encontros, nos sambas e terreiros, no miúdo da vida” (VARGENS; SOLIS, 2021, p. 11). Maceramos ervas, escutam os que nos dizem e nos aconselham. Tomamos banhos feitos de encantos entoados por quem faz e quem sente em seus corpos os amansos dos microafetos co-implicados entre

os povos nesta interação. É nessa profusão de vidas que nos postamos nestes escritos em mobilizar as poéticas dos encantos Amazônicos em fruição com os encontros afetuais de todos os povos em composições de gentes ancestrais. Gentes plantadores de florestas, de nascentes sensíveis em territórios-invenções de pulsações vitais dos nossos ancestrais. Nos fazemos de sonhos, pois eles são feitos de matéria viva. Sentir a mata em nós, conexão corpo-ancestralidade, pisar na terra, pés descalços, entrar na mata – render-se ao encontro/encanto, fechar os olhos, deixar-se guiar. Somos guiados pelo respiro, cada ser o seu dizer, encantarias, pajelanças, feitiçarias, esta é a Amazônia.

Entre corpos feitos de múltiplas partículas constituídos em substâncias imagéticas. Cada elemento um ser vivo, trocas de pensamentos pelas porosidades capilares, nos intuindo sensibilidades que se transmutam em cheiros, cores e formas. Temos raízes nos pés que nos posicionam no lugar e hora certa. O certo é para sermos certos. Pois, somos filhas do flecheiro. Temos a destreza e o farejo para sentir a necessidade de saber pausar, agir ou se retirar. Assim, nosso pai *Oxóssi* nos ensina. De que modo esses saberes nos trazem elementos vitais para sobreviver as fixações de ideias coloniais?

Como mobilizar fissuras e balançar as redes à nova-mente, isto é, desconstruir a colonialidade tão presente nos processos educativos, formativos da nossa gente? A flecha que lançamos para a circularidade da vida é de nos posicionarmos nesta gira-escrita em meio às encruzilhadas amazônicas, onde encontramos um portal no grande encontro das águas, situado entre rio negro e solimões, entre um mundo materialmente visível e invisível, e convidamos a todes a se atreverem a sentir e a viver.

## QUANDO ENTRAMOS NO PORTAL DO ENCONTRO DAS ÁGUAS [...]

*“Banzeiro grande, Averequete é rei do mar, ele vem de longas terras pra seus filhos abençoar”*. De acordo com os chegados culturais afrodiaspóricos em terras de Abya Yala (Continente Americano), vindo do reino africano de Daomé, na atual república do Benin, o vodum Averequete, força dos trovões e oceanos, apeou na Amazônia “pra modo de” abrir as matas e o rios, na intenção de preparar um habitat espiritual para os caboclos e encantados, que alcançariam essas paragens.

Formaram-se correntes invisíveis que implantaram forças misteriosas, em bandas da natureza descritas como locais de presença de muita energia, lugares de mironga e segredo: as encantarias.

Abriram-se, então, alguns portais e em um encruzo de arte natural, o encontro das águas, um deles foi assentado.

Nossos mais velhos contam que quando a gente quer fazer um pedido para a Mamãe Oxum, a doce guardiã das águas doces, a gente pega uma canoa ou motor de rabeta, vai lá no meio do encontro do Rio Negro e Solimões, trava um diálogo sincero e cheio de fé com ela e a salva, jogando flores amarelas: Ora ieiê!, Aiêê Mamãe Oxum!

É muito difícil o pedido não se realizar.

O universo mítico da cosmologia afroindígena ensina que as águas negras e as águas amarelas passaram a se encontrar e se resolver em suas posições compondo o mais potente de todos os portais encantados da Amazônia.

Com a morada preparada e sacramentada, começaram a pisar no airoso território as forças encantadas que ficariam no aguardamento dos seus escolhidos porvindouros. Porque, nesse mundo material, o

processo de conexão da pessoa com a entidade não acontece do nada, o elo já existe, é ancestral. O que parece coincidência, parafraseando Nêgo Bispo, é apenas uma confluência.

[...] Não tenho dúvida de que a confluência é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito. Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 4)

Nesse sentido, o elo se consuma nessa fascinante confluência da vida na matéria com a vida na ancestralidade. Por isso não há fim. A gente rende em matérias de sonhos, pois ao sonhar com as metamorfoses da vida nos reconhecemos como rio, água que corre e anda pelas vias a margear tantas fronteiras e às vezes a corredeira é tão forte que cria fissuras nas rochas ou barrancos das costas do rio. Confluir é fluir enquanto água em interseção com quem bebe dela, é um incessante compartilhar entre nós, o eu-existência só existe no Nós-ancestral. Assim como o escritor quilombola nos ensina, rompendo com um modelo do sistema da finitude quando nos apresenta o ensinamento filosófico do ciclo: Começo, Meio e Começo. Há vida quando se movimenta em confluências (entre línguas) que germinam em outros inícios/começos.

A vida tem seu início, segue seu fluxo e, em certo momento a caminhada não termina, ela reinicia em um novo começo. Na vida de terreiro, um filho de santo principia sua missão, vai cumprindo em sua caminhada e no que se pensa ser o fim da linha, uma outra pessoa, da mesma ascendência, da mesma fonte, do mesmo DNA cultural herda

as raízes, cultura, legado e fica encarregada de continuar a missão, que não acaba, não tem fim. Isso é a ancestralidade.

Quando da morte do corpo biológico, faz-se a cerimônia do Axêxê, momento de despachar nas águas correntes de um rio, ou em um local encantado todos os objetos ritualísticos, com o carrego da pessoa. Simbolizamos, assim, a devolução de tudo que a natureza proporcionou àquela existência vital na passagem por este mundo.

Mas sempre haverá continuidade, pois um da ascendência será herdeiro dos encantos. Essa herança já nasce nos destinos do escolhido.

E o encanto da vida continua [...]

Na (cosmo)lógica do Axé, não se deve lutar com o princípio magnético que atrai suas gentes até os encantados. É uma pujança que vem e que puxa, ainda que seus filhos e filhas não queiram seguir missão de terreiro, mas eles arrumam um jeito mágico de se fazer presente, de aparecer.

Xangô, aonde o senhor está?/ Xangô, aonde o senhor está?/ Ô Santa Bárbara, Rainha do Jacundá/ Ô Santa Bárbara, Rainha do Jacundá/ Segura a pemba que eu quero ver, se filho de umbanda já tem querer/ Segura a pemba que eu quero ver, se filho de umbanda já tem querer. (Ponto cantado do Tambor de Mina)

Essa cantiga fundamenta a potência da força desse magnetismo quando cita Xangô e Iansã, considerada Santa Bárbara no sincretismo religioso. O axé de Xangô está nas pedreiras. Ele é o Orixá da concretude, das leis, da ética, da retidão. Quem chama por Xangô chama pela justiça.

Na história, Xangô sincretizou-se com São Jerônimo. Nos terreiros é comum se ver a imagem deste Santo segurando, a

pedra esculpida pelo fogo do Criador, a tábua de Moisés, com os 10 mandamentos, sentado ao lado de um leão. Essa simbologia remete à justiça divina. O leão representa a razão acima do instinto animal. Sem o equilíbrio e a justiça, nenhuma conquista vale a pena. Invocamos Xangô para devolver o autodomínio e a conoscenza aos seres insensatos e desequilibrados.

O poder manifesto de Iansã está nas ventanias e tempestades. Irradia-se na luta para defender os seus, nas batalhas do cotidiano. Ela vai em busca da conquista, seja no furor das guerras, seja na arte do amor com a sua alegria afetuosa na mesma medida que manifesta sua raiva. Força, magnetismo, arte, intenção, firmeza no pensamento, Vida, assim nos escre(vi)vemos e, com isso, concebemos essas potências em força de pertencimento, lembramos da escrita e vivência enquanto existência. A Escrevivência dita por Evaristo Conceição, na qual ela amalgamava vida e Arte em sua personagem Ponciá Vivência quando diz:

[...] Andava em círculos, ora com uma das mãos fechadas e com o braço para trás, como se fosse um cotoco, ora com as duas palmas abertas, executando calmos e ritmados movimentos, como se estivesse moldando alguma matéria viva. Todo cuidado Ponciá Vicência punha nesse imaginário ato de fazer. Com o zelo da arte atentava para as porções das sobras, a massa excedente, assim como buscava, ainda, significar as mutilações e as ausências, que também conformam um corpo. Suas mãos seguiam reinventando sempre e sempre. E, quando quase interrompia o manuseio da arte, era como se perseguisse o manuseio da vida, buscando fundir tudo num ato só, igualando as faces da moeda. Seus passos em roda se faziam ligeiramente mais rápidos então, sem, contudo, se descuidar das mãos. Andava

como se quisesse emendar um tempo ao outro, seguia agarrando tudo, o passado-presente-e-o-que-há-de vir. (EVARISTO, 2017, p. 110-111)

Circularidade, ancestralidade, cotidiano que se faz pela maestria de trilhar tudo pela encantaria da/na Vida. Arte-Vida como num ato só, em um ato de adiamento do fim do mundo (KRENAK, 2020), confiando nas mãos do tempo um corpo em flecha manuseado por uma força circular entre o meio e os começos. Sob essas forças, se torna custoso fugir dos circuitos que habita o encanto que permeia a existência das pessoas que sentem e enxergam seus envolvimento com a ancestralidade. E os encantados se atraem. E quando se encontram a magia acontece “naturezalmente”.

### **NAS ENCRUZILHADAS DA(S) AMAZÔNIA(S): APRENDENDO A SER GENTE ANCESTRAL**

Sabedoria Ancestral, escutas vivas pelos afetos de uma composição de caminhos circulares. Saberes fundados nos ensinamentos poéticos do cotidiano amazônida, dos povos das matas, das águas e das encantarias, vivenciadas nos terreiros e em lugares mais longínquos que os encruzos das Amazôniaas possam sentir e viver. São nestes encruzos entre curvas e bifurcações que nasceram/nascem as encantarias sonhadas e nos pontos entoados pelos aprendentes de gente-ancestral. Dentre as composições de um corpo-ancestral amazônida, se fez movimentos de fugas das ideias antropocêntricas fundamentais em um pensamento instituído. Com esses discursos instituídos que o ser gente-ancestral se constitui instituinte pelo encontro descolonizador e entendeu-se que:

‘Encontro’ é a palavra-chave. É só num encontro que um corpo se define. Por isso, não interessa saber qual

a sua forma ou inspecionar seus órgãos e funções. Individualmente, isoladamente, um corpo tem pouco interesse. É na intersecção das linhas dos movimentos e dos afectos que ficamos sabendo daquilo de que um corpo é capaz. (TADEU, 2002, p. 53-4)

Aqui, paramos para pensar na potência dos encontros em composições com o corpo e seus afetos, no gesto de escutar e nas aprendizagens singularizadas. É na confluência, nas intersecções das linhas dos afectos que substanciamos o corpo em vida. O discurso colonizador nos limita a ver as margens como fim, tudo em prol de um indivíduo, isolado a seu funcionamento do real, já na sabedoria afroindígena aprendemos a ver a margem como um grande tempo/ espaço para sonhar e criar em matérias de artesanias feitas de mãos em mãos em infinitos começos. “Aprender é encontrar-se com esses sinais. Mas Deleuze tira o acento da emissão dos signos (o ensinar) para colocá-lo no encontro com os signos (o aprender), não importa por quem ou pelo que eles tenham sido emitidos” (GALLO, 2012, p. 3). Singularizar-se em movimentos fluídos, sem margens rígidas de uma educação sensível em trilhas vivas de andanças com todos os povos que habitam aquele tempo/espaço. Encontros estes potencializados pela mata, pelos pássaros, pelas águas, por todos os povos que habitam este lugar. É na fricção entre os afetos corporais que a educação (do) sensível acontece,

este erigido pelo nosso corpo por meio das relações harmoniosamente inteligentes que mantém com as coisas do mundo, estabelecendo como estesia o mais fundamental dos saberes humanos [...] saber primeiro [*ancestral*] que alicerça a nossa vida, saber esse predominantemente carnal, sensorial e sensível, e sobre o qual se constroem todas as outras formas de conhecimento. (DUARTE JR, 2010, p. 14, grifos nossos)

Remetemo-nos aos ancestrais e suas danças que nos trazem a cosmopercepção em composições vivas, entendendo a Terra como um grande organismo vivo entrelaçando-nos uns com os outros, como algo que vive em nós e que nós imbricamente vivemos nela. Isso nos evoca o pensamento segundo o qual a Terra, “em algumas culturas, continua sendo reconhecida como nossa mãe e provedora em amplos os sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência” (KRENAK, 2020, p. 43).

O encontro com esse corpo-ancestral nos conduz a um escutar diverso, amazônida, uma soma que potencializa o corpo como elemento problemático, onde variadas formas e modalidades de relação consigo mesmo constituem uma relação de mobilidade a novos conhecimentos e saberes. Durante a caminhada da vida nos (re)compomos em ambiências sonoras que transitam em vibrações vitais entre todos os povos que constituem o grande cosmo. Isto é, “somos uns com os outros, somos sons orquestrados na grande sinfonia do mundo [...]. A música que somos recompõe o conhecimento que adquirimos sobre o mundo e sobre nós mesmos nas relações com outrem” (PASCUCCI, 2017, p. 572-573). É pelo gesto de escutar que nos afetamos e assim nos conectamos com a rede vibracional que tudo é, composições inaugurais a todo o momento mobilizam as ressonâncias formativas.

Aprender a ser gente-ancestral é de ordem acontecimental, requer presença de corpo inteiro e atenção ao que se passa para então criarmos composições outras e neste aprender “exige relação com o outro. Entrar em contato e sintonia com os signos é relacionar-se, deixar-se afetar por eles, na mesma medida em que os afeta e

produz outras afecções” (GALLO, 2012, p. 6). Somos seres afectuais, isto é, nos compomos enquanto matéria viva de afecções não-lineares, como uma grande rede vibracional entre os efeitos dos afectos ali encontrados. Com essa perspectiva de uma cosmovisão planetária nos substanciamos de aprendizados circulares, pois carregamos os afetos de quem veio antes e os que virão também. É aprender um tempo, um espaço e uma constituição diferente das ideias antropocêntricas, colonialistas, fixadas nas ideias de dentro e fora, pensamento feito pela dualidade do que habita a vida.

Nossas vidas pautadas em coletivos, percepções biocêntricas, constituidores de gentes por composições, um entre tantos encontros de corpos-amazônidas múltiplos, aterrados nos saberes ancestrais afroindígenas. Isso nos faz ir aos encontros com os outros pelas encruzilhadas, pois ela “é o tempo-espaço que comporta sete saídas, seja pra frente, pra trás, para os lados, para cima e para baixo. Há uma sétima saída, dentro de nós” (RUFINO, 2021, p. 26). A gente-ancestral amazônica se posiciona nesta encruza, entre os saberes africanos, indígenas, de uma encantaria criada e friccionada nestas águas do Rio Amazonas e seus afluentes. Em cada cruzo cultivamos alteridades em tempos e espaços que nos diferenciam e nos coletivizam enquanto uma sabedoria que advém dos encantos das matas, águas, fogo e ar.

As pessoas vão acontecendo enquanto composições vivas de línguas-mães. Línguas de gentes das águas, do vento, do ar, do fogo, do visível e do invisível oniricamente nano-afetual. Línguas plurais. línguas-pacha dos arranjos múltiplos que nos fazem acontecer acontecendo na caminhada da vida. (DANI-VI, 2023, p. 423)

Aprender a estar gente-ancestral é sentir o cruzo e caminhar com as errâncias dos caminhos e ver/sentir o tempo/espaço como

tessituras corporais pelas vibrações afectuais de cada povo que nos encontra. Sentir o cruzo dos caminhos é multiplicar as existências pela sensibilidade da Vida, cada suavidade e/ou caotização do entorno, da curva. É ver as curvas, escolher as várias direções que o caminho nos possibilita viver. Assim como

Orunmilá e Exu nos permitem pensar no tempo/ espaço como algo multidimensional e a formação dos seres como algo que pode vir a ser alterado, perspectivando a potencialidade da existência como um viver pleno, que deve se atentar para a busca do caminho da suavidade (Iwápele), a responsabilidade, a ética e a diversidade como modo de coexistência e inteligibilidade mútua. (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 41)

A responsabilidade de dedilhar o tempo com suavidade e a ética em permitir-se coexistir a partir da escuta dos sonhos e das sonoridades vibracionais é uma arte poética, uma literatura a se encantar. Debruçar-se em simbioses corporais e imaginários do aqui, da presença do momento, do instante, de um tempo que planta floresta de sensibilidades outras que coabitam múltiplas existências. Isso nos faz sonhar e escutar as ressonâncias que nos compõe em gentes constituídos de pássaros (leveza e som), de água (grandes nascentes de vida), de metamorfoses entre seres que em sonho materializa o tempo circular. Isto é, “um tempo em espiral, um tempo Òkòtó. O tempo do pião, que não tem fim” (RUFINO, 2021, p. 19).

Pisar nas folhas, conectar, fechar os olhos, escutatear os silêncios, estar na força do agora, no miúdo do hoje, do cotidiano das andanças, observando, falar só o necessário e escutar as vibrações que nos compõe, sentir arrepiar, inaugurações inaugurais pelos encontros corporais. “Podemos pensar no movimento de desfocar para ver

o que não é visível; ver além do visível; ver além do que os olhos estão ensinados a ver” (VARGENS, SOLIS, 2021, p. 475). Processos de descolonização do ser gente que só veem pelos olhos, ver é além de enxergar. Ver vem do encontro entre o enxergar e o sentir pela escuta. Ver é do campo do sensível que se faz dos encontros, das alteridades, das confluências, das escrevivências, dos processos de incorporação.

A propositura das autoras em desfocar para ver é abrir os portais do corpo-sensível-ancestral para a encantaria, estar na força da mata, das águas, da ancestralidade em nós. É deixar-se sonhar. Como o xamã Yanomami nos diz: “Acho que vocês deveriam sonhar a terra, pois ela tem coração e respira” (KOPENAWA; ALBERT, 2019, p. 468). Tudo há vida e nela nos constituímos gente, como gente-planta que nos ensina a conviver com as diferenças e a manter os movimentos regenerativos de olhar a frente. Somos um grande sonho, moventes em ciclos de artesanias de “um pulular de sentimentos, sentidos, impressões como num salto no conhecido/desconhecido de carne e sonho” (BARROS; MENDES, 2021, p. 492). Somos poéticas de presença circular.

### **COMPOSIÇÕES EM POÉTICAS DE PRESENÇA CIRCULAR: COMEÇO, MEIO E COMEÇO**

“É importante viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como uma metáfora, mas como fricção, poder contar uns com os outros” (KRENAK, 2020, p. 27). Como compor mundos em poéticas de presença contando uns com os outros se, muitas vezes, não temos a percepção de quem são os outros?

Como friccionar a experiência de nós mesmos, num coletivo uníssono, em composições circulares?

Como se perceber no meio, entre eternos começos, mediante a urgência do cotidiano?

Alguns meses do falecimento da minha mãe, ela me apareceu num sonho. Descalça, com um vestido rendado branco, e um turbante verde azulado na cabeça. Ao fundo, um paredão em ruínas de uma construção muito antiga em meio a uma vegetação exuberante. Amazônica. Borboletas amarelas por toda parte. À sua frente, um jardim com flores coloridas num gramado de musgos, cogumelos e plantas rasteiras. Quando me olhou, sorriu, e se abaixou. Pegou por entre as mãos uma serpente robusta, amarronzada, com padrões circulares em branco e vermelho de escamas largas. À medida que ia acomodando a cobra em seus braços, foi dando vida a um sapo. Um bufo enorme, verde esmeralda com a língua para fora que ia circundando todo o corpo da minha mãe. Suas unhas dos pés se transformaram em imensas raízes. Seu rosto, se configurou em um ninho de passarinhos. Cada olho, agora, era um ovo. Seus cabelos, teias de aranhas. E do seu peito, brotaram peixes (Sonho de uma das autoras, 2024).

Figura 1 – Colagem digital do sonho



Fonte: Autoras, 2024.

Encantaria de composições entremeadas de tecidos vivos de um corpo etéreo. Co-existências em manifestação onírica que nos convocam a pensar de que “estamos cercados por muitos projetos de fazer-mundos, humanos e não humanos” e o quanto “nos mostram como olhar ao nosso redor, em vez de olhar para frente” (TSING, 2022, p. 66).

Ser-manifestação-coletiva-de-múltiplas-existências.

Essa força convocatória de nos sabermos humanos em codependências, em alteridades.

María Bellacasa nos convida a uma exploração especulativa do significado do cuidado para pensar e viver em mundos mais do que humanos, que abarcam “não-humanos e outros seres além dos humanos, como coisas, objetos, outros animais, seres vivos, organismos, forças físicas, entidades espirituais e humanos” (BELLACASA, 2023, p. 1).

Conectar as ações ecológicas cotidianas, com a noção feminista de cuidado, desloca as moralidades biopolíticas permitindo-nos visualizar a alterbiopolítica como uma ética de empoderamento coletivo que coloca o cuidado no centro da busca das lutas pelo florescimento esperançoso de todos os seres, da bios entendida como uma comunidade mais que humana. (BELLACASA, 2023, p. 22)

Força-mulher-coletiva-multiespécies.

Viva.

Morta.

Viva.

Em ciclos infinitos de renascimentos e mortes que alimentam outros ciclos infinitos de vidas, numa eterna composição circular.

## Existência ritornelo.

A formação-ritornelo é uma circularidade, o constante movimento em busca do que se repete, mas que se repete ritmadamente produzindo a diferença, assim nunca é um retorno do mesmo, mas uma constante chegada do estrangeiro ou ao estrangeiro. Um eterno voltar para casa (território conhecido), o que corresponde ao retorno da/o estrangeira/o, pois já não somos mais as/os mesmas/os (primeira tríade); ou retornamos a uma casa ainda por vir (segunda tríade). Esses movimentos não se dão separadamente, acontecem todos ao mesmo tempo. (GOBATTO, 2017, p. 45-46)

Deleuze e Guattari (2012 p. 139) apontam que “o grande ritornelo se ergue à medida que nos afastamos de casa, mesmo que seja para ali voltar, uma vez que ninguém nos reconhecerá mais quando voltarmos”. E se esse afastar de casa for o “olhar ao nosso redor”, mencionado por Tsing, para que possamos fazer mundos mais que humanos quando retornarmos na companhia de inúmeras outras espécies, coisas e entidades?

Quais forças convocatórias nos arrepiam em processos imersivos para que possamos enxergar nossa indissociabilidade com todos os seres? Como criar possibilidades de nos percebermos no meio, em ritornelos, em ciclos?

Keila Sankofa<sup>1</sup>, artista visual manauara, em meio a performances e produções audiovisuais os provoca a perceber o entorno.

O projeto de pesquisa artística *Ancestralidade de Terra e Planta* é uma ocupação que traz obras em fotografia, videoinstalação e performance, juntas ou separadamente. Utilizando plantas como cura

1 Disponível em: <https://www.premiopia.com/keila-sankofa/>.

e terra como memória, o projeto é um banho para renascimento, onde o contato se torna um elemento transmissor de informações enterradas pelo apagamento histórico. Manter esses usos e costumes tradicionais é estabelecer relações com o sagrado. Sendo esses processos ritualísticos mecanismo de curar males, trazer equilíbrio físico e emocional. Alta tecnologia ancestral guardada pelas rezadeiras, xamã, yalorixás e babalorixás<sup>2</sup>.

Por entre buzinas, sirenes, carros em movimento e transeuntes em ruas de Manaus (AM), ela anda descalça com uma folha seca de palmeira na cabeça. Dentro, terra úmida que passa a ser friccionada em seu corpo e amontoada em seus pés, num enterrar-se. Em outro momento, aparece toda de branco com maços de ervas nas mãos. Lava as plantas em painéis de alumínio e as coloca sobre a cabeça coberta com um véu.

A voz da artista ecoa pensamentos.

O meu legado não está nos contextos.  
Quem sabe de mim são as plantas.  
Quem conta a minha história é a terra.  
Meu suor e meu sangue escrevem nesse chão o desejo  
de reparação.  
Existo, e muitas existiram antes e depois de mim.  
O que você vê quando olha dentro dos meus olhos?  
Um dia eu plantei esse lugar, junto com essa terra que  
agora eu piso.  
A força necessária para se construir terreiros, prédios  
e cidades.  
As plantas guardam os meus segredos e eu continuo  
existindo por meio delas.  
A natureza entende muito mais de reparação do que  
a história.

---

2 Ancestralidade de Terra e Planta. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1jb9Vt2hh98>.

Nasço a cada dia por meio das plantas que crescem.  
 Viro adubo e sou adubada por elas.  
 Dentro de cada pedaço de chão desse lugar, eu existo.  
 Estou viva e minha voz pode ser ouvida em cada grão  
 de terra.  
 Eu sou semente, planta e terra.  
 E a minha história grita por reparação<sup>3</sup>.

A arte nos convocando à presença, ao sentir, às pausas em meio à agitação urbana para que seja possível um sentir com os outros: plantas, pulseiras, solo, ar, deslocamentos, renda, corpos, insetos, bactérias, fungos, anéis, componentes químicos, ancestrais, asfalto, cheiros, tecido, água, cores e uma infinidade de tudo que não se vê.

Tornamo-nos outras a partir do encontro com Keila.

Percebemo-nos em ritornelo, em comunhão, com a artista.

Em improvisação de mundos.

Em entendimentos, com Gil (2008, p. 136) desse “vai e volta-se, e quando se volta o ponto de partida deslocou-se. A improvisação é um ritornelo. A improvisação é criação”.

Ai minha mãe  
 Minha Mãe Menininha  
 Ai minha mãe  
 Menininha do Gantois [...]  
 Tomar conta da gente  
 E de tudo cuidar  
 Olorum quem mandou ô ô  
 Ora iê iê ô...<sup>4</sup>

Olorum, Olodumarê, Olódumarè, Senhor do Orum, criador do universo.

Panteão dos orixás.

3 Frames 3:47 a 4:51 do audiovisual Ancestralidade de Terra e Planta.

4 Oração da Mãe Menininha/Maria Bethânia.

Olorum é o todo.

Borboletas, flores, musgos, cogumelos, plantas, sapo, mulher, pássaros, aranhas, peixes.

Cobra em fruição.

Em composições/improvisações de vidas.

E com a força de criação, ela apareceu levitando por sobre a superfície da água. A cada passo, os dedos dos seus pés produziam ondulações em tons de rosa e lilás que se mesclavam ao ar. E nós, respirávamos as cores, em luz.

Figura 2 – Colagem digital da energia



Fonte: Autoras, 2024.

E é essa energia de uma constituição encantada... sem fim... que circula entre começos, meios e começos.

Infinitamente.

## REFERÊNCIAS

- BARROS, Kellen Dias de; MENDES, Leila de Carvalho. A arte como suspiro: (in) visibilidade do corpo sensível na docência. In: *Revista educação e cultura contemporânea*, n. 54, v. 18, p. 478-493, 2021.
- BELLACASA, Maria Puig de la. *Matters of care: speculative ethics in more than human worlds*. London: University of Minnesota Press, 2023.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu editora, 2023.
- DANI-VI. *A Corpacha da Educação com Manoel de Barros – encantações ameríndias e nomadismos cosmocorporais*. 2023. 471f. Dissertação (Programa de Pós-graduação Cultura, Filosofia e História da Educação) – Universidade de São Paulo: São Paulo, 2023.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: para uma literatura menor*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2003.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, v. 4. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DUARTE JR, João Francisco. *A Montanha e o Videogame*. Escritos Sobre Educação. São Paulo: Papirus, 2010.
- EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. 3.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.
- GALLO, Silvio. As múltiplas dimensões do aprender [...]. In: *Anais do COEB 2012 – Congresso de Educação Básica: aprendizagem e currículo*. Florianópolis, 2012.
- GIL, José. Ritornelo e imanência. In: LINS, Daniel; GIL, José. (Orgs.). In: *Nietzsche/Deleuze: jogo e música*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. Fortaleza/CE: Fundação de Cultura, Esporte e Turismo, 2008.
- GOBATTO, Marcia Regina. *Improvisações formativas em encontros com professoras/formadoras*. 2017. 180f. Tese (Doutorado em Educação, na linha de pesquisa Educação em Ciências e Matemática) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2017.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu*. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2.ed. São Paulo: Companhia das letras, 2020.

- PASCUCCI, Maria Verônica. Sobre a escuta como acolhimento do outro: fragmentos de uma poética da escuta como caminho de formação humana. In: *Conjectura: Filos. Educ.*, Caxias do Sul, n. 3, v. 22, p. 561-575, set./dez., 2017.
- RUFINO, Luiz. Epistemologia na Encruzilhada: política do conhecimento por Exu. In: *ABATIRÁ – Revista de Ciências Humanas e Linguagens*. Universidade do Estado da Bahia – UNEB – Campus XVIII, n. 4, v. 2, jul./dez., p. 1- 861, 2021.
- SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Flecha no Tempo*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- TADEU, Tomaz. A arte do encontro e da composição: Spinoza + Currículo + Deleuze. In: *Educação & Realidade*, n. 2, v. 27, 2002.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *O cogumelo no fim do mundo*. Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo. Tradução de Jorgge Menna Barreto e Yudi Rafael. São Paulo: n-1 edições, 2022.
- VARGENS, Paula; SOLIS, Dirce Elenora Nigro. Feitiço da racionalidade e pensamento epidérmico. In: *ABATIRÁ – Revista de Ciências Humanas e Linguagens*. Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Campus XVIII. n. 4, v. 2, jul./dez., p. 1-861, 2021.