

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM LETRAS E LINGUÍSTICA

JUAN ALBERTO CASTRO CHACÓN

**PLURISSABERES E EXPERIÊNCIAS: LETRAMENTOS E (DE)COLONIALIDADE
DO SER, SABER E PODER A PARTIR DO ESTADO DA BAHIA**

Goiânia

2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese

2. Nome completo do autor

Juan Alberto Castro Chacón

3. Título do trabalho

Plurissaberes e experiências: letramentos e (de)colonialidade do ser, saber e poder a partir do Estado da Bahia

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **JUAN ALBERTO CASTRO CHACON, Discente**, em 14/01/2021, às 10:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

Documento assinado eletronicamente por **Sinval Martins De Sousa Filho, Professor do Magistério Superior**, em 14/01/2021, às 11:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º,



§ 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1695649** e o código CRC **20D9A084**.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM LETRAS E LINGUÍSTICA

JUAN ALBERTO CASTRO CHACÓN

**PLURISSABERES E EXPERIÊNCIAS: LETRAMENTOS E (DE)COLONIALIDADE
DO SER, SABER E PODER A PARTIR DO ESTADO DA BAHIA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Faculdade de Letras da Universidade Federal para qualificação, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Letras e Linguística.

Área de concentração: Estudos Linguísticos.

Orientador: Prof. Dr. Sinval Martins de Sousa Filho

Goiânia
2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

CHACON, Juan Alberto Castro
PLURISSABERES E EXPERIÊNCIAS: LETRAMENTOS E
(DE)COLONIALIDADE DO SER, SABER E PODER A PARTIR DO
ESTADO DA BAHIA [manuscrito] / Juan Alberto Castro CHACON. -
2020.
CLVII, 157 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Sinval Martins SOUSA FILHO.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
Letras (FL), Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Goiânia,
2020.

Bibliografia.
Inclui fotografias.

1. Estado da Bahia. 2. Letramentos. 3. Plurisaberes. 4. Alter
nativo. 5. Decolonialidade. I. SOUSA FILHO, Sinval Martins, orient. II.
Título.

CDU 81



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE LETRAS

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº **03/2020** da sessão de Defesa de Tese de **Juan Alberto Castro Chacón** que confere o título de Doutor em **Letras e Linguística**, na área de concentração em **Estudos Linguísticos**.

Aos **doze dias do mês de março de dois mil e vinte**, a partir das **oito horas**, no Miniauditório Professor Egidio Turchi da Faculdade de Letras/UFG, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada **"Plurissaberes e experiências: letramentos e (de)colonialidade do ser, saber e poder a partir do Estado da Bahia."** Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor **Sinval Martins de Sousa Filho** (Presidente/PPGLL/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora **Luana Alves Luterman** (UEG), membro titular externo, **Luciana de Oliveira Dias** (PPGIDH/UFG), membro titular externo, Professor Doutor **Agostinho Potenciano de Souza** (PPGLL/UFG), membro titular interno e Professora Doutora **Maria do Socorro Pimentel da Silva** (PPGLL/UFG), membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho**. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor **Sinval Martins de Sousa Filho**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora aos **doze dias do mês de março de dois mil e vinte**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Sinval Martins De Sousa Filho, Professor do Magistério Superior**, em 12/03/2020, às 12:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Do Socorro Pimentel Da Silva, Professor do Magistério Superior**, em 12/03/2020, às 12:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luciana De Oliveira Dias, Professora do Magistério Superior**, em 12/03/2020, às 12:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luana Alves Luterman, Usuário Externo**, em 12/03/2020, às 12:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

Documento assinado eletronicamente por **Agostinho Potenciano de Souza, Usuário Externo**, em 12/03/2020, às 12:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do



[Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.](#)



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1223211** e o código CRC **1651BACB**.

Referência: Processo nº 23070.006628/2020-42

SEI nº 1223211

RESUMO

Esta tese apresenta Plurissaberes e experiências: letramentos e a (de)colonialidade do ser, saber e poder a partir do Estado da Bahia, e tem o objetivo de descrever e refletir como se dão a constituição geopolítica e ontoepistêmica dos saberes das multissociedades em três cidades do estado da Bahia. A proposta é observar até que ponto essa intersecção é reprimida/invisibilizada/exterminada pela colonialidade do ser, do saber e do poder no contexto baiano. Nessa perspectiva, a partir dos estudos de Lelia Gonzalez (1988), de Santos e Menezes (2001; 2010), de Crenshaw (2002), de Mignolo (2003), de Lander (2005), de Quijano (2014a; 2014b) e de Street (2018) discutimos os conceitos de ontoepistemologia, plurissaberes, saberes alter-nativos, letramentos e (de)colonialidades. Por essa razão, como metodologia fazemos usufruto da proposta de transmetodologia sistematizada por Efendy Maldonado (2017), e apresentamos reflexões dos dados gerados a partir de pesquisas de campo realizadas nos municípios baianos de Barreiras, Cachoeira e Salvador. Os resultados demonstram, como recorte espaço-temporal delimitado, que podemos pensar a Bahia como um contexto geopolítico que reconhece suas experiências afro-brasileiras com um sentido de incorporação de saberes, não somente os religiosos, senão interseccionados, pluralizados. Isto não obedece a iniciativas das leis, nem tentam finalizar projetos de leis, mas a propostas democráticas que nascem dos próprios coletivos sociais organizados. No caso, entendemos que a decolonialidade nesses municípios baianos caminha para ratificar, historicamente e desde o seio do coletivo, experiências ontoepistêmicas descentradas, que se interseccionam para fortalecer saberes alter-nativos. Nesse sentido, em nossa tese observamos que os exercícios de letramentos em suas realizações interativas se ligam estreitamente aos saberes na forma plural (FERREIRA, 1998; SANTOS, 2001, 2010a, SANTOS, MENEZES, 2010; FREITAS, 2016). E, sendo assim, consideramos os saberes a partir de experiências comunitárias e não realizadas em base ao monossaber.

Palavras-chave: Estado da Bahia; letramentos; plurissaberes; alter-nativo (de)colonialidade.

Abstract

This thesis presents Plurisaberes and experiences: literacies and the (de) coloniality of being, knowledge and power from the State of Bahia, and aims to describe and reflect how the geopolitical and ontoepistemic constitution of the knowledge of multisocieties in three cities occurs of the state of Bahia. The proposal is to observe the extent to which this intersection is repressed / made invisible / exterminated by the coloniality of being, knowledge and power in the Bahian context. In this perspective, from the studies of Lelia Gonzalez (1988), Santos and Menezes (2001; 2010), Crenshaw (2002), Mignolo (2003), Lander (2005), Quijano (2014a; 2014b) and de Street (2018) we discussed the concepts of ontoepistemology, plurisaberes, alter-native knowledge, literacies and (de)colonialities. For this reason, as a methodology, we make use of the proposed systematized transmetodology by Efendy Maldonado (2017), and present reflections of the data generated from field research conducted in the Bahian municipalities of Barreiras, Cachoeira and Salvador. The results demonstrate, as a limited space-time cut, that we can think of Bahia as a geopolitical context that recognizes its Afro-Brazilian experiences with a sense of incorporating knowledge, not only religious, but intersected, pluralized. This does not obey the initiatives of the laws, nor do they try to finalize bills, but to democratic proposals that arise from the organized social collectives themselves. In this case, we understand that decoloniality in these municipalities in Bahia is going to ratify, historically and from the heart of the collective, decentralized ontoepistemic experiences, which intersect to strengthen alter-native knowledge. In this sense, in our thesis we observed that literacy exercises in their interactive achievements are closely linked to knowledge in the plural form (FERREIRA, 1998; SANTOS, 2001, 2010a, SANTOS, MENEZES, 2010; FREITAS, 2016). And, being so, we consider the knowledge from community experiences and not carried out based on monossaber.

Keywords: State of Bahia; literacies; plurisaberes; alter-native (de) coloniality.

Resumen

Esta tesis doctoral presenta el tema Plurisaberes y experiencias: lecturaciones y la (de)colonialidad del ser, saber y poder desde el Estado de Bahia, con el objetivo de describir y reflexionar como se construyen la geopolítica y ontoepistemología de los saberes de las multisociedades en tres ciudades del estado da Bahia. La propuesta fue observar hasta que límite esta intersección es reprimida/invisibilizada/exterminada por la colonialidad del ser, del saber y del poder, en el contexto bahiano. En este sentido, con los estudios de Gonzalez (1988), de Santos e Menezes (2001; 2010), de Crenshaw (2002), de Mignolo (2003), de Lander (2005), de Quijano (2014a; 2014b) y de Street (2018) discutimos los conceitos de ontoepistemología, plurisaberes, saberes alter-nativos, lecturaciones y (de)colonialidades. Por este motivo, como metodologia llevamos a cabo la transmetodología sistematizada por Efendy Maldonado (2017), y desarrollamos reflexiones de los datos de trabajo de campo realizados en los municipios bahianos de Barreiras, Cachoeira y Salvador. Los resultados demuestran, como foco espacio-temporal delimitado, que se puede pensar Bahia dentro de un contexto geopolítico que reconoce sus experiencias afrobrasileñas en sentido de incorporación de saberes, no solamente los religiosos, sino interseccionados, pluralizados. Ello no obedece a iniciativas de las leyes, ni intentan finalizar proyectos de ley, sino a propuestas democráticas que nacen de los mismos colectivos sociales organizados. En ese caso, entendemos que la decolonialidad en esos municipios bahianos camina para ratificar, históricamente y desde el seno del colectivo, experiencias ontoepistémicas descentralizadas, que se interseccionan para fortalecer saberes alter-nativos. Con ese sentido, en nuestra tesis observamos que los ejercicios de lecturaciones en sus realizaciones interactivas se corresponden estrechamente con los saberes en la forma plural (FERREIRA, 1998; SANTOS, 2001, 2010a, SANTOS, MENEZES, 2010; FREITAS, 2016). Y, de esta manera, consideramos a los saberes en sus experiencias comunitarias y no realizadas en base al monosaber.

Palavras-chave: Estado de Bahia; lecturaciones; plurisaberes; alter-nativo (de)colonialidad.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	9
CAPÍTULO 1 – PROBLEMATIZAÇÃO E DISCUSSÃO DOS TEMAS INTERSECCIONADOS	15
1. 1. Metodologia e Transmetodologia: alguns aspectos dos saberes contemporâneos para metodologias de pesquisa alter-nativas	15
1. 1. 1. A reinterpretação da metodologia como (sub)campo da ciência	18
1. 1. 1. 1. Os campos como microcosmos relativamente autônomos	18
1. 1. 2. Metodologia e autonomia	20
1. 1. 3. Metodologia científica: tradição e recontextualização	21
1. 1. 4. Transmetodologia como hiperônimo de pesquisas alter-nativas	29
1. 2. Saberes Ontoepistêmicos	31
1. 2. 1. O monossaber e o processo unívoco da ciência/razão oficial	34
1. 2. 1. 1. Saber: concepções etimológicas	34
1. 2. 1. 2. Saber universal x universalidades do saber	34
1. 2. 2. Saberes/conhecimentos em concepções descentradas e/ou alter-nativas	36
CAPÍTULO 2 – BRASILIDADES	40
2. 1. De-formação do Brasil contemporâneo e seu fundamento epistemológico	40
2. 1. 1. Exploração, letra e religião como base primária do pensamento colonizador	40
2. 1. 1. 1. A religião entre a oralidade e a (in)compreensão escrita do primeiro contato	40
2. 1. 2. Discursos, subalternidades e o elo invisível da brasilidade	46
2. 2. Raça e miscigenação <i>ilusória</i> no Brasil	53
2. 2. 1. A criação dos pardos	54
2. 2. 2. A criação dos pretos	58
2. 2. 3. A criação dos brancos	64
2. 3. A geopolítica dos saberes	68
2. 3. 1. Epistemologias geopolíticas do Brasil	68
2. 3. 1. 1. O espaço vazio literário tem um nome: o sertão	69
2. 3. 1. 2. O imaginário do sertão sociocultural	71
2. 3. 1. 3. A necessidade de letrar o sertão	72
2. 3. 2. O Brasil é o sul	74
2. 4. Interseccionalidades e a questão do(s) negro(s) como outro(s)	77

2. 4. 1. O objeto seccionado	77
2. 4. 2. O(s) outro(s): (des)encontro e alteridades alter-nativas	79
2. 4. 3. O encontro das interseccionalidades	81
CAPÍTULO 3 – ACADEMIA, COLONIALIDADE DO SABER E A ADESÃO AO BRASIL PELA BAHIA	
3. 1. Academia, letramento e colonialidade do saber	84
3. 1. 1. O saber privilegiado e a manutenção do ser-oráculo	86
3. 1. 1. 1. A escrita	88
3. 1. 1. 2. A academia	90
3. 1. 2. O letramento	92
3. 1. 2. 1. Institucionalização do letramento: concepções acadêmicas	92
3. 1. 3. A colonialidade do saber	95
3. 2. A sociedade baiana institucionalizada	97
3. 2. 1. A Baía antes da Bahia (de todos os santos)	98
3. 2. 2. A Bahia de todos os santos	100
3. 2. 3. A Bahia de todos os (pais de) santos	102
3. 2. 4. A Bahia de todos	104
3. 2. 5. A Bahia de todos?	105
CAPÍTULO 4 – CONSIDERAÇÕES GEOPOLÍTICAS DOS SABERES INTERSECCIONADOS EM TRÊS COMUNIDADES DO ESTADO DA BAHIA E RESULTADOS DA PESQUISA DE CAMPO	
4. 1. Divisão e tratamento geopolítico da Bahia em nossa tese	108
4. 1. 1. Barreiras	109
4. 1. 2. Cachoeira	122
4. 1. 3. Salvador	135
CONSIDERAÇÕES FINAIS TEMPORAIS	147
REFERÊNCIAS.....	148

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No Brasil, a discussão sobre o conceito/prática do letramento como sinônimo de saberes parece não encontrar uma resposta o suficientemente satisfatória, a partir do não esclarecimento adequado do seu papel multifuncional (STREET, 2018) e interseccional, nas pesquisas e nos planejamentos do meio de educação institucional oficial. Dados de pesquisa sobre alfabetismo funcional, como a de Masagão Ribeiro (2002), demonstram que se propõe à escola como a principal distribuidora da concepção – e da prática – de um único letramento, em resposta do grau de alfabetização dos sujeitos, sobretudo na escrita (BOURDIEU, 2004; STREET, 2018). A escola, como construção acadêmica, é, ainda, a única instituição oficial que reconhece o grau de letramento nos indivíduos, e realiza seu objetivo enquanto números estatísticos, ao redor do mundo e no Brasil, “onde a cultura letrada está amplamente disseminada, mas de forma muito desigual” (RIBEIRO, 2002, p.68). Dessa maneira, o discurso está cristalizado e, desde seu locus de enunciação, corporificar-se-ia no sujeito letrado, perante seu determinado eixo do saber e competência especializadas, realizadas nas instituições acadêmicas (SOARES, 2004; ROJO, 2012; BORTONNI-RICARDO, 2007, 2010; KLEIMAN, 2016; TFOUNI, 2006; COSSON, 2016; DE JESUS, 2016). Isso nos remete a pensar na existência de uma sinonímia naturalizada, como prática educacional, entre alfabetização e letramento, que seria o fundamento principal da interpretação da “sabedoria pela grafia”. Assim, referimo-nos ao tema para ver as discrepâncias entre alfabetizar e letrar e, logo, verificar as formas mais plausíveis das práticas em/de letramentos, no plural, na tentativa de esclarecer a imposição existente no seu desenvolvimento como produto exclusivo da academia.

Pensando nisso, nossa tese também problematiza bases teóricas e unidirecionais de um único letramento, para refleti-lo como uma relação de saberes que se complementam no trajeto da formação das experiências interpessoais descentradas (ou alter-nativas) dos indivíduos, nos seus coletivos e nas suas pluralidades (CRENSHAW, 2002). Por sua vez, a escola seria somente uma das múltiplas formas de letrar ou, também, um canal que serviria como complemento de saberes específicos, além de produzir um determinado tipo de sociabilidade.

Nesse aspecto, consideramos que, para desenvolver nossa problematização e argumentar nossa tese, tomamos em conta a trajetória histórica da formação/institucionalização dos saberes na sociedade brasileira (LOPES, 2011). Para tal tarefa, relevamos as etapas da formação do Brasil sociocultural, como multissistema, derivado do encontro *fortuito* das suas diversas etnias, pondo em manifesto, também, o caráter universal e absoluto da razão do saber que formulara/dominara – e domina – as populações multissociais brasileiras (PORTO-GONÇALVES, 2003).

Assim, ao pensarmos sobre o letramento no Brasil, como problemática interseccional – uma rede complexa de problematizações (CRENSHAW, 2002) – também investigamos o tema na diversidade sociocultural que conforma o território brasileiro – e tomamos como referência os estudos nas geopolíticas escolares (RATTS, 2018), por motivo de ratificação diferencial étnica, genérica e histórica, mais do que por um quesito de análise metodológica. Nesse sentido, fazemos um recorte geopolítico no problema do letramento – em condições de saberes – em três cidades do estado da Bahia que são Barreiras, Cachoeira e Salvador. Mas por que a Bahia? Primeiro, porque, ao pensarmos este lugar, refletimos o primeiro encontro etnocultural entre as diversas comunidades ameríndias de outrora, geralmente de origem tupi das regiões costeiras do nordeste, e os lusitanos, guiados por Pedro Cabral, em 1500. Segundo, porque chama a atenção que, nas partições públicas, no exercício de órgãos executivos na atualidade, por exemplo, existem poucas pessoas afro-brasileiras em atuação, como é o caso de Olívia Santana primeira deputada estadual baiana negra, sendo a Bahia o Estado mais negro do Brasil¹. E terceiro – mas não último – como consequência da segunda justificativa, porque a Bahia é representada por uma lista de hábitos sociolinguísticos de natureza pejorativa, como é o caso de *baiano*, *baianada*² etc, cujos significados estão ligados à preguiça e à falta de informação de um conjunto sociocultural como qualquer outro. Nesse caso em particular, essa tomada de atitude como uma representação totalizante de um contexto multissocietal evidencia grandes características de xenofobia que se tem contra aquela população nordestina³ ou a segmentos maioritariamente afro-brasileiros (FREITAS, 2016, p. 14).

Por conseguinte, como recorte de pesquisa para esta tese, consideramos temporalmente a Bahia o ponto primário da formação da sociedade brasileira contemporânea, levando em conta que a construção desta só se complementara com a chegada dos povos escravizados vindos de diversas partes do continente africano. Este sistema escravocrata marcou uma questão valiosa na história do Brasil atual, pela reformulação constante na colonialidade dos indivíduos que nos deixou esse legado (GONZALEZ, 1988).

Nesse aspecto, destacamos a problemática que surge nas diferenças epistêmicas entre colonialismo e colonialidade (LANDER, 2005 MIGNOLO, 2003 QUIJANO, 2014a, 2014b; RESTREPO; ROJAS, 2010), não somente para diferenciar os conceitos, mas para levantar as

¹Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,estado-com-maior-populacao-negra-elege-primeira-deputada-negra-nas-eleicoes-2018,70002541336>>. Acesso em: 15 dez. 2019.

² Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/baianada>>. Acesso em: 15 dez. 2019.

³ Com discursos de ódio, o atual presidente do Brasil fomenta esse tipo de atuações execráveis. Disponível em: <<https://theintercept.com/2019/08/12/bolsonaro-despreza-nordeste-nordestinos-economia/>>. Acesso em: 10 fev. 2020.

diversas práticas consequentes destes. Essas práticas – muitas delas naturalizadas – foram desenvolvidas historicamente para maquiagem uma ordem institucional dita democrática, na epistemologia que generaliza. Como menciona Edgardo Lander nas duas dimensões constitutivas dos saberes atuais: as separações históricas do mundo “real”, produção que referencia Ocidente como base e as articulações dos saberes modernos de acordo com a organização do poder (LANDER, 2005, p. 8-9). No caso da nossa tese, para discutir a legitimidade uníssona do saber contemporâneo ocidental, fazemos um enfoque interseccional, focalizando o contexto afro-brasileiro e destacando a função de tal multissistema transcultural na sociedade baiana: a sua constituição geopolítica e ontoepistêmica.

Acreditamos que essa constituição (não dialética) das diversas culturas afro-brasileiras, na atual sociedade baiana, denunciaria as diversas formas de marginalizar os saberes, seja por institucionalidades extraoficiais derivadas da uniformidade e universalidade do saber moderno unívoco, seja pela oficialidade que também deriva da razão indolente (SANTOS, 2001). Esta unicidade racional centrada não consideraria as literaturas de outras índoles, as indo-brasileiras ou afro-brasileiras (nos sentidos polissêmicos das palavras), por exemplo, como participante das práticas dos letramentos da sociedade baiana contemporânea. Nesse sentido, é inegável que o saber único, historicamente, tenha trabalhado para negar/ocultar/invisibilizar/pilhar/exterminar as diversas manifestações socioculturais fora do seu eixo (FREITAS, 2016).

Dessa maneira, nossa pesquisa tem como objetivos: i) discutir a constituição geopolítica e ontoepistêmica dos saberes das multissociedades em três cidades do estado da Bahia para ii) saber até que ponto essa intersecção é reprimida/invisibilizada/exterminada pela colonialidade do ser, do saber e do poder (CASTRO-GOMEZ, 2007) no contexto baiano. Para tal tarefa, iniciamos com as explicações sobre locus de enunciação (BENVENISTE, 2006) e a dinamicidade dos gêneros (MARCUSCHI, 2008), como quesitos de elaboração da escrita da tese. Em segundo lugar, desenvolvemos o conceito de transmetodologia, na nossa proposta metodológica, posto que, como menciona Efendy Maldonado (2016, p. 221), “O transmetodológico, por conseguinte, critica as concepções e práticas de pesquisa que limitam os afazeres técnicos à aplicação de receitas pré-estabelecidas”. No caso da nossa pesquisa, visamos à participação desse método como tentativa de corroborar eficazmente a nossa discussão investigativa, ao fazermos problematizações interseccionais, estas difíceis de serem feitas com metodologias tradicionais que são polarizadas ou específicas.

Além disso, a transmetodologia nos ajuda a abrir possibilidades de construção de tese, ao investigar com diversos enfoques e realizar diversas experiências de trabalho, como explicamos na parte metodológica. Logo, trabalhamos o enfoque bibliográfico e a teoria fundamentada,

designada na primeira, segunda e terceira parte do trabalho, sendo aplicadas em sequência de subcapítulos e seções. Igualmente, usamos as interseccionalidades das pesquisas de campo, sem identificação pessoal, que começam com a última parte – a seção da demonstração dos dados coletados – do quarto capítulo da nossa tese.

Com essa perspectiva e após a problematização da metodologia, nossa investigação se compõe de 4 (quatro) capítulos: no primeiro, mediante 2 (duas) seções – à maneira de ensaios inter-relacionados e interseccionados, como explicados pela transmetodologia – trabalhamos de início a historicidade da ontoepisteme – que segue à seção da metodologia – dando-lhe um olhar descentrado e alter-nativo, em razão dos saberes das experiências. Após, mediante quatro (4) seções discutimos a formação do Brasil contemporâneo, na chegada do colonizador português e do africano escravizado, desde uma proposta sociolinguística e interdisciplinar. Também, discutimos o conceito de raça e como as seções anteriores nos ajudam a compreender a integração, em detrimento da inclusão, fato que polemiza a miscigenação brasileira. Ademais, com o subcapítulo intitulado *A geopolítica dos saberes* questionamos o centro epistemológico e suas raízes totalizantes, cuja base é a medida da intelligentsia brasileira, por meio das pesquisas do alfabetismo funcional, que a sustentam e a oficializam. Posteriormente, finalizando o capítulo dois, construímos a explicação das interseccionalidades e como expressam uma rede interligada por complexidades, que problematizam a “análise científica” e a separação do ser humano como objeto de estudo.

Já no terceiro capítulo discutimos a concepção de letramento dentro das suas propostas educacionais oficiais, como esse é (re)passado após seu desenvolvimento na pesquisa acadêmica universitária e como se distribui para a sociedade por meio do sistema escolar oficial. Também, discutimos a suposta confusão entre letramento e alfabetização derivados do tecnicismo e a oficialização desse como especialidade intraescolar acadêmica. Consequentemente, todas as seções estão relacionadas entre si, sendo a intersecção temática uma geradora de processos remissivos de todos os temas discutidos, para uma melhor leitura da tese a quem possa interessar.

Igualmente, e como nexos entre o terceiro e quarto capítulo, introduzimos a reflexão histórica da formação da Bahia e das suas comunidades, como pontapé inicial do Brasil letrado, após a colonização europeia, observando as considerações universais da consequente colonialidade dos saberes, nesse espaço geopolítico.

Neste quesito, é importante saber que fazemos uso da terminologia *comunidade* como sinônimo de *sociedade*, já que, não o relacionando com a expansão territorial – como fazem as denominações territoriais da colonialidade (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2018, p. 56) – ou demográfica, tanto uma, quanto a outra fazem a representação

de um conglomerado social (AURELIO, 2001). Ao sugerir essa sinonímia, tentamos explicar o uso linguístico das desigualdades históricas e, como resistência, comunidade ou sociedade não são vistas como privilégios de alguns, mas constituem reforços para emergir cidadanias baianas de segunda ou de nenhuma categoria.

No quarto capítulo, nossa tese propõe o mapeamento das visitas às três cidades estado da Bahia, a partir do seu interior, nesse caso Barreiras como primeiro ponto, dentro do âmbito das experiências socioculturais produzidas nesse espaço geopolítico diversificado, que são as formadoras dos saberes. Vale ressaltar que Barreiras é um município que fica na região Oeste da Bahia e que se apresenta como uma comunidade de economia agropecuária, como vemos posteriormente na sua descrição.

Ainda, discutimos a questão sociocultural afro-brasileira em dita comunidade, já que em muitos casos nos encontramos com minorias dessa origem, seja por negação ou por desconhecimento, construindo, talvez, um paradoxo se pensarmos que as sociedades baianas se movimentam pela corporeidade afro-brasileira histórica.

Posteriormente, dirigimo-nos à cidade de Cachoeira, no Recôncavo baiano, uma das comunidades mais antigas do Brasil e símbolo da empreitada açucareira da Coroa portuguesa, sociedade que até os dias de hoje, produz fumo de exportação. Porém, a ideia de cidade pequena e pacata não são adjetivos que correspondam a esta comunidade, posto que é uma das populações mais visitadas pelos turistas e por pesquisadores, como descrevemos posteriormente. Assim, vale agregar que a questão sociocultural afro-brasileira, em que se articulam seus saberes, fica mais patente pela orientação inter-religiosa que levam seus habitantes.

Por último, e chegando “do campo à cidade”, fazemos as reflexões necessárias sobre a produção e representação dos saberes em Salvador, como capital da Bahia e como uma comunidade que alberga outras comunidades, no sentido lato da palavra, uma multissociedade. No que concerne a Salvador foi – logicamente, como uma antiga e grande metrópole – sua característica multifacetada e seus extensos pontos de vista, um grande desafio para nosso trabalho de campo. Outro desafio, também, foi esquivar a linha da perspectiva turística, porque a cidade soteropolitana é uma das cidades mais frequentadas por turistas de diversa índole territorial, nacional e internacional. No entanto, soubemos considerar que a transmetodologia trazia possibilidades para pesquisar uma metrópole como Salvador, mais ainda quando relevamos que o *alter-nativo*, como proposta constante e coadjuvante, sugeria uma abordagem mais humanizada, respeitando as liberdades pessoais dos fornecedores de informações e respeitando as regras propostas pelo Comitê de Ética com pesquisa em seres humanos.

Nesta parte, é mister esclarecer que nos referimos como *alter-nativos* (e derivados morfossintáticos) aos desenvolvimentos sociais que não utilizam parâmetros de identificação oficiais, e que não tentam estabelecê-los de maneira axiomática, que sugerem – e não ditam – espaços próprios, tempos e manifestações com procedimentos próprios, mas não exclusivos. Nesta última explicação, com os vocábulos de origem latina *alter* (outro) e *nativo* (originário, nato) fazemos o jogo da opção, de uma perspectiva de ação e pesquisa que requer o reconhecimento de um lugar, a partir das suas próprias regras de funcionamento e não colonialmente generalizado.

Seguindo esse raciocínio, ao pesquisarmos os letramentos como saberes, nestas sociedades, anexamos com fotografias, dentro dos mesmos capítulos, alguns materiais feitos por instituições públicas, festividades folclóricas, panfletos, murais, bibliografia, entre outros dados. Esta coleta corresponde à tentativa de demonstrar que os letramentos encontram-se ligados aos saberes, a partir da experiência adquirida pelos indivíduos mediante a experiência, porém que se marginalizam pela invisibilidade/pilhagem/extermínio da colonialidade dos saberes (FREITAS, 2016; STREET, 2018). No entanto, acreditamos que as multissociedades baianas ressaltam o papel da experiência nessas construções dos saberes praticados ou, em nossa nomenclatura, os *alter-nativos* (doravante alter-nativos).

Por fim, consideramos que nossa tese servirá como documento espaço-temporal momentâneo para levantarmos outras problemáticas semelhantes e que tenham por finalidade critérios decoloniais, na procura de um multissistema prático de letramentos como plurissaberes interseccionados.

CAPÍTULO 1

PROBLEMATIZAÇÃO E DISCUSSÃO DOS TEMAS INTERSECCIONADOS

Neste primeiro capítulo, ao começar pelo procedimento metodológico que usamos para nossa pesquisa, discutimos conceitos interligados entre si por uma série de relações interseccionais, explicando o enlace ou hiperlink que cria a intersecção. Logo, não discutimos conceitos como se faria num contexto enciclopédico, senão os abordamos desde uma aproximação ao seu “locus de enunciação” (BENVENISTE, 2006)⁴, ou seja, de acordo com suas realidades, espaços e temporalmente delimitadas.

Outra nota que acrescentamos é a forma textual pela qual discutimos e desenvolvemos os temas em questão na nossa tese, em relação com um hipertexto interligado, apoiando-nos em Luiz Marcuschi (2008), na sua discussão sobre gêneros textuais. Assim, a pesquisa se faz mediante a interlocução de gêneros, ao prescindir da noção de gênero textual/discursivo puro e introduzir o viés da intergenericidade. Com esta estratégia ressaltamos a alternativa intertextual elaborada pela intergenericidade, cuja “determinação interpretativa do gênero [...] evidencia a plasticidade e dinamicidade dos gêneros” (MARCUSCHI, 2008, p. 166). Sendo assim, a discussão e redação da nossa tese, algumas vezes, dialoga em formato de ensaio crítico, não abandonando a cientificidade das fontes bibliográficas ou virtuais do mundo acadêmico oficial. Agregamos, também, que várias dessas referências são reutilizadas nas diversas partes da tese, ressaltando a característica intertextual, intertemática e interseccional da mesma.

Por último, a ordem com que aparecem os temas discutidos e problematizados não obedecem um padrão de importância, e sim um intento de facilitar o leitor uma melhor compreensão da tese como hipertexto.

1. 1. Metodologia e transmetodologia: alguns aspectos dos saberes contemporâneos para metodologias de pesquisa alter-nativas

A voz de Miguel Santana, Obá Aré recorda distantes acontecimentos. Sabe mais sobre a Bahia do que outros doutores, os eruditos do instituto, os historiadores e os membros da academia. Sabe por ter vivido.
(JORGE AMADO, 2012, p. 217)

Nesta parte da tese, começamos com a epígrafe/citação do escritor baiano Jorge Amado, referente ao seu amigo Miguel Santana – que para aquele era um sábio pela experiência de viver

⁴ As discussões sobre as individualidades e subjetividades do ato da enunciação, segundo Benveniste (2006, p. 84), revelam que “o ato individual de apropriação da língua introduz aquele que fala na sua fala”.

– à maneira de refletir sobre a aquisição dos conhecimentos, para além da forma acadêmica. A característica que ressaltamos e discutimos é o procedimento moderno que a academia exige numa pesquisa⁵, como conhecimento adquirido ou porvir, com suas fases e métodos de trabalho de observação/comprovação.

Consequentemente, neste capítulo, refletimos sobre a metodologia trabalhada na produção científica universitária, na atualidade, e sua maneira de observar a pesquisa, desde um ponto de vista das metodologias oficializadas e utilizadas pelo rigor científico acadêmico. Consideramos que, embora seja o meio mais adequado para abordar, aplicar e estabelecer relações entre as hipóteses e os resultados, a metodologia científica como funciona hoje não está livre de questionamentos, nem passiva a mudanças.

Essa suposição está organizada a partir das implicações teóricas ao se fazer *ciência*, sobretudo, supondo a premissa fundamental dos conhecimentos do mundo acadêmico contemporâneo, após o Século das Luzes na Europa ocidental (QUIJANO, 2014a). Logo, desse momento em diante, a sua exportação e disseminação para todo o sistema mundial científico. Assim, esse proceder introduz uma linha única de verificação/corroboração da autenticidade das pesquisas que, embora apresente um variado quadro de procedimentos, estes funcionam somente como estratégias para se chegar a uma conclusão (SANTOS, 2001; LANDER, 2005).

Desse modo, a questão que nos leva a discutir e refletir sobre as metodologias inscritas nos manuais de investigação está no foco da precisão dos resultados, visto que, como manuais oficializados, corresponderiam mais a um tratado dos resultados pré-estabelecidos e unidirecionados, do que a um seguimento de pesquisa adotado e adaptado para sua profunda observação em particular, no movimento ininterrupto do tempo, uma razão indolente (SANTOS, 2000; 2001).

Isto é, as ciências como meios de obtenção de saberes também realizam grandes movimentos de estudo, necessitando de se ajustarem às descobertas surgidas em toda grande experiência, como trajeto da progressão dos conhecimentos (SANTOS, 2001; SANTOS; MENEZES, 2010). Consequentemente, podemos dizer que as metodologias são passivas de transformação, de auto-observação, para se informarem do movimento dos sujeitos/objetos que a ciência indague, oscilação que possa indicar novas problematizações, com metodologias em

⁵ Neste capítulo, fazemos a tentativa de estender o termo *pesquisa*, dando-lhe um lugar mais amplo para sua ação investigativa, não o destituindo da sua importância no meio acadêmico, porém o considerando não como tarefa exclusiva deste.

trajetórias interseccionais ou alter-nativas⁶, inclusive, dentro de uma proposta para decolonializar o monossaber.

No entanto, seria impróprio negar que o sistema metodológico em voga tenha realizado um constante labor de inclusão nos seus levantamentos científicos, suas hipóteses e suas observações. Pelo contrário, asseguramos que é exatamente o faltante nos resultados sobre os estudos da humanidade o que nos leva a indagar muito mais as características da metodologia investigativa realizada nos dias de hoje. Ou seja, ao repensarmos o âmbito global e suas características peculiares e generalizantes, a pluralidade nas metodologias aplicadas atualmente tem possibilitado novas interrogações para novas perspectivas de investigação. O levantamento constante dos dados e a própria dificuldade de algumas pesquisas ressaltam suas mudanças e sua afixação na observação formalizada, para exigir condutas pesquisadoras que estejam em constante renovação. Essas relações afetam muito o resultado – que não é final, senão temporalmente conclusivo – mas denotam a curiosidade por estudos futuros, com outros padrões de conduta científica investigativa.

Eis, pois, na discussão sobre a transmetodologia (MALDONADO, 2017) que adota nossa tese e a abertura das metodologias contemporâneas – com as renovadas atitudes de observação sobre a ciência – que assumimos o ato de descrever uma metodologia alter-nativa que não se seccione. Isto é, que os métodos não observem, necessariamente, as pesquisas para classificá-las em “quantitativas ou qualitativas, estudo de caso envolvendo seres humanos etc.”, senão abordadas pelo próprio viés da sua localização em conjunto. Metodologia que se aplique para realidades socio-enunciativas particulares, adotadas e adaptadas ao seu meio, como experiências próprias e não totalizantes ou absolutas. Disso, é mister considerarmos que a experiência de saber está na atitude de trabalhar as problemáticas suscitadas no corpus/hipótese, em concomitante observação com as características descritas acima. É que, ao seguirmos essa reflexão, tentamos refletir sobre os saberes compreendidos pelas múltiplas e interseccionais experiências de três cidades da Bahia, viabilizadas em focos históricos, geopolíticos, sociolinguísticos, dentre outros.

Por esse motivo, dividimos o subcapítulo da metodologia em três (3) partes, sendo a primeira: a) considerar a ciência a exigência passada, presente e futura, fazendo leitura de *Os usos sociais da ciência* (BOURDIEU, 2004), a partir da qual consideramos a metodologia como (sub)campo ou campo transversal/interseccional da ciência para; b) discutir e refletir sobre os

⁶ Como explicado nas Considerações iniciais e, nesta parte da pesquisa, exploramos o termo para nos referirmos a uma proposta metodológica descentrada da academia, mas não como contrária a ela, e sim de referencial de outras perspectivas de observação/prática/experiência dos saberes.

manuais de metodologias científicas usados no meio acadêmico contemporâneo, com partes das obras *Aproximação histórica à pesquisa qualitativa* e *Pesquisa qualitativa em educação: fundamentos e tradições* (ESTEBAN, 2010). Ademais, como alicerce para repensarmos a metodologia noutras perspectivas, a obra *Transmetodologia em tempos de fascismo social* (MALDONADO, 2017), ademais de ver a ciência desde uma perspectiva emergencial e decolonial (SANTOS, 2000), para discutir a abordagem de Bourdieu. Assim, c) a partir desse levantamento, discutir os vocábulos *pesquisa* e *alter-nativo* para explorar metodologias que se interseccionem como meio de proposta decolonial, localizada e particular, trabalhando o olhar complexo das sociedades para com suas formas de conhecimento.

Já no segundo subcapítulo do capítulo 1 reforçamos as discussões interseccionais dos saberes questionando a trajetória da ontoepistemologia⁷ em seu processo de fossilização unívoca na experiência da Europa ocidental. O reforço da citada reflexão, nos permite dizer que há uma razão oficial da ciência e um monossaber eurocentrado para a universalidade dela possibilitada pela chancela histórica do seu totalitarismo científico e a sua estruturação global (SANTOS, 2000; MIGNOLO, 2003; QUIJANO, 2014a). Porém, como discussão dessa estrutura epistemológica, refletimos e apontamos para concepções descentradas dos saberes, em nossa noção de alter-nativos. Nesse viés, usamos as leituras decoloniais propostas por Aníbal Quijano (2014a; 2014b) e Julio Navarrete (2016), principalmente, e fazemos uso das reflexões desses autores para olhar um outro espaço ontoepistêmico.

1. 1. 1. A reinterpretação da metodologia como (sub)campo da ciência

1. 1. 1. 1. Os campos como microcosmos relativamente autônomos

Designamos a esta primeira discussão o nome que lhe dera o sociólogo Pierre Bourdieu a um capítulo de seu livro *Os usos sociais da ciência* (2004), com o intuito nosso de destacar que, a metodologia científica como um campo⁸ transversal, dentro das ciências em vigor, provavelmente seja resultado de modificadores sociais que se conduzem com suas vicissitudes, em toda pesquisa.

⁷ Nessa reflexão tentamos uma discussão sobre a ontoepistemologia como ação, como uma concepção reflexiva a partir e para esta tese, não desmerecendo outros conceitos e discussões que se tenham feito com a palavra.

⁸ No livro e como estudamos o termo neste capítulo, Bourdieu (2004, p. 19) trabalha a noção de *campo*, a partir do que ele mesmo sugere “para uma reflexão combativa”. Embora o próprio sociólogo se refira às disciplinas – literatura, produção cultural, filosofia etc – como campos, acreditamos que cada uma delas procede e está elaborada por uma metodologia que as organiza por dentro.

Não obstante, o início da investigação científica moderna toma como referência absoluta o documento, cuja escrita faz parte do princípio do estudo e dele é a pedra angular. É, nesse sentido que, para Bourdieu “todas as produções culturais [...] são objetos de análise com pretensões científicas [...] e, grosso modo, há de um lado os que sustentam que, para compreender a literatura ou a filosofia, basta ler os textos” (BOURDIEU, 2004, p. 19).

Nesta parte, a crítica de Bourdieu é entendida dentro de um sistema mundial único de pesquisa baseado na generalização do texto como ferramenta imprescindível, como dito anteriormente. A ordem do sistema científico textual obedecia a um acordo mundial, sobre o qual o sociólogo afirma que:

Para os defensores desse fetichismo do texto autonomizado que floresceu na França com a semiologia e que refloresce hoje em todos os lugares do mundo com o que se chama de pós-modernismo, o texto é o alfa e o ômega e nada mais há para ser conhecido, quer se trate de um texto filosófico, de um código jurídico ou de um poema, a não ser a letra do texto (BOURDIEU, 2004, p. 19).

Na citação, o sociólogo francês chama a atenção para a mundialização da cientificidade moderna/pós-moderna, a partir da França, perante quase uma obrigatoriedade da pesquisa científica baseada no texto, ainda que o texto não represente a linha do pensamento abstrato, mas sim concreto, como é o caso do “marxismo dialético” (BOURDIEU, 2004, p. 19).

Igualmente, e seguindo seu raciocínio, Bourdieu (2004) opera a ideia de campo da ciência – microcósmino ou subcampo – com relação a uma certa autonomia, embora sempre fazendo parte de algo ainda maior – um campo macrocósmino – porém parcialmente dotado de próprias regras. Ele, inclusive, faz uma ligação entre temas aparentemente separados, como seria o caso da relação de uma expressão artística literária e uma manifestação em prol de assistência social. Nesse caso, Bourdieu (2004) supõe que entre ambos os problemas, aparentemente distanciados, existe um universo intermediário que os liga, um campo que os conecta. Mesmo assim, cada problematização apresenta certa autonomia.

Por outra parte, o sociólogo acrescenta que não haveria como pensar num resultado absoluto sobre o científico, ou seja, não se deve tratar a ciência como naturalmente irrefutável ou dialética, senão que:

É preciso escapar à alternativa da “ciência pura”, totalmente livre de qualquer necessidade social, e da “ciência escrava”, sujeita a todas as demandas político-econômicas. O campo científico é um mundo social e, como tal, faz imposições, solicitações etc., que são, no entanto, relativamente independentes das pressões do mundo social global que o envolve (BOURDIEU, 2004, p. 21).

1. 1. 2. Metodologia e autonomia

É preciso pensar que a metodologia, como estrutura para processar, observar, estudar ou tratar uma realidade científica – científico, desde o ponto de vista dos fenômenos sociais como estudo da ciência – merece perspectivas alternativas, até certo ponto independentes. E como dito por Bourdieu sobre os espaços da ciência, consideramos que o (sub)campo⁹ da metodologia segue sua autonomia, suas próprias regras e dentro de seus espaços sociais, sem por isso considerá-la menos ciência ou menos importante. O sociólogo mesmo aponta que:

É importante, em seguida, para a reflexão prática, o que comanda os pontos de vista, o que comanda as intervenções científicas, os lugares de publicação, os objetos pelos quais nos interessamos etc., é a estrutura das relações objetivas entre os diferentes agentes que são [...] os princípios do campo (BOURDIEU, 2004, p. 23).

Ou seja, é a autonomia das partes com que o campo se relaciona as que conformarão seus próprios princípios e, no caso do procedimento para os estudos sobre uma área X da ciência, adaptar-se-ão ao corpus estrutural das suas relações objetivas, neste caso a metodologia para as partes (contexto) e não necessariamente para o texto.

Ademais, como faz Bourdieu (2004) tomemos em conta que uma relação objetiva participa constantemente no processo do conhecimento, ao que devemos agregar a inter-relação dos seus elementos internos, também interdependentes. Nesse caso, a metodologia está aplicada ao conjunto dos elementos ou, pelo menos, pondera a todas as partes da investigação como indispensáveis, conseqüentemente, participantes.

Porém, e talvez seja o que maior complexidade apresenta ao ser discutido, é a questão do pesquisador da pesquisa. Para melhor explicar, toda pesquisa representa o trabalho de investigação de uma determinada instituição, o que condiciona o(s) autor(es) da pesquisa a gerar resultados, sobretudo, de satisfação institucional (BOURDIEU, 2004). No entanto, se se produz uma exigência por parte da instituição que sustenta a pesquisa, até que grau de intromissão apresentaria uma metodologia para obter uma pesquisa com um resultado satisfatório ou simplesmente considerá-la uma pesquisa relevante?

Pierre Bourdieu, ao falar sobre o INRA (Institut National de la Recherche Agronomique) que, como instituição pública na França, fomentava “pesquisas básicas e pesquisas aplicadas”, determinadas por seus graus de competitividade, por conseguinte, gerando uma contradição.

⁹ A metodologia científica é parte fundamental de uma pesquisa, o que possibilita colocá-la ora como campo, considerando sua participação indispensável em todas as pesquisas, ora como subcampo, posto que faz parte de um trabalho maior, do *macrocosmos* da investigação científica.

Um dos grandes paradoxos dos campos científicos é que eles devem, em grande parte, sua autonomia ao fato de que são financiados pelo Estado, logo colocados numa relação de dependência de um tipo particular, com respeito a uma instância capaz de sustentar e de tornar possível uma produção que não está submetida à sanção imediata do mercado [...] Essa dependência na independência (ou o inverso) não é destituída de ambiguidades, uma vez que o Estado que assegura as condições mínimas da autonomia também pode impor constrangimentos geradores de heteronomia [...] (BOURDIEU, 2004, p. 55).

Com este problema também advém outro de grande importância, como é o caso da voz do pesquisado, da corporeidade em que se foca a pesquisa, parte autônoma e interdependente cuja existência faz possível o resultado da investigação. E, a partir desse ponto, todas as vozes dos pesquisados chegam a um mesmo final? A resposta de Bourdieu parece convincente:

[...] nós sabemos mediante numerosos trabalhos científicos, pela análise das não respostas principalmente nas pesquisas, que o poder de produzir uma opinião explícita é muito desigualmente repartido. Platão dizia “Opinar é falar”. Ora, nada é mais desigualmente repartido do que essa capacidade, e essa constatação choca a boa consciência democrática: todas as pessoas são iguais, é o dogma. Ora, dizer que todas as pessoas são iguais diante da questão da opinião é um erro, um erro político. Nem todo mundo tem os instrumentos de produção da opinião pessoal. A opinião pessoal é um luxo. Há pessoas, no mundo social que “são faladas”, por quem se fala, porque elas não falam, para as quais se produzem problemas porque elas não os produzem (BOURDIEU, 2004, p.83).

Até esta parte, nossa discussão queria manifestar que, por mais que a ciência dê certa autonomia à pesquisa e, logo, à sua parte metodológica, toda ela configura o reflexo de petições anteriores, já formuladas e/ou esquematizadas, ao seguir regras de construção, inclusive, ao forçar, por assim dizer, problemáticas descontextualizadas. Bourdieu discute a (re)produção da ciência, mas é justamente o que o coloca também como reprodutor, o que ele mesmo assinala que é o saber científico se coloca – e reproduz, ironicamente – desde seu escopo/locus eurocentrado.

Por esse motivo, fazemos leituras de textos que trabalham as metodologias de pesquisa à maneira de manual de orientação, não para destacar algum equívoco nos procedimentos recomendados, mas para refletir sobre a dinâmica da precisão dos resultados e para discutir melhor sobre tudo aquele/aquilo que a pesquisa pode reunir. Acreditamos que é a partir das formas dos contextos, atribuídos às suas metodologias, com que poderemos facilitar uma maior compreensão sobre os sistemas metodológicos melhor adaptados à sua realidade.

1. 1. 3. Metodologia científica: tradição e recontextualização

A escolha do nome do subtítulo não é para nada inconsciente, se partimos do diálogo proposto sobre a temporalidade das coisas, dos estudos e das sociedades, em particular, como (trans)formadoras dos saberes¹⁰, na proposta decolonial e confrontando uma era de pós-verdade¹¹. Logo, a exigência para repensarmos a metodologia sobre essas situações dinâmicas implica um compromisso com o novo olhar do trabalho interacadêmico. Sendo assim, seria possível uma proposta metodológica que recontextualize as metodologias contemporâneas de uma forma descentrada? Quiçá a resposta se encontre na própria história da pesquisa e no seu aporte para com a cientificidade efetuada até nossos dias.

Por conseguinte, abrimos esta segunda parte para refletirmos, em primeiro lugar, sobre os estudos da professora María Esteban, os quais tratam do método qualitativo, nos capítulos *Aproximação histórica à pesquisa qualitativa* e, *Pesquisa qualitativa em educação: fundamentos e tradições* (2010). Naquele, a professora Esteban assinala que:

O período que deu origem ao que hoje conhecemos como pesquisa qualitativa começou no início do século XX e se desenvolveu ao longo dele na Grã-Bretanha e na França e através das escolas de sociologia e antropologia de Chicago, da Colúmbia, de Harvard e Berkeley (ESTEBAN, 2010, p. 77).

No entanto, Esteban explica que antes, no século XIX, já havia uma expectativa para os estudos sobre os fenômenos socioculturais, sobretudo nos Estados Unidos, que a migração produzia. Como efeito, a pesquisa tomou um viés antropológico e orientou as ciências humanas a uma observação sobre mundo não-ocidental, entre as quais a educação, a antropologia, etnografia, sociologia etc. serviram para formar o termo *cultura*, todas elas nutridas pelo auge do estudo de campo da antropologia. Como menciona Esteban:

Uma das contribuições mais relevantes de (Franz) Boas ao desenvolvimento da pesquisa qualitativa em educação foi seu conceito de cultura, que, em contraste com a concepção dominante de então, defendia o “relativismo cultural” e, por tanto, o estudo de cada cultura do ponto de vista de seus próprios membros (ESTEBAN, 2010, p. 79).

Nesse aspecto, a iniciativa de Boas citada por Esteban (2010), a de se dedicar em corpo presente à pesquisa, considerou que uma cultura – forma de comunicação do indivíduo e do

¹⁰ Neste ponto, ao fazermos um breve parênteses, tentamos acrescentar a discrepância sócio-histórica dos vocábulos *conhecimento*, de origem grega (gnosis) e *saber*, de origem latina (sapore), em que o primeiro é colocado em condição transcendental, sobretudo, pela filosofia ocidental moderna, e este último em relação direta com a sabedoria, de abrangência sociocultural, já que provém da palavra que se relaciona com a experiência (como explicamos adiante).

¹¹ Segundo o professor Silvio Genesini, Pós-verdade ou uma maneira de afirmar e ratificar a falácia, levando em conta as ideologia ou, em todo caso, seu contexto cultural. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/download/146577/140223/>>. Acesso em: 12 dez. 2019.

grupo com o universo (SANTOS, 2012, p. 81) – permite a incursão no seu interior para uma melhor observação do seu funcionamento: o método qualitativo. Consideramos que esta premissa foi muito assertiva por se tratar de um início de aproximação com sistemas socioculturais não-ocidentais. Não obstante, perante os avanços da própria pesquisa, esse olhar “por dentro” tornou-se um olhar “para dentro”, com relação ao que está do lado “de fora”, o que constituiu um referencial de uma alteridade superior, como explicamos adiante.

Dessa forma, a pesquisa qualitativa é, ainda, um método muito utilizado para a investigação, em todas as áreas do conhecimento; é um enfoque acadêmico que, por seu uso in loco, provocou mudanças na forma de ver a prática e a escrita da metodologia científica, considerando que um dos maiores aportes, como disse Esteban, está centrado no ensaio, como escrita/prática de exposição de dados estudados (ESTEBAN, 2010, p. 84).

Por outro lado, o enfoque qualitativo tomou rumos para as ciências econômicas, como é o caso inicial da Escola de Chicago, para a qual os fenômenos sociais coincidiam com seu grau de “comunidades particulares”, grupos marginalizados (ESTEBAN, 2010, p. 80). Como consequência de todos esses advenientes, a pesquisa qualitativa sofreu mudanças e viveu sua transformação autônoma, ao finalizar o séc. XX, que, segundo Esteban:

Os anos 1980 não se caracterizaram, entretanto, apenas pela expansão, difusão e variedade dos métodos qualitativos. Alguns autores se referem a essa época como o período da *crise de representação*. Denzin e Lincoln (1994a) afirmam que em meados dessa década se produziu uma ruptura profunda com o aparecimento de uma série de publicações que reivindicavam processos de pesquisa e de escritura mais reflexivos e denunciavam certas questões relacionadas com o gênero, a classe social e a raça. A partir de epistemologias feministas, críticas e de etnias, os tradicionais modelos e critérios de rigor científico passaram a ser debatidos [...]. Conforme esses autores, esse período, impregnado pelos postulados pós-estruturalistas, caracterizou-se por uma dupla crise de representação e também de legitimação. A primeira questiona a possibilidade que o pesquisador tem de apreender de forma direta a realidade e experiências de vida, e a segunda considera um sério replanejamento dos tradicionais critérios de valorização da pesquisa (ESTEBAN, 2010, p. 86-87).

No entanto, é preciso observar o trajeto da pesquisa qualitativa, posto que é um enfoque bastante difundido no mundo acadêmico dos nossos tempos, conseqüentemente, da ratificação *científica*. Queremos, assim, que essa generalidade qualitativa seja revista pela perspectiva da transformação, da recontextualização, como procedimento que esclarecerá que a pesquisa não é uma exatidão, senão uma mudança da exigência da investigação espaço-temporal.

Assim, a pesquisa qualitativa se mostra como “indagação naturalista” (ESTEBAN, 2010, p. 123), como contrapartida à indagação convencional ou quantitativa, catalogada como tradicional por Esteban. Dessa forma, as principais características do enfoque qualitativo são:

- o seu caráter contextual.
- a utilização de conhecimento tácito;
- a negociação com os participantes;
- a interpretação ideográfica;
- métodos qualitativos;
- geração de teoria;
- critérios específicos de validade;
- projeto emergente;
- análise indutiva.

Nesse caso, o indivíduo, quando reconhecido como sujeito passivo de pesquisa, assume a instrumentalidade de fornecedor de informação em ambientes naturais (ESTEBAN, 2010), contrastando um pouco com a ideia de objeto de estudo. Logo, as características indutivas e a negociação com o participante demonstram que a base da pesquisa qualitativa tenta resolver as generalizações, como é o caso do método tradicionalista quantitativo. Além disso, a interpretação ideográfica se aproxima do sistema sociocultural ou do seu ambiente referencial, dando valor também às diversidades que possam se encontrar na pesquisa. E assim, como o sujeito da pesquisa, o pesquisador se coloca como meio instrumental da realidade pesquisada, na que assume seu papel de mediador dos dados obtidos perante seu olhar humano.

Por conseguinte, o método de caráter qualitativo contextualiza, particularmente, o âmbito da pesquisa, unificando partes do todo pesquisado, ao invés de analisá-las/seccioná-las. Com esse procedimento, o pesquisador tentará elaborar e justificar seus referenciais teóricos, no intuito de visualizar melhor a parte pesquisada, por meio da observação dos seus valores semiológicos particulares. Talvez, esta última característica tenha mudado a concepção de pesquisa, antes tradicional e generalizante.

Desse modo, como menciona Esteban: “Essas são, de forma geral, as características que tradicionalmente foram atribuídas à pesquisa qualitativa” (2010, p. 129). Não obstante, ela acrescenta:

Entretanto, nos últimos anos, uma sensibilidade crescente para questões relacionadas com o poder e o controle, à construção, interpretação e representação da realidade, à legitimidade dos textos e ao papel que desempenham a classe, raça, o gênero e a etnia nos processos de pesquisa contribuiu para repensar a atividade investigativa de enfoque qualitativo (objetivos, funções, métodos, possibilidades e limites) e o papel do pesquisador, introduzindo elementos importantes que caracterizam a pesquisa qualitativa (ESTEBAN, 2010, p. 129-130).

Igualmente, a professora Maria Esteban chama a atenção para a característica principal da pesquisa qualitativa contemporânea, que está fundamentada na *reflexibilidade*. Ou seja, “dirigir o olhar para a pessoa que pesquisa, o reconhecimento das premissas teóricas e também pessoais que modulam sua atuação, assim como sua relação com os participantes e a comunidade em que realiza o estudo” (ESTEBAN, 2010, p. 130).

Desse modo, a metodologia se expande e assume o papel de optar por métodos em que se considerem itens interligados, sendo ela a praticante das proposições culturais, ou, melhor, das ações que se realizam nas sociedades, dentro das suas propostas particulares.

Por tal motivo, faz-se necessário que mencionemos um apontamento concretamente concordante com as mudanças das problemáticas humanas, sobretudo, em relação aos problemas atuais, como é o caso das radicalizações políticas. Nesse aspecto, discutimos e refletimos sobre o papel da metodologia na contemporaneidade, com base na obra *Transmetodologia em tempos de fascismo social*, do professor Efendy Maldonado (2017). Esta pesquisa aposta em um tipo de metodologia que abranja problemas relacionados, posto que, na última década do séc. XXI, as formas sociais exclusivas (oligarquias, ditaduras, conservadorismo etc) fazem tudo o possível para manter-se no poder e, no poder, organizar suas formas de controle. Chame-se poder a tudo aquilo que pode controlar os sistemas de domínio sociocultural ou, em palavras de Aníbal Quijano (2010, p. 105) “as relações de poder requerem esse mecanismo subjectivo para a sua reprodução”.

Assim, seguindo esta ideia, devemos esclarecer que a área da pesquisa é tão vulnerável a estes interesses sociais quanto qualquer outra estrutura da área dos saberes, visto o mote do filósofo Francis Bacon de que “o conhecimento em si mesmo é um poder”¹².

Dessa forma, o professor Maldonado (2017) discorre sobre essa problemática social, nos dias atuais, e como tem sido, a modo de regresso, as políticas sociais com a retomada das ideologias fascistas. Maldonado (2017) ressalta o grau de comprometimento que tem a América Latina nestes fenômenos¹³.

As pesquisas que embasam esta argumentação mostram que os 625 milhões de latino-americanos são confrontados no dia-a-dia com intensa produção dos sistemas midiáticos oligárquicos. Os casos paradigmáticos de Brasil, Argentina, Venezuela e

¹² Bacon também dizia que “saber é poder”, na sua ilustração sobre a riqueza e o conhecimento. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/ideias/o-conhecimento-e-em-si-mesmo-um-poder-francis-bacon/>>. Acesso em 18 ago 2019.

¹³ Até a redação deste capítulo, o ministro da Ciência e Tecnologia do Brasil afirmou não haver “dinheiro” para o pagamento das bolsas do CNPq, a partir do mês de setembro de 2019, “implorando” para a liberação de verba ao ministro da Economia. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/blog/andreia-sadi/post/2019/08/28/pontes-diz-que-implorou-a-guedes-dinheiro-para-bolsas-do-cnpq-recurso-nao-esta-garantido.ghtml>>. Acesso em 28 ago. 2019.

México comprovam as estratégias do poder simbólico, político, econômico e social realizadas. Consta-se que, não obstante as mudanças de enquadramento jurídico, em especial na Argentina e na Venezuela, os grupos oriundos do poder tradicional têm conseguido manter uma presença decisiva, constante e efetiva, nas formações sociais latino-americanas (MALDONADO, 2017, p. 213).

Uma vez que a pesquisa está diretamente relacionada a uma instituição, esta demandará resultados, por conseguinte, está ligada à sua autorização na legitimidade, o que não necessariamente indique alguma forma de manipulação institucional. No entanto, o que Maldonado (2017) discute é a maneira como a centralização histórica do poder consegue se manifestar, ou manifestar seus interesses, pelo menos no que concerne à negação/invisibilização/pilhagem das práticas das experiências, à colonialidade dos saberes (FREITAS, 2016; STREET, 2018).

Como manifesta Maldonado, esta centralidade do poder, ao pretender perpetuar a autoridade (a dos grupos dominantes), controla também o conhecimento e seus meios de difusão, ao demonstrar efetividade e movimento na fabricação de mentiras que aparentam verdades (MALDONADO, 2017, p. 214). No caso do desenvolvimento da pesquisa, ainda no Brasil existe um embate político sobre o sistema educacional, porque, embora não haja espaço, por enquanto, para a “educação em casa” ou a “escola sem partido”¹⁴, por inconsistências, a institucionalidade da pesquisa se mantém a salvo, inclusive pela exigência das instituições mundiais que as subsidiam.

Ora, agregue-se àquela tensão o plano de austeridade proposto pelo atual governo, em que tudo o relacionado à educação sofreu um corte/contingenciamento muito significativo¹⁵, além de ser considerada uma área muito dispendiosa e recortada financeiramente a cada período. Esta prática é um acomodo do poder, sobretudo e mais enfaticamente do poder autoritário, que beira o exercício do fascismo como autoridade incontestável, no que concerne a políticas públicas libertadoras, como a educação, por exemplo.

Desse modo, a proliferação de regimes ditatoriais ou de supressão de direitos elementares – como é o caso do direito inalienável à educação – é um passo *retro-cedido* à desigualdade social, em detrimento maiormente das minorias. Nesse aspecto, as políticas públicas, tomando como exemplo os dois últimos governos¹⁶, reprimem a inclusão e favorecem

¹⁴ Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/46182/as-multiplas-inconstitucionalidades-e-equivocos-dos-projetos-de-lei-escola-sem-partido>>. Acesso em 02 set. 2019

¹⁵ Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/05/31/politica/1559334689_188552.html>. Acesso em 28 ago. 2019.

¹⁶ Disponível em: <<https://www.redebrasilatual.com.br/politica/2019/12/bolsonaro-cotas-pessoas-com-deficiencia/>>. Acesso em 02 set. 2019.

o retorno das desigualdades e, em certa medida, as ratificam, embora o discurso tente demonstrar o contrário.

Assim, como reflexão e para poder combater as hegemonias de poder nos saberes, Maldonado pretende entender melhor maneiras inclusivas de pesquisa e desenvolve uma linha de pensamento prático que conglobera diversas formas de pesquisa, na inclusão:

Em concreto, é necessário trabalhar confluências entre a produção de conhecimento estratégico, sabedorias ancestrais, étnicas, comunitárias e pesquisa multimidiática atual. Os processos comunicacionais renovados precisam de pensamento, investigação e projetos que incentivem a transformação cultural integral da realidade midiática hegemônica atual. Pesquisa epistemológica, pesquisa teórica, pesquisa metodológica, pesquisa de *sujeitos comunicantes*, pesquisa de culturas midiáticas, pesquisa da produção publicitária, jornalística, de ficção. Quer dizer, a pesquisa multidimensional dos processos transmidiáticos e multimidiáticos tem que ser feita com rigor, entusiasmo e compromisso ético-político de mudança numa perspectiva transmetodológica (MALDONADO, 2017, p. 215).

Nesta descrição, o professor Maldonado aposta num sistema que adere várias formas de percepção e aquisição dos saberes, para fazer uma sugestão investigativa maior, e sugerida pelo ponto de vista transmetodológico. Esta proposta se produz desde a própria matriz que também centraliza o poder, força que, igualmente, esteve durante muito tempo como centro de reprodução e difusão do fomento e dos resultados da pesquisa. No entanto, o professor também menciona que os fatos sociais, frente à revolução midiática, adquiriram diversas maneiras de descentralizar as informações, diminuindo a hegemonia do grupo de poder centralizador “pela constituição de milhares de *meios de comunicação alternativos*, os quais oferecem visões de mundo distintas ao pensamento único” (MALDONADO, 2017, p. 217).

Porém, em que consistiria o poder da centralidade informativa ou também conhecida como a hegemonia do poder dominante? Maldonado faz referência às maneiras de controlar a realidade informativa quando se alia com o senso comum. No caso, para manter o controle da população se precisa de “indicadores inexatos” (MALDONADO, 2017, p. 215), que façam acreditar que qualquer um pode obter sucesso econômico, porque cada um pode escolher aquilo, logicamente, que lhe convir. Além disso, é o esforço do indivíduo e não a estrutura da desigualdade social quem determinará o êxito no seu sacrifício, reproduzindo, assim, a medida sociocultural exata para a dominação da massa popular.

Pode parecer, simplesmente, a reprodução de uma classe dominante atavicamente aceita para essa tarefa, para dominar, os escolhidos. Entretanto, nesse domínio existe uma função severa para expressar seu componente fascista, posto que o poder hegemônico pode se reinventar no próprio poder da super-midiatização. Isto significa que, segundo Maldonado

(2017) expressa, o grupo de poder se adentra ao mundo cibernético para usufruí-lo e organizar guerras cibernéticas, um *príncipe eletrônico*¹⁷. Nesse aspecto, alimentar-se do próprio sistema que o enfraquece. Como consequência, deslegitima-se toda política de inclusão e acesso à informação, opera novamente a exclusão, em alguns casos, com ajuda dos próprios coletivos dominados, e se enfraquece novamente o trabalho feito para a produção e distribuição dos saberes alter-nativos.

No entanto, mediante o estudo de Maldonado (2017), é mister esclarecer que a ideia que se tem sobre o fascismo – ou neofascismo – já não se centra exatamente no regime político de índole italiana, do séc. XX com Mussolini, mas a maneira como essa política disseminou algumas de suas práticas de autoridade e de controle do poder. A desinformação, a misoginia, o racismo – estrutural – o populismo, a xenofobia, o patriarcalismo, entre outras formas repreensivas e excludentes conseguem alienar a população e dar-lhe um único caminho de informação.

Eis o motivo que faz Maldonado mencionar que:

O *príncipe eletrônico*, na sua soberba midiática, precisa ser confrontado por investigações, análises, observações, compreensões e desestruturas a partir do comunicacional e midiático como eixo de articulação de teorias e de pesquisas interdisciplinares, que necessitam combinar conhecimentos diversos, em confluências fecundas, para desestruturar os poderes oligárquicos contemporâneos [...]. Para isso é imprescindível o exercício epistemológico contínuo, sistemático, inventivo e amplo, que torne possível uma crítica metódica, densa, profunda e transformadora das estruturas e modos de existência capitalistas (MALDONADO, 2017, p. 219).

Nesse contexto, Maldonado acrescenta que “Os sistemas midiáticos e os processos de midiatização não devem ser pesquisados fora dos (macro) contextos contemporâneos” (MALDONADO, 2017, p. 219), premissa que nós acreditamos ser um fator valiosíssimo para ratificar a dinamicidade dos saberes.

Por último, o professor Efendy Maldonado chama a atenção para uma possibilidade crítica, a disposição de assumir o contexto da informação/conhecimento como um todo interligado, ou como ele manifesta:

[...] investigar fatos, mensagens, discursos, símbolos, técnicas, dispositivos, instrumentos e culturas midiáticas de modo *fragmentado*¹⁸ é próprio do conservadorismo intelectual e acadêmico. A pesquisa crítica necessita visualizar a integralidade dos processos e dos fenômenos; precisa também, definir as limitações,

¹⁷ Efendy Maldonado (2017) usa o termo para fazer uma analogia ao príncipe de Maquiavel, só que atualizado, com uma roupagem cibernética.

¹⁸ Grifo nosso para ressaltar a pesquisa tradicional como uma secção das partes, analisar por partes, objetificar, e não como um todo relacionado.

as carências, e os obstáculos comunicativos. A investigação crítica requer, igualmente, esclarecer os entraves à produção de conhecimentos e demanda, para sua superação, a compreensão do *sistema mundo* contemporâneo; nele, a pesquisa da *comunicação mundo* é crucial para entender os modos de pensar, de agir, de usufruir, de sofrer, de conversar, de produzir, de imaginar e de se alienar das pessoas e de nosso tempo (MALDONADO, 2017, p. 219).

É, dessa forma, que nossa tese assume o compromisso da ação transformadora da informação, dos conhecimentos gerados pela pesquisa, como um conglomerado de enfoques que tentem decolonizar o conhecimento eurocentrado para derivá-lo a saberes, para não tratá-lo como classificações estritas, mas localizadas temporal, cultural e tecnologicamente.

1. 1. 4. Transmetodologia como hiperônimo de pesquisas alter-nativas

Ao chegar nesta parte do nosso trabalho, é importante explicar que toda esta discussão e reflexão não termina aqui, nem muito menos se pretende um título de pesquisa além da comunidade. Isto porque, se rememoramos as próprias conversações do professor Paulo Freire, fazemos as leituras do mundo para poder observá-lo e admirá-lo (FREIRE, 2011, p. 15). Nesse sentido, podemos afirmar que o mundo está recontextualizado pelas próprias releituras de si mesmo.

Nessa perspectiva, encontramos-nos frente a uma tarefa não muito fácil de resolver, como é a de propor a metodologia científica num âmbito maior, que possa unir quantidade e qualidade, mas que consiga estabelecer as particularidades da pesquisa. Sendo assim, propomos uma interação polissêmica com os vocábulos *pesquisa* e *alter-nativo*, com a intenção de reconfigurar a investigação dos saberes dentro da perspectiva transmetodológica.

Em primeiro lugar, a palavra *pesquisa*, do latim *perquisitum*, significa “buscar com cuidado”¹⁹, o que a aproxima da palavra *investigar* que, no latim, deriva de *vestigium*, ou seja “em busca do vestígio”. Em junção, podemos tomar pesquisa como “buscar um vestígio com cuidado”, já que para o dicionário Aurélio ambas são sinônimas (FERREIRA, 2001).

Embora, este jogo de significados tenha muito mais a ver com o rigor científico, determinado pela ciência, do que a própria procura de algo real, como explicado anteriormente sobre os elementos que a financiam, é desse modo que decidimos unir a *pesquisa* com o *alter-nativo*.

O sufixo *alter* se manifesta como *outro*, enquanto o adjetivo *nativo* expressa algo originário, natural de um lugar específico, autóctone ou indígena, neste último sinônimo se lhe coloca a acepção muito mais ligadas às colonizações europeias pós-colombinas. Propriamente

¹⁹ Disponível em: <<http://etimologias.dechile.net/?pesquisa>>. Acesso em: 28 ago 2019.

dito, em nossa tese a palavra *alter-nativo* não toma um significado excludente, mas optativo sem exclusão ou eliminação de outras perspectivas, de disposição particular – congregação de minorias dentro de núcleos socioculturais – eliminando, assim, a exclusividade hegemônica.

Ademais, agregamos a esta característica a reconfiguração sociocultural descentralizada, ou seja, fora do centro, reconfiguração essa quase sempre tomada como marginal. Noutras palavras, sugerimos uma significação que tenha movimento, que tenha características próprias com direitos democráticos como deveriam ter todos os participantes de uma comunidade. Enfim, a pesquisa alter-nativa, além de propor um detalhe transmetodológico, é também aposta por uma razão emergencial (SANTOS, 2001) e decolonial (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2018). Em nossa tese, propomos trabalhar o primeiro capítulo com referências bibliográficas e virtuais e teorias fundamentadas (ESTEBAN, 2010), com função transmetodológica. No caso da coleta de dados do segundo capítulo trabalhamos com a pesquisa alter-nativa, fazendo o levantamento de materiais feitos por instituições públicas, privadas, festividades folclóricas, panfletos, murais, entre outros dados, em vista da nossa proposta inclusiva. Esta coleta corresponde à tentativa de demonstrar que os letramentos encontram-se ligados aos saberes a partir da experiência adquirida pelo indivíduo, em diversos lugares, além da escola/academia, porém que são marginalizados pela invisibilização/pilhagem/exterminio da colonialidade dos saberes.

Com essa proposição inclusiva, pretendemos que a) a pesquisa tome um rumo que melhor se adapte às áreas do saber, tomando em conta que, embora todas as ciências sejam de importante labor para o conhecimento social, cada uma delas apresenta peculiaridades que as diferencia, por afinidades culturais – em que uma experiência comunitária científica tenha uma maior participação com os números etc.. Com isto b) a pesquisa não tomaria níveis hierárquicos de informação, como as práticas de concurso em que “as melhores investigações” adquirissem um patamar especial nas áreas do saber. No caso, o método proporia o respeito científico na igualdade investigativa. Essa democracia participativa c) recomporá a saúde dos conhecimentos, a ecologia dos saberes (SANTOS, 2010) ou seja, a inclusão de saberes ancestrais ou práticas da experiência, enfatizando vicissitudes particulares dos múltiplos coletivos socioculturais, destituindo, dessa forma, a hegemonia epistemológica unívoca. Por conseguinte, d) ao atingirmos a transmetodologia como um hiperônimo de pesquisas alternativas, que a relação epistemológica que se estabeleça aí não distribua hierarquias na investigação científica, mas ações afirmativas num *encontro de saberes* (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2018), identificadas pelas suas particulares bases socioculturais.

Dito isto, nossa tese assume esse desafio: desenvolver todas as discussões e reflexões baseadas na pesquisa na transmetodologia decolonial e emergencial como proposta alter-nativa, inclusiva e transformadora social.

Conclusões temporais da metodologia

Queremos finalizar as seções destinadas a refletir sobre a metodologia ressaltando que pensar nela como forma alter-nativa de pesquisas não significa destituir as anteriores formalizadas, nem atuar sem a experiência da pesquisa contemporânea. Consequentemente, não gostaríamos de suprimir a objetividade que requer uma pesquisa, senão adequá-la à ciência do seu tempo, do seu espaço e das suas relações socioculturais. O próprio fator da inclusão não relativiza a ideia dos conhecimentos já estabelecidos e comprovados ao longo da história, mas tenta alcançar os dados experimentais que (im)precisam o modo de ratificar uma comprovação temporal como verdade absoluta.

Por fim, reivindicar uma situação não significa se sobrepor a outra(s), o que tem acontecido com alguns coletivos emergentes, cuja bandeira inicial era a de inclusão, sendo sua participação muito mais a de excluir, aos poucos, as suas discrepâncias, numa ação contraditória à da sua origem (FREIRE, 1996).

Nesse sentido, para servir de complemento à postura transmetodológica que assumimos, destacamos a importância da ontologia interdependente da epistemologia como formadora/junção de saberes, sobretudo com as características que lhe deram para a ratificação da hierarquia superior ocidental e como isso pode ser refletido para articular/resgatar formas alter-nativas.

1. 2. SABERES ONTOEPISTÊMICOS

A palavra saber, mais do que um vocábulo comum, (HOUAISS, 2004) é uma condição polissêmica e dinâmica (ativa) em que se interconectam conglomerados de fontes e percepções culturais para formar experiências: o seu múltiplo significado se estende a uma junção determinada de epistemologias, não no singular, mas como *saberes*, no plural. Por outro lado, cada coletividade apresenta fatos característicos das próprias singularidades culturais – não necessariamente da universalidade de um monossaber – o que implica assinalar apreciações de diversos pontos de vista, como conhecimentos sujeitos à relação da vida dos coletivos sociais, nas suas singularidades.

Contrariamente, os conhecimentos seguem uma linha gnoseológica (PLATÃO, 2014), adentrada no sistema eurocêntrico, a partir de perspectivas de índole greco-romanas, como

início de fonte epistemológica, os saberes são construções constantes, independentes de ratificação, se seguimos a explicação anterior.

Logo, consideramos os saberes como hipertextos, entre a observação, a teoria e a prática, sem necessariamente formarem relações dialéticas, mas inter-relacionadas, por meio de histórias não lineares. Também, não obedecem a uma ordem hierárquica universal, que prestigia os níveis de saber, desde uma perspectiva única/unívoca e hegemônica de superioridade. Consequentemente, com relação aos hipertextos, em que os saberes se movimentam, também se percebe a frequência com que dois ou mais coletivos sociais se relacionam, através da história, pois isto é uma das etapas para o desenvolvimento dos conhecimentos, diferentemente das propostas do saber como concepção de “evolução linear”.

É, nesse meio, que o conhecimento se apropria da razão eurocentrada e de diversas maneiras de catálogo, quando decoloniais usam ambigualmente o contexto conceitual da palavra *conhecimento* (SANTOS, 2000; NAVARRETE, 2012).

Embora entre etapas (não precisamente b depois de a), temos de considerar que um grupo social X percebe seu ao redor de uma maneira diversa de um coletivo social Y, sugerindo percepções que variam dependendo tanto de fatores telúricos, geopolíticos, filosóficos etc. Mas todos eles as elaboram em relevância da sua sabedoria particular. Nesse aspecto, o saber é uma nomenclatura que não cabe numa explicação exata, dada a quantidade de partes informativas ligadas entre si, perante seus espaços sociais.

Portanto, para fomentar uma referente filosófica responsável (BAKHTIN, 2010), mediante este trabalho discutimos o significado dos saberes, inicialmente no âmbito ontológico e epistemológico eurocentrado, para depois ressaltar as peculiaridades que a aglutinação desses âmbitos mantinha fora do contexto sociocultural ocidental. Por esse motivo, o enfoque metodológico que usamos é a teoria fundamentada e pesquisa bibliográfica: esta encarregada obrigatoriamente da leitura de trabalhos já feitos, como livros e artigos científicos (ESTEBAN, 2010, p. 74), e aquela porque “as proposições teóricas não são postuladas no início do estudo, mas as generalizações emergem dos próprios dados e não de forma prévia à sua coleta” (p. 158). Eis que nossa pesquisa assume essa responsabilidade.

Em primeiro lugar, o que é tido como acepção universal sobre o *saber* do mundo moderno – nosso mundo contemporâneo – refere-se ao dito histórico “berço da civilização e do conhecimento ou pensamento ocidental”, em alusão aos pensadores gregos que fizeram uma série de discussões e tratados sobre os conhecimentos humanos, a ideia platônica, por exemplo (RICOEUR, 2014, p. 8). Os gregos (áticos) trataram dos regimes de organização do conhecimento e da vida, marcando as áreas às quais pertenciam os indivíduos, por grau de

humanidade, e diversificando o conhecimento, também, em classificações hierárquicas, dentro de um regime político denominado por eles democracia. Nessa perspectiva, a civilização grega mantinha níveis de conhecimento, a partir das observações filosóficas classificadas como: a) cosmológicas, b) epistemológicas e c) ontológicas, da sua visão de mundo, sobre as experiências e reflexões da concepção do seu universo (PLATÃO, 2014). Desse modo, a) no nível cosmológico, o pensamento universal fortalece a ideia da regência de forças superiores que se encontram além dos seres terrestres, porém que se visualizam nos fenômenos da natureza. b) Já no nível epistemológico, os gregos traziam os questionamentos sobre os conhecimentos adquiridos, a partir desse contato com a natureza e seus princípios políticos. c) O nível ontológico está diretamente relacionado ao nível cosmológico, por ser uma resposta para sua existência no ser humano, ou seja, o ser é/existe na explicação do seu redor – cosmos – tratado e realizado nele mesmo (CHAUÍ, 2003).

No entanto, existe, também, outra explicação para a trajetória histórico-filosófica do vocábulo saber, dentro dos conhecimentos derivados da observação nas populações das Américas. Estas sociedades vinculavam/vinculam uma estreita interligação entre a natureza, o ser vivo comunitário e a cultura, dada a materialização da experiência, levando em conta a espiritualidade pré-estabelecida como mediadora simbólica dessa relação (TODOROV, 2003, p. 89). Dessa forma, derivados dos estudos antropológicos de Claude Lévi-Strauss (2008), Manuela Carneiro da Cunha (2009), Darcy Ribeiro (1982), entre outros pesquisadores, soubemos da existência de outras formas de conhecimentos *válidos*, como forma coletiva e respondendo a uma configuração hierárquica baseada na sabedoria da experiência.

Em efeito, esses trabalhos se realizaram nos finais da primeira e inícios da segunda metade do séc. XX, em diferentes pontos do continente americano, nos Estados Unidos e no Brasil, por exemplo, com diversas etnias ameríndias, cujos sistemas de saber não poderiam se estudar superficialmente, senão desde os pontos de convergência deles. É assim que para o pensamento ameríndio, segundo Lévi-Strauss (2008) – que, de maneira irônica, intitula como *pensamento selvagem* – o ser humano é interdependente da natureza para seu conhecimento sociocultural, devido à estreita relação entre todas essas partes na formação do pensamento humano. É nesse sentido que para o antropólogo francês existe uma coerência entre o pensamento científico dentro das crenças, das práticas e dos costumes dos povos indígenas (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 62).

Em semelhante perspectiva, num processo formativo similar, estão os saberes das culturas africanas com todas suas derivações, nas que predominam, nas palavras da professora Maria Zita Ferreira, “uma sabedoria expressa nos movimentos, nos ritmos, nas cores, nos ritos

[...]” (1998, p. 20). Assim, para a professora Zita Ferreira, devemos considerar que esses tipos de saberes têm sido durante muito tempo espalhados e, ao mesmo tempo, fragmentados, pelos vários processos de descaracterização, na dominação e na escravatura. Agregamos a estas as reflexões do professor Henrique Freitas sobre a pilhagem, a assimilação e, no pior dos casos, a invisibilidade e o extermínio, que os saberes africanos têm sofrido, ao longo da sua história como coletivo social (FREITAS, 2016).

Também, faz-se necessário enfatizar que não desconsideramos outros coletivos sociais, por exemplo os nativos do continente oceânico, tampouco os asiáticos, nem muito menos os euroasiáticos ou afro-asiáticos. Cada um deles representa seus próprios saberes e expressões de conhecimento, fazendo-os peculiares e alter-nativos, perante outros sistemas sociais, porém que não citamos nesta discussão por não ser nosso objetivo geopolítico.

Nesse raciocínio reflexivo, dividimos nossa pesquisa em duas (2) partes, na que a) iniciamos o discute com a etimologia da palavra *saber*, com que estabelecemos a base dos fundamentos do pensamento ocidental, o *saber universal*, para, posteriormente b) aproximar a pluralidade dos *saberes* como resposta alter-nativa a essa primeira exigência e oficialidade impositiva filosófica.

1. 2. 1. O monossaber e o processo unívoco da ciência/razão oficial

1. 2. 1. 1. Saber: concepções etimológicas

Como ponto inicial da nossa investigação, referimo-nos, em particular, ao vocábulo *saber* pela etimologia descrita no *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, de José Pedro Machado (1977), em que, da derivação do latim *sapere*, as acepções postas vão desde o gosto, cheiro e inteligência, até o conhecimento, juízo ou saber. Todavia, o vocábulo *sapere* está relacionado etimológica e filologicamente com o vocábulo *sapere*, que significa sabor.

Desde esse ponto, na segunda parte desta investigação indagamos por outro tipo de acepção, aproveitando o mesmo movimento sêmico/semântico que o percurso histórico produz na língua. Fazemos a tentativa de demonstrar essa característica baseados na premissa de que a polissemia da palavra *saber* se encontra nos pontos socioculturais em que se experimenta. Com isso, observamo-la na sua ligação filosófica e no movimento, tanto no meio epistêmico em que se exploram os conceitos dessa palavra, quanto no meio geopolítico do seu desenvolvimento, ao percebermos suas particularidades.

1. 2. 2. Saber universal x universalidades do saber

Dada à universalidade à que foi submetida, como tratado de um procedimento de colonização (QUIJANO, 2014a), a palavra *saber* (doravante saber, sem itálico) aparece como sinônimo de um conhecimento unívoco, como razão absoluta do “cogito ergo sum” (DESCARTES, 2009, p. 86) ocidental. Com este valor absoluto do conhecimento, a sua singularidade epistemológica prepondera numa realidade social hegemônica, exclusiva e universalizada. Pelo contrário, como exemplo da amplitude dos saberes, a experiência do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2006) está anotada no diário que elaborou realizando seus estudos com comunidades indígenas da Amazônia. Nessas, Cardoso percebeu que os saberes estão em contato pelos espaços que formam as experiências das aldeias (OLIVEIRA, 2006, p. 64).

Porém, o saber único estruturou suas bases na particular reflexão filosófica grega supracitada, na qual a derivação do conhecimento pela palavra *episteme* resulta da reprodução histórica da composição do vocábulo epistemologia e a ciência que deriva dela. Ou seja, ciência e filosofia falando a mesma língua (BACHELARD, 1971). Como acrescenta Gaston Bachelard (1971, p. 13) “A fines del siglo pasado, se creía todavía en el carácter empíricamente unificado de nuestro conocimiento de lo real. Se trataba incluso de una conclusión en la que se reconciliaban las filosofías más hostiles”. Nesse contexto, Bachelard (1971, p. 13) rememora a tradição filosófica da base do conhecimento, cuja produção intelectual não é senão uma fórmula “unitária e empirista”.

Por outro lado, ainda nas origens dessa tradição epistemológica, nas formulações do filósofo Platão (2014), para a construção da epistemologia, o conhecimento se trata a partir do mundo das ideias, nas práticas reais filosóficas e dentro do dom da sabedoria transcendental, de seres superiores pensantes. As formas platônicas para tratar o conhecimento estão na inflexão existente entre o ideal e o sensível, a essência e o ser, desvinculando a ideia de quem pensa e/ou pratica a *episteme* (RICOEUR, 2014). Nesse caso, “o bem era visto como o princípio determinável dos seres essenciais” (RICOEUR, 2014, p. 61).

Já para o seu discípulo, o filósofo Aristóteles (2013), o conhecimento se encontra na prática do *télos* e da *areté*, o que caracteriza o bom cidadão (TEIXEIRA, 2017), com virtudes, diferenciando-o do bárbaro ou não cidadão. O sentido - *ousía* ou forma - aristotélico, embora baseado no concreto do ser, responde a uma expectativa na “ordem da metafísica” (RICOEUR, 2014, p. 152).

Nesse sentido, consideramos que, para a razão ocidental, o saber se construiu na prática do humano virtuoso, do cidadão grego, dentro do sistema político denominado democracia e, com isso, de uma prática de conhecimento pela ética. Um detalhe histórico é que, durante muito

tempo, este pensamento esteve ausente nas reflexões filosóficas do Ocidente²⁰, e não será até as descobertas das grandes navegações que se retomam os estudos sobre o pensamento grego, já derivando a um sentido filosófico moderno racionalista (SANTOS, 2001, p. 74), com tratado escolástico, por exemplo, René Descartes ou o britânico empirista John Locke.

No caso, Descartes (2009), a partir da *ratio* e, pelo cogito, é que o ser humano – em processo de transformação a homem – se faz do conhecimento. A partir desse produto filosófico, conforme Bachelard anota (1971, p. 14), o saber no pensamento ocidental adquire valor e se fixa como único, na nossa contemporaneidade, ponderando-se por sobre todas as culturas, até se universalizar no ser humano.

Assim, consideramos que a epistemologia, como teoria do conhecimento filosófico universal ocidental, apropria-se da essência de todos os seres e constrói uma alma total, relação que indica que corpo e alma estão ligados pela razão (eurocentrada), e que fora dela não existe conhecimento. Nessa perspectiva, o conhecimento, como tratado da epistemologia dita, evoca a presença do ser, como figura unívoca do essencial, uma ontologia geral aristotélica (RICOEUR, 2014, p. 153) que evita “o outro” que está fora deste contexto.

Por tal motivo, os tratados sobre o saber moderno estariam fundamentados nesse sentido histórico: epistemologia é igual à ontologia? Conformam uno? Dessa forma, não existem “outros” em outras perspectivas epistemológicas e ontológicas, mas só uma forma hegemônica de ambas, pensadas e vividas no pensamento ocidental?

A continuação, na segunda parte deste trabalho, tomamos como reflexão a descentralidade da razão ocidental, referente à concepção ontológica e epistemológica, na que consideramos ambas em conjunto, dada a base do indivíduo como comunidade e da comunidade como experiência do indivíduo.

1. 2. 3. Saberes em concepções descentradas e/ou alter-nativas

O séc. XX gerou um leque de respostas a diversas instâncias dos conhecimentos, dada a incapacidade e a indolência para questionamentos surgidos sobre a epistemologia oficial. Muitos pesquisadores - nos que figuram os culturalistas, pós-coloniais, os da teoria da dependência e os decoloniais (RESTREPO; ROJAS, 2010) - contestam o saber hegemônico, a partir das contradições que nascem nesse seio epistemológico e suas faltas de clareza para responder aos sistemas socioculturais descentrados (SANTOS, 2001; MIGNOLO 2003; QUIJANO, 2014a; NAVARRETE, 2016). Nessa circunstância, a episteme e a ontologia

²⁰ Disponível em: < <https://educacao.uol.com.br/disciplinas/filosofia/escolastica-a-filosofia-durante-a-idade-media.htm>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

hegemônicas universalizadas são contestadas desde suas bases, ou seja, são reformuladas desde seus próprios conceitos, à maneira de aproveitar suas fontes e produzir novas reflexões filosóficas, descentradas da sua verdade absoluta universal.

No entanto, a reformulação e contestação à razão eurocêntrica inicia-se no mesmo espaço geopolítico que a desenvolveu e é por isso que um desses pesquisadores, o professor Mikhail Bakhtin, a partir dos seus estudos sobre a linguagem, foi um dos primeiros a problematizar a razão e a verdade unívocas. Ele toma o imperativo categórico kantiano, mencionando que algo determinado de valor, o bom e o belo não correspondem senão a uma junção de probabilidades, que só terão validade a partir do reconhecimento de um ato singular (BAKHTIN, 2010). Nessa discussão, Bakhtin problematiza a razão da estética observada por um eixo padrão dominante do belo e do bom, a unidade, face às experiências culturais singulares. Ou como ele menciona “neste sentido o próprio termo “unidade” deveria ser abandonado, porquanto é muito teorizado” (BAKHTIN, 2010, p. 93), mas que ainda divide a razão numa relação dialética entre a teoria e a prática, derivações da experiência eurocêntrica.

Por outro lado e num viés descentrado, o professor português Boaventura de Sousa Santos, através de uma “gramática atemporal”, procura trazer ao debate os saberes esquecidos depois de muitos séculos de dominação do pensamento ocidental, fazendo emergir as subjetividades ancestrais, que sobreviveram a todas as formas de erradicá-las (SANTOS, 2010). É, dessa forma, que Santos problematiza os saberes baseados nos quesitos etnocêntrico e androcêntrico, os quais classificam as ciências por importância *científica*, ao se referir que “todas as ciências são ciências sociais” (SANTOS, 2001, p. 89). Nesse sentido, o professor Santos tenta descentralizar a matriz científica ocidental, para destacar a possibilidade do fazer científico em sistemas culturais não ocidentais, em motivo da sua própria existência prática.

Não obstante, além da reflexão de Santos, os professores americanos Walter D. Mignolo, Aníbal Quijano e Edgardo Lander, entre outros, ao repensar as epistemologias dos continentes marginalizados, polemizam o discurso único da ciência ocidental. Eles debatem o poder eurocêntrico ao se referirem que esse está fortemente argumentado pela exploração dos saberes (matérias primas) dos continentes marginalizados, como por exemplo, a América Latina. Como menciona Quijano, após a incursão e conquista das “Índias occidentales”, o que sucedeu foi a contínua reformulação dos conhecimentos, com base na exploração dos recursos de tal espaço geopolítico (QUIJANO, 2014a). No caso de Lander e Mignolo, os dois apontam que a colonialidade dos saberes eurocêntricos colonizaram até a alma dos indivíduos e dos coletivos sociais ultramarinos e que, por esse motivo, existe o estandarde de superioridade de uns, o

européu – atualmente também o saber estadunidense – e a inferioridade dos outros, do resto do mundo (LANDER, 2005).

Nessa perspectiva, estas reflexões destacam os saberes não considerados, como propomos, a experiência dos saberes alter-nativos, ao colocar núcleos socioculturais que foram marginalizados - dentro de todas as características de margem - com seu caráter unívoco. Um exemplo disso está na menção que faz o professor colombiano Arturo Escobar (2010) sobre a emergência de renovadas comunidades, por meio da autogestão, o ciberespaço e o novo olhar às complexidades (p. 181).

O questionamento à razão eurocêntrica não tenta eliminar as características epistemológicas já desenvolvidas no percurso da história, mas redescobrir aquelas alter-nativas, que se deixaram de lado ou se exterminaram pela colonização/imposição do pensamento ocidental. Nesse viés, propostas como a do “bien vivir” (QUIJANO, 2014b; NAVARRETE, 2016) tentam estabelecer uma relação mais heterogênea entre as diversas fontes socioculturais de saberes. Como menciona o professor Julio Navarrete “los orígenes del pensamiento alternativo se encuentran en las mismas raíces de la colonización de América” (2016, p. 73).

Por conseguinte, acreditamos que a relação sociocultural manifesta na experiência dos saberes encontra seu elo na consequência deles: o passado evoca o futuro, na interdependência das suas narrativas. Essas enunciações dão a conhecer visões de mundo não oficializadas ou omitidas, tomando como referência as comunidades americanas, inclusive as de experiência anterior, como a africana, já que, no Brasil e na América, houve essa confluência, tomada superficialmente como a junção das três raças. Assim, por essa realização, consideramos, finalmente, o seguinte:

a) Ao explicarmos sobre a reflexão da relação do plural *saberes*, tentamos corresponder e explicar as diversas formas em que se trata o saber pela experiência, dados os diversos fatores ontoepistêmicos, descentrados da matriz única europeia, pela própria observação-agir-experimentar de cada um dos coletivos sociais do planeta. Igualmente, b) as novas formas de estudo dos saberes mostram que cada indivíduo representa uma forma de experiência, como ser particular, mas inserido dentro do seu coletivo, representando não uma noção de alteridade em relação ao outro, mas o alter em relação a ele mesmo, a autorreflexão, a sua própria vivência. Como consequência c) ressaltamos que os saberes alter-nativos surgem dali, na ontoepisteme da experiência e que há probabilidades de uma razão (absoluta) que possa negar a sua emergência, além de não haver capacidade de mensurar o grau de valor de um sistema sociocultural. O alter-nativo como experiência de vida não resulta de inspirações divinas, senão que a divindade se origina no próprio seio da experiência espiritual que geram os saberes, o que

demonstra que a inteligência pode se designar como prática cultural e não como genialidade exclusiva de um povo. Dessa forma, pelo relido, discutido e refletido neste capítulo d) os saberes ontoepistêmicos referenciam a capacidade de todos e cada um dos sistemas socioculturais, perante suas formas ancestrais de conhecimentos, e a proposta dos alter-nativos não tenta negar os conhecimentos já adquiridos noutros processos, mas tratar todos eles como formas dadas, com seu próprio lugar e com suas próprias características, destacando-as como saberes na experiência, como um todo de outros igualmente originais.

CAPÍTULO 2

BRASILIDADES

2. 1. De-formação do Brasil contemporâneo e seu fundamento epistemológico

Andar matando de fúria,
amancebar-se, comer
um a outro, e ainda ser
espião, prender Tapuia,
desonesto a honra perder.
(ANCHIETA, 2º Ato, 1973, p. 48)

2. 1. 1. Exploração, letra e religião como base primária do pensamento colonizador

Iniciamos esta seção ao discutirmos o papel da religião e dos discursos (orais e escritos) na estruturação da imagem das populações que foram subalternizadas no contato entre comunidades (ultramarinas também) do que hoje conforma o Brasil. Em primeiro lugar, a do índio colonizado e, posteriormente, a do africano escravizado, com o objetivo de reformular os passos inter-relacionados no início da construção da superioridade europeia e da inferioridade dos índios e dos negros. Com este exercício refletimos a formulação do pensamento da sociedade brasileira, nos seus primeiros momentos de formação.

2. 1. 1. 1. A religião entre a oralidade e a (in)compreensão escrita do primeiro contato.

No primeiro momento – com sentido histórico prioritário e para compreender os privilégios da minoria intelectual – faz-se necessário desestabilizar, problematizar e refazer o tema da “natureza brasileira”, na sua forçada projeção histórica, desde o território denominado domínio de Portugal, até a República Federativa do Brasil dos nossos dias. Somos testemunhas que vários acontecimentos ao longo dos processos de formação (veja-se a identificação da alma do índio, a Reforma Pombalina, a abolição da escravidão, o integracionismo do Estado Novo ou na atual f(r)ase “Brasil, um país de todos”), temas apresentados na tese, pretendem formar um ideal humanista e de integração da sociedade brasileira, geralmente em favor de um grupo social mínimo privilegiado (LOPES; FARIA FILHO; VEIGA, 2015).

Nessa perspectiva, ligamos a classe intelectual privilegiada àquela que, ainda hoje, mantém o poder, nas suas diversas esferas socioculturais no Brasil, não somente nos capitais econômicos, mas nos diferentes meios de controle e de dominação dos saberes. Assim,

enfaticamos esta parte pela ligação que se lhe dá à questão do letramento no Brasil que herdamos, única e exclusivamente como axioma escolar e/ou dentro do círculo acadêmico (FREITAS, 2016).

Quando realizamos estudos mais aprofundados e específicos da história das primeiras manifestações feitas nestas terras, geralmente fazemos a leitura das crônicas dos primeiros lusitanos que escreveram suas impressões sobre o primeiro contato com as populações de maioria Tupinambás²¹. Ao chegar à Baía de Todos os Santos, Terra de Santa Cruz ou Porto Seguro, os europeus encontraram sociedades organizadas por complexidades socioculturais, políticas, militares e econômicas, que entendiam sua humanidade numa relação estreitamente espiritual com a natureza (TAVARES, 2008, p. 25-26).

Os casos mais famosos sobre estes encontros são as cartas de Pero Vaz de Caminha e de Pero Magalhães Gândavo, quem fizeram de suas impressões escritas de caráter testemunhal valores edênicos das sociedades ameríndias (HOLANDA, 2000, p. 384). Não obstante, a Gândavo lhe resulta estranho (e espantoso) que os habitantes das índias ocidentais não possuam os sons de F, nem L, nem R, desconhecendo o que é fé, lei e rei (OLIVIERI; VILLA, 2012). Poderíamos considerar esse fato como a primeira perspectiva sobre o outro (alter), a primeira visão etnocêntrica e, sobretudo, a primeira comparação da letra (oral e escrita) entre ambas às sociedades.

Por outra parte, uma vez tendo aproximações mais fixas com os tupi e com as feitorias e as capitânicas instaladas, a Coroa portuguesa pensou na instrução para oficializar doutrinas, sobretudo com a ajuda da expansão da religiosidade do europeu (RIBEIRO, 1982). A ideia de exploração das mal chamadas Índias Ocidentais e a pouca quantidade de portugueses viajantes²² fizeram com que a Coroa contasse com a expansão da força de trabalho, por meio da catequese, trabalho religioso feito maiormente pela Companhia de Jesus. O plano foi projetado para reforçar a obtenção dos mantimentos necessários produzidos na terra e, posteriormente, para transformar os índios bárbaros em gente civilizada e tê-los como aliado na empreitada exploratória (LOPEZ, 1993).

A Companhia de Jesus – jesuítas – da Igreja Católica também era reconhecida pelo domínio de técnicas agrícolas e ciências exatas, além de fazer um eficaz trabalho de doutrinação religiosa, fato que desenvolveu um extensivo labor de distribuição de ofícios e trabalhos

²¹Só fazemos referência a esta etnia não porque tenha sido a única no primeiro contato, mas porque as crônicas e os diversos estudos apontam a este grupo étnico como sendo o mais numeroso com o qual os lusos conviveram desde a sua chegada. No entanto, havia muitos outros povos ameríndios, como os tupiniquins ou os famigerados tapuias. Mas adiante se descreve melhor esta situação.

²²Ainda no momento a designação *colono* não seria compatível, se houver uma leitura profunda das crônicas.

manuais nas populações ameríndias, sob o preceito da conversão para a fé no deus cristão (LOPES; FARIA FILHO; VEIGA, 2015). Os mais conhecidos pelo seu trabalho extenso na catequese foram o jesuíta Manuel da Nóbrega (o primeiro a escrever cartas sobre o gentio que aqui se achava) e José de Anchieta, jesuíta castelhano que fizera anotações da gramática Tupi, sendo seu codificador e o mentor da palavra escrita no início da exploração americana de Portugal (OLIVIERI; VILLA, 2012).

Para Lopez (1993), esse primeiro passo seria decisivo na formação de uma nova sociedade portuguesa nas Américas, sobretudo pela doutrina que chegou para sobrepor o imaginário e a crença religiosa, que já existiam nas populações tupi. A doutrina se forjou por meio da letra – a Bíblia – ao observar que as populações ameríndias não possuíam qualquer tipo de impressão escrita alfabética ou nos modos tradicionais europeus (não concebiam a escrita feita no corpo, nos artefatos, nas casas etc. como escrita/ainda hoje não são consideradas)²³. Ou seja, este ponto de inflexão e incursão ideológica permitiu a reformulação da sociedade pelos ensinamentos religiosos. No caso do encontro dessas primeiras sociedades, a fé como elemento de ligação do ser com a natureza, própria dos povos tupi, passou a ser a fé como consequência do pecado, arrependimento, medo e submissão. Por esse lado, entendemos que a doutrinação do evangelho cristão foi uma das maneiras primas de divisão de categorias humanas: a dos colonizadores possuidores da fé verdadeira e libertadora, e a dos gentis/gentios, selvagens, obrigados a se converterem à fé cristã para a sua salvação. Desse modo, classificou-se, a partir dos portugueses, os sujeitos mediante o binarismo provocado pela subalternidade, e que, como dualidade, foi desenvolvida pela escritura bíblica e pelas máximas religiosas discursadas (OLIVEIRA, 2006).

Nesse primeiro encaixamento social, entendemos que tanto Anchieta, quanto Nóbrega (e outros jesuítas) fizeram a primeira jornada pedagógica nestas terras como ato inicial da (trans)formação²⁴ do gentio e, posteriormente, inauguraram a comunidade colona, por meio da conversão religiosa – Concílio de Trento – para a mestiçagem (LOPES; FARIA FILHO; VEIGA, 2015). Para Lopez (1993), o fato de as mulheres europeias não terem sido levadas para as novas terras fez com que os jesuítas tomassem a decisão de converter índias para poder

²³ O professor e antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, no seu artigo intitulado O medo dos outros, fala das perspectivas ameríndias sobre a alteridade. Disponível em: <<http://www.bilinguagem.com/inuma/VIVEIROS%20DE%20CASTRO%202011%20o%20medo%20dos%20outros.pdf>>. Acesso em 02 fev. 2020.

²⁴ Ao longo da nossa tese utilizamos o termo com o prefixo *trans* entre parênteses para, de alguma maneira, chamar a atenção do termo *formação*, já que questionamos se a formação de algo ou alguém não é senão uma transformação (movimento influenciador/influenciado) constante.

consagrar a união marital (mesmo que um colono europeu tenha possuído várias mulheres)²⁵, além da conversão – no sentido amplo da palavra, um molde do colonizador – dos índios para intensificar as lavouras e a extração dos recursos naturais, posto que eles conheciam melhor as riquezas naturais e os povos inimigos (LOPES; FARIA FILHO; VEIGA, 2015, p. 23). Eles aprendem o servilismo, a propriedade, a ter dono etc.

Assim, as práticas de assimilação e alienação cultural se tornaram comuns entre portugueses e índios, sendo o português o designador, dando o sinal de quem eram os regentes da reinvenção da cultura e dos preceitos de sociedade nestas terras. Nesse viés, embora se considerasse a negociação ou escambo práticas bilaterais²⁶, sempre houve uma contradição de consciência, para o favorecimento do colono europeu e a sua exploração, geralmente, para a manutenção do índio como aliado (como mão de obra) e não com inimigo. Perante a necessidade estratégica de manter intactas ambas às partes, a Coroa portuguesa, pela narrativa dos jesuítas, viu-se obrigada a pensar sobre integridade do índio para que tivesse amparo mediante uma série de leis (confusas), como aponta a professora Maria de Almeida:

A ambivalência das múltiplas leis que se sucediam e se contradiziam, favorecendo ora índios e missionários, ora colonos, refletiam a própria ambivalência dos objetivos da Coroa e dos religiosos em relação aos índios. Explorá-los como força de trabalho e ao mesmo tempo protege-los como aliados e súditos cristãos não era tarefa simples e gerou leis aparentemente contraditórias e relações conflituosas, complexas e oscilantes entre os vários agentes. Além disso, as leis gerais para o conjunto de índios e aldeias na América portuguesa foram raras, dadas as imensas diferenças regionais e as diversidades de relações entre os índios e os colonizadores que continuamente se alteravam (ALMEIDA, 2010, p. 82).

Como consequência, o fato contundente da união do europeu com o ameríndio se realiza na desestruturação sociocultural deste último, como também menciona Almeida:

As guerras intertribais se intensificavam pelo interesse dos portugueses. Tudo isso contribuía para desestruturar a organização social dos índios e já causava um considerável aumento da mortalidade. Os índios iam se tornando mais desconfiados, arredios e hostis (ALMEIDA, 2010, p. 42).

Na citação percebemos que o interesse do europeu, além de estruturar uma máquina de trabalho no ameríndio, também fortalecia para desestruturá-lo como comunidade, com a

²⁵ Possuir várias mulheres era uma prática comum entre os povos tupi e outras sociedades – jê, kariri – que servira aos portugueses para seus próprios interesses, embora nas histórias oficiais esteja como assimilação do português a essas práticas socioculturais dos tupi (DA CUNHA, 2009).

²⁶ O início do escambo foi uma prática pacífica pelas primeiras observações de artefatos que não eram medidos pelo valor, mas pela curiosidade. Quando os tupi perceberam que poderiam obter produtos mais benéficos, como as armas, por exemplo, o escambo passou ao estágio da ilegalidade e, até, da proibição (OLIVIERI; VILLA, 2012).

ideia do índio desobediente, ou como o padre Anchieta escreve no seu Auto, o tapuia²⁷. Neste ponto, as letras e o discurso reforçam muito mais a ideia da subalternidade e do perigo iminente do indígena quem, a esta altura, torna-se uma ameaça²⁸ para os colonos ou para comunidades aliadas já assimiladas.

[...] a ideia dualista de oposição entre barbárie e civilização e entre índios mansos e bravos, presente na legislação e no imaginário dos agentes sociais em contato (índios, autoridades, colonos, missionários, viajantes etc.), desde o século XVI, acentuava-se nesse período e orientava os diferentes procedimentos de aplicação da política indigenista. Incorporar os bárbaros e assimilar os aldeados eram metas que se traduziam em políticas de atração ou de confronto para os primeiros, e de assimilação ou extinção enquanto categoria étnica para os últimos (ALMEIDA, 2010, p. 123).

O historiador Caio Prado Jr. também acrescenta a condição do indígena nas circunstâncias da sua rebeldia por desconformidade do trabalho exaustivo que era requerido cada vez com maior intensidade:

Assinalei que no Brasil se recorreu, a princípio, ao trabalho dos indígenas. Estes já se tinham iniciado na tarefa no período anterior à extração do pau-brasil; prestar-se-iam agora, mais ou menos benevolentemente, a trabalharem na lavoura de cana. Mas esta situação não duraria muito. Em primeiro lugar, à medida que afluíam colonos, e portanto as solicitações de trabalho, ia decrescendo o interesse dos índios pelos insignificantes objetos com que eram dantes pagos pelo serviço. Tornam-se aos poucos mais exigentes, e a margem de lucro do negócio ia diminuindo em proporção. [...] Além disto, o índio, por natureza nômade, se dera mais ou menos bem com o trabalho esporádico e livre da extração do pau-brasil, já não acontecia o mesmo com a disciplina, o método e os rigores de uma atividade organizada e sedentária como a agricultura. Aos poucos foi-se tornando necessário forçá-lo ao trabalho, manter vigilância estreita sobre ele e impedir sua fuga e abandono em que estava ocupado. Daí para a escravidão pura e simples foi apenas um passo. Não eram passados ainda 30 anos do início da ocupação efetiva do Brasil e do estabelecimento da agricultura, e já a escravidão dos índios se generalizara e instituíra firmemente em toda parte (PRADO JR., 1973, p. 34-35).

Igualmente, podemos afirmar que outro ponto de partida para a (trans)formação da nova culturalidade, assimilação ou alienação cultural, se encontrava na criação de leis, na servidão/escravatura e na bipartição etopeica do indígena, que além de ser um subordinado da civilidade europeia, nas suas próprias terras, também fora dividido entre mansos e bárbaros.

²⁷ Comenta-se muito sobre a origem desta suposta etnia tupi, mas sendo a união de dois vocábulos *taba* (aldeia) e *puir* (fugir), não consolida a uma etnia necessariamente, senão a índios que fugiram por perseguição, genocídio, abandono ou por rebeldia, assim, mantidos como ruins, maus e traiçoeiros. Disponível em <<http://brasil.antropos.org.uk/ethnic-profiles/profiles-t/166-266-tapuia.html>>. Acesso em 15 maio 2018.

²⁸ Na realidade, o índio sempre foi considerado (ainda é) uma ameaça que, todavia, tinha de ser mantido como aliado, mais ainda nas primeiras fases de exploração. O fato é que o etnocentrismo e teocentrismo sempre foram baluarte dos povos europeus exploradores.

Ainda hoje, para o cidadão comum, distinguir a civilidade e o barbarismo do indígena brasileiro é um caso de difícil solução, já que o imaginário estereotipado pela história dominante não ajuda a esclarecer quão cidadão o índio é considerado. Como mencionava o professor Darcy Ribeiro, há uns – mas recentes – anos atrás: “Apesar da copiosa legislação que lhe diz respeito, o índio brasileiro, em face da lei, é cidadão por omissão e tem uma situação jurídica imprecisa, que dá lugar a uma série de problemas” (RIBEIRO, 1982, p. 204). Acreditamos que esses problemas, talvez, estejam estreitamente relacionados ao estereótipo do índio brasileiro contemporâneo e toda a consequência – subalternidade, barbarismo, preconceito etc – que isso arrastou.

Por sua vez, para a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, a sociedade brasileira contemporânea visualiza o índio, os contatados ou não, por intermédio desse mesmo imaginário, tido a partir da história edênica e colonizadora.

Hoje ainda, por lhes desconhecemos, por ouvirmos falar, sem entender-lhe o sentido ou o alcance, em sociedades “frias”, sem história, porque há um tropo propriamente antropológico que é o chamado “presente etnográfico”, e porque nos agrada a ilusão de sociedades virgens, somos tentados a pensar que as sociedades indígenas de agora são a imagem do que foi o Brasil pré-cabralino, e que, como dizia Varnhagen por razões diferentes, sua história se reduz estritamente à sua etnografia (CUNHA, 2012, p. 11-12).

De fato, Cunha traz uma discussão bem aproximada do imaginário brasileiro contemporâneo ao dizer que tudo leva um cidadão comum de nosso tempo a pensar que os índios ainda hoje andam nus, ou que normalmente usam tanga só para cobrir a genitália e penachos ou cocar. É provável que essa imagem esteja bem arraigada na ideia do civilizado por questões pragmáticas, muito mais do que por tomar em conta os hábitos e costumes dos indígenas, uma vez que a vestimenta que apreendera a cultura indígena possui mais de um significado e que está ligado ao pensamento complexo da sua sociedade.

Porém, o civilizado comum brasileiro vai além do pragmatismo, ao encontrar a formação da sua opinião sobre os índios nas crenças superficiais do discurso oficial da subvenção e da proteção deles pelo estado. Por quê? Observamos, igualmente, que o adjetivo *preguiçoso* funciona eficientemente ao lado do substantivo *índio*, no discurso cotidiano do cidadão comum. Como isso se mantém nos nossos dias? Outrossim, a bestialidade do índio estaria no traço do congelamento histórico, perante a perspectiva grotesca e primitiva sobre um ser que, já em 1537, o papa Paulo III, mediante Bula, declarava os índios como verdadeiros homens? (GALEANO, 2007, p. 62). Então por que continua a visão animalesca do índio?

Para respondermos a estas perguntas e juntá-las a outro – mas não diferente – contexto histórico no Brasil, já da letra e da religião e da exploração ultramarina, fazemos a discussão sobre as populações que vieram para substituir a mão de obra indígena, uma vez percebida que sua natureza não reconhecia a depredação da natureza, o sedentarismo nem acúmulo como finalidade do trabalho.

2. 1. 2. Discursos, subalternidades e o elo invisível da brasilidade.

Não sendo exatamente um exemplo intimamente relacionado com o tema central da pesquisa, porém que se adequa como introdução à nossa nova discussão, é a introdução do fragmento de um conto de Jorge Luis Borges que disse:

En 1517 el P. Bartolomé de las Casas tuvo mucha lástima de los índios que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y propuso al emperador Carlos V la importación de negros que se extenuaran en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas (BORGES, 1996, p. 295)

Esta narração fictícia do escritor argentino foi uma descrição certa dos inícios das Américas como território invadido e explorado pelas Coroas da península ibérica, numa perspectiva de finais do século XV e entrada de algumas décadas do século XVI. O fato das sociedades indígenas não tivesse sido uma mão de obra eficiente para o colonizador, pelas suas próprias crenças sobre o trabalho e o acúmulo – excesso – de mantimentos para o cotidiano, e por sua relação com a natureza, para nada romantizada, foi um dos problemas que confrontaram os europeus para compor a sua força de trabalho. Nessa época, os portugueses contavam com uma experiência de navegação ampla, em comparação com os demais impérios da Europa ocidental, tendo chegado a territórios africanos antes de qualquer outra Coroa do mencionado continente.

Esse acontecimento os adiantou como potência dos mares, na procura de rotas de navegação para as Índias e a Ásia, além de renascer uma das práticas mais infames da história dos seres humanos, prisioneiros e/ou inferiorizados, por vários motivos: a escravidão²⁹.

Uma questão delicada é poder descrever a escravidão como prática corriqueira – e não como fenômeno social, como alguns intelectuais propõem – que deixou resquícios em nossa sociedade contemporânea, sob outras estratégias igualmente análogas à escravidão, maus tratos

²⁹ Acreditamos que, em momento algum, a escravidão pode ser representada como exagero, nem sequer seguir um estudo revisionista minucioso para demonstrar a culpabilidade da vítima, porque em nossos dias somos testemunhas das consequências catastróficas das comunidades que conformam grande parte do continente africano. Para maiores esclarecimentos recomendamos as leituras decoloniais de Aníbal Quijano (2014a; 2014b), Walter D. Mignolo (2003), Lélia Gonzalez (1988), entre outras autoras.

ou toda série de preconceitos (FANON, 2008). A trata de escravos foi reconhecida como prática ilícita, mesmo antes de se propor uma lei para designá-la como ilegal e combatê-la desde sua origem e dos meios que a transportavam, a Lei Bill Aberdeen, em 1845 (NABUCO, 2002). A maioria das civilizações no mundo tinha a prática de aprisionar os povos derrotados, embora tivesse tido outras finalidades que não necessariamente para escravizar (KLEIN, VINSON III, 2008). Contudo, a escravidão do século da exploração ultramarina foi promovida e desenvolvida por territórios tidos como bases do humanismo moderno, inclusive o Reino Unido que elaborou a citada Lei Aberdeen.

Tampouco é possível dizer que território da Europa do desenvolvimento econômico e filosófico não a praticou ou foi contrário à escravidão, sendo que todas as Coroas precisavam atender a seus interesses particulares na exploração de terras.

Por outra parte, também, faz-se difícil saber uma descrição exata do que foi ou é um sujeito escravo/escravizado. Os dicionários reconhecem e descrevem a primeira designação como “privado de liberdade ou submisso a um senhor” (HOUAISS, 2004). Na segunda nomenclatura, escravizado, participio adjetivado, seria denominado por meio da diferença entre ser e estar, e o não consentimento de um indivíduo para ser tratado em condições de submissão (HOUAISS, 2004). Logo, aí não existe um ser escravo, mas um estar escravizado. Por outro lado, seria impossível pensar que um indivíduo possa prescindir dos seus direitos básicos, por iniciativa, para se submeter a trabalhos forçados que atentem contra sua vida em troca de nada.

Não obstante, retomando a questão da diferença de sentido, é possível fazer uma comparação sobre os termos escravo e escravizado, por meio do próprio código linguístico. Assim, ao fazer uma reflexão pragmática sobre o vocábulo escravo, na língua portuguesa e na inglesa, os pesquisadores Taille e Santos anotam o seguinte:

Propor uma sintaxe modal para escravo ou slave parece discutível, pois, ao perder a liberdade e passar a ser considerado prisioneiro ou propriedade de alguém, o escravo aproxima-se à situação de um objeto. Como objeto, não seria modalizável. Por outro lado, não é difícil observar que escravo/slave é alguém modalizado pelo dever, poder e saber fazer ou ser. Não interessaria a senhores de escravos possuírem escravos que não pudessem nem soubessem fazer o que lhes ordenassem. O que lhes é retirado, ao retirar-lhes a liberdade, é o direito à realização de seu querer (TAILLE; SANTOS, 2012, p. 7).

Na citação acima, ambos os pesquisadores denotam o pragmatismo do vocábulo escravo na situação de objeto, por conseguinte, impossibilitando a maneira de ser escravo sem uma finalidade específica. No entanto, nosso interesse não está em nos adentrarmos à língua para concluir a relação morfossintática-semântica e pragmática do significado do escravo.

Assim, propomos a nomeação e o uso de *escravizado* ao sujeito que esteve/está em situação de submissão e exploração forçadas, escravizado além da sua forma de participio adjetivado, mais como ação que produz sentido de movimento contraditório, porque o escravizado nunca será um ser passivo, nem renunciará a seu direito de liberdade.

Desse modo, dada que a maioria de comunidades nessa condição foi desarraigada de diversas sociedades africanas – a maioria da denominada África negra³⁰ – nomeamos estas populações escravizadas trazidas às Américas de “populações negras”, na tentativa de traduzir a subalternidade anacrônica das comunidades que ainda hoje lutam pelo seu espaço e seus direitos na sociedade (MIGNOLO, 2003; SANTOS, 2010). Igualmente, designando-as como populações negras, estabelecemos uma relação do ser negro com suas particularidades epistêmicas, geopolíticas e religiosas que, na condição de sociedade escravizada, foram negadas, silenciadas, invisibilizadas e/ou exterminadas, em detrimento da totalização da África como nação homogênea (MBEMBE, 2016).

Diferentemente dos ameríndios que eram os donos destas terras e que tiveram forçosamente sua “liberdade declarada”, bem no início do sistema de exploração das terras de Portugal, as pessoas trazidas pelos navios procedentes da África não tiveram a mesma sorte. Perante uma reflexão imediata, a objetificação das populações negras se faz patente já desde sua caça e prisão, no seu mesmo continente (MIGNOLO, 2003; SANTOS, 2010). No entanto, é a demanda de escravizados a que gera a força motriz de todo esse aparelho que representa a escravidão.

O espaço-tempo de chegada das populações africanas escravizadas ao Brasil foi no século XVI, na Baía de todos os Santos ou o que hoje é o estado da Bahia, considerando-o, assim, o ponto zero da escravidão no território brasileiro³¹, ademais de ter sido, também, o ponto zero do contato entre europeus e americanos. Assim, não existe um dado exato de quantos escravizados vieram primeiro, nem quantos chegaram depois, só podemos afirmar que o comércio ultramarino se especializou em desterritorializar africanos. Nessa perspectiva, o professor Luís Tavares, ao descrever sobre as primeiras populações escravizadas, menciona que:

³⁰ Neste sentido, não podemos fazer uma relação dialética entre a África negra e uma suposta África branca, igualmente por um sentido histórico de reivindicação perante a catástrofe cultural que significou a escravidão e logo o apartheid.

³¹ Por esse aspecto e como leva o título da nossa tese, focalizamos este espaço geopolítico para nossas discussões e reflexões ao longo da pesquisa, como início, justamente, da (trans)formação da sociedade brasileira contemporânea.

A importação de escravos africanos para a Bahia começou em seguida ao estabelecimento dos primeiros engenhos de açúcar. Não é possível estabelecer uma data precisa, mas é aceitável uma estimativa que localize não muito antes de 1549 nem muito depois de 1550 (TAVARES, 2008, p. 54).

A citação de Tavares aponta uma data e o lugar provável do início dos trabalhos da escravidão forçada, além de esclarecer a finalidade da exploração do escravizado que, aliás, foi o primeiro recurso natural de grande disputa pelo peso econômico na época: a cana-de-açúcar. Pode parecer um fato comum a cultura deste produto, não obstante, essa prática tem uma relação intrínseca com as origens da sociedade brasileira contemporânea. Esta reflexão se concretiza ao citar, novamente, os estudos de Prado Jr., quem menciona que:

Com a grande propriedade monocultural instala-se no Brasil o trabalho escravo. Não somente Portugal não contava com população bastante para abastecer sua colônia de mão de obra suficiente, como também, já o vimos, o português, como qualquer outro colono europeu, não emigra para os trópicos, em princípio, para se engajar como simples trabalhador assalariado do campo. A escravidão torna-se assim uma necessidade: o problema e a solução foram idênticos em todas as colônias tropicais e subtropicais da América. Nas inglesas, onde se tentaram a princípio outras formas de trabalho, aliás uma semi-escravidão de trabalhadores brancos, os *indentured servants*, a substituição pelo negro não tardou muito. É aliás esta exigência da colonização dos trópicos americanos que explica o renascimento, na civilização ocidental, da escravidão em declínio desde fins do Império Romano, e já quase extinta de todo neste séc. XVI em que se inicia aquela colonização (PRADO JR., 1973, p. 34).

Em primeiro lugar, a cultura deste produto é o fator indispensável do primeiro desenvolvimento econômico da Coroa portuguesa, trazendo consigo a não aceitação dos europeus para este tipo de agricultura, com a exigência, então, de mão de obra de outra procedência. Segundo, a população escravizada é marcada, maioritariamente, por meio da prática monocultural da cana-de-açúcar, após muito tempo de ter sido abolida através de leis que contemplavam os direitos do humano, no seio de antiga Roma (KLEIN; VINSON III, 2008). Terceiro, o ameríndio já estava envolvido no processo forçado de mestiçagem, seja na subalternização pelo europeu, seja pela erradicação do mesmo por diversas circunstâncias (doenças, expropriação de terras, doutrinação jesuítica etc.) (QUIJANO, 2014b). Quarto, não convinha um trabalho assalariado porque reduzia os lucros, fundamento e justificativa máxima da empreitada da Coroa (PRADO JR, 1973). Isto será traduzido e diminuído para a não lucratividade no investimento da força de exploração, já gratuita, sem retribuição a mais nada do que teto e subsídio diário – às vezes nem isso, como mencionamos adiante.

Nesse viés, ressaltamos que a condição do europeu, no decorrer da sua estada como colonizador, cria distinções de civilidade e de privilégios, inclusive com a postura de um ser paterno e de fiscalizador, no trabalho e na organização social-familiar. O reforço nesta monocélula organizacional terá de aval a escola jesuítica, já em fase avançada de doutrinação

de índios, mas não servirá da mesma forma para as comunidades escravizadas: as populações negras não tinham nenhum direito, muito menos o de aprender. Como mencionam Klein e Vinson III (2008, p. 25) “La inmensa mayoría de los que llegaron a tierra americana de África fueron luego *bozales*, negros sin cristianizar, que no hablaban ninguna lengua romance”.

Por esse lado, de acordo com Olivieri e Villa (2012), a língua, no sentido da catequese e oratória era importante para submeter a povos não europeus, fato considerado pelos jesuítas como indispensável para a expansão da palavra sacra. Sem língua que dignificasse o sentido da sabedoria espiritual cristã não poderia haver conhecimento e com as diversas comunidades linguísticas escravizadas, construir-se-ia um paganismo derivado da não palavra sacramentada, inclusive pelo estranhamento – como Pero Gândavo quando escreve a carência do F, L e R na língua do índio. Isso resultou um acontecimento importante para os povo ameríndios da época, porque os jesuítas os encontraram em estado de “um paraíso perdido, sem conhecimento do pecado e da culpa”. Contudo, as populações negras escravizadas não eram consideradas humanas, não tinham parentesco, nem unidade linguística, nem laços comunitários porque estavam longe das suas sociedades de origem (KLEIN; VINSON III, 2008, p. 32), então, não houve interesse para dar-lhes instrução ou doutrinar.

Retomamos a cultura da cana-de-açúcar na incorporação das populações africanas escravizadas porque esta era a única experiência que tiveram pela imposição do colonizador europeu. A cana era o motor da economia no séc. XVI e os escravizados se ajustaram com eficiência, nas palavras de Tavares:

Na fase do corte da cana-de-açúcar e do seu transporte para a casa do engenho, Vilhena destacou a utilização dos escravos nos canaviais, no transporte da cana em carros de bois, no corte da lenha, nas moendas e nas almanjarras. Pareceu-lhe haver disciplina nisso tudo. Descreveu um sistema de exploração complexo, no qual o escravo tinha ocupações definidas, a exemplo dos que participavam do embarque das caixas de açúcar em burros ou embarcações e dos que podiam ser saveiristas, carregadores ou remadores (TAVARES, 2008, p.55).

Como mencionado por Luís Tavares, esse tipo de exploração resultou numa primeira atitude cultural, longe do seu meio, em vista da sua efetiva adaptação, isto é, as populações negras escravizadas se adequaram³² à lavoura da cana-de-açúcar, em todos os processos que a exploração demandava e com disciplina. Este fato não foi para nada alentador para o escravizado, já que a força que requeria o labor destruía sua fortaleza física rapidamente, com o que a demanda de escravizados se tornara maior.

³²Posto que não tinham nenhuma outra alternativa a não ser a adaptação e, logo, a assimilação.

Na questão da religiosidade vinda com as populações africanas, cabe mencionar que, como faz o professor Abdias Nascimento (2017), houve uma proibição geral das práticas religiosas dos escravizados, fato punitivo que acontecia já no primeiro momento da sua chegada ao Brasil ou antes dele. Perante a conversão ao catolicismo de maneira instantânea – ao estilo benção, não por doutrina, como os ameríndios – o destino da religiosidade dos escravizados estava destinada à sua desapareição, pelo perigo que poderia representar para a formação da colônia. Sobre essas vicissitudes, o professor Abdias Nascimento anota o seguinte:

Não é exagero afirmar-se que desde o início da colonização, as culturas africanas, chegadas nos navios negreiros, foram mantidas num verdadeiro estado de sítio. Há um indiscutível caráter mais ou menos violento nas formas, às vezes sutis, da agressão espiritual a que era submetida a população africana, a começar pelo batismo ao qual o escravo estava sujeito nos portos africanos de embarque ou nos pontos brasileiros de desembarque (NASCIMENTO, 2017, p.123).

Uma das bases que manteve firme o sistema de exploração pela escravidão foi o fator religioso, na imposição da fé cristã primeiro para os índios, pela doutrina, e logo aos negros escravizados, pela força da chibata e outras torturas (LOPEZ, 1993, p. 43), além da lavoura extenuante da cana-de-açúcar.

Pelo exposto até aqui, fazemos algumas considerações sobre como se (trans)forma a sociedade das terras portuguesas nas Américas, tendo como base a exploração, a letra e a religião.

Na tentativa de descrever a (trans)formação da sociedade já conformada pelos índios tupi do primeiro contato, os europeus colonizadores e as populações negras escravizadas, consideramos algumas propostas sobre a base que sustenta o sistema sociocultural do Brasil inicial:

a) A sociedade portuguesa colonizadora/conquistadora/invasor – ou outra nomenclatura parecida – na realidade fora empreitada na exploração desmedida para o saque dos recursos naturais e para colonizar a partir das suas formas etnocêntricas de ver a religiosidade. A exploração de novas terras não significava conhecer novos modos de viver, mas a oportunidade – não o oportunismo, como designa Sergio Buarque de Holanda – de apreender a expansão territorial para o desenvolvimento de toda e qualquer forma de lucratividade comercial. O processo de exploração aberto por Espanha para as “Índias Acidentais” (QUIJANO, 2014a) tinha motivado o interesse português para a navegação na direção contrária à que já tivera feito. As primeiras reações da visão edênica dos europeus sobre a população indígena propiciou o escambo como primeira prática comercial, embora sem valor agregado, mas deu passo ao auto-reconhecimento de superioridade intelectual do europeu. Por sua vez, b) a doutrina jesuíta foi

um papel importante na (trans)formação do imaginário indígena, em primeiro lugar, o que serviu como coadjuvante para recrutamento de mão de obra de povos que não entendiam sobre acúmulo de bens, sedentarismo no sentido estrito, nem estrutura familiar monogâmica. Os jesuítas compreenderam que a palavra (falada e escrita) poderia ser poderosa mediante o temor e a persuasão, considerando eles que as sociedades ameríndias possuíam o dom da ignorância e do pecado no paganismo. As palavras bíblicas reteriam a verdade incontestável da fé, pela palavra e, para ela, a letra como dogma. Assim, os indígenas compreenderam tardiamente que o deus cristão se lhes apresentava para ajudá-los na sua destruição física e espiritual, como consequência ou se assimilavam/alienavam para sua mansidão ou fugiam para uma morte futura por perseguição e caça, como tapuias. Com essa desestruturação das sociedades tupi e outras, c) a história local se estruturou, primeiramente, num projeto global (MIGNOLO, 2003), apoiado na assimilação e mestiçagem de um povo na ordem do jesuitismo, da ilegalidade da exploração de qualquer recurso natural e do mandonismo do colonizador europeu. Enquanto isso sucedia, o novo elemento constituidor – o africano escravizado – aparecia como a força precisa para a eficiente exploração, carente de traços que lhe caracterizassem como ser humano, perante o colonizador e o catequizador. Embora com seus hábitos e costumes particulares, o escravizado era um ser invisível dentro da colônia, sem direito de praticar nada, na menção do jesuíta Antonil, confinado ao hábito inefável dos três P: pão, pau e pano (OLIVIERI; VILLA, 2012). Isso sem mencionar todas as situações de abuso da mulher negra escravizada, objeto de luxúria do europeu, propagadora de bastardos mulatos, ou da miscigenação endêmica integrada, diriam as palavras de Gilberto Freyre (2002). O escravizado por si só aprendera a técnica do ofício esgotador da cana, sem pensar que não chegaria à velhice. No entanto, foi um logro considerável no roteiro da sua experiência, um espaço à parte para seus saberes, a espiritualidade que ainda não desaparecera se misturava com seu novo espaço geopolítico e, embora ainda como objeto, soube observar e reformular sua experiência, o que chama Lélia Gonzalez de amefricanidades (1988). Por último, d) as combinações culturais resultantes indicam que os saberes se focalizaram de maneira vertical, tendo na parte superior à instituição acadêmica jesuítica, europeia, branca e colonizadora, e nas partes inferiores à mansidão assimilada ameríndia. Isso enquanto ainda nem se pensava se o negro escravizado poderia aportar algum saber ou conhecimento, além da sua força de trabalho. De toda forma, a única certeza que temos até a atualidade que essa verticalidade já pertence à colonialidade, podendo se denominar do ser, do saber ou do poder ou as três juntas, como explicamos ao longo da tese. Esta reflexão pode nos reverberar alguma “ideia de letramento” naquele início colonizador,

com a intenção de fazer um exercício atemporal sobre os saberes da experiência silenciada/invisibilizada/exterminada, do índio e do negro escravizado.

Por outro lado, as experiências como práticas alter-nativas dos saberes, sem instituição formalizada, estão nos conhecimentos que essas populações subalternizadas adquiriram pelas suas próprias vivências, ao longo desses períodos de submissão. Talvez seja improvável determinar as características mais predominantes dos tipos de manifestações culturais dos saberes indígenas e dos negros, porém é possível constatar suas formas nas manifestações culturais do Brasil contemporâneo.

Nesse aspecto, podemos refletir que a conjuntura de silêncio/invisibilidade/exterminio, como parte do projeto colonial dessas populações, quiçá esteja na inferiorização racial/étnica, a partir de uma premissa do séc. XX: a harmônica união das três raças no Brasil, como vemos na continuação da discussão sobre a ilusão chamada de miscigenação.

2. 2. Raça e miscigenação ilusória no Brasil

O homem não pode produzir nem impedir as variações; pode apenas conservar e acumular as que se lhe apresentam. Expõe, sem intenção, os seres organizados a novas condições de existência e às variações que daí resultam; ora, mudanças análogas podem e devem mesmo apresentar-se no estado selvagem.
(DARWIN, 2003, p. 93)

A teoria sobre a evolução das espécies terrenas que propõe o cientista inglês Charles Darwin tende a estabelecer várias possibilidades de sobrevivência para as espécies em particular, seja por adaptação, por reprodução extensiva etc. (DARWIN, 2003, p. 93). Sem dúvidas, as atitudes e manipulações que esta hipótese sofreu (e ainda sofre) são bastante frequentes nos cientistas que explicam a melhor adaptação de uns, em detrimento dos outros, geralmente, concebendo a ideia de mais fracos ou menos reprodutivos³³. É um dos pontos científicos que usa o meio acadêmico para responder à sua seletividade, apoiado na cientificidade neutral das suas pesquisas, inclusive em âmbitos mais ontológicos como são a filosofia, a história, a antropologia, a sociologia, a etnografia etc.

Por esse motivo, neste item desenvolvemos a ideia de raça/etnia, a partir da miscigenação acontecida no Brasil, cujo esplendor cativou muitos cientistas e ensaístas do mundo, já entrado o séc. XX, e que, para poder conceituá-los, devemos problematizar cada um deles nas suas intersecções.

³³ Essa enunciação é proferida ainda hoje e, como exemplo, estão as palavras do então deputado federal e atual presidente do Brasil.

2. 2. 1. A criação dos pardos

Na seção anterior fizemos a tentativa de apresentar o que consideramos o ponto zero da (trans)formação do espaço geopolítico e sociocultural do que viria a ser o Brasil de hoje, sobretudo no que se refere às condições primárias da dicotomia da civilidade superior e inferior. Esta classificação não se refere enfaticamente a civilizações de posição econômica superior e outras de ordem inferior (materialismo histórico, conforme postula Marx³⁴), porém deriva de uma fonte de exploração econômica como é a cana-de-açúcar e às grandes tecnologias de navegação. Esse produto foi, na época, um dos mais lucrativos na Europa ocidental e na Ásia foi capaz de mover massas de europeus, para ultramar, e (trans)formar diversas sociedades em mão-de-obra barata ou escravizada. Por onde incidisse, os sistema da cana (de)formava estruturas religiosas, culturais e geopolíticas. Para então, a ideia mercantil dos povos ibéricos colonizadores era a política da salvação:

O processo civilizatório, acionado pela revolução tecnológica que possibilitou a navegação oceânica, transfigurou as nações ibéricas, estruturando-as como impérios *mercantis salvacionistas*. Assim é que se explica a vitalização extraordinária dessas nações, que de repente ganharam uma energia expansiva inexplicável numa formação meramente feudal e numa formação capitalista (RIBEIRO, 2006, p. 58).

Nessas menções, o professor Darcy Ribeiro também expõe a nova característica do europeu navegante, que tem como premissa a sua superação, numa economia de base capitalista, política do acúmulo e da exploração dos recursos naturais. Assim, nesse primeiro contato, pela demanda de força de trabalho, além de não haver uma quantidade de colonos europeus suficiente para a exploração do produto, o sistema de expansão econômica obrigou também à exploração dos corpos femininos. Dessa forma, segundo aponta Ribeiro (2006), os europeus também abriram passo ao uso do ventre das ameríndias, nos esforços de aumentar a mão-de-obra, como também para formar alianças com os vários núcleos coletivos ameríndios e reduzir o número de ataques aos que se encontravam expostos os colonizadores. Ribeiro (2006) menciona também que esta exploração tinha o consentimento da Santa Igreja Católica e, após os jesuítas aplicarem o batismo sobre os gentios, a união era consumada, sendo possível que um europeu tivesse várias mulheres:

³⁴ O próprio Marx não cunhou a locução. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2015/posters2015/francisco%20duarte%20da%20silva%20POSTER.pdf>. Acesso em: 02 jan. 2020.

Como cada europeu posto na costa podia fazer muitíssimos desses casamentos, a instituição funcionava como uma forma basta e eficaz de recrutamento de mão de obra para os trabalhos pesados [...]. Muitos (europeus) gostaram tanto que deixaram-se ficar na boa vida de índios, amistosos e úteis. Outros formaram unidades apartadas das aldeias, compostas por eles (europeus), suas múltiplas mulheres índias, seus numerosos filhos [...] Outro núcleo pioneiro, de importância essencial, foi o de Diogo Álvares, Caramuru, pai heráldico dos baianos. Ele se fixou, em 1510, na Bahia, também cercado de numerosa família indígena. Conseguiu manter certo equilíbrio entre a indiada com a que convivía cunhadalmente e os lusitanos que foram chegando. Converteu-se, assim, na base essencial da instalação lusitana na Bahia. Ajudou até mesmo os jesuítas e legou bens a eles em seu testamento (RIBEIRO, 2006, p. 73-75).

É, nesse quesito, que se classificaram, etnicamente³⁵, as primeiras estruturas socioculturais mestiças, cuja nomenclatura mameluco – filho de europeu com índia³⁶ – denominou-se das hordas turco-egípcias do séc. XIII. E, sobre o que escreve Darcy Ribeiro do Caramuru, este foi um dos principais mentores e feitores da mestiçagem nos inícios do Brasil, na Bahia, sociedade discutida nesta tese.

Este primeiro acontecimento também nos indica o caminho traçado para a miscigenação; desde um viés transcultural se pode dizer que ao se aproximarem as línguas e culturas colonizadoras às línguas e culturas ameríndias, em primeira instância, houve uma familiarização por parte das primeiras, em relação às últimas. Embora, a premissa da colonização era a exploração mercantil, com o que eliminava a situação inicial de reciprocidade, para subalternizar o corpo, tanto masculino (mão de obra), quanto feminino (reprodutor).

Ainda hoje existe a crença arraigada do estado inservível do índio para o trabalho, uma polêmica designação nascida na mudança de intensidade na exploração dos recursos, como assinala o professor Luiz Lopez:

A cana-de-açúcar, exigia muita mão de obra para o trabalho produtivo. A solução inicial a tal problema veio a ser o indígena. Não foi uma solução ineficaz, mas conforme uma linha de interpretação geralmente aceita, devido à incompatibilidade do elemento humano em face do sistema produtivo estava destinada a ser uma solução temporária, uma alternativa de ocasião. O indígena atendera às necessidades do branco quando da fase da extração do pau-brasil, atividade que não contrariara suas peculiaridades culturais, e ajudou mesmo a auxiliá-lo na tarefa pioneira de desbravar a floresta. Não estava, porém, segundo Manuel Diegues Jr., afeito à rotina sedentária da lavoura e desconhecia o sistema de produção baseado na existência de classes e na exploração. Assim, quando o colonizador branco quis usá-lo nas plantações de cana, ele mostrou-se um mal trabalhador, reagindo à escravidão. Incapaz de entender o conteúdo cultural dessa reação de um elemento proveniente de um sistema cultural diferente, o português forjou a lenda da preguiça “inata” do nativo, uma triste fama

³⁵ Acreditamos que a diferença étnica tenha sido a ideia dos cronistas do primeiro contato, que se desenvolvera para a aplicação de verticalidades socioculturais, posteriormente, e como estágio (trans)formador colonial, até nossos dias, o racismo.

³⁶ É preciso esclarecer que foi esta relação seminal literal a que predominou na colônia, até a chegada das populações negras escravizadas. O fato é que não poderia ser o contrário (mameluco filho de índio com europeia branca) pelas razões já óbvias de toda essa narrativa histórica.

que depois se tornou um apanágio nacional ao ser incorporado convenientemente à ideologia do colonialismo (LOPEZ, 1993, p. 37).

Por outro lado, Gilberto Freyre, numa das suas obras canonizadas como exemplar histórico da (trans)formação da sociedade brasileira, *Casa-Grande & Senzala* (2002), expõe sobre o contato cultural o seguinte:

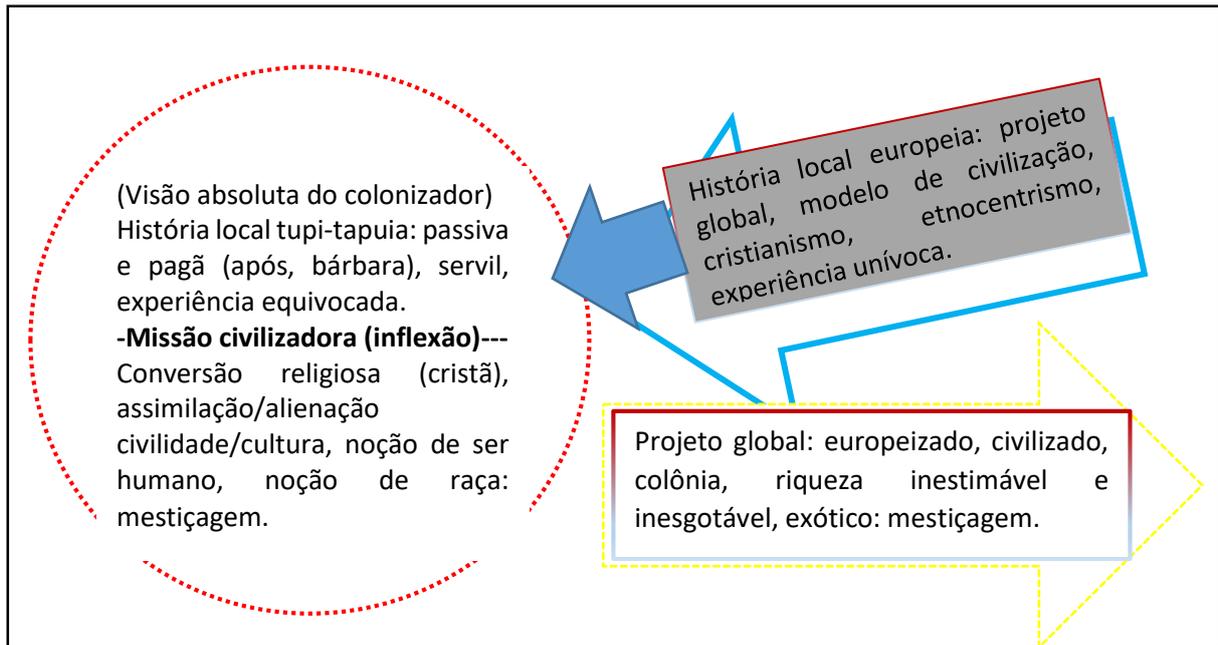
Com a intrusão europeia desorganiza-se entre os indígenas da América a vida social e econômica; desfaz-se o equilíbrio nas relações do homem com o meio físico. Principia a degradação da raça atrasada ao contato da adiantada; mas essa degradação segue ritmos diversos, por um lado conforme a diferença regional de cultura humana ou de riqueza de solo entre os nativos [...]. Os portugueses, além de menos ardentes na ortodoxia que os espanhóis e menos estritos que os ingleses nos preconceitos de cor e moral cristã, vieram defrontar-se na América, não com nenhum povo articulado em império ou em sistema já vigoroso de cultura moral e material [...], mas, ao contrário, com uma das populações mais rasteiras do continente (FREYRE, 2002, p. 228).

Evidentemente, Gilberto Freyre não foi o inventor da denominação *raça*, em referência aos sistemas socioculturais havidos entre as diversas etnias no mundo, no entanto, inscreve-as no seu pensamento brasileiro através da verticalidade dualista atrasada/adiantada. Mais ainda, acrescenta que o europeu português colonizador se encontrou, no sentido amplo do termo, com “uma das populações mais rasteiras do continente”, em menção aos povos ameríndios com que o lusitano teve contato inicial. Este ponto de vista é importante para perceber que o índio no Brasil representa, para a intelligentsia brasileira, uma humanidade inferiorizada e uma estrutura sociocultural nula, ao nível de não se considerar sequer um povo articulado ou, ao menos, que tivesse tido sua própria complexidade.

Neste ponto, fazemos uma breve discussão para refletir sobre o peso epistêmico das categorias implantadas e designadas pelo sistema mercantil do colonizador, nesse primeiro momento, no caso a representação da sociedade indígena perante a ideologia do colonialismo.

Ao discutir sobre a globalização, o professor Walter D. Mignolo, na sua pesquisa de título *Histórias locais, projetos globais* (2003), aponta para a “missão civilizadora” como quesito primordial de um projeto de totalização, a partir de um centro absoluto que (trans)forma as histórias locais.

[...] “Globalização” e “civilização” [...] foram introduzidas no âmbito dos projetos globais e histórias locais *nos* quais se produzem e a partir dos quais se encenam. [...] “mundialização” e “cultura” são histórias locais *nas* quais se encenam os projetos globais, ou onde têm de ser adaptados, adotados, transformados e rearticulados. As duas histórias locais são mediadas pela estrutura do poder – mais especificamente, pela colonialidade do poder, que articula as diferenças coloniais entre as histórias locais que projetam e exportam projetos globais e as histórias locais que os importam e transformam (MIGNOLO, 2003, p. 376).



Estes apontamentos nos fazem refletir sobre a condição colonial que fez aparecer a “civilização brasileira”, nos seus primeiros estágios de colonização e, desde esse ponto, observar como se (trans)forma e rearticula a “cultura brasileira”. Poderíamos representar esta discussão mediante o esquema acima.

Observamos que o sistema colonial, ao se implantar pela Coroa portuguesa em terras ameríndias, não necessariamente forma complexidades socioculturais, mas as (trans)forma à medida em que seus motivos de exploração se deslocam para projetos mais ambiciosos. A imposição do modelo sociocultural europeu, pela sua experiência unívoca, às já existentes multi-estruturas indígenas, pelas suas inexperiências, desde o ponto de vista do colonizador, é um dos primeiros procedimentos para alienar uma história local e dar razão ao projeto global. A ideia do indígena globalizado repercutirá até o Concílio de Trento, no séc. XVI, para designá-lo como ser humano, igualmente, na primeira tentativa de espalhar o discurso doutrinário da Igreja Católica e da sua benevolência (LOPES; FARIA FILHO; VEIGA, 2015).

Nessa perspectiva, é importante frisar que o movimento exposto no esquema anterior, ao distribuirmos os métodos do projeto global colonizador – a ideologia do europeu – e suas consequências, também nos referimos às bases estruturais da (trans)formação epistêmica. O indígena será, pois, o alicerce do primeiro projeto de subalternidade epistêmica em seus diversos contextos: político, religioso, ontológico, sociocultural e servirá como modelo biológico para utilizar, por vez primeira nas Américas, o desígnio de cor.

Dessa forma, referimo-nos ao indígena como pardo, mais por um viés histórico da cor, do que pela declaração e divisão classificatória feita pelo Instituto Brasileiro de Geografia e

Estatística-IBGE, que coloca o índio como tal e outras etnias com as suas respectivas características.

2. 2. 2. A criação dos pretos

Por outro lado, os projetos globais da expansão europeia ultramarina (MIGNOLO, 2013) atingiram um nível maior a partir da prática intensiva da escravidão, sob modalidade de mão-de-obra inesgotável e o primeiro discurso moderno sobre a subclassificação humana (GALEANO, 2007; QUIJANO, 2014a). Devemos ressaltar, antes de tudo, de que as práticas da escravidão e do servilismo são antigas e cada uma delas compreendia um esquema diferente para sua função. Assim, não é necessariamente o homem branco quem tem a iniciativa de escravizar o não branco, senão que existem critérios próprios das comunidades não brancas, como suas antigas práticas de vencedores e vencidos. No entanto, o sentido do escravizador branco se refere ao sistema implementado pelas navegações europeias da conquista/colonização, e que se torna normalizada, enquanto inferioridade do escravizado, a partir desse ponto histórico, na África (MIGNOLO, 2003; LANDER, 2005).

Esta proposta é ampliada e reformulada no continente africano, dentro de sua diversidade étnica e sociocultural, e serviu de pretexto para ajustiçar, no ideal do europeu, a imoralidade, desumanidade e a incivilidade nas que tais povos conviviam, como menciona Eduardo Galeano “Las tribus de África vivían peleando entre sí, para aumentar, con los prisioneros de guerra, sus reservas de esclavos” (2003, p. 107). No caso, o fomento desses conflitos se dava pelo espaço mercantil europeu sobre a mão-de-obra escravizada e, vem, posteriormente, assimilando-a, pela força, à cultura do colonizador. Os professores Klein e Vinson III, na questão da assimilação cultural, mencionam que “los africanos, procedentes de grupos de lenguas y culturas diversas, debían por fuerza adoptar idiomas y pautas europeas” (2008, p. 32).

Como supracitado, a língua/cultura foi um fator determinante para a aplicação da famosa frase “divide e vencerás”, de diversas formas, às populações africanas escravizadas que chegavam à América de Portugal. Sem um caráter unificado que os tornasse possível força de coalisão contra o colonizador, ficaram ainda mais vulneráveis, no que o professor Darcy Ribeiro anota o seguinte:

Os negros do Brasil, trazidos principalmente da costa ocidental da África, foram capturados meio ao acaso nas centenas de povos tribais que falavam dialetos e línguas não inteligíveis uns aos outros [...]. Embora mais homogêneos no plano da cultura, os africanos variavam também largamente nessa esfera. Tudo isso fazia com que a uniformidade racial não correspondesse a uma unidade linguístico-cultural, que

ensejasse uma unificação, quando os negros se encontraram submetidos à escravidão (RIBEIRO, 2006, p. 103).

Observamos, no relato de Ribeiro, uma subdivisão humana derivada da suposta inexistência de unidade linguística-cultural das populações africanas escravizadas que chegavam à colônia portuguesa americana. No entanto, não foi o único fator para dividir essas populações, como agrega Ribeiro “A própria religião, que hoje, após ser trabalhada por gerações e gerações, constituiu-se uma expressão da consciência negra, em lugar de unificá-los, então, os desunia. Foi utilizada até como fator de discórdia [...]” (RIBEIRO, 2006, p. 103).

Ao refletirmos sobre essas subdivisões, é possível ver o sistema opressor desde suas múltiplas formas de colonização, sobretudo nas suas estruturas iniciais que estabeleceram as bases da política das colônias europeias. Logo, unidade/uniformidade encontraram uma solução para tirar proveito a seu favor da diversidade linguístico-cultural dos povos escravizados.

A diversidade linguística e cultural dos contingentes negros introduzidos no Brasil, somada a essas hostilidades recíprocas que eles traziam da África e à política de concentração de escravos oriundos de uma mesma etnia, nas mesmas propriedades, e até nos mesmos navios negreiros, impediu a formação de núcleos solidários que retivessem o patrimônio cultural africano (RIBEIRO, 2006, p. 103).

Por esse lado, vemos como a manipulação do colono, da língua-cultura e da religião das populações africanas escravizadas, servira de agente divisório entre as mesmas, para fragilizá-las mais e obter autoridade plena sobre elas. Conseqüentemente, essas subdivisões foram se internalizando nas práticas corriqueiras, na posição única do amo, branco, europeu, fazendo do escravizado um agente reprodutor dessas práticas, no que consideramos a oficialidade do agente subalterno como ofício³⁷.

Nessa perspectiva, quando se fala sobre diversidade tribal na África, visualizamos também uma manipulação na justificativa de conquista e exploração desses povos, por eles mesmos, razão e justificativa para criar e ceder espaços aos interesses europeus. Uma vez que era a prática usual da escravidão, na África, o destino do escravizado se definia como tal por toda sua conjuntura – criada pelo exterior europeu – inclusive, na justificativa sociolinguística de “comunidade tribal”. Esta designação tão naturalizada – para facilitar o controle eurocentrado dos territórios (SANTOS, 2010, p. 107) – ainda hoje pode ouvir-se na voz da representação acadêmica.

³⁷ O famoso “capitão do mato”, na história da escravidão no Brasil. Disponível em: <<https://nacaomestica.org/blog4/?p=23585>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

Por conseguinte, as razões escravagistas dos colonizadores europeus se estruturaram por diversos ângulos, aglutinados, em primeiro lugar, na “falta de civilidade/humanidade” dos povos escravizados, a cor dos indivíduos escravizados, a formação do aparelho burocrático e a expansão da lucratividade das colônias. No caso do imperialismo, aponta Hanna Arendt:

Dois novos mecanismos de organização política e de domínio dos povos estrangeiros foram descobertos durante as primeiras décadas do imperialismo. Um foi a raça como princípio de estrutura política; o outro, a burocracia como princípio do domínio exterior (ARENDR, 2014, p. 267).

Nesse aspecto, encontramos uma ideia temporal que se tem sobre a construção terminológica *raça*, como estrutura biológica da experiência, não necessariamente humana, refletida pela cor da pele, dentro do viés colonizador, em especial, sobre os valores que reflete a cor na sua condição econômica, política, física, religiosa e moral sobre seu entorno. Logo, faz sentido classificar pela cor o valor da civilização ou de um núcleo social. Assim, como anota igualmente Arendt, a raça:

Foi uma tentativa de explicar a existência de seres humanos que ficavam à margem da compreensão dos europeus, e cujas formas e feições de tal forma que assustavam e humilhavam os homens brancos, imigrantes ou conquistadores, que eles não desejavam mais pertencer à mesma comum espécie humana. Na ideia da raça encontrou-se a resposta dos bôeres à “monstruosidade” esmagadora descoberta na África – todo um continente povoado e abarrotado de selvagens – e a justificação da loucura que os iluminou como “o clarão de um relâmpago num céu sereno” no brado: “exterminemos esses brutos”. Dessa ideia resultaram os massacres mais terríveis da história [...]; e, o que é pior, a adoção desses métodos de “pacificação” pela política externa europeia comum e respeitável (ARENDR, 2014, p. 267).

Nas reflexões de Arendt, percebemos que as bases do conceito raça estão estruturadas nos quesitos político-filosófico do homem europeu colonizador, no seu olhar explorador ligado à matriz do extermínio – não só físico – dos não europeus. A raça, então, precede a ideia de humano/não humano, um ser destinado a ser civilizado e preenchido de valores europeus, que terá de enfrentar e demonstrar que não é um objeto – perante sua extenuante exploração – e que aceita benevolmente a superioridade de quem lhe ensinou a civilidade. E o mestre da civilidade e dos valores morais é o ideal branco europeu.

Nessa perspectiva encontramos também as discussões de Frantz Fanon quando considera que:

Todas as formas de exploração se parecem. Todas elas procuram sua necessidade em algum decreto bíblico. Todas as formas de exploração são idênticas pois todas elas são aplicadas ao mesmo “objeto”: o homem. Ao considerar abstratamente a estrutura de uma ou outra exploração, mascara-se o problema capital, fundamental, que é repor

o homem no seu lugar. O racismo colonial não difere dos outros racismos (FANON, 2008, p. 87).

Nas palavras de Fanon talvez se observe melhor o propósito do projeto colonial, a objetificação dos não europeus, perante os métodos de exploração dos brancos e sobre os conceitos físicos do não branco. Assim, a raça – no ser humano – longe de toda designação enciclopédica moderna, é uma estrutura que privilegia as múltiplas formas de colonialidade. De igual modo, o racismo não é consequência da perspectiva do selvagem, senão tudo o que ele representa, sua não moralidade, não incivilidade, não espiritualidade/religiosidade e, sobretudo, sua cor não branca estigmatizada.

Mas Fanon elabora uma reflexão muito mais complexa sobre a segregação dos não brancos justamente a partir da cor, cor como invenção dos brancos, segundo estes, um fenótipo que carrega consigo o peso da sua inferioridade não branca. Assim, em relação a críticas que faz sobre os postulados de psicologia de Dominique-O. Mannonni, Fanon observa o seguinte:

Um branco, nas colônias, nunca se sentiu inferior ao que quer que seja; como o diz tão bem Mannonni: “Ele será endeusado ou devorado”. O colonizador, se bem que “em minoria”, não se sente inferiorizado. Há na Martinica duzentos brancos que se julgam superiores a trezentos mil elementos de cor. Na África do sul, devem existir dois milhões de brancos para aproximadamente treze milhões de nativos, e nunca passou pela cabeça de nenhum nativo sentir-se superior a um branco minoritário (FANON, 2008, p. 90).

Embora, Fanon poderia ser alvo de crítica numa releitura sobre a história do Brasil na abolição, já que neste lugar foi o mesmo branco nascido na terra quem propôs a liberdade do negro escravizado. Não obstante, o abolicionista brasileiro foi consolidado pelo homem branco, desde sua superioridade, um lugar de enunciação estabelecido pelo paternalismo/patriarcalismo de inícios da República. É o caso de Joaquim Nabuco, quando pronuncia seu discurso de abolição:

Compare-se com o Brasil atual da escravidão o ideal de Pátria que nós, Abolicionistas, sustentamos: um país onde todos sejam livres; onde atraída pela franqueza das nossas instituições e pela liberdade do nosso régimen, a imigração europeia traga, sem cessar, para os trópicos uma corrente de sangue caucásico vivaz, enérgico e sadio, que possamos sorver sem perigo, em vez de essa onda chinesa, com que a grande propriedade aspira a viciar e corromper ainda mais a nossa raça [...] (NABUCO, 2002, p. 154).

Dessa maneira, desde as incursões colonizadoras e abolicionistas nas Américas, a cor foi se traduzindo, até nossos dias, como um símbolo conotativo de colisão, entre o ser superior (branco) e o inferiorizado (não branco), criando, conseqüentemente, o homem subalterno.

Por esse viés, o homem que foi objeto de subalternidades não somente pode ser classificado por humanidade, mas por humanidades, no plural, na condição ampla em que uma

subalternidade possa se estruturar, ou seja, por enraizamento nacional, por adequação de religião, de sexo, de gênero etc. Assim, *um* imigrante terá mais ou menos uma visão específica da sua subalternidade, se comparado, por exemplo, a *uma* imigrante que, por sua vez, refletirá sua condição subalternizada um tanto diferente se comparado a um imigrante de outro gênero ou a uma imigrante negra.

Logo, as condições que criam as subalternidades, pelo exposto sobre os critérios de cor, também podem ser entrelaçados a critérios religiosos ou a de gênero, ou uma intersecção de subalternidades, se partimos da razão do colonizador que tenta hegemonizar o seu privilégio.

Dentro del trayecto parcialmente borrado del sujeto, el surco de la diferencia sexual aparece doblemente desmarcado. No se trata, entonces, de una participación femenina en una rebelión, ni tampoco de las reglas básicas en la división sexual del trabajo, aunque para ambas cuestiones haya “evidencias palpables”. La cuestión es, más bien, que, en ambos problemas, tanto como objeto de una historiografía colonialista y como sujeto de la rebelión, la construcción ideológica de género [“gender”] se presenta bajo el dominio de lo masculino. Si en el contexto de la producción colonial el individuo subalterno no tiene historia y no puede hablar, cuando esse individuo es una mujer su destino se encuentra todavía más profundamente a oscuras (SPIVAK, 1998, p. 21).

Tal como mencionado pela professora Spivak, o indivíduo subalterno vai sofrendo uma subalternidade cada vez mais opressora, desde o ponto zero da razão do colonizador, passando pelas fragilidades que esta razão lhe encontra, até lhe produzir a subalternidade mais vulnerável.

Assim, se a condição das populações negras escravizadas se situavam³⁸ na parte mais baixa dos grupos subalternizados, dentro dessas mesmas populações havia uma classificação colonizadora que as subdividia em objetos, relacionados na escravidão pelo uso que lhes correspondiam. O mais conhecido era o escravizado dos latifúndios ou dos engenhos, mas não pela sua capacidade de desenvolvimento de ofícios, dos quais souberam se adaptar com astúcia própria, senão pela “preguiça congênita” que sentiam para o trabalho (LOPEZ, 1993, p. 41).

Por outro lado, de acordo com Freyre (2002), os meninos, que nasciam do ventre escravizado – para formar uma nova camada de escravizados – eram os chamados moleques, sujeitos a todo tipo de sadismo por parte dos filhos dos colonos, já mestiços ou brancos donos dos engenhos. O papel do moleque foi um fator importante na reprodução do habitus (BOURDIEU, 2015) dos colonizadores, na distinção das crianças, desde cedo, tratando o filho do escravizado como brinquedo principal da criança branca, quem, ao mesmo tempo, reproduzia o status superior do pai. A situação do moleque recria o modo mais transparente da colonização, em que todo o

³⁸ O verbo, neste caso, só representa este momento da tese e posteriormente mencionamos a atual conjuntura da subalternidade das populações negras no Brasil.

maltrato da criança branca para com a criança negra escravizada estava visível no cotidiano, inclusive outorgando culpas à criança negra de maus hábitos adquiridos pela branca.

Alguns cronistas atribuem ao contato dos meninos brancos com os muleques o “vício”, que muitos adquiriram, de comer terra [...]. O menino do tempo da escravidão parece que descontava os sofrimentos da primeira infância – doenças, castigos por mijar na cama, purgante uma vez por mês – tornando-se dos cinco aos dez anos verdadeiro menino-diabo. Seus jogos e brincadeiras acusam nele [...] tendências acicamente sadistas. E não era só o menino de engenho, que em geral brincava de bolear carro, de matar passarinho e de judiar com muleque: também o das cidades (FREYRE, 2002, p. 466-467).

No livro citado anteriormente, *Casa grande & senzala*, Gilberto Freyre escreve uma extensa obra sobre vários prolegômenos étnico-culturais que propuseram, acidentalmente, a formação da sociedade brasileira contemporânea. Nessa perspectiva, encontra-se o parágrafo citado anteriormente, a do papel da criança negra escravizada – o moleque – que dará passo à fixação da culpa da miscigenação ao caráter promíscuo do convívio entre crianças, brancas, mestiças ou negras com as mulheres negras escravizadas. Neste ponto, é preciso refletir o papel desta personagem na escravidão no Brasil, como figura subalternizada e como geradora do Brasil dos nossos dias.

Por algumas discussões já feitas, concordamos que a mulher negra escravizada foi o elo mais fraco da história da colonização do Brasil, porém, também abrimos espaço para considerá-lo o elo mais forte: fraco porque estava sujeita a tantos abusos quanto pôde, e forte porque a sua mão de obra sustentou praticamente o peso que significava a concretização da sociedade brasileira, demonstrou a sua resiliência. Se nos inícios da exploração da Coroa portuguesa, quem manteve a geratriz populacional foi a índia, esta, uma vez abolida, exterminada ou assimilada deu passo ao novo ventre gerador procedente da África.

Segundo as ideias de Freyre (2002) e Holanda (2014), podemos dizer que a escravizada cumpriu muitos papéis na época da exploração/colonização: multi-funções no lar dos engenhos, dos sobrados e dos mucambos, merendeira da casa-grande, geradora de escravizados, geradora de bastardos, babá e nutriz dos filhos e dos da ama branca e, geralmente, escravizada sexual. Foi tanta a capacidade de abranger ofícios que quando se aboliu a escravidão, ela continuava a exercer os mesmos labores que quando escravizada. Isto somado à prostituição que muitas negras já tinham tomado como ocupação, posto que a coisificação do corpo negro estava baseada na premissa do europeu sobre o desejo da forma. Eis um dos passos para a criação do “homem cordial”, nas palavras de Sérgio Buarque de Holanda (2014), na corrupção dos ideais europeus na formação da sociedade.

Assim, segundo conta a história do colono, a figura exótica da mulher negra mostrou a sua naturalidade para com o sexo, inclusive com juízos comentados por Gilberto Freyre, contrapondo ideias sobre a culpa econômica na sexualidade da negra escravizada, mencionando que:

A verdade, porém, é que nós é que fomos os sadistas; o elemento ativo na corrupção na vida de família; e muleques e mulatas o elemento passivo. Na realidade, nem o branco nem o negro agiram por si, muito menos como raça, ou sob a ação preponderante do clima, nas relações do sexo e de classe que se desenvolveram entre senhores e escravos no Brasil. Expressou-se nessas relações o espírito do sistema econômico que nos dividiu, como um deus poderoso, em senhores e escravos. Dele deriva toda a exagerada tendência para o sadismo característica do brasileiro, nascido e criado em casa-grande, principalmente em engenho [...] (FREYRE, 2002, p. 475).

Nesse sentido, é importante questionar o papel histórico da mulher negra escravizada, dentro da história oficial, para poder entender a visão que temos sobre a sociedade brasileira dos nossos dias. A mulher escravizada não somente tem sido um agente interseccional que polemiza os problemas da sociedade atual, mas também foi a figura central histórica e desregular na miscigenação no Brasil. É nesse viés que a professora Lélia Gonzalez questiona os personagens envolvidos na reformulação do inconsciente brasileiro, apontando que o elemento negro outorgou um novo sentido na (trans)formação do Brasil e de Sul-América:

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que realmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o *t* pelo *d* para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: Améfrica Ladina (não é por acaso que a *neurose cultural* brasileira tem no *racismo* o seu sintoma por excelência) (GONZALEZ, 1988, p. 69).

Ao ler a proposta da professora Gonzalez, consideramos que existem ações afirmativas para acreditarmos que as populações negras compõem, desde suas origens no novo continente, um valor e base decisivas para a estruturação do núcleo sociocultural do Brasil. Só fica a pergunta, isso se realiza de uma maneira completa e democrática no território brasileiro? Mas uma disposição contrária também se encaixa na criação do branco.

2. 2. 3. A criação dos brancos

Sem dúvida nenhuma, o que caracteriza um sujeito branco, de indivíduos de outras cores, não é a pele, mas as práticas formuladas historicamente por seu pensamento, numa extensão filosófica do seu lugar no mundo como representação da sua alvura melânica, e traduzido em pensamento superior indiscutível desde o séc. das explorações ultramarinas: o

saber europeu (NAVARRETE, 2016, p. 19). No entanto, o principal alicerce para distinguir o branco dos não-brancos foi afincada na filosofia grega, primeiro na conquista/invasão da América, logo nos estudos iluministas, com as propostas do sujeito com alma (GALEANO, 2007, p. 63). Dessa forma, o pensamento do branco europeu ocidental – ou pensamento ocidental – tem sido ratificado conforme aos avanços que produzia, sob a exploração das novas terras, cuja constante “observação de outrem” reconhecia constantemente a sua superioridade. Logo, a possibilidade de inquirir uma refutação era difícil, quando não impossível e, até os dias de hoje, o *logos* ocidental é uma premissa axiomática que não precisa de revisão, posto que é produto da razão científica, a *ciência* do ideário iluminista, nas palavras de Boaventura Santos:

Esta ideia de criar uma ordem social assente na ciência, ou seja, uma ordem social onde as determinações do direito sejam resultados das descobertas científicas sobre o comportamento social, é preponderante no pensamento social dos séculos XVIII e XIX, de Montesquieu a Saint Simon, de Bentham a Comte, de Beccaria a Lombroso (SANTOS, 2000, p. 54).

Nesse sentido, as áreas do saber se ratificaram entorno da letra e do sistema de racionalização, tendo a epistemologia eurocentrada o fundamento de dominação na conquista/invasão dos povos invadidos/conquistados, e estes, como vencidos, cedendo à razão ocidental, visto desde as palavras do sociólogo Julio Navarrete:

El “yo pienso” supuso 150 años de “yo conquisto”, la expansión de la razón europea se conjugó con la dominación epistémica y ontológica de los pueblos de América. En la conquista y dominación de los pueblos indígenas se destruyeron grandes logros cognoscitivos de América Latina, se arrasaron las escuelas aztecas (telochcalli, calmcax, cuicalli), mayas e incas (yachay huasi) donde se enseñaban todos los conocimientos acumulados sobre el mundo y la vida, la administración pública y la guerra. Se quemaron miles de quipus incas y códices mayas y aztecas que contenían saberes acumulados de estas grandes culturas [...] (NAVARRETE, 2016, p. 53).

A ideia central da conquista passou a ser – nos anos da exploração dos recursos naturais às formações de primeiros tratados de formação social – um trajeto da classificação das etapas e das humanidades, com o europeu elevado à categoria da regência e os não europeus (não-brancos) à sua “natureza serviçal”.

Desse modo, conforme a expansão da exploração das Coroas ibéricas, a classificação social tomou corpo por seu teor racial e fundou um papel fundamental nas diversas práticas segregacionistas sendo um dos exemplos o apontado pelo sociólogo Aníbal Quijano:

Na história conhecida anterior ao capitalismo mundial pode-se verificar que nas relações de poder, certos atributos de espécie tiveram um papel central na classificação social das pessoas: sexo, idade e força de trabalho são sem dúvida os mais antigos. Da América, acrescentou-se o fenótipo. [...] Enquanto a produção social

da categoria ‘gênero’ a partir do sexo é, sem dúvida a mais antiga na história social, a produção da categoria ‘raça’ a partir do fenótipo é relativamente recente e a sua plena incorporação na classificação dos indivíduos nas relações de poder tem apenas 500 anos, começa com a América e a mundialização do padrão do poder capitalista (QUIJANO in SANTOS, 2010, p. 105).

Em efeito, não é uma tarefa difícil encontrar vestígios sobre o lugar do branco no Brasil, sendo marcado anteriormente nas palavras de figuras ilustres brasileiras, como Joaquim Nabuco, Paulo Prado, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, entre outros. Nesse caso, é necessário esclarecer que não é a cor da pele a que tem relação com as classificações, mas a maneira em que se coloca o lugar do branco no sistema-mundo, pela própria experiência branca como unívoca. Assim, Quijano considera que “A cor da pele, a forma e a cor do cabelo, dos olhos, a forma e o tamanho do nariz, etc., não têm nenhuma consequência na estrutura biológica do indivíduo e certamente menos ainda nas suas capacidades históricas” (QUIJANO in SANTOS, 2010, p. 105).

Anteriormente citamos as palavras do intelectual Joaquim Nabuco, tomado na sua época como abolicionista, mas entregado por seu discurso racial em favor do europeu, com o que se pode afirmar que, entre os séculos XIX e inícios do XX, o Brasil era berço reprodutor de propaganda esbranquiçada. Logicamente, a nutrição intelectual dos “intelectuais brasileiros” era a Europa, conseqüentemente, a tentativa de se assemelhar às raízes intelectuais levou esses pensadores pelo lado da razão ocidental, a razão filosófica branca.

Por conseguinte, o que faz o branco europeu, branco, é a sua constituição ao longo da história como possuidor do saber – o ocidental – a partir do seu centro racional, sendo ele o próprio produtor do centro do saber (MIGNOLO, 2003; SANTOS, 2010; LANDER; 2005; NAVARRETE, 2016).

Portanto, refletimos o seguinte:

a) Devemos considerar que o problema geral das sociedades indígenas e das sociedades negras, no Brasil contemporâneo, é o resultado das políticas históricas sobre o peso da regência do mundo colonial, o europeu como ápice e mentor desse sistema e das demais populações não europeias sob seu sistema político. Resultaria falacioso reproduzir esses problemas sem fundamentos, mas qual seria o melhor fundamento do que a matriz colonial branca europeia no Brasil? Matriz esta estudada e narrada por vários autores estrangeiros e brasileiros, como destacamos acima, com diversas tentativas de esclarecer os sistemas socioculturais (trans)formados pela colônia. Porém, b) essa (trans)formação sociocultural, embora haja leituras que tentem atenuar as conseqüentes atrocidades históricas na escravidão – como a de Gilberto Freyre, por exemplo – ou leituras que tentem distribuir culpas sem nenhuma explicação

mais profunda – como a de Sérgio Buarque de Holanda, por exemplo – se inicia com a inviabilidade na compreensão do outro não branco, não cristão, uma vez pensadas as intenções da exploração. “O homem cordial” não é o resultado fenomenológico de uma miscigenação mal realizada, todavia, de um primeiro trabalho proposital de produção de mão de obra e que, posteriormente, adotou acidentalmente novas “cores sociais”. É assim que se prioriza a miscigenação racial nos primeiros momentos da sociedade brasileira, a união só se observa como acidente ou como consequência dos interesses exploratórios, não como um objetivo. Por esse motivo, a divisão racial, na sociedade brasileira não se pode considerar a miscigenação nem sequer como projeto endêmico mundial, já que o racismo prepondera a divisão social ao estar impregnado e naturalizado, nos discursos cotidianos, inclusive, nas próprias palavras do pai do abolicionismo no Brasil, Joaquim Nabuco. Assim c) discutir a raça e o racismo é fator fundamental para entender as bases e o percurso da sociedade brasileira, tanto como (trans)formação, quanto sociedade atualizada, fazendo uma reflexão no que cerne ao estado político, educação, religiosidade, língua, sociedades/etnias e cultura. Dessa forma, ao pensarmos nesses constructos viabilizamos a trajetória e as modificações que existem no seio da sociedade brasileira, algumas com estratégias que tentam mascarar a desigualdade sociocultural. Esta desigualdade é fortemente marcada pelo racismo mascarado de um poder branco hegemônico que nunca se desvinculou da política central do território brasileiro. Ainda, reformularam-se os traços coloniais mediante invisibilidades, silenciamentos ou extermínios, sempre das mesmas populações não brancas ou, no caso da colonialidade como estratégia de poder, das populações não esbranquiçadas. Finalmente, d) a questão da raça e do racismo no Brasil reformula espaços geopolíticos e educacionais que vão além da dicotomia branco-negro, ao servir de fronteiras da discórdia nas políticas atuais brasileiras. Por exemplo, nos espaços geopolíticos, a divisão se encontra na ideia do inato progresso político econômico das regiões Sul e Sudeste – algumas vezes o Centro-Oeste – em detrimento da instabilidade e vulnerabilidade político-econômica das regiões Norte e Nordeste. Em alguns casos, o estado da Bahia se renomeia como uma região brasileira separada do nordeste, igualmente instável, violenta e pobre³⁹. Na questão da educação, existe a mesma medida existente para a econômica geopolítica, em que o predomínio das regiões sulinas e do sudeste do Brasil tentam marcar uma geopolítica exclusiva e modelar. Talvez, e ironizando o título bibliográfico do professor Boaventura de Sousa Santos, no Brasil os saberes emergentes conformariam as “epistemologias

³⁹ Em discurso, também proferido pelo atual presidente do Brasil. Disponível em: <<https://theintercept.com/2019/08/12/bolsonaro-despreza-nordeste-nordestinos-economia/>>. Acesso em: 25 jan. 2020.

do Norte”. Esse saber também aponta para a geopolítica, assunto do qual tratamos na seção seguinte.

2. 3. A geopolítica dos saberes

Ao findar o século XVIII e nos primeiros anos do século seguinte, já tínhamos chegado a um dos pontos culminantes do nosso desenvolvimentos histórico. O país ia separar-se da mãe pátria. Ainda não se formara a nação; apenas a sociedade, como simples aglomeração de moléculas humanas. Começava, no entanto, a se afirmar a consciência geográfica que fixava e delimitava o território.

(PRADO, 2002, p. 103)

Já na nossa epígrafe, citamos o magnata paulista Paulo Prado que discute a possível formação da consciência geográfica no Brasil, se adentrando ao séc. XIX. Com essa primeira reflexão, levamos em conta que em dada consciência geográfica, as políticas de formação intelectual já tinham fixado os propósitos de reconhecer o Brasil como nação, nas suas delimitações territoriais, perante os desenvolvimentos regionais. Cabe ressaltar que é esse “pressuposto evolutivo” que permeia até nossos dias na polarização do norte e do sul do Brasil, todavia, e aprofundando a discussão, com categorias interseccionais como sociedade/civilidade, raça, mão de obra, economia, religiosidade e, sobretudo, formação intelectual/educação.

Nesta parte da tese, queremos incluir algumas reflexões sobre a geopolítica do Brasil contemporâneo, destacando brevemente o seu processo de formação sociocultural e intelectual, incluindo igualmente algumas das discussões feitas anteriormente.

2. 3. 1. Experiências geopolíticas do Brasil

Em consonância com os estudos de Sousa Santos (2001; 2010), consideramos que, em primeira instância, a ideia geral de pensarmos o Brasil como uma divisória de territórios geopoliticamente cartografados se encontraria na idiosincrasia que tem a população do sul brasileiro sobre as cidades do norte do Brasil. Para sermos mais precisos, na ideia da aglutinação territorial das regiões Norte/Nordeste – algumas vezes se aderindo Centro-Oeste, por certo antepassado em comum⁴⁰. Esta pressuposição, da metade do Brasil para cima ser um território

⁴⁰ Na página virtual de Jusbrasil, nos comentários do goiano João Tomaz Sobrinho sobre a valorização do nordeste brasileiro, se tecem outros comentários justificando a pobreza do povo nordestino. Disponível em <<https://joaotomazsobrinho.jusbrasil.com.br/artigos/148471229/como-nao-pensamos-em-separar-o-nordeste-do-restante-do-pais-antes>>. Acesso em 12 jul 2018.

padronizado e estereotipado, não está nada longe do senso comum da maioria das populações brasileiras instaladas nas regiões Sul/Sudeste.

Na realidade, a história oficial sobre a formação da sociedade brasileira tem mantido um senso parecido ao longo do tempo, tomando em conta os autores mais destacados – canonizados e mencionados anteriormente – nessa trajetória, como Joaquim Nabuco, Paulo Prado, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Junior, entre outros. Sendo assim, uma das primeiras questões epistemológicas sobre a formação da República do Brasil, como um todo sociocultural, se encontra no sistema econômico, estrutura fundamentada na sua passagem de território de exploração para colônia e, posteriormente, para nação soberana. Dizemos questões epistemológicas porque o ideal explorador da colônia, após cinco séculos de dominação, se naturalizou e constituiu a ideologia da maioria do povo brasileiro. A hipótese da imensidão de recursos naturais que cá existem à perpetuidade persiste, ainda, como representação do Brasil intrínseco e está fomentada pela letra do hino nacional, no verso que menciona-o como “gigante pela própria natureza”.

Por outro lado, mas derivado desse imaginário naturalizado, está o peso epistemológico da meritocracia, em base à fecundidade telúrica, a terra que tudo dá e que é “um país de todos”. Logo, terra e mérito (trans)formariam constantemente o imaginário das majorias no Brasil que, por sua vez, absorveriam e devolveriam políticas de conhecimento em base àqueles dois quesitos. Ou seja, a formação dos saberes se afincariam no mérito gerado pelo indivíduo, desde seu comprometimento com um território hegemônico, padronizado pelas vivências semelhantes, mas variadas pelas peculiaridades também telúricas. Assim, os imaginários se baseariam em conhecimentos padronizados e hegemônicos, perante políticas meritórias em diversas circunstâncias territoriais.

Nessa perspectiva, podemos trabalhar a geopolítica dos saberes, em nossa tese, baseando-nos em 3 (três) quesitos fundamentais: a nomeação literária dos espaços vazios, a construção do imaginário agreste e, conseqüentemente a idealização da necessidade técnica, como explicamos a continuação.

2. 3. 1. 1. O espaço vazio literário tem um nome: o sertão

Após uma sequência de explorações na faixa costeira do recente domínio ultramarino de Portugal, sobretudo nas terras nordestinas, os litorais iriam se transformando em pequenas metrópoles, o que dava passo às terras internas desconhecidas. A exploração da cana-de-açúcar

requeria espaço, mas para o interior estava o perigo e, mesmo na re-invasão⁴¹ dos holandeses no séc. XVII, essa desconfiança era patente. Será só com o poder adquirido pelas indústrias da cana que o interior brasileiro começa a se desbravar, como aponta a professora Kalina Silva:

E, assim fortalecidas, começaram a se expandir para fora do litoral, adentrando os interiores continentais e criando, na esteira de seus currais de gado e rotas de comércio, uma nova sociedade colonial baseada em uma ideia, a de Sertão. Na verdade, muito mais do que conquistar o Sertão, o mundo açucareiro o inventou a partir de uma imagem que já existia antes mesmo dos colonos começarem a criar gado longe da Mata Atlântica: a ideia de grandes vazios incultos (SILVA, 2010).

Os vazios incultos aos que Kalina Silva se refere é a imagem que veio a nós sobre o sertão, tomado como exemplo, também, pela literatura, cuja narração tende a mostrar lugares inóspitos, selvagens e, por conseguinte, com gente selvagem. Não é à toa que a produção da corrente literária “regionalismo brasileiro” marque significativamente as paragens do interior do Brasil, seja um interior romantizado ou de índole sertaneja dura (CANDIDO, 2007). No entanto, são os grandes nomes posteriores que darão conta da agressividade do espaço chamado sertão, como é o caso do escritor mineiro Guimarães Rosa ou o baiano Adonias Filho, só para citar alguns. No caso de Guimarães Rosa a visão do sertão era um “Cerrado⁴² ruim, completamente infértil” (ROSA, 1988, p. 126), e nele temos um legado de histórias do sertão, chegando à descrição da rudeza do seu habitante. Já para o escritor baiano Adonias Filho, a criação do sertão é um jogo narrativo e:

Com **Os servos da morte**, Adonias Filho contribuiu de forma decisiva para uma das maiores criações ficcionais da literatura brasileira: o sertão. Poucos escritores de temática urbana — com suas personagens médias e desajustadas, seus enredos vazios de ação — alcançaram o vigor e a originalidade do chamado regionalismo, de que não se pode excluir Guimarães Rosa [...]. Tenho por mim que é justamente por constituir um mundo arcaico, antropológicamente dissonante do universo “civilizado” (não dou a esse termo nenhum valor especial), que as possibilidades literárias do sertão se ampliam muito (MUSSA, 2012, s/p.).

Com esses breves exemplos observamos que o sertão literário compreende um vazio que torna seu morador um domador ou, em todo caso, um selvagem, um tapuia como se referiam os primeiros colonos do Brasil (ANCHIETA, 1973). Como disse a professora Kalina Silva, o grande vazio é inculto porque carece de civilidade e brutal, por antonomásia, em que a sobrevivência corresponde, praticamente, ao milagre. Com isso, não devemos esquecer que a

⁴¹ À polémica gerada pelo termo “invasão” de Portugal, referimo-nos como “re-invasão” ao feito pelos holandeses.

⁴² Embora haja estudos que definem a diferença entre Cerrado (bioma) e sertão (espaço), como o trabalho de Bruno Machado Teles Walter.

descrição de Euclides da Cunha sobre *Os sertões* (2002) tipifica uma pseudociência por meio da narrativa literária ensaística, dando a entender o caráter indomável da sua geografia.

2. 3. 1. 2. O imaginário do sertão sociocultural

Embora o sertão tenha sua designação bastante arraigada pela literatura regionalista, ele já havia sido pensado pelos primeiros colonos que formaram as capitanias e distribuíram o evangelho cristão, como o supracitado Padre Anchieta. Assim, o sertão foi motivo de reflexões ensaísticas e imaginárias ao longo da história do Brasil, em que grandes pensadores deixaram suas impressões e pareceres sobre ele, como as ideias de Sergio Buarque de Holanda⁴³. Mas o que é o sertão?

Sem nos adentrarmos à Geografia ou à Antropologia do Lugar, como disciplinas que o explicam desde outro ponto de vista, podemos indagar algumas perspectivas do sertão como um lugar que se desloca frequentemente, produto do imaginário coletivo. Por exemplo, para os estudos do professor Antón Corbacho Quintela (2010):

[...] o sertão, como categoria do pensamento social”, tem sido um dos motivos que as construções historiográficas vincularam às essências da nacionalidade brasileira; por sua vez, a “categoria cultural” indicaria, nos estudos sobre o imaginário, a reunião, no *locus* sertão, das peculiaridades dos campos sociais das regiões interioranas (QUINTELA, 2010, p. 242).

Para Corbacho, o sertão sofre um percorrido desde as desbravadas terras do interior – a partir de um ponto litorâneo significativamente paulista, pelas bandeiras – até as diversas cidades consideradas como o “coração de Brasil” ou “Brasil central” como os estados de Minas Gerais e Goiás (p. 245). Posteriormente, o sertão do “coração do Brasil” fará sua permuta terminológica para “cerrado”, com o que se fecha a ideia da agressividade do espaço com essa tipologia, talvez, com a intenção de outorgar civilidade a essa região do Brasil.

Seja como for, o espaço denominado sertão, ainda se movimenta no imaginário brasileiro, porém sempre para o interior, no que corresponde a critérios de civilização ou civilidade. Um dos fatores mais importantes para essa construção sociocultural se encontra na repetição de um vocábulo enfático: cultura, cuja característica semiótica engloba a intelectualidade alfabetizada, a tecnologia e a erudição; e o inculto é o antagonismo dessas características. Como menciona o professor Alfredo Bosi (1995) a respeito da cultura erudita e da cultura popular:

⁴³ De *Caminhos do sertão*. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/122666>>. Acesso em 20 set. 2019.

Se pelo termo *cultura* entendemos uma herança de valores e objetos compartilhada por um grupo humano relativamente coeso, poderíamos falar em um cultura erudita brasileira, centralizada no sistema educacional (e principalmente nas universidades), e uma *cultura popular*, basicamente iletrada, que corresponde aos *mores* materiais e simbólicos do homem rústico, sertanejo e interiorano, e do homem pobre e suburbano ainda não de todo assimilado pelas estruturas simbólicas da cidade moderna (BOSI, 1995, p. 309).

Nessa concepção, podemos visualizar a posição do sertanejo como sinônimo de rústico, interiorano e suburbano, dentro da cultura popular que está descaracterizada da letra, do conhecimento. Assim, dentro das políticas educacionais, qual seria o referencial atualizado do homem do sertão?

2. 3. 1. 3. A necessidade de letrar o sertão

Nas últimas décadas, o Brasil tem sido um país voltado a políticas assistenciais, a começar por direitos trabalhistas, conselhos de investigação e pesquisa científica e desenvolvimento tecnológico na área médica e industrial, sobretudo, desde a terceira década aos anos sessenta do séc. XX⁴⁴. Nessas políticas, uma das premissas fundamentais era a erradicação do analfabetismo e a abertura da tecnologia em áreas suburbanas e interiores, com uma formação crescente de escolas que pudessem servir para alfabetizar e dar assistência tecnológica, no que a política de Escolas Técnicas Federais servia à necessidade e a exploração de cada região.

Instituições de ensino subordinadas à Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica do Ministério da Educação (SETEC/MEC), dotadas de autonomia administrativa, didática e financeira – por tratarem-se de autarquias federais – e responsáveis por ofertar educação profissional, através de seus diversos cursos e programas, além do ensino médio. Juntamente com a Universidade Tecnológica Federal do Paraná, com as Escolas Agrotécnicas Federais (EAFs), com as Escolas Técnicas Vinculadas às Universidades Federais e com os Centros Federais de Educação Tecnológica (CEFETs) e suas Unidades de Ensino Descentralizadas (UNEDs), compõe a Rede Federal de Educação Profissional e Tecnológica. Sua origem remonta ao ano de 1959 quando o Estado brasileiro, assumindo parte dos processos de formação da força de trabalho necessária para que a indústria concluísse o ciclo de crescimento por ele engendrado, as cria através da Lei nº 3.552 de 16 de fevereiro, mais tarde regulamentada pelo Decreto nº 47.038 de 16 de novembro daquele mesmo ano. Em 1994, a Lei Federal nº 8.948, de 8 de dezembro, estabeleceu a transformação gradativa das Escolas Técnicas Federais (ETFs) em Centros Federais de Educação Tecnológica (CEFETs), mediante decreto específico para cada instituição e em função de critérios estabelecidos pelo Ministério da Educação, levando em conta as instalações físicas, os laboratórios e equipamentos adequados, as condições técnico-pedagógicas e administrativas, e os recursos humanos e financeiros necessários ao funcionamento de cada centro. Esta mesma lei também autorizou a

⁴⁴ Sobre os feitos realizados por Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ee/article/view/116885>>. Acesso em 15 jan. 2019.

transformação das Escolas Agrotécnicas Federais (EAFs) em Centros Federais de Educação Tecnológica (CEFETs) após processo de avaliação de desempenho a ser desenvolvido pelo Ministério da Educação (INÁCIO, 2006).

O interesse de formar mão-de-obra capacitada e erradicar o analfabetismo deu um importante passo com a criação das Escolas Técnicas Federais, transformadas posteriormente em CEFETs e, atualmente, em Institutos Federais. Nessa perspectiva, as ofertas de capacitação se voltaram às necessidades industriais ou de serviços da região em que se localizam as instituições, ou seja, com maior demanda agropecuária, a instituição federal compunha sua oferta com disciplinas dessa índole.

Perante essa política de crescimento educacional e tecnológico, regiões interioranas que quase nunca haviam tido assistência técnica-tecnológica, para suas participações e desenvolvimento econômico-culturais, foram contempladas com a criação física de algumas destas instituições, sobretudo no governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva⁴⁵. Por outro lado, ainda se discute a real natureza expansionista da rede dos institutos federais, posto que as demandas localizadas não são observadas pela própria população, mas do interesse da pesquisa, tanto do meio acadêmico, como do meio governamental. Uma dessas hipóteses se encontra com a pesquisadora Fernanda Gouveia, quem aponta que, a criação das redes federais de ensino:

Apesar das várias contradições contidas em seu resultado, sua natureza é modernizante conservadora. Seu compromisso se vincula aos interesses mais imediatos do capital e, apesar de ampliar o acesso ao ensino profissional, mesmo que de forma dual, foi adentrando pelo território brasileiro (GOUVEIA, 2016, s/p).

Temos de dar ciência à hipótese, já que todo investimento é resultado de normas de retorno do produto, mais ainda quando o sistema está movido por resultados, números, quantificações, como discutimos anteriormente na seção da metodologia. Quando o Estado tenta garantir as condições de uma educação de desenvolvimento, o faz pensando no fator econômico e não no bem-estar da comunidade em que se insere. Estes fatores são questões do capitalismo e, como tal, evidencia que o modelo não é projetado pela, nem para interesse real da comunidade, como agrega Gouveia:

No campo das contradições, o mesmo conjunto de intelectuais que elaboram a crítica a respeito da expansão da Rede Federal, principalmente por conta da precariedade infraestrutural que sustentam seu espraiamento e os efeitos sobre o modelo de ensino médio técnico, também se destaca o caráter progressivo que a expansão contém. Como negar que em um país com baixa escolaridade a expansão da Rede Federal e sua interiorização são positivas, mesmo que insuficiente ou precária? (Idem).

⁴⁵ Disponível em: <<https://journals.openedition.org/espacoeconomia/2434#ftn2>>. Acesso em 4 mar. 2019.

Esta posição assinalada e questionada por Gouveia permite nos dirigirmos à próxima discussão da seção, em que colocamos o território brasileiro como um espaço fragmentado, não necessariamente dialético. Isto porque, o interior histórico se considerando sertão e este, que consegue se movimentar pelo atual Nordeste, derivado do Centro-Oeste, conduz a incógnita do que acontece nas regiões que não o acolhem, então o problema não teria uma índole nacional, mas regional.

2. 3. 2. O Brasil é o sul

Nesta seção, é importante frisarmos que a colonização do Brasil teve uma política expansiva desde a formação das capitanias e as donatárias, com todo o movimento social, econômico e cultural que significou a ação, até a fixação da República Nova, como explicamos anteriormente. Também, a dinâmica social trouxe demanda de mão-de-obra, perante a abolição da escravatura e as mudanças econômicas pela expansão e exploração acontecidas no início do séc. XX, entre as que se destaca a lavoura do café pela gastada cana-de-açúcar. Os movimentos agropecuários também se desenvolveram fortemente e o crescimento do Brasil para “o oeste” e para o sul marcou a distribuição de novas culturas (PRADO JR., 1973, 207).

Porém, esses novos núcleos socioculturais formados conseqüentemente estavam nas migrações de meados do séc. XIX e inícios do XX, sobretudo das populações da Europa ocidental e do Japão que chegavam atraídos pela oferta da propriedade (PRADO JR., 1973, p. 249). O trágico é mencionar que as comunidades de ascendência afro-americana não foram contemplados, por sérias e racistas razões, como bem aponta Prado Jr.

Já sem falar nos escravos, para quem naturalmente está fora de cogitações, mas também dos libertos, ainda muito próximos do regime servil e de suas origens semibárbaras para imaginarem a possibilidade de superarem os grandes obstáculos opostos a seu acesso à propriedade da terra (PRADO JR., 1973, p. 250).

Nessas vicissitudes vemos, pois, dois sentidos inversamente contraditórios, em que um, o da imigração, equivale à propriedade e ao direito de posse, e o outro, o do abolido, equivale ao seu sofrimento inato, sua inata carência de “espírito progressista”. Eis que o sul do Brasil forma núcleos de pequenas propriedades no sul do país, com Rio Grande, Santa Catarina e Paraná (PRADO JR., 1973, p. 250). Com a formação dessa cultura, surge a pecuária extensiva e a abrangência das zonas agrárias e terras de pastagem, no sentido centro-oeste, norte e nordeste, ao que o estado da Bahia

Assim, o sul se consolida pelo sangue imigrante, surgido da Europa, chamado para clarear a mestiçagem brasileira, em palavras proferidas, inclusive, pelo pai do abolicionismo,

Joaquim Nabuco (2002), como supracitado. No caso da região sudeste brasileira, a lavoura do café e a industrialização, em São Paulo, fizeram com que o desenvolvimento pela migração alimentasse o usufruto da ciência, não é em vão a criação das universidades mais prestigiosas do Brasil e do mundo⁴⁶. Enquanto isso sucedia, Rio de Janeiro deixava de ser imperial para se transformar numa cidade de desigualdades muito marcantes (SANTOS, 2012), com a chegada de gente do norte-nordeste, embora acontecessem tentativas de mantê-la como a “cidade maravilhosa”⁴⁷. Mesmo assim, ainda goza de certos privilégios e uma das suas referências acadêmicas fundamentais encontra-se no estabelecimento educacional federal D. Pedro II.

Nesse viés, acreditamos que os espaços no Brasil estão divididos por diversas características marginalizantes, não somente pela distribuição da propriedade, antiga ou nova, mas também, pelas origens, pela produtividade, pela tecnologia e pela língua. De fato, o Brasil linguístico é uma das formas mais eficazes – e naturalizadas – de distinção geopolítica, com relação aos processos de superioridade como a intelectualidade, a tecnologia e a produtividade. Isto fica patente quando se diz que o morador do centro-oeste é um matuto, caipira ou sertanejo, quando se considera que a falta de civilização cria a roça ou fazenda asfaltada e o sertanejo. Também, o vocábulo *baiano* representa a generalização do brasileiro do norte ou nordeste (HOUAISS, 2004; AURÉLIO, 2001), e *baianada* o estereótipo da indolência, da preguiça e da aversão ao trabalho, como menciona Marques (2004)

Certos baianos, quando são chamados de preguiçosos, tomam até como elogio. Dorival Caymmi e Gilberto Gil, por exemplo, assumiram com galhardia a malemolência que lhes é atribuída. A proverbial preguiça, argumentam, é um traço de identidade cultural da Bahia, expressão de um modo de vida em que o trabalho não precisa opor-se ao lazer. Segundo a tese *O mito da preguiça baiana*, defendida na Universidade de São Paulo (USP) em 1998 pela antropóloga Elisete Zanlorenzi, a origem desse estereótipo nada tem de benigno. [...] Foi engendrado pela elite da Bahia com o objetivo de depreciar os negros, a maioria esmagadora da população local. Isso remonta aos tempos da escravidão e ganhou fôlego em reação à Lei Áurea. Defendida em 1998, a tese teve repercussão dentro e fora do ambiente acadêmico, mas só agora será publicada na forma de livro, com lançamento programado para o final do ano. (ZANLORENZI apud MARQUES, 2004).

Discutidas estas pautas, podemos chegar a algumas considerações finais sobre a maneira como a geopolítica dos saberes no Brasil consolidou e prioriza regiões, em detrimento e marginalização de outras. Em primeiro lugar, a) a criação do sertão, além de uma finalidade literária ficcional, preconiza o desastre passado, presente e futuro de uma região insustentável

⁴⁶ Como a criação da Universidade de São Paulo-USP, em 1934, por exemplo. Disponível em: <<https://www6.usp.br/institucional/a-usp/>>. Acesso em 20 fev. 2019.

⁴⁷ Disponível em: <<https://filosofia.pro.br/nao-ha-mais-glamour-na-cidade-maravilhosa/>>. Acesso em 20 fev. 2019.

para a natureza humana, como figura icônica da infertilidade e do desumano que, pela intelectualidade brasileira, tem se cristalizado assim. E não somente a intelligentsia cumpre o papel de amaldiçoar o sertão, mas também a naturalização que tem produzido seu discurso no morador do interior nordestino, quem vê que sua situação de “cabra da peste” é um castigo inato para sua insignificância naturalizada. Conseqüentemente b) o nortista se soma ao nordestino, por meio da proximidade geopolítica e porque as políticas de desenvolvimento do governo pretendem, talvez, mais uma vez, deslocar o espaço sertão. Seria um trabalho não muito difícil produzir um psicossocial narrativo para esta finalidade, já que “o interior” é uma figura naturalizada para o meio agreste, vazio, sem produtividade, o que ultimamente tem visto o discurso pecuarista das reservas indígenas. Nesse aspecto, devemos pensar nas áreas de pastagem e agrícolas há pouco desenvolvidas no oeste da Bahia, como é o caso das cidades Luís Eduardo Magalhães ou Barreiras, outrora sertões, hoje investimentos de migrantes sulinos. Ou seja, a cultura sulina contribui economicamente para “civilizar os sertões”, enquanto realiza um eficiente labor de naturalizar suas práticas socioculturais, com que, novamente, conquistam espaços geopolíticos e os fazem seus. Assim, c) a mão-de-obra atual é a mão-de-obra de ontem, porque os investimentos educacionais no interior, mas ainda no nordestino, tem sido voltados mais para reduzir os índices de pobreza e não de emigração e sociabilidade. Ou seja, atende aos padrões de exploração do capital – humano – sem considerar a cultura comunitária, aquela que poderia gerar sua própria perspectiva de trabalho e de conhecimentos, e não o apagamento desses. No que se refere à criação de instituições técnicas, a instrumentalidade se faz presente para alienar coletivos socioculturais. Não necessariamente que a proposta da criação de uma instituição dessa característica seja arbitrária aos interesses da comunidade, mas a que pretensões responderia? Logo, d) se o desenvolvimento do Brasil contemporâneo é uma criação em base a moldes eurocêntricos/estadunidenses, então, estamos perante uma “encruzilhada étnica”, em razão dos interesses de desenvolvimento econômico e não da sustentabilidade geopolítica localizada. Isto é, não se trabalha a visibilidade dos saberes comunitários para que possam desenhar seus próprios moldes econômicos e culturais, mas a lucratividade como finalidade central e a partir de propostas nada condizentes com as culturas locais. Por esse motivo, e) devemos estar cientes que cada comunidade apresenta suas características particulares e, com elas, suas minorias, em razão das diferenças que toda comunidade apresenta, e trabalhar a inclusão identificando as diversidades do coletivo como um todo (RATTS, 2016, p. 135). Porém, é preciso salientar que o todo não é universal e que correspondem a mundos com suas particularidades, e que cada um deles pode aportar com sua sugestão, em favor da troca de saberes. Nesse aspecto, olhar o outro poderia transformar as consciências comunitárias

e seria uma proposta democrática eficiente, posto que pluralizar e intercambiar tem tido sucesso ao longo da história. Sem embargo, estamos dispostos a olhar o outro como nós mesmos?

2. 4. Interseccionalidades e a questão do(s) negro(s) como outro(s)

Quando os espanhóis perguntavam aos índios (e isto aconteceu não uma vez, mas frequentemente) se eram cristãos, o índio respondia: sim, senhor, já sou um pouco cristão, pois já sei mentir um pouco; um dia saberei mentir muito e serei muito cristão.
(TODOROV, 2003, 127)

Neste ensaio, problematizamos a noção de separação, seccionar, analisar por partes – valha a redundância – referente ao ser humano quando se relaciona com o outro, enquanto estranhamento e perspectiva, na busca de semelhanças e diferenças desde seu ponto de vista. Nesse sentido, como se menciona na citação de Tzvetan Todorov, o outro pode ser motivo de má interpretação se for seccionado ou visto desde um escopo reduzido; ou em todo caso não interpretado pela palavra, mas pelo ato que se atribui ao seu discurso.

2. 4. 1. O objeto seccionado

Quando pensamos em ciência, geralmente, como exegese, partimos da análise de um objeto que é dessecado em partes e estudado, para saber sua funcionalidade e/ou importância individual e, daí, ver como interage como um todo (SANTOS, 2001). A análise das partes se sujeita à individuação e particularidade seca de um objeto – objeto de estudo – geralmente uma individualidade com características próprias, em função do seu valor como parte separada, seccionada, dado o sentido da instrução científica.

Como observa Santos (2001), o fato da segmentação do objeto traz, por outro lado, o sujeito, em um jogo de binarismo ou dicotomia científica que afiança, com este procedimento, a fundamentação e separação do objetivo e do subjetivo, o primeiro como fato veraz e comprovado cientificamente, e o último com propriedades que não podem se conferir mediante o método científico.

Com esse procedimento, considera Santos (2001), a proposta da ciência (moderna) é a de criar responsabilidade e compromisso com a verdade e com a ética profissional do conhecimento humano, ratificando a veracidade e cientificidade do objeto analisado. Porém não é qualquer tipo de ciência a que se considera, nem aplicável a qualquer circunstância sociocultural, ou melhor, a ciência, no sentido globalizante da palavra, só é reafirmada na base da razão europeia. Dessa forma, menciona Boaventura de Sousa Santos que, passamos dos

conhecimentos do senso comum, conhecimentos conservadores e tradicionais, para o conhecimento científico, com a rejeição daqueles por parte da ciência moderna (SANTOS, 2001, p. 108).

Assim, o método de estudo científico que, ainda hoje, é uma regra para todas as ciências e saberes acadêmicos, está fundamentado historicamente no cientificismo de finais de séc. XVIII e inícios do séc. XIX, graças às intervenções do pensamento cartesiano-iluminista-darwinista (LANDER, 2005). Ainda, a ênfase dada aos saberes produzidos nessa trajetória histórica, como verdade unívoca, obtêm sua base racional desde inícios da conquista/invasão da América Latina e da exploração dos recursos humanos da África, até os movimentos contemporâneos que universalizaram essa verdade.

Porém, este axioma universal, mais que uma experiência múltipla de conhecimentos, está condicionada em uma razão axiomática de existência científica, isto é, as hipóteses/comprovações que a definem respondem a uma voz única de ciência, um saber que é inquestionável, localizado e globalizador (LANDER, 2005). A esta razão inquestionável se lhe conhece como locus de enunciação eurocêntrico ou hegemônico, um lugar/voz de enunciação que tem produzido verdades científicas. Assim, desde seus contatos com povos não europeus, a ciência hegemônica concluiu que a ciência do outro era um suposto subjetivo, sem método, além de ser exótico, primitivo, bárbaro, quando não invisível ou exterminado⁴⁸ (MIGNOLO, 2003).

No entanto, como mo(vi)mento de inflexão, as ciências humanas, sobretudo desde meados do séc. XX, até nossos dias, têm discutido as complexidades epistêmicas que não são respondidas por esse tipo de abordagem universalista da ciência. Inclusive, algumas ciências nomeadas biológicas ou exatas, como a física (quântica), a biofísica e a ecologia⁴⁹, por exemplo, têm procurado óticas de conhecimento diferentes à estabelecida pela lógica newtoniana e darwinista⁵⁰. Ademais, após uma série de discussões e reflexões nos diversos campos do saber, pode se perceber uma mudança de ideias, já na prática também, deixando à parte o método científico da razão eurocêntrica, por propostas que não “dessecam mais as partes”, mas as juntam, as entrecruzam, fazendo com que todas elas respondam a diversas maneiras de observar os conhecimentos.

⁴⁸ Embora, Walter Mignolo rejeite a “representação do invisível” e dos “estudos do subalterno” (2003, p.52).

⁴⁹ No caso da Ecologia como ciência atual, após as desterritorialidades e deflorestações a grande escala, a razão universal euroanglocêntrica percebeu que o planeta precisa cuidar da sua natureza, sustentando e propondo práticas que, ainda, vão contra seu discurso de globalização.

⁵⁰ O mesmo discurso da ciência do séc. XX descobriu que a evolução das espécies nos homínídeos não é concatenada, posto que neandertais conviveram à par com os homo sapiens, além de ter se descoberto corpos físicos não newtonianos, por exemplo.

Assim, pois, pelas releituras e problematizações destes autores, observamos que todos os campos/territórios do saber estão estreitamente ligados a diversas maneiras de conceber o redor, concepções diversas que interagem, dentro de uma sociedade, com a maneira prática, funcional e espiritual de observar suas filosofias, seus imaginários. Para Walter Mignolo, cada sistema sociocultural compreende seu próprio imaginário porque ele mesmo percebe e concebe seu mundo (MIGNOLO, 2003, p.48).

Não obstante, pensando nas divisões de objeto-sujeito/objetividade-subjetividade, faz-se difícil pensar e atuar desde e para outros mundos sociais sem pensar em si próprio, posto que, se consideramos que cada coletivo possui um diálogo com suas filosofias e imaginários em particular, como contemplamos a nossa posição política? E mais, como assumimos as nossas peculiaridades sem observar, nem dialogar com as dos outros? Como podemos discutir ciências alternativas com as subjetividades? as nossas perante outras?

2. 4. 2. O(s) outro(s): (des)encontro e alteridades alter-nativas

A questão de olhar o outro não é um assunto recente. Os antigos pensadores gregos (e demais pais do pensamento ocidental) fizeram diversas discussões filosóficas sobre o outro, considerando-o, hipoteticamente, um ser hegemônico (a imagem e semelhança deles). Aqui, destaca-se a essência como a sua força interna: sem essência, não há ser, como mencionamos na seção dos saberes ontoepistêmicos. Para o antigo pensador ocidental, a essência era um fator fundamental na composição de si. E para poder considerar a existência do outro, o outro como ser, deveria responder a esse axioma, pelo contrário, era considerado bárbaro o animalesco. Esta última premissa pode se encontrar, também, no pensamento iluminista, como o de Montesquieu, por exemplo (GALEANO, 2007).

No paradigma da Idade Moderna, o outro é referenciado como aquele construído pelo pensamento, pela razão da civilidade, em primeiro lugar, nas autocríticas filosóficas cartesianas, passando por Rousseau, Voltaire, Kant e Husserl, entre outros e, mais recentemente, o pensamento de Emmanuel Lévinas. Para este último, na alteridade (conhecer o outro), encontrar outrem é pensar na responsabilidade que se tem para com ele, não pelo amor Eros, mas pela caridade ao próximo (LÉVINAS, 2010, p.130).

Outro pensador contemporâneo que aborda a questão de olhar outro, partindo da “conquista da América”, é o já citado Tzvetan Todorov, em que a observação e o entendimento do outro se dá na dicotomia dos valores, quando um assimila a identidade do alheio, mesmo que impositiva, e a preenche de valor, independente da afetividade e do conhecimento (TODOROV, 2003, p. 270).

Até este ponto, as discussões sobre o outro, se baseiam numa perspectiva da ciência ocidental, como é o caso da nomeação a priori, isto é, da categorização do outro antes mesmo da reflexão daquilo que o categoriza como tal.

Por outro lado, ao observarmos outra realidade, tal como a proposta decolonial que Mignolo e Lander fazem acima, permitimo-nos uma reflexão mais próxima da realidade do outro (por ele mesmo), desde um viés do pensamento negro ou, propriamente, pensado no/pelo negro como o outro. Esta proposta alter-nativa⁵¹ a encontramos com o professor Achille Mbembe, com seu ensaio *Crítica da razão negra* (2017).

O professor camaronês, em contemplação da negritude como identidade, chama a atenção para a forma de olhar o outro sem estar na posição “dele”, mesmo com a tendência de romantizar a parte pelo todo:

A reafirmação de uma identidade humana negada por outro participa, neste sentido, do discurso da refutação e da reabilitação. Mas se o discurso da reabilitação procura confirmar a *co-pertença* negra à Humanidade, não recusa, no entanto –excepto em raros casos – a ficção de um sujeito de raça ou da *raça em geral*. Na realidade, abraça esta ficção. Isto é tão válido tanto para a negritude como para as variantes do pan-africanismo (MBEMBE, 2017, p. 158).

Nessas anotações, vemos como Mbembe permite a discussão do negro como um produto inventado, mesmo sendo por sua voz oficial esse reconhecimento, já que, como ele mesmo agrega que “Em grande parte do discurso negro, as bases fundamentais da antropologia do século XIX – a saber: o preconceito evolucionista e a crença no progresso – permanecem intactas, e a racialização da nação e a nacionalização da raça andam a par” (MBEMBE, 2017, p. 158-159).

Assim, para Mbembe, imaginar a identidade do negro, mesmo sendo por ele mesmo, mas sem se desvincular da ratio ocidental, está condenado à repetência do vínculo colonizador e, por conseguinte, aos discursos que o negam ou que os transformam.

Todavia, como visto por Achille Mbembe, a questão do outro se internalizara, também, nas práticas de lutas de reivindicação, nos povos africanos. Então, os espaços políticos contemporâneos, ao pensarem em si e no outro como espaços marcados pelas suas particulares bandeiras, não estariam reproduzindo a prática da colonialidade, ao se tornarem cada vez mais específicos e exclusivos?

⁵¹ Sugerimos este vocábulo – composto propositalmente – para designarmos um outro que seja autóctone e alternativo à episteme da colonialidade, como explicado anteriormente.

A partir deste momento, estabelecemos o diálogo das problemáticas e dos saberes como inter-relações das experiências e das suas consequências, visto que os saberes não são passivos de apreensão, como supracitado nos ensaios anteriores, senão que respondem às consequências das experiências. Nesse sentido, as relações múltiplas originam e organizam, por sua vez, conceitos das experiências/problemáticas que se encontram, que dialogam entre si para se apoiarem a outras experiências/problemáticas igualmente necessários. A esta transitividade aglutinadora que colide em vários ângulos das relações socioculturais a denominamos interseccionalidade.

2. 4. 3. O encontro das interseccionalidades

A materialização das práticas de segregação, pelo contrário do que comumente se conhece como racial, está mais aberta a várias possibilidades, motivo pelo qual não se pode ver a tal prática discriminatória como única. Igualmente, temos abordado e discutido os temas anteriores, desde diversos ângulos ou enfoques – no sentido caleidoscópico das palavras – para chamar a atenção como diversas problemáticas estão relacionadas entre si. De fato, e da mesma forma discutida, a dissecação dos objetos não seria capaz de mensurar, nem responder a essa teia complexa com que se conforma uma cultura/comunidade.

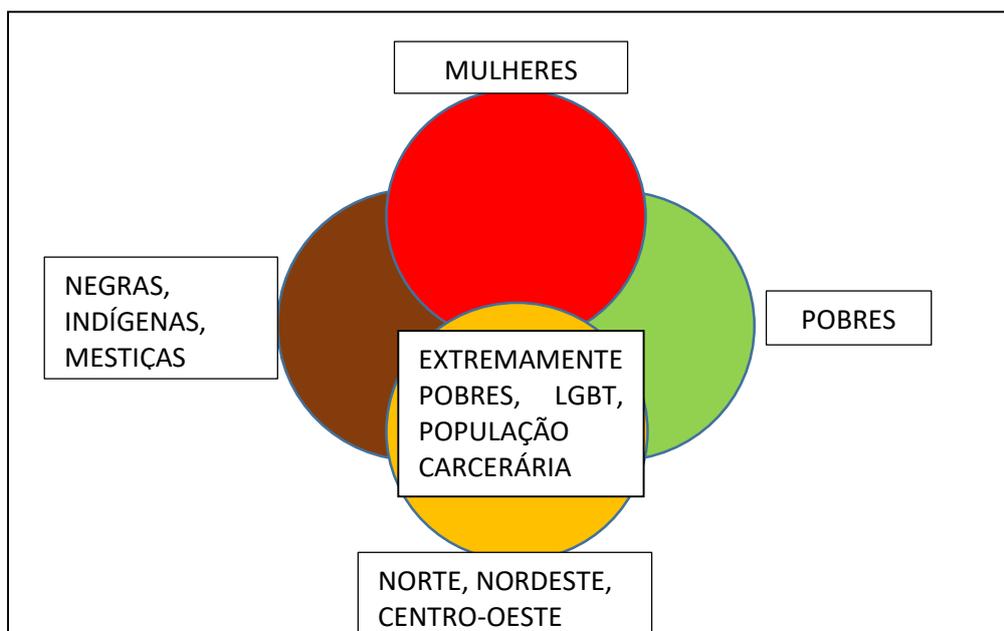
Nesse sentido, refletimos sobre uma discussão que a professora Lélia Gonzalez levantou há uns anos atrás sobre a figura da África na América latina, inclusive fazendo o trocadilho linguístico para formar outro continente da fusão de ambos: Améfrica Ladina (GONZALEZ, 1988, p. 69). Com grande precisão, a professora Gonzalez apontou para a situação do afro-brasileiro, tentando situá-lo num todo de problemas que se conduziam sobre a sua figura, como colonialismo, racismo e imperialismo (GONZALEZ, 1988, p. 71). Seu apoio argumentativo, inclusive, está inscrito como exemplo no vocábulo *bunda*, de origem africana, do qual, e como trocadilho malsoante dizemos que é a “forma e substância da *bunda*” que, infelizmente, cristaliza os estereótipos da herança afro. No caso do vocábulo, poderia ser melhor tomado em conta para estudos do *pretoguês* (GONZALEZ, 1988, p. 70), com que Gonzalez explica a importância do legado linguístico vindo da África, do que a forma e o endeusamento que a intelligentsia brasileira tem construído com a semiologia da *bunda*. Nesse magistral exemplo, vemos que os fatores que fazem funcionar uma reprodução cultural se movimentam por problemáticas que nomeamos de interseccionalidades.

Porém, o termo interseccionalidade, originalmente usado pelas ciências matemáticas, começou a ser discutido a partir das reflexões pessoais da afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw, sobre os tipos de discriminações vividas pelos homens e pelas mulheres, em

detrimento destas últimas, e que os próprios Direitos Humanos eram incapazes de responder (CRENSHAW, 2002 p. 3-4). A pesquisadora observou que alguns tipos de discriminação não eram contempladas senão como um todo coletivo, excluindo, conseqüentemente, o que não correspondia a esse todo. No exemplo vivo de Crenshaw se encontram as mulheres negras pobres, e as assinala como o ponto inferior das interseções, no que se refere à discriminação de raça, de gênero e de classe.

Nessa perspectiva “As discriminações racial e de gênero procuram por mulheres na interseção e as compactam e impactam diretamente” (idem, p. 12), no que cerne ao ponto mais fraco da interseção, na relação raça-gênero, sobretudo. Ainda, Crenshaw anota que há, ainda, uma subordinação estrutural que se confluí na inferioridade de “gênero, raça, globalização e classe” (idem, p. 14).

Os aspectos notados pela professora Kimberlé Crenshaw nos dão um esboço da mesma problemática considerando a realidade no Brasil, país cujo histórico de feminicídios tem crescido nos últimos anos. Por mencionar que, de acordo com o Mapa da Violência Contra as Mulheres (2015), as regiões brasileiras em que mais podemos ver um alto índice deste tipo de violência são a região Norte, Nordeste e Centro-Oeste, considerando sua maioria populacional historicamente de índole negra, indígena ou mestiça, logo, as menos favorecidas. Por esse lado, utilizamos o gráfico feito pela professora Crenshaw para sugerir como seria o problema da discriminação e desigualdade na intersecção de gênero, raça e classe no Brasil:



Com esta breve ilustração, também se deriva a situação interseccional da mulher no Brasil, como elo específico e estrutural mais débil, perante os acontecimentos sócio-históricos

e culturais que o Brasil (explicada acima) tem proporcionado à sua estrutura. Essa característica discriminativa por sexualidade não é um dado recente, sendo o filósofo Aristóteles uma figura marcada por sua opinião sobre o feminino, como anota Tzvetan Todorov ao dizer que “Ora, em matéria de emancipação feminina, a doutrina cristã estaria mais próxima de Aristóteles: a mulher é tão necessária para o homem quanto o escravo para o senhor” (TODOROV, 2003, p. 250). Nessa escala, poderiam se fazer interseccionalidades sobre a mulher negra, as lésbicas, as negras lésbicas, as transexuais negras, as descaracterizadas pela escolaridade e baixa economia, a excluída dos direitos básicos de sobrevivência etc.. Assim, poderíamos ver que o lugar na qual as intersecções se juntam, as invisibilizam, retirando-lhes todo tipo de experiências que essas comunidades reproduzem. Este exemplo não mostra detalhadamente as minorias que se situam no estrato mais fundo das intersecções, porém ressalta a vulnerabilidade dessas populações diante do panorama do Brasil como país emergente, embora as constantes políticas de inclusão social e conscientização do coletivo.

No entanto, como menciona Crenshaw “precisamos reconfigurar nossas práticas que contribuem para a invisibilidade interseccional” (2002, p. 15), deixando a velha fórmula da “dessecação de problemáticas” como se cada uma tivesse exclusividade ou pudesse se resolver isoladamente. Além disso, é possível contar com o conjunto para resolver problemáticas que tenham caráter de minorias, na que a política levantada seja a inclusão pela diferença e pela justiça social.

A partir dessas discussões e reflexões, nós ramificamos o olhar para o outro, desde nosso ponto de origem considerando que: a) Olhar, analisar e segmentar não é uma proposta científica para considerar a totalidade das particularidades socioculturais, já que a ideia da ciência universal, homogênea e eurocêntrica pode até constatar propriedades mínimas moleculares, mas por meio da sua separação, não em função à sua relação com outras partículas. Assim, como exemplo, tomamos a força atômica que só é possível pela sua redução espacial para, posteriormente expandir-se liberando diversas partículas articuladas entre si, o que não seria possível na falta de um dos integrantes atômicos. b) Ao separar as partes, a ciência oficial conjectura funções e propriedades, determinando a funcionalidade do objeto, como objeto, mesmo sendo um ser vivo. Por conseguinte, os juízos de valor em escalas mínimas e máximas do estudado, preponderando a escala mais alta da funcionalidade ou ao que se lhe dê uma mais valia. Talvez isso explique melhor a relação de importância de disciplinas exatas e biológicas, comparadas com as humanas ou econômicas, ou as econômicas perante as humanas etc.. c) Esta separação por valores é justamente o que olha a composição do(s) outro(s) analisado(s), independente das relações que possa necessitar o particular inter-relacionado com seu todo,

acrescentado à escala de relações sociais. Nesse aspecto, a alteridade fundada no olhar-no-outro para olhar-a-si-mesmo possui características de exclusividade eurocêntrica, posto que, como afirmamos anteriormente, as diversas culturas descentradas diferem de suas práticas de alteridade, mas olhando em primeiro lugar a sua posição no mundo. d) Por último, as interseccionalidades são uma proposta para discutir problemáticas como um todo junto, como explicado pela professora Gonzalez com seus exemplos sobre a profundidade de um problema, no contexto afro-americano. Nesse sentido, interseccionar permite ver melhor uma problema discutido, e possibilita vê-lo e abordá-lo de diversas perspectivas sem, por isso, perder o foco da investigação.

CAPÍTULO 3 - ACADEMIA, COLONIALIDADE DO SABER E A ADESÃO AO BRASIL PELA BAHIA

3. 1. Academia, letramento e colonialidade do saber

“Los maestros de coro y de escuela de este reino han de enseñar a los muchachos, a los niños, niñas, mozos y doncellas. Deben tomarles la lección en sus casas y deben enseñarles a leer y escribir para que sean cristianos y tengan ojo y ánima para ir al cielo”.

(GUAMAN POMA DE AYALA, 2012)

A epígrafe anterior é parte de um saber peruano institucionalizado, é uma afirmação do cronista indígena sobre o que viria a ser o Peru, Guaman Poma de Ayala, o qual registrou suas experiências em gravuras (desenhos artesanais) e escritas sobre o contato cultural entre incas e espanhóis, no séc. XVI. Ele destacou a primeira imposição dos colonizadores/conquistadores/invasores⁵², a partir da letra, como princípio de personalidade, civilidade e religiosidade, num inicial labor de colonização, e de um primeiro formato acadêmico. Em paralelo histórico, o cronista lusitano Pero Gândavo considerava grave a falta fonêmica na língua dos índios da Terra de Santa Cruz (OLIVIERI; VILLA, 2012), o que demonstrava, nesses habitantes, a sua falta de fé, de lei e de rei, igualmente uma crônica acadêmica em formação, da “selvageria do novo mundo”.

Consequentemente, mais de quatrocentos anos mais tarde e como consigna transcontinental, a sabedoria e intelectualidade dos indivíduos são medidas por parâmetros que se originam em um ponto base acadêmico específico: a letra escrita. A este dinamismo opressor – a transformação dos sistemas coloniais para, ainda, saberes acadêmicos sob hipotéticas condições de liberdade – adjudicamos o nome de colonialidade, no caso colonialidade do saber (LANDER, 2005).

Assim, se a letra simboliza, até hoje, o início do avanço intelectual de uma comunidade, desde seu ponto de distribuição a Europa ocidental, hoje poderíamos dizer que só é mais uma ferramenta para contrastar a hegemonia histórica da escrita, se contarmos as diversas experiências. Isto é, a letra, como um outro recurso das experiências, pode interagir com os saberes da experiência para a formação de letramentos (STREET, 2018), mas não são necessariamente sua fonte primordial, nem o ponto final onde os letramentos vão se sucumbir ante ela. Logo, B. Street aponta para alternativas de letramento desde seu contexto de “práticas sociais e linguísticas reais” (p. 19), em relação ao ponto geopolítico⁵³ em que são desenvolvidas as experiências.

Contudo, a colonialidade do saber manifesta uma série de implicações entre os saberes da experiência e os saberes acadêmicos que deixa pouco provável o diálogo entre ambas as partes, originando-se pela desvalorização dos primeiros e do hiper-valor dos segundos, dentro dos parâmetros oficiais da educação. Assim, a Academia (educação básica, técnica e universitária), reconhecida pelos sistemas pedagógicos oficiais, goza de prioridade e exclusividade.

⁵² Deixamos ao leitor o livre arbítrio de escolher a forma que mais lhe convenha usar para entender o enunciado.

⁵³ Anteriormente, dispusemos algumas leituras para mencionar que é possível abordar uma problemática pelo seu locus de enunciação e dependendo das suas interseccionalidades.

Por conseguinte, partindo desta discussão, pretendemos discutir e refletir sobre a Academia (escola básica, institutos e universidades, centros de ensino etc) e a sua participação direta na colonialidade dos saberes da sociedade, permitindo-nos rever a oficialidade que designa os meios acadêmicos indicados como os únicos reprodutores autorizados dos saberes. Por outro lado, é mister reconhecer que nosso trabalho não tenta desprestigiar a participação da Academia⁵⁴ na compreensão e divulgação/ensinamento dos saberes na sociedade, mas questiona a reprodução sócio-histórica que solidifica a razão exclusiva da letra e o reconhecimento que os estados lhe outorgam como única/unívoca fonte de saber.

Igualmente, esta discussão se nutre com uma das outras problemáticas da nossa tese, que trata sobre o processo de imposição e colonialidade dos saberes nas experiências comunitárias das cidades de Barreiras, Cachoeira e Salvador, do estado da Bahia. Desta forma, refletimos sobre o privilégio do sistema escolar oficial de letramento, composta quase exclusivamente pela alfabetização na escrita, e em detrimento de outros tipos de letramentos/saberes/experiências nos referidos espaços geopolíticos. Ao referir-nos a esta naturalização oficial, questionamo-nos, também, o porquê das situações em que esse tipo de letramento oficial não é bem sucedido⁵⁵, sendo o tipo privilegiado do sistema sociocultural exercido, o que nos leva a refletir, ademais, na manutenção da razão indolente (SANTOS, 2001) no meio acadêmico.

Assim, no subcapítulo seguinte discutimos a Academia como espaço de saberes privilegiados, com a construção do “homo academicus” como estrutura atemporal, epistêmica, ontológica e verdadeira, além da cientificidade como seu locus de enunciação. Já na segunda parte, refletimos sobre o letramento em relação à Academia no Brasil e as bases históricas coloniais que permeiam as Leis de Diretrizes e Bases da Educação, não somente desde sua colocação legislativa, em 1996, mas anteriores a elas, para sua reificação.

3. 1. 1. O saber privilegiado e a manutenção do ser-oráculo

Na oficialidade da educação na sociedade brasileira, a Lei nº 9.394/96, no seu Cap. 3º, Seção I, lista uma série de princípios de igualdade de direitos aos saberes que se aglutinam no ensino, a partir das escolas como instituições oficiais (BRASIL, 1998). Esta declaração é inalienável e propõe a realização de um sistema de letramento (e numeramento) em que haja

⁵⁴ Por se tratar da voz oficializada dos saberes coloniais ou da herança da colonialidade dos saberes, referimo-nos à Academia, com inicial em caixa alta, para destacar sua construção, difusão e legado eurocêntrico, como explicamos através de toda esta pesquisa.

⁵⁵ Laís Semis, disponível em: <<https://gestaoescolar.org.br/conteudo/1935/evasao-censo-escolar-revela-fracasso-da-escola>>. Acesso em: 12 dez. 2018.

disposições gerais para todos os seus participantes, como direito à distribuição igualitária dos saberes.

No entanto, aqui se manifesta o primeiro empecilho, perante a impossibilidade de que esta ou qualquer política pública possa atingir toda a população, vista a desigualdade social ainda existente⁵⁶. Em segundo lugar, a Lei nº 9.394/96 direciona a igualdade do direito à educação num sentido único⁵⁷, sustentado num tipo generalizante de saber: a alfabetização na escrita e na leitura da escrita, desde seu locus de enunciação: a cientificidade da Academia de base eurocêntrica.

Esta superestrutura, como instituição oficializada, amparada pela Lei citada, além de prever o ensino baseado nessas premissas pedagógicas, ignora qualquer alternativa epistemológica fora dela. Isto é, a escrita torna-se a raiz hegemônica do monossaber eurocentrado moderno, pois representa a oficialidade e a cientificidade que, por sua vez, são reconhecidas pelo sistema societal ao qual se inserem pela teoria do conhecimento eurocêntrico. Ou como menciona o professor João Arriscado Nunes, citado por Santos e Menezes (2010, p. 241) “A epistemologia, enquanto projecto filosófico, é indissociável da emergência e consolidação da ciência moderna”.

Assim sendo, o antigo procedimento da colonialidade do saber – e que persiste até hoje – é ratificar na escrita a cientificidade inicial do sistema pedagógico totalizante e transcontinental, a velha prática se renova.

Pensando nessa renovada fórmula colonial, o professor Brian Street discute essa imbricação no sentido porque:

[...] uma variedade particular de letramento entre tantas passa a ser vista e reproduzida como o padrão, sugerimos que a principal maneira como o letramento escolarizado é afirmado, tanto para pais quanto para professores, é por meio do estabelecimento de um vínculo entre letramento e pedagogia (STREET, 2018, p. 117).

Nesse viés, Street aponta para a prática do letramento desde um único enfoque pedagógico/acadêmico, como gestora de letrar só nesse sistema, amparado pela centralidade governamental. Porque sendo Estado e indivíduos os que comandam a relação educação/família, a idiosincrasia reprodutiva da colonialidade se apoia nessa relação, já que, como a professora Mortatti anota:

⁵⁶Disponível em: <<http://www.jornalrazao.com/not%C3%ADcias/economia/desigualdade-social-aumenta-no-brasil-segundo-ibge-1.2061113>>. Acesso em: 12 dez. 2018.

⁵⁷Como explicamos posteriormente.

Na LDB de 1996, a educação escolar pública é dever do estado e serviço público; e a educação básica, incluindo a educação de jovens e adultos, passa a ser formada pela educação infantil, o ensino fundamental e o ensino médio. Amplia-se, de certo modo, o conceito de educação, que, como disposto em seu artigo 1º, passa a abranger “[...] os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino, pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais” (MORTATTI, 2004, p. 73).

Nesse caso, a função burocrática da relação Estado-família-academia cumpre o papel da reprodução dos valores científicos, por meio do direito da educação (alfabetizar), na escola como espaço para institucionalizar o seu saber. Também, na posição de praticante da sua concepção, o professor é o canal dessa tripartição social para garantir que o mundo escolar mantenha e reproduza a mesma concepção.

Mas, embora exista toda a intenção de integrar ou incluir, por parte dessa teia cultural – Estado-família-academia, o principal uso que possui o letramento a partir da escrita poderia se considerar como um exercício da razão indolente (SANTOS, 2001). Talvez, um dos principais motivos seria o caráter não emancipador dessa razão eurocêntrica, porque uma vez reprodutora da sua voz, não é capaz de romper seu senso comum (SANTOS, 2001, p. 109).

Por esse viés, dirigimo-nos à relação escrita-academia para refletir sobre o papel que cumprem ambos os componentes, no contexto da alfabetização e da especialização como mantenedoras epistemológicas de culturas.

3. 1. 1. 1. A escrita

O que sugere o significado de “sujeito letrado”, para o sistema acadêmico oficial, está relacionado ao conhecimento que o sujeito demonstra – sob o domínio da leitura da escrita (SOARES, 2009) – nas disciplinas científicas estipuladas pela grade curricular do ensino específico. Logo, o sinônimo entre sujeito letrado e o sujeito intelectual é quase indissociável, sendo o certificado de conclusão de ano o primeiro documento que reconhece sua experiência intelectual acadêmica. Assim, a escrita, exclusivamente para seu eficiente desenvolvimento gradativo, manifesta-se desde a escola, até sua especialização nos níveis superiores de formação acadêmica, e é a que comanda todas as atividades disciplinares.

Não obstante, a escrita não pode se considerar só um mero instrumento de intelectualidade, senão que também é a peça fundamental do aparelho com que a denominada investigação científica funciona. Ou seja, só se pode fazer “ciência” com técnicas que estejam inseridas pela/na escrita, já que expressa a comprovação das indagações de uma forma tangível, a forma da escrita na sua extensão descritiva.

Pode-se chegar a esta reflexão quando a professora Stella Bortoni-Ricardo menciona sobre seu livro que:

O objetivo deste livro introdutório é permitir que os leitores se aproximem dos princípios básicos da metodologia qualitativa e também estejam aptos a ler, com razoável compreensão, relatórios de pesquisa em geral e artigos em periódicos científicos especializados (BORTONI-RICARDO, 2008, p. 10).

Mas, o que significa estar apto para ler? Existe uma ambiguidade nessa assertiva, já que a existência de uma “razoável compreensão” permite a legibilidade de pensar numa excelente, pouca ou compreensão nula, no quesito da pesquisa, como níveis de capacidade investigativa dos indivíduos na procura das experiências.

É importante esclarecer que a professora Bortoni-Ricardo é referência conceitual no campo do letramento pedagógico, pelas teorizações que faz sobre a “leitura de mundo” que aquele campo possibilita. Aliás, ela é destaque referencial em obras publicadas para “a democracia do saber”, inclusive, quando no seu manual de pesquisa qualitativa, sugere uma primeira pergunta de campo: “o que está acontecendo aqui?” (BORTONI-RICARDO, 2008, p. 41), para orientar o caminho do método referido.

Outro caso de desconsideração de um letramento no sentido amplo (mas sim exclusivamente na letra), está no exemplo da estratégia de leitura do professor Rildo Cosson, quem se apoia na autoridade ocidental para assegurar o proceder axiomático da literatura da letra.

O uso da literatura como matéria educativa tem longa história, a qual antecede a existência formal da escola. Regina Zilberman, em *Sim, a literatura educa* (1990), lembra-nos, a esse respeito, que as tragédias gregas tinham o princípio básico de educar moral e socialmente o povo. Daí a subvenção dos dramaturgos pelo Estado e a importância de teatro entre os gregos (COSSON, 2016, p. 20).

De igual forma, Cosson acredita que:

Ser leitor de literatura na escola é mais do que fruir um livro de ficção ou se deliciar com as palavras exatas da poesia. É também posicionar-se diante da obra literária, identificando e questionando protocolos de leitura, afirmando ou retificando valores culturais, elaborando e expandindo sentidos. Esse aprendizado crítico da leitura literária, que não se faz sem o encontro pessoal com o texto enquanto princípio de toda experiência estética, é o que temos denominado aqui de letramento estético (COSSON, 2016, p. 120).

Assim, nesses exemplos, podemos destacar duas coisas: primeiro, a existência formal da escola, da qual se refere o professor Cosson, está na formalidade da escola grega, do pensamento grego, omitindo estruturas já assinaladas por muitos, antecessoras a essa

exclusividade (TODOROV, 2003, QUIJANO, 2014a). Igualmente, o sentido de tragédia grega como fundador de valores está, valha a redundância, supervalorizado, porque com uma leitura mais atenta, o protagonista Odisseu da epopeia *A odisseia* era um saqueador de cidades, contraproducente com o que se estabelece como ética e moral. E segundo, que o princípio de toda experiência estética está no encontro do indivíduo com o livro, numa segregação entre a literatura escrita e aquelas que não estejam no formato ocidental, como é prática de muitas comunidades brasileiras.

Outra tendência de tomar o letramento, a partir da escrita pela escola, é o que acontece com as professoras Rojo e Moura, na sua obra *Multiletramentos na escola* (ROJO; MOURA, 2012) na que elas pretendem democratizar o letramento, dando a ideia da sua multiplicidade.

Embora já existam muitas reflexões sobre a leitura crítica de textos impressos, há uma parcela irrisória de considerações críticas a respeito das novas mídias, pois as práticas de letramento eram predominantemente *grafocêntricas*. Precisamos de novos conceitos de análises que não os relativos aos textos impressos que já possuímos (ROJO; MOURA, p. 143).

Nesse sentido, para nossa tese, a ideia de estabelecer uma relação oficial com a escola implica escolher por prestígio os saberes, na que o conceito/contexto letramento deixa de ser uma experiência para formar uma estratégia de leitura. Com essa finalidade, é necessário explicar que a escrita é produto de um cérebro acomodado pela história, a ideia de escolaridade, como dito antes, é produto da colonialidade na ação do jesuitismo.

Nessa reflexão, a escrita sustenta a base da epistemologia única, concentrada pela Academia em forma de disciplinas e, no movimento que seu poder ocasiona, naturaliza-se mais a sua regência. O que demonstra a epígrafe do subcapítulo, em relação à temporalidade da colonização e doutrinação dos ibéricos, é a escrita como herança insubstituível, que mensura e nomeia o nível de intelectualidade dos indivíduos, logo, das sociedades.

3. 1. 1. 2. A Academia

Mediante a sua profunda relação com a escrita, a Academia é o meio de realizá-la, posto que o saber oficial transmite seus ensinamentos via espaços geopolíticos concentrados na escola/institutos/universidades, a Academia em geral. Nesse contexto, consideramos a esta o espaço geopolítico de realização da escrita, como meio de dominação, reprodução e oficialização de tipos específicos de informações, sobretudo, com uma influente carga teórica autodenominada científica/erudita (BOURDIEU, 2013, p. 106).

Porém, a Academia como espaço geopolítico, estaria incompleta sem um referencial discursivo para sua representação, reprodução e sua realização, itens que constroem a fonte do pensamento ocidental. Nesse sentido, como reprodutor de informação e provido de neutralidade/imparcialidade científica - científicidade do locus da enunciação da Academia – o professor, educador, mestre ou docente demonstra o seu protagonismo acadêmico (é o principal personagem da Academia), no processo exclusivo da ciência eurocentrada.

Como consequência, na função do professor, a escrita usufrui da Academia para autoproclamar-se científica da sua própria experiência como saber exclusivo, com privilégios ratificados historicamente e advindos da superioridade avaliada pelo sistema pedagógico oficial. Assim, a escrita inscrita no sistema acadêmico torna-se um saber privilegiado.

Não obstante, devemos refletir estas formas conceituais, a partir dos seus processos reprodutivos e das suas intersecções provenientes da sua voz consolidadora, voz central e oficial. Consideramos que os conceitos refletem uma situação histórica que, mesmo sendo reprodutiva até nossos dias, é capaz de dar sentido aos signos dialogando com seus diversos contextos socioculturais. Nessa perspectiva, a voz que trabalha esse discurso, perante seu locus de enunciação “científico”, encontra-se na instrumentalidade humana e parcial chamada professor, educador, mestre ou docente, ou *homo academicus*.

Mas o *Homo academicus* (2008) foi uma crítica-composição feita pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu para discursar sobre os pormenores do mundo acadêmico na França, como forma de discutir e desencobrir o mundo acadêmico do país, marcado pela intelectualidade do pensamento ocidental. Não obstante, como refletido com anterioridade, as leituras dele se encontram no patamar de pensar e discutir a ciência como uma categoria pertencente a uma voz que está na França, na Europa, no ocidente, lugar que constantemente reifica o seu saber como privilegiado.

Em linhas complementares, o *homo academicus* não é somente instrumento físico, mental e ontológico do monossaber universal, desde o jesuitismo, até nossos dias, mas pode ser considerado um *ser-oráculo*. Isto significa que a colonialidade do saber é representada pela sabedoria inerente e onisciente da experiência eurocêntrica, sob o rótulo do catedrático globalizado. Nessa lógica, o saber rotulado como ciência, e reproduzida pelo *ser-oráculo*, está amparado pela Lei – a mesma também a globaliza – e que, além disso, a converte em exclusiva e privilegiada.

3. 1. 2. O letramento⁵⁸

A designação desse nome no singular já é motivo de problematizações que vão desde o âmbito da língua, sobretudo na grafia, até a experiência da aprendizagem, tudo isso dentro sala de aula. Todavia, o que se tem feito na teoria do letramento procura novos caminhos reflexivos, sendo algumas propostas, como mostramos nesta parte, um tanto descentradas da colonialidade do saber afincada na escola. Por esse motivo, colocamos algumas discussões em que a palavra letramento se insere como passiva de problematização, embora nalguns autores prevaleça o “domínio conceitual” do tema.

3. 1. 2. 1. Institucionalização do letramento e da alfabetização: concepções acadêmicas

Pelos diversos trabalhos que há sobre este conceito (SOARES, 2009; KLEIMAN, 2002; ROJO, 2014), o letramento não é de uso estrito da alfabetização, nem muito menos de uma forma teórica profunda, senão o reconhecimento de um conjunto prático de saberes por meio das experiências, sejam estas linguísticas ou simbólicas, mas com o desenvolvimento de atividades que mantém sua sabedoria cultural.

Esta ideia não está longe de pensadoras do letramento como Magda Soares (2004, 2009⁵⁹) e Angela Kleiman (2016), por exemplo, cujos aportes iniciais sobre o tema estavam quase totalmente centrados no letramento pedagógico, porém que hoje discutem e abrangem a concepção do letramento. No caso, Soares, na sua tentativa de formular um conceito para letramento, escreve o seguinte:

É esse, pois, o sentido que tem *letramento*, palavra que criamos traduzindo ao “pé da letra” o inglês *literacy*: **letra-** do latim *littera* e o sufixo **-mento**, que denota resultado de uma ação (como, por exemplo, em ferimento, resultado da ação de ferir). **Letramento** é, pois, o resultado da ação de ensinar ou de aprender a ler e escrever: o estado o a condição que adquire um grupo social ou um indivíduo como consequência de ter-se apropriado da escrita (SOARES, 2009, p. 18).

Entendemos, pela citação anterior, que o trabalho de discussão sobre o letramento da professora Soares estava nos seus inícios, e daí o conceito que provoca uma aproximação substancial com a escrita. No entanto, Soares, com novas publicações, embora continue no eixo da escrita, reformula suas ideias sobre alfabetização e letramento e menciona que:

⁵⁸Na nossa tese de doutorado refletimos sobre algumas leituras que tem trabalhado o significado de letramento(s), embora problematizado em linhas gerais e resumidas de algo que deve um discute mais completo e complexo.

⁵⁹ O artigo original foi publicado em 1996. Disponível em: <https://www.academia.edu/29016114/SOARES_Magda_Letramento_Um_tema_de_tr%C3%AAs_g%C3%AAs_neros>. Acesso em: 28 nov. 2019.

O emprego dos verbos integrar e articular retoma a afirmação anterior de que os dois processos – alfabetização e letramento – são, no estado atual do conhecimento sobre a aprendizagem inicial da língua escrita, indissociáveis, simultâneos e interdependentes: a criança alfabetiza-se, constrói seu conhecimento do sistema alfabético e ortográfico da língua escrita, em situações de letramento, isto é, no contexto de e por meio de interação com material escrito real, e não artificialmente construído, e de sua participação em práticas sociais de leitura e de escrita; por outro lado, a criança desenvolve habilidades e comportamentos de uso competente da língua escrita nas práticas sociais que a envolvem no contexto do, por meio do e em dependência do processo de aquisição do sistema alfabético e ortográfico da escrita. Esse alfabetizar letrando, ou letrar alfabetizando, pela integração e pela articulação das várias facetas do processo de aprendizagem inicial da língua escrita, é, sem dúvida, o caminho para a superação dos problemas que vimos enfrentando nesta etapa da escolarização; descaminhos serão tentativas de voltar a privilegiar esta ou aquela faceta, como se fez no passado, como se faz hoje, sempre resultando em fracasso, esse reiterado fracasso da escola brasileira em dar às crianças acesso efetivo e competente ao mundo da escrita (SOARES, 2004, p. 100).

A forma como Soares finaliza o texto chama-nos a atenção para uma pergunta reflexiva: num sistema-mundo, em que não se ignora – mas se omite – a existência de diversos saberes, seria um descaminho não conhecer a escrita para desenvolver um saber? Isso seria um fracasso do letramento?

Por essa razão, seria ingênuo pensar que a escola não configura por si uma oficialidade e uma cristalização legítima de um tipo de saber, que não necessariamente mantido de maneira democrática, ratificando o locus das práticas pedagógicas/acadêmicas como único. Um exemplo breve dessa exclusividade estaria na proposta de Kleiman sobre as práticas de letramento – que, como mencionamos, posiciona-se muito mais em forma de estratégia pedagógica do que uma maneira de letrar – em que se insere a leitura como ferramenta:

A oposição alfabetização/letramento obedecia à necessidade de demarcação de um campo que inclui, entre muitos outros processos, a aprendizagem inicial da língua escrita, mas que a considera como uma das práticas de letramento, que pode se concretizar em múltiplos eventos, que vão desde a leitura individual, em voz alta, de palavras soltas numa cartilha, até tentativas de decodificar palavras na lousa, em voz alta ou silenciosamente, para poder realizar alguma atividade que extrapola a decodificação, como votar no nome de um colega, escolher uma atividade ou brincadeira dentre várias, ajudar a equipe de seus amiguinhos a ganhar um jogo (KLEIMAN, 2016, p. 12).

Por outro lado, podemos ver a capacidade da letra na docência que estrutura a “dita prática do letramento” escolarizada, por meio dos programas curriculares revistos anteriormente nas Leis da LDB da Constituição do Brasil, afirmando-se como quesito básico para aquisição de saberes.

Nesse aspecto, o letramento aborda diferentes perspectivas, assumindo um caráter reificado, em relação a qualquer grupo sociocultural que o pratica e desenvolve, por seu um produto colonial. Ou seja, mais do que uma questão autônoma, o letramento deveria ser

concebido como “práticas ideológicas” (STREET, 2018, p. 29), na ação de várias formas de experiências. Conseqüentemente, estas ações podem se tomar como alternativas adaptadas a contextos socioculturais diversos e, no caso, não seria tomado mais no singular, mas como uma pluralidade, letramentos, permitindo conceber as vozes – múltiplas – que os representam.

Desta forma, os letramentos se manifestam retomando a prática linguística como polifonia de leituras, cuja função é ampliar as possibilidades de certas habilidades das experiências comunitárias, no sentido amplo, dependendo do seu espaço geopolítico. Estes exercícios tentam relacionar as habilidades dos indivíduos, de um coletivo social, como saberes desenvolvidos, como mencionamos pelas/nas suas experiências. Assim, cada sociedade adquire sua própria habilidade, através de seu próprio código linguístico/semiológico⁶⁰, porque se reconhece por ele, provido completamente de significado e de utilidade dentro do seu circuito cultural e também fora dele pela identificação desde si.

A partir desses desenvolvimentos particulares, não seria pertinente fazer a classificação de saberes, se não há um trabalho exaustivo e experimentado pelo seu locus cultural, sendo a maneira mais eficiente de nomear sua participação cultural. E, assim, é mister esclarecer que existem armadilhas para fazer parecer uma produção como própria de um lugar, situação que, quiçá, seja produto de uma forçada invenção. Poderia ser uma proposta artificial ou de consenso do imaginário rotular a ideia de letramento na mensura de partes desiguais, da mesma forma que confundir ideias que não estão associadas.

É, nesse quesito, que o professor Brian Street conduz sua discussão sobre os *Letramentos Sociais* (2018), e enfatiza a diferença entre letramento acadêmico e habilidade letrada, ao dizer que:

Pesquisadores também apontam que os testes de letramento que as empresas desenvolvem para candidatos a empregos podem nada ter a ver com as habilidades letradas exigidas no emprego; sua função é filtrar certos grupos e tipos sociais e não determinar se o nível de letramento é adequado às tarefas exigidas (STREET, 2018, p. 34).

Dessa maneira, ao referirmos que quando cada sociedade adquire sua habilidade, por meio de um código linguístico/semiológico, e que esta (a habilidade) lhe rende utilidade, é o fato de Street compreender que habilidades letradas estão além do sistema de alfabetização e letramento que a Academia propõe.

⁶⁰Nessa perspectiva, caberia nos perguntarmos, a semiologia, na sua amplitude significativa, acaso não congrega múltiplas formas de comunicação linguística? Acaso cada código simbólico não carrega de por si uma interpretação comunicativa?

No entanto, como queda de braço, o meio acadêmico interpela quaisquer outras formas de letramentos não baseados na alfabetização pela escrita, impossibilitando formas de conhecimentos que não sigam seu padrão científico de mensura. Como supracitado, a colonialidade do saber se fundamenta nessa premissa.

3. 1. 3. A colonialidade do saber

A Constituição Federal do Brasil, com base na Lei nº 9.394/96, no seu Cap. III, do Título VIII, cita no seu Art. 205 que:

A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho (BRASIL, 1998).

Este artigo constitucional delega a responsabilidade da educação ao Estado e à família, como bases socioculturais para uma eficiente formação da pessoa, em se tratando da sua cidadania e da sua capacitação para o assunto laboral. Aliás, o trabalho será o sustento do cidadão para, como um sistema cíclico, formar seu próprio seio familiar e contribuir com o desenvolvimento do seu Estado.

Já o Art. 206, dividido em sete (7) Incisos, em parágrafos divididos e com ementas, trata sobre “a igualdade de condições – dos indivíduos – para acesso e permanência na escola”; a “liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber”, “pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas”, além de temas afins. Na primeira parte deste ensaio, nós citamos que este capítulo legislativo tendia a direcionar o direito à educação para um sentido único que é a formação acadêmica com base na escrita. No entanto, é com o Art. 208 em que este sentido único/unívoco da constituição acadêmica torna-se obrigatoriedade (Inciso I), e sua progressiva universalização, de acordo ao avanço de nível (Inciso II).

Por esse motivo, nosso ensaio começa com uma epígrafe que funciona como fundamento para a discussão sobre a imposição de uma formação acadêmica para caracterizar e fazer exclusivo um tipo de letramento, ainda, ratificado pelo Estado contemporâneo, como dantes mencionamos. A esta trajetória a designamos, novamente o esclarecemos, como a colonialidade do saber.

Esta prática de colonialidade baseia sua imposição como herança dos primeiros doutrinadores na chegada dos ibéricos após 1492, com Colombo, campanhas geralmente denominadas de extirpação de idolatrias ou conversão de pagãos ao cristianismo (DE LA VEGA, 1973; CAMINHA, 1974).

Assim, o professor Walter Mignolo (2003) discute essa trajetória mencionando obras de diversos pesquisadores do tema, entre os quais figuram o alemão Norbert Elias e o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro, quem opinam sobre a imposição das chegadas idiosincrasias europeias e o seu processo colonizador. Mignolo, no contexto da globalização totalizante, refere-se a ela como:

Assim, neste livro, estou usando globalização de duas formas complementares: como referência ao meio século passado e como referência aos últimos quinhentos anos do sistema mundial moderno. Nesses quinhentos anos distingo quatro momento coexistentes que, por razões discursivas e cronológicas óbvias, tive de citar um após o outro: Cristandade, Missão Civilizadora, Desenvolvimento e Mercado Global. Cada momento corresponde a um projeto global específico e, certamente, inaugura diferentes histórias locais que correspondem aos mesmos projetos globais (MIGNOLO, 2003, p. 377).

Podemos ver que, para Mignolo, o processo civilizatório teve uma característica geral globalizante, da que notamos a *palavra* como signo primordial e referencial nuclear, o conceito-letra, noutras palavras. Quando o professor cita a Cristandade e a Missão Civilizadora apresenta os primeiros procedimentos que foram utilizados pelos conquistadores/invasores para assegurar sua inserção nesses novos núcleos culturais, para a obtenção do primeiro passo colonizador pela *palavra*.

Também, a Companhia de Jesus exemplificava a simbologia cristã com adaptações míticas dos lugares colonizados, outorgando o nível de verdade ao texto cristão e daí sua distribuição para todas as demais culturas. Séculos mais tarde, a Reforma Pombalina destituirá os ensinamentos jesuíticos, porém com a mesma capacidade impositiva da palavra, para então já como prática escrita (LOPES, FARIA FILHO, VEIGA, 2015). A Missão Civilizadora introduziu os princípios de Mercado e Desenvolvimento, mas não para todos os núcleos socioculturais, fazendo com que qualquer tentativa de movimento democrático – a abolição da escravatura, por exemplo – fosse só um componente falacioso de progresso.

Assim, compõe-se o discurso moderno de cientificidade, o locus de enunciação eurocêntrico, que destaca um entre diversas formas existentes de saberes, sendo o emprego da língua o que canaliza a representação de tal exclusividade. A ratificação da cientificidade se baseia na idade da pesquisa moderna, mediante a suposição teórica de fatos, ao objetificar qualquer material de pesquisa, inclusive seres humanos, para finalidades comprovatórias. Nesse processo, a língua, como manifestação do locus privilegiado, tende a ser ligada com o detalhe que escreve o significado das características de todas as formas.

Porém, isto não necessariamente significa entender completamente as formas empregadas, como disse Benveniste (2006), mas para saber que:

As condições do emprego das formas não são idênticas às condições do emprego da língua. São, em realidade, dois mundos diferentes, e pode ser útil insistir nesta diferença, a qual implica uma outra maneira de ver as mesmas coisas, uma outra maneira de as descrever e de as interpretar (BENVENISTE, 2006, p. 81).

A proposta do professor Benveniste, a partir dos seus estudos linguísticos, além de versar sobre o locus de enunciação, tenta trazer a descentralização dos estudos do signo, em relação à geopolítica em que se insere, insistindo em que a interpretação do signo é variável e diversa. Nesse caso, o locus de enunciação não seria mais eurocentrado, mas descentralizado, derivação de uma tentativa proposta democrática alternativa.

A partir dessa perspectiva, o movimento proporia: a) a decolonialidade do saber, e a trataria como democratização dos saberes, com suas próprias necessidades socioculturais; b) a restauração dos letramentos ou, na sua forma geopolítica democrática, a expansão e atuação dos conhecimentos múltiplos, na que todos eles possam dialogar. Por conseguinte, c) abrir-se-iam as alternativas dos saberes contra a sua cristalização, fato marcado por mais de quinhentos anos de imposição e que continua amparado por nossas Leis constitucionais.

3. 2. Sociedade baiana institucionalizada

No início deste subcapítulo, nossa tese apresenta a *institucionalização* da sociedade baiana, que se dá não no sentido literal da palavra, senão no referencial linguístico, ideológico e sociocultural das estruturas que as conformaram até nossos dias. Com isto não queremos rotular, como tanto já se fez, o estado da Bahia, pelo contrário, desfazer algumas especulações que se encerram ao redor da sua peculiaridade – como é de supor também existem noutros lugares. Assim, fazemos descrições de três cidades baianas, Barreiras, do Oeste da Bahia, Cachoeira, do Recôncavo baiano e de Salvador, a capital, com o intuito de refletir como a institucionalidade, nos referenciais que mencionamos, desconsideram os saberes da experiência em benefício dos conhecimentos da razão eurocêntrica. E daí a pergunta “por que a Bahia”?

Em primeiro lugar, porque quando refletimos sobre o solo baiano, refletimos o primeiro encontro etnocultural, de consequências gigantescas, entre as diversas comunidades ameríndias do primeiro contato. Estas sociedades encontradas foram geralmente de experiência linguística tupi, no que hoje se destacam as regiões costeiras do nordeste, e os lusitanos, guiados por Pedro Cabral, em 1500. Em segundo lugar porque é notória, nas partições públicas, no exercício de órgãos executivos na atualidade, por exemplo, a existência de poucas pessoas afro-brasileiras atuantes em cargos de destaque, como é o caso da ativista Olívia Santana, eleita

primeira deputada estadual autodeclarada negra, sendo a Bahia o Estado mais negro do Brasil⁶¹. E em terceiro lugar e como consequência da segunda justificativa, porque do território nordestino baiano se edificou uma lista de hábitos sociolinguísticos de natureza pejorativa, como é o caso de *baiano*, *baianada*⁶² etc, cuja semântica está ligada à preguiça e à falta de informação do seu conjunto sociocultural. Esse estereótipo é uma atitude de representação totalizante de multissociedades e evidencia uma xenofobia estruturada que se tem contra aquela população nordestina, logo, a sua institucionalidade em dito sentido.

Dessa maneira, daqui em diante, desenvolvemos reflexões, através de compêndios de leitura, sobre as várias fases da formação histórica de dito estado, levando em conta sua reformulação atual. Assim, ressaltamos que a importância desta leitura está no sentido amplo que adquirimos sobre essas partes do território baiano, na tentativa de compreender a invisibilidade/pilhagem ou de possíveis emergências dos saberes na nomeação geopolítica e cultural chamada Bahia.

3. 2. 1. A Baía antes da Bahia (de todos os santos)

É provável que não haja uma documentação exata sobre os povos ameríndios que habitavam os extensos territórios do que hoje se denomina oficialmente o estado da Bahia, porém, algumas referências indicam umas três etnias (TAVARES, 2008) próprias do lugar do “primeiro encontro”, realizado entre portugueses e os nativos da América. Ou como menciona Luís Henrique Tavares sobre a *lenta* povoação da Bahia:

O atual território do estado da Bahia foi lentamente povoado ao longo desses quinhentos anos pela contribuição de três grupos étnicos: os povos que habitavam há cerca de onze a doze mil anos (11.000 a 12.000), os europeus, com a predominância dos portugueses, e os africanos trazidos da costa ocidental e de outras áreas da África para o trabalho escravo nas terras do Brasil (idem, p. 16).

Assim, Tavares no seu livro *História da Bahia* (2008), também menciona que as três etnias ameríndias que foram partícipes na chegada dos europeus se podem denominar “Tupi ou Tupiniquim, Gês (Jê) ou Tamoio ou Tapuia e Kariri ou Kiriri” (idem). Não obstante, há que considerar que, como vimos no primeiro capítulo, a designação Tapuia se utilizava para rotular os índios hostis, mencionados pelo Padre Anchieta também como gentio bárbaro. Uma menção parecida, mas não com a intenção de menosprezo, é a que revê Darcy Ribeiro (2013) sobre os povos pré-cabralinos, quando aponta que:

⁶¹ Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,estado-com-maior-populacao-negra-elege-primeira-deputada-negra-nas-eleicoes-2018,70002541336>>. Acesso em: 15 dez. 2019.

⁶² Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/baianada>>. Acesso em: 15 dez. 2019.

Eram tão só, uma miríade de povos tribais, falando línguas do mesmo tronco, dialetos de uma mesma língua, falando línguas do mesmo tronco, dialetos de uma mesma língua, cada um dos quais, ao crescer, se bipartia, fazendo dois povos que começavam a se diferenciar e logo se desconheciam e se hostilizavam (p. 16).

No entanto, não podemos mensurar realmente sobre as quantidades das populações originárias da América nativa da parte atlântica, porém só se pode dizer aquilo que sim ficou registrado e ratificado como que “Os povos que habitavam as terras da atual Bahia quase foram destruídos fisicamente nas guerras que os europeus lhes fizeram e por causas de doenças que lhes transmitiram” (TAVARES, 2008, p. 17).

Por outro lado, o historiador Luís Henrique Tavares, por meio dos trabalhos de Fundações e Associações nacionais – ANAI, por exemplo – faz conhecer a situação dos povos indígenas de hoje, a sua existência e seus espaços geopolíticos, entre os que figuram as comunidades Kantaruré, Pataxó, Atikum, Pankaru, entre outras (idem, p. 20-21). Quiçá, esta demarcação atualizada forneça uma ideia ou esclarecimento, no que se refere a comunidades ameríndias pré-brasilianas, conquanto a realidade escrita nas crônicas da época eram desde o patamar do colonizador.

Outra anotação é a da antropóloga portuguesa Manuela Carneiro da Cunha (2015), sobretudo no que se refere ao grau e extensão das populações ameríndias antes do europeu, na que menciona que:

[a] Amazônia, não só na sua várzea mas em várias áreas de terra firme, foi povoada durante longo tempo por populosas sociedades, sedentárias e possivelmente estratificadas, e essas sociedades são autóctones, ou seja, não se explicam como o resultado da difusão de culturas andinas mais “avançadas”. As sociedades indígenas de hoje não são por tanto o produto da natureza, antes suas relações com o meio ambiente são mediatizadas pela história (CUNHA, 2015, p. 13-14).

Nesse sentido, é fácil perceber que algumas conclusões sobre os antepassados das sociedades ameríndias podem induzir ao erro, se consideradas generalizantes ou totalizantes, o que seria uma visão superficial sobre uma temática tão complexa. Por esse motivo, sempre é necessário rever o ponto de vista do colonizador, a partir da sua incursão na história do Brasil, e valorizar a prudência para se refletir sobre as multissociedades pré-cabralinas.

Assim, consideramos a forma como o colonizador se fez presente na história da Bahia, na qual, quase completamente atribuído a “formador de sociedades”, foi sujeito da exploração de novos territórios e de produtos de extração, assim como semeador da mestiçagem e reprodutor da renovada mão-de-obra da conquista. Talvez, a figura mais importante desse movimento reprodutivo seja a de Diogo Álvares Correia, o Caramuru, quem é tomado pela

história como um dos primeiro formadores da mestiçagem no novo mundo português, além de ser considerado o “pai da Bahia”.

3. 2. 2. A Bahia de todos os santos

As novas terras da Coroa portuguesa significaram o trunfo das grandes navegações, porém só significaram de tamanha proporção quando advindas para o outro lado do atlântico, já com a rota marcada por Colombo. Consequentemente, Pedro Cabral adiantou o processo de ocupação/exploração de terras com a aliança da fé religiosa que, na época, era adjudicada e distribuída pela Santa Igreja Católica. Não em vão os cronistas e exploradores mantinham a exploração seguindo a consigna de Deus e é como consequência que nasce o primeiro patronímico cristão – ou topônimo, dependendo da perspectiva – na América portuguesa: Terra de Santa Cruz ou Baía de Todos os Santos⁶³, na costa sudeste do que hoje é o estado da Bahia. Perante essa visão edênica, a denominação (e a escrita) Bahia se dá em razão da extensão da primeira capitania e da paisagem que encantava aos recém chegados (TAVARES, 2008, p. 50)

Nesse sentido, se há que responder à pergunta pela que iniciamos a nossa tese sobre o porquê do nosso interesse na Bahia, respondemos com a anotação de Luís Tavares “Tudo o que aconteceu na semana de 22 de abril a 1º de maio de 1500 é parte da História de Brasil e, portanto, da Bahia. A Bahia é o Brasil. São inseparáveis” (idem, p. 46).

Retomando a chegada dos portugueses a estas terras, destacamos o sistema logístico que se implantou para trabalhar as explorações, no caso, as feitorias, postos instalados para a administração e troca de produtos explorados, tais como o pau-brasil. Embora um primeiro sistema que não requeria uma administração mais avançada, como no caso das administrações espanholas no novo mundo, a feitoria consistia em um sistema prático e geralmente não exigia muita habilidade matemática para seu controle. Porém, um dos entraves consistia o não domínio da língua, motivo por que os portugueses tiveram que procurar internar-se nas comunidades ameríndias ou, noutro caso, procurar por alguém que já tivera a função de intérprete tradutor. Eis que o nome Diogo Álvares Correia – o Caramuru – se estabelece na história da Bahia, como fundidor linguístico e primeiro patriarca português ultramarino, ainda que existam algumas informações desencontradas sobre a veracidade da sua biografia.

Assim, o capitão-mor Martim Afonso de Sousa e Pero Lopes de Sousa, com a intenção de resolver o problema da água potável e do conserto das embarcações “encontraram Diogo Álvares, náufrago português há muito aceito pelos tupinambás, com os quais vivia como igual”

⁶³ A questão da nomenclatura deve-se, também, à disputa entre a nomeação de P. Cabral e Américo Vespúcio, a partir da referência de L. Tavares (p. 47).

(idem, p. 49). É, pois, como mencionado, que o Caramuru se transforma numa épica, sobretudo quando o agostinho José de Santa Rita Durão lhe homenageia com um poema épico, cujo conteúdo também ressalta a convivência com os ameríndios da região.

Mas o prudente Diogo, que entendia, não pouca parte do idioma escuro, por alguns meses em que atento o ouvia, elege um posto a combater seguro: atento a toda voz que ouvir podia, por escutar dos seus o caso duro, entre esperanças e receio intenso, sem susto estava, sim, porém suspenso (DURÃO, 2011, p. 45).

A saga epopeica contada por Santa Rita Durão colocam o Caramuru como personagem célebre da colonização, sendo ainda partícipe da expansão demográfica que se deu num primeiro tempo accidental da colônia portuguesa. E não como acidente e sim propositalmente, Durão desenha a primeira companheira do Caramuru como uma réplica virginal, ao dizer que “Paraguaçu gentil (tal nome teve), bem diversa de gente tão nojosa, de cor tão alva como a branca neve, era de rosa: o nariz natural, boca mui breve, olhos de bela luz, testa espaçosa, de algodão tudo o mais, com manto espesso, quanto honesta encobriu, fez ver-lhe o preço” (idem, p. 64).

Este fato descrito de maneira heroica denota que a união primeira deveria ter sido uma representação límpida da disseminação mestiça, entre o europeu e a indígena, uma celebração quase do “ato da anunciação” bíblico. Para completar a cena anterior, Santa Rita Durão prefigura o Caramuru na sua união com Paraguaçu no território primórdio:

Deseja vê-la o forte lusitano, porque intérprete a língua que entendia, e toma por mercê do céu sob'rano, ter como entenda o idioma da Bahia: mas quando esse prodígio avista, humano, contempla no semblante a louçania, para um vendo o outro, mudo e quedo, de um penedo outro penedo (idem, p. 64-65).

Com esse exemplo, fica patente que a miscigenação literária tinha que ter um ofício ritualístico para ganhar ênfase na construção nacional, considerando que a transcendência de Diogo Álvares Correia na história da Bahia e do Brasil é romantizada por Rita Durão. É, desse modo, que a descendência mestiça faz parte da propriedade intangível da Bahia histórica, no seu aporte antropológico inicial da sociedade brasileira/baiana contemporânea.

Assim, a sociedade baiana ganha um rito inicial e promove a transformação da sua característica tupinambá, Kariri e Jê para posteriores aglutinações etnológicas além mar, agrupamentos nos que incidirão os preceitos colonizadores, território “composto em honra do patriarca lusitano da Bahia Diogo Álvares Correia” (BOSI, 1995, p. 36). E é esse patriarcalismo a pedra angular da “criação do branco”, a santificação da Bahia, sugerido e refletido em subcapítulos acima.

3. 2. 3. A Bahia de todos os (pais de) santos

Se existe uma terra em que há uma variedade de religiosidade, essa está no Brasil, mas muito mais devido à sua característica continental, território extenso e que dá a cara para o Atlântico. Dessa forma, o núcleo de sincretismos religiosos se concentram na Bahia, como Jorge Amado comenta que “Quem guarda os caminhos da cidade do Salvador da Bahia é Exu, orixá dos mais importantes na liturgia dos candomblés, orixá do movimento, por muitos confundido com o diabo no sincretismo com a religião católica” (AMADO, 1982, p. 14).

Este sincretismo é a realização do encontro das duas culturas do primeiro contato – ameríndia e portuguesa – com uma terceira, fabricada ao longo da história como mão-de-obra escravizada: o africano.

Na nova extensão territorial portuguesa, a exploração era um fator imprescindível e para o ameríndio não era necessária a cultura da acumulação de bens, com o que a Coroa teve de olhar para uma mão adaptada a trabalhos forçosos, requeridos para desbravar as “terras virgens”.

A importação de escravos (sic) africanos para a Bahia começou em seguida ao estabelecimento dos primeiros engenhos de açúcar. Não é possível estabelecer uma data precisa, mas é aceitável uma estimativa que a localize não muito antes de 1549 nem muito depois de 1550 (TAVARES, 2008, p. 54).

A escravização do povo africano era regido pela Europa, sobretudo, pelas monarquias ibéricas, sistemas que estabeleceram com sucesso colônias ultramarinas no séc. XV, uma vez que aquele continente passara a explorar os recursos naturais do continente invadido.

Portanto, foi com o objetivo de produzir bens pela exploração do meio natural nas colônias – destinados a serem comercializados nos mercados europeus, gerando lucro para a metrópole – que se organizaram as estruturas do sistema colonial, inclusive o tipo de mão de obra trabalhadora utilizada. De início, o habitante nativo, ou seja, o índio, foi escolhido para tal fim, mas logo foi substituído pelo escravo (sic) africano, tornando-se um dos braços dessa empresa colonial. É com base na utilização da sua força de trabalho que se alcançaria o objetivo da colonização, isto é, gerar lucros para a metrópole (MATTOS, 2016, p. 64).

Nesse aspecto, a chegada do africano escravizado para as terras baianas se pode definir numa proposta econômica geral: “Toda a economia da Bahia no período colonial estava baseada no trabalho do africano escravo” (TAVARES, 2008, p. 55).

Mas a África é um continente grande e antigo, vasto o suficiente como para generalizar seu todo populacional, mais ainda quando as explorações navais ibéricas só contornaram o continente, sendo quase pontuais nas suas encomendas de escravizados. Nesse viés, o professor

Tavares indica que o desígnio africano não necessariamente identifica uma cultura única, pelo contrário, sendo a África um espaço continental, o realmente provável é que os escravizados tenham sido de diversas etnias, o que é conferido pelas línguas que vieram.

Para a Bahia vieram africanos que pertenciam às mais diferentes nações (povos). Por causa dos seus falares, os Iorubá, Ewe, Jeje, Fula, Tapa, Aussá, Arda e Calabare são os mais conhecidos. Oriundos da África Ocidental e influenciados pela cultura islâmica, os Aussá (malês) falavam e escreviam árabe e podiam ser religioso do Corão (idem, p. 57).

A ideia da diáspora africana, logo, realiza-se com tão grande sistema sociolinguístico espalhado na Bahia, de maneira que a religiosidade é interdependente da língua, no seu contexto sociocultural. Era de esperar que os escravizados tentassem se agrupar, a priori, por proximidades linguísticas, embora estivessem sujeitos à dispersão, enquanto à semelhança étnica, já desde os portos de partida no continente africano.

Porém, uma das maiores conjecturas discursadas ainda hoje é dizer que os próprios africanos escravizavam africanos⁶⁴, não sendo esse o motivo principal de tão abjeta empreitada, senão a demanda feita pelo capital de consumo, no primeiro estágio Espanha e Portugal e posteriormente Inglaterra, França, EUA, entre outros.

Contudo, a assimilação dos povos afro escravizados na Bahia está relacionado também com suas cartas de alforria ou suas revoltas, sendo uma das principais e a ponta de lança para sua independência a Revolta dos Malês, o que ocasionou a pena capital e expatriação de vários rebeldes para suas terras de origem sem, não obstante, conter as formas influentes desses povos na Bahia.

No entanto, o que sim é um fator verídico é a influência do negro africano no contexto religioso, sociolinguístico e político-cultural da Bahia, uma estrutura ramificada, como Tavares agrega “são vários os elementos da enorme contribuição cultural africana para a cultura baiana. Encontram-se no vocabulário, na culinária, nos costumes e no candomblé, que alguns autores consideram a principal” (idem, p. 61).

Da mesma forma, o escritor Jorge Amado também acrescenta seus pareceres sobre a terra baiana e suas peculiaridades miscigenadas e sincretizadas, e responde que:

Sendo a cidade negra por excelência do Brasil, com uma grande população de cor, é aquela onde menos existe, em nosso país, o preconceito racial. O que não quer dizer que ele seja inteiramente inexistente [...] A influência do negro sente-se em toda a

⁶⁴ O atual presidente da República Federativa do Brasil, Jair Bolsonaro, numa entrevista feita pelo programa TV Cultura. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/07/portugueses-nem-pisaram-na-africa-diz-bolsonaro.shtml>>. Acesso em 20 dez. 2019.

parte. Não apenas no aspecto físico da cidade, mas na sua vida [...] Os ritos religiosos adquirem aqui estranhas modalidades, os cultos católicos aformoseiam-se com uma aura fetichista. Há qualquer coisa de pagão na religião dos baianos, qualquer coisa que raia pelo sensual e que faz com que as múltiplas igrejas não sejam senão uma continuação, estilizada e civilizada, das macumbas misteriosas (AMADO, 1982, p. 18).

Dessa maneira, é preciso enfatizar que os argumentos de Jorge Amado são um olhar in loco de um pedaço da história da Bahia, dentro da sua experiência vivida e que, embora seja mais uma perspectiva sobre o mundo que jaz na capital desse estado, não escapa dos discursos dos saberes por ele adquiridos.

3. 2. 4. A Bahia de todos

Na atualidade, aproximadamente desde uns 17 anos atrás, o governo brasileiro implementou a frase “Brasil, um país de todos” como slogan governamental do ex-presidente Lula da Silva, e forma de unir o legado das “três raças” e pela fama de acolhedor, alegre e simpático que o Brasil goza no exterior⁶⁵. Mas para então, a Bahia já tinha fama de ser uma das cidades brasileiras mais alegres do território brasileiro e, inclusive, possuidora de uma das mais famosas festas de carnaval de rua do mundo⁶⁶.

Esse status criado pelas sociedades baianas fazem do estado referência de características que, a olho nu, são tomadas como divertida, justa e democrática, já que conglomeram todos os setores da sociedade, numa única festividade. Poderia se afirmar que o território baiano, logo, é o modelo de junção social, e passivo de ser caracterizado como um povo:

“De uma força vital sem medida, artista de nascença, senhor da gentileza, capaz de superar as piores condições de existência e seguir adiante, amando o riso e a festa, criador de civilização e de cultura, o povo baiano marca e atesta toda obra da criação aqui realizada” (AMADO, 1982, p. 33-34).

Sem dúvida, no Brasil não se conhece um núcleo social tão miscigenado – produzido pela própria história – nem tão festivo – a partir da sua religiosidade – como o estado da Bahia, sobretudo nas regiões soteropolitanas e do Recôncavo. Estes lugares, como refletimos posteriormente, tendem a ser a janela da expectativa turística e, segundo o IBGE/2019, com

⁶⁵ Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/blog/modo-aviao/os-paises-com-os-povos-mais-simpaticos-e-antipaticos-do-planeta/>>. Acesso em: 23 dez. 2019.

⁶⁶ Disponível em: <<https://www.riocarnaval.org/pt/carnaval-pelo-brasil/salvador-bahia>>. Acesso em: 25 dez. 2019.

uma demanda crescente de visita, além de ser Salvador o único destino citado pelo The New York Times⁶⁷.

Propriamente, se diria que o povo baiano, em razão da sua miscigenação, é muito mais conhecido por ser um povo predominantemente negro, característica associada à negritude da sua religiosidade, na que influi, como citado por Jorge Amado, um sincretismo religioso muito ligado à igreja católica e ao candomblé. Assim, é de supor que a convivência multissocial na Bahia representa o Brasil perante o mundo como a sociedade da comunhão, da conjugação das raças em harmonia invejável e do sincretismo democrático de um povo fortemente religioso.

No entanto, é difícil conceber na Bahia uma fossilização social porque, assim como outros núcleos sociais, está em constante movimento – nenhuma sociedade é estática – além de apresentar divisões que vão além da esfera econômica, como bem ressalta a professora Regiane Mattos, desde os inícios pós-independência e abolição da escravatura no Brasil, até os regimes democráticos contemporâneos:

Após a abolição da escravidão, os negros africanos e seus descendentes tiveram de enfrentar o problema do ingresso no mercado de trabalho livre. Nessa mesma época, o governo republicano (representante dos interesses dos cafeicultores) promoveu uma campanha de branqueamento da população, visando a europeização do Brasil e a eliminação da herança biológica e cultura africana. Para a elite brasileira, o negro, por conta do seu “caráter bárbaro” e “estado de selvageria”, era um empecilho à formação de uma nação, pretendida o mais próximo possível da civilização. [...] O ideal da evolução étnica brasileira seria a pureza da raça branca (MATTOS, 2016, 186).

Todavia, a divisão sociocultural (re)criada nos últimos anos, que atinge as multissociedades brasileiras, também atinge a multissociedade baiana, descrita acima por Jorge Amado, com vários adjetivos, por ser a menos racista do Brasil. Vejamos.

3. 2. 5. A Bahia de todos?

Os índices do IBGE⁶⁸ de 2010 demonstram que as sociedades baianas consideradas pretas e pardas, tomando como referência só a capital Salvador, são as que apresentam maior indicativo de analfabetismo, precariedade habitacional e menos renda mensal per capita, sendo estas sociedades as de maior número demográfico. Igualmente, a pesquisa também demonstra que as sociedades consideradas amarelas e brancas permanecem nas camadas de melhor remuneração e qualidade de vida, no que se refere a estrutura habitacional e/ou de saneamento básico.

⁶⁷ Disponível em: <<https://atarde.uol.com.br/bahia/noticias/2075129-turismo-na-bahia-cresce-11-em-maio-revela-pesquisa-do-ibge>>. Acesso em: 25 dez. 2019.

⁶⁸ Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/salvador/pesquisa/23/25124>>. Acesso em 26 dez. 2019.

Por conseguinte, haveria de se perguntar por que existe essa diferença social – só olhando esses quesitos pesquisados pelo IBGE – num estado considerado majoritariamente negro? Uma reflexão interdisciplinar poderia trazer à tona essas desigualdades.

Em primeiro lugar, sabemos que a condição escravizada do negro chega desde seu contexto africano para o Brasil colônia extrativista, sob forma de mão-de-obra extenuante, além de ter sido considerado um ser irracional pelo próprio Concílio de Trento que isentou dos mesmo trabalhos aos ameríndios. Nessa condição, a Bahia, como receptáculo das mais atroz das opressões humanas realizou a divisão hierárquica desde seus inícios, no entanto, incidir como um processo artificial, mas naturalizado. Assim, na recém formada população da Bahia, no sistema social verticalizado, o negro se inicia como a peça mais rasa de toda essa sistematização étnica.

Segundo, como menciona a professora Regiane Mattos, a abolição da escravidão não acaba com o problema estrutural da sociedade negra na Bahia, senão que aprofunda muito mais as desigualdades criadas pela verticalização colonial. É isto se agrava muito mais com a política de imigração que adota o Brasil de finais do séc. XIX e inícios do XX, cuja máxima era “clarear a derme” da sociedade brasileira, ao trazer e propor políticas de favorecimento fiscal a populações do ocidente europeu. A situação do negro – recém liberto – condenou-se à subserviência ou, simplesmente, à mendicidade, ainda que muitos escravizados voltassem para seus antigos donos.

Terceiro, os sistemas políticos da Bahia, quando já entrada a República, não pensou claramente a situação da sociedade negra, fazendo com que os afro-baianos se alimentassem das políticas liberais da época, conformando, assim, sua *autonomia* político-financeira. Isto é, as ideias da meritocracia propôs ao negro que ele “poderia ser o que quiser”, criando, como consequência, a classe autônoma/ocupações liberais. Foi só com a formação dos sindicatos quando a sociedade negra realmente pôde se adentrar a trabalhos estáveis ou assalariados, por algum recuo no espaço dos trabalhadores brancos – a maioria lideranças de sindicatos – ou pela própria filiação do negro na luta por seus direitos. Contudo, os partidos políticos da Bahia não trabalharam muito em favor da sociedade negra.

Quarto, como já é sabido em toda a história da humanidade, a política ou o fazer política tem um vínculo muito ligado à religião, motivo pelo qual podemos dizer que ambas são indissociáveis ao refletirmos sobre elas, muito mais se pensarmos na estabilidade de um regime governamental. Por isso, não devemos esquecer que, nas prévias da ditadura militar no Brasil, em 1964, o dia “15 de abril realizou-se na cidade do Salvador a Marcha da Família com Deus pela Democracia. O governador Lomanto Júnior e sua esposa acompanharam-na à frente de

enorme multidão” (TAVARES, 2008, p. 477). Por conseguinte, a democracia religiosa na Bahia ou é minimamente uma falácia, ou trata-se de um contexto de tolerância religiosa, se tomarmos o vocábulo tolerância como ato de suportar e não como de respeitar. Por quê?

Quinto, e seguindo a linha da reflexão anterior, porque os núcleos lexicais *família* e *Deus* se incluem ou se aglutinam ideologicamente para designar uma experiência intrínseca que existe só para as sociedades que neles acreditam, enquanto o que está fora da *família* e de *Deus* permanece descontextualizado para as demais sociedades, mesmo sendo uma terra multissocial e multirreligiosa como a Bahia. Ademais, *democracia* é uma perspectiva dinâmica enigmática (CHAUÍ, 2011, p. 144), não individual, nem muito menos de respeito equitativo, senão um estado limitado de consenso social.

Sexto e último, os índices de analfabetismo no Brasil indicam que o estado da Bahia é um dos mais precários nesse contexto, como contraposição da sua formação histórica que data de mais de quatrocentos anos. E é nesse quesito que não podemos dispensar a alegria dos povos baianos, dentro do carnaval ou fora dele, o que incide para dizer que a Bahia é uma terra de reciprocidade. Ou seja, existem saberes descentrados, não eurocêntricos, no estado da Bahia? E qual o propósito de chamar alguém de baiano ou uma peripécia infeliz de baianada? Somos comuns a esses gastos etimológicos ou existe uma ressalva? Refletimos a ideia no último capítulo.

CAPÍTULO 4

CONSIDERAÇÕES GEOPOLÍTICAS DOS SABERES INTERSECCIONADOS EM TRÊS COMUNIDADES DO ESTADO DA BAHIA E RESULTADOS DA PESQUISA DE CAMPO

4. 1. Divisão e consideração geopolítica da Bahia na nossa tese

O território baiano de hoje goza de fama, internacional inclusive, muito mais pelo litoral, as ilhas e o Recôncavo, do que por suas partes interioranas para o oeste⁶⁹, populações que foram se manifestando demograficamente só após terem sido anexadas oficialmente, no séc. XIX. Esta nova territorialidade baiana foi motivo de disputas e litígios entre vários estados, como o de Minas Gerais e Pernambuco, por exemplo, no período da colônia, embora, há umas décadas atrás, tenha sido palco de expropriações para implantação de indústrias, sobretudo na época do regime ditatorial no Brasil, a partir de 1964.

Em efeito, a Bahia, como situação geopolítica, ao longo da sua história, foi fundamental para a independência e proclamação da República do Brasil, já que, antes deste último acontecimento, a Bahia já se havia declarado estado livre e independente com a *sabinada* (TAVARES, 2008, p. 264). Além disso, uma das maiores atrocidades da história de conflitos internos no Brasil, Canudos, aconteceu na Bahia e conseguiu dividir opiniões entre os brasileiros, ainda, os afincados na sede do Rio de Janeiro (idem, p. 313), o que nos leva a refletir sobre o real conflito de interesses territoriais, na atualidade.

⁶⁹ Artigo da UFOB publicado por Pablo Magalhães *et all.* Disponível em: <<https://ufob.edu.br/ppi/index.php/component/phocadownload/category/2-arquivos?download=69:o-oeste-baiano-uma-perspectiva-historica>>. Acesso em: 30 dez. 2019.

Nessa perspectiva, é necessário pensar na trajetória da distribuição geopolítica da Bahia, apontando os passos dados pelos seus governos na formação e planejamento de desenvolvimento humano, como é o caso da infraestrutura educacional, num primeiro momento. Está claro que o movimento desse planejamento se deu do leste para o oeste baiano, por razões de expansão que citamos anteriormente, ademais de acreditar, por lógica, que o desenvolvimento da capital, Salvador, se deu em razão da sua importância territorial estratégica. Assim, a implantação e desenvolvimento de instituições de ensino, tanto fundamentais, médios e superiores, foi em ordem crescente, já desde o séc. XIX, em primeiro lugar, com motivações econômicas e, depois, para a formação de uma classe intelectual brasileira.

Dessa maneira, fazemos o mapeamento da nossa pesquisa, elaborando descrições teóricas e ilustrativas, a partir da cidade do Oeste da Bahia, Barreiras, que foi a primeira cidade em que fizemos uma reflexão *in loco* sobre suas disposições socioculturais. Escolhemos o município de Barreiras, numa trajetória do interior para a cidade, porque, além de descentrar a pesquisa, forneceu valiosos dados das situações socioculturais que carregam algumas das suas comunidades. Para tal tarefa, consideramos que uma cidade, para se construir, sempre carrega potencial humano, por conseguinte humanizar a comunidade é o primeiro critério especificado. Assim, nosso objetivo primeiro foi saber como se desenvolvem os saberes da experiência em dita comunidade, sem tentar colocar só o trabalho das escolas e/ou instituições de ensino, mas a sociedade como um todo estruturador. Consequentemente, discutimos quais são as diversas características do saberes formados nesses processos socioculturais, valha a redundância, o desenvolvimento e característica dos saberes comunitários multissociais.

4. 1. 1. Barreiras

A cidade barreirense está localizada na região nordeste da Bahia, a quase 900 km da sua capital, Salvador, e conta com mais de 150 mil habitantes e com um sistema econômico baseado, mormente, na produção da soja e, com menos densidade, na pecuária. Destacamos que, na história do oeste da Bahia, a predominância econômica, ainda que sob administração da colônia, era a reprodução de gado bovino, embora de baixa qualidade, porém num comércio expansivo importante para a época (PRADO JR., 1973, p. 68). Hoje, a maioria de empresários – geralmente de origem sulina – investe no plantio e produção de milho, de algodão e, potencialmente, de soja, cambiando o panorama que se tinha sobre o *sertão* nordestino, descrito e refletido, também, por nossa tese. Dito seja, por intervenção do governador Antônio Carlos Magalhães, na época da ditadura militar, propôs-se o “plano de valorização do oeste baiano” (TAVARES, 2008, p. 491). Este projeto beneficiou a população como consequência do

crescimento econômico que experimentou por vez primeira o chamado sertão baiano, território bastante esquecido até então. Por outro lado, a propensa migração dos nordestinos – nos que se incluem os baianos – para o sudeste do Brasil (CALDEIRA, 2017, p. 551) praticamente finalizou no século passado, havendo um maior interesse pelo Oeste baiano, devido à industrialização⁷⁰ deste território.

Por sua vez, no plano das experiências vividas além do sistema econômico, mais especificamente no quesito referente à educação ou desenvolvimento cultural, como visto anteriormente, o estado da Bahia, como um todo, ainda é detentor de uma posição relevante, no que cerne ao indicador de analfabetismo no Brasil. Perguntar-nos-íamos, logo, se a tendência demográfica também foi seguida pela amplitude ou o reconhecimento de novas experiências comunitárias ou, em todo caso, se essa abertura do Oeste baiano só se deu no nível socioeconômico. Por esse motivo, indagamos a troca de saberes, nas experiências históricas e econômicas vividas pela população de Barreiras, sobretudo um dos seus núcleos comunitários que chamara a nossa atenção⁷¹.

Nossa visita à cidade de Barreiras se deu no mês de setembro de 2017, com a proposta de não fazer entrevistas, nem enquetes diretas nos moradores ou autoridades do lugar, para sair um pouco da limitação metodológica. Indagamos, informalmente, sobre a realização de trabalhos socioculturais, dentro da área educacional ou de cultura, nalguma comunidade que experimentasse alguma transformação ou no viés das ratificações. Assim, nossa primeira visita foi à Secretaria de Educação e Cultura do município, como uma maneira de mapear nossa investigação e conhecer se, além de escolas regulares, haveria alguma que se destacasse de alguma maneira. Assim, informaram-nos que havia centros educacionais ligados a comunidades quilombolas ou populações que tiveram origem de ex núcleos familiares de trabalho escravizado.

A comunidade pertence a um setor chamado Mucambo, e, precisamente, dentro dela, há uma parte chamada Mucambo de Baixo, já que também existe a comunidade Mucambo de Cima, além dos complexos de moradia chamados Deus me livre e Serra Talhada, esta última quase uma extensão do Mucambo de Baixo. Na nossa visita, as comunidades estavam em

⁷⁰ Não somente a industrialização, mas uma derivação do movimento de massas demográficas consecutivas, como, por exemplo, o comércio no varejo, as melhoras salariais e os direitos trabalhistas, o turismo etc. Este é depoimento de uma moradora da cidade que trabalha na Secretaria de Educação do Município de Barreiras.

⁷¹ Com isto queremos esclarecer que todas as comunidades são de grande importância, porém, pelas restrições temporais e metodológicas que exige um trabalho de pesquisa, não poderíamos incluir em nossa tese.

processos iniciais de construção asfáltica e de organização predial paisagística⁷², com o qual experimentavam, por fim – segundo vários moradores – a chegada do desenvolvimento.

Nessa perspectiva, podemos agregar que os trabalhos de estruturação asfáltica e paisagística estavam ainda nos inícios, mas que já era percebido pela comunidade com certa expectativa. A própria população também organizou algumas mudanças de estrutura e estética com monumentos, como a igreja que se encontra no meio da comunidade, na foto a seguir.



Foto 1

No entanto, como início, evitamos procurar maiores informações de maneira direta para, de acordo à transmetodologia, tentar que elas fluíssem sem maiores expectativas ou afirmações *a priori* sobre o que encontraríamos, até, inclusive, porque o vocábulo *mucambo*⁷³ é de raiz afro-brasileira. Dessa forma, dirigimo-nos com a linha de ônibus, semiurbano, que nos deixou na comunidade Mucambo de Baixo, com a informação adquirida na Secretaria da Cultura do Município de Barreiras, que era uma sociedade de origem quilombola. Uma das primeiras observações foi a de se tratar de um povoado de margens do centro da urbe, todavia, com acesso a algumas lagoinhas ou nascentes e vegetação frondosa, nalgumas partes, produto da cercania com o Rio Grande, afluente do rio São Francisco. Após o primeiro contato físico com a

⁷² Observamos pelas notícias da Prefeitura de Barreiras (online) que as obras estão na fase final. Disponível em: <<https://barreiras.ba.gov.br/urbanizacao-do-povoado-mucambo-de-baixo-ja-e-uma-realidade-festejada-por-moradores-e-comerciantes/>>. Acesso em: 30 dez. 2019.

⁷³ A palavra *mucambo* ou *mocambo* pode se entender como uma moradia de construção artesanal, porém, não podemos ser alheios a que tem sido usada de maneira pejorativa, como nas acepções vistas nos dicionários Houaiss e Aurélio, a partir das obras de Gilberto Freyre.

comunidade, mediante perguntas que não correspondiam a entrevistas semiestruturadas, tivemos contato com a população, pessoas que nos apresentaram, grosso modo, a sua sociedade.

Nesse diálogo, obtivemos um dado informativo valioso, no qual, a Escola Municipal do Mucambo, Dr. Abílio Farias, era um dos centros que mais interagiu com a comunidade, não somente por meio das aulas, senão também por manifestações culturais que daí partiam, ou que se faziam em concomitância com a comunidade. No caso, em primeiro lugar, percebemos a importância que tinha a escola para reconhecer a comunidade do Mucambo como população de origem quilombola⁷⁴ (SANTANA, 2011, p. 18) e, a partir dessa experiência histórica e sociocultural – refletimos – organizar expressões artísticas.

Após, já na porta da escola Abílio Farias, procuramos a permissão necessária para nos adentrarmos nas instalações, num dia de aula normal e com toda a rotina escolar acontecendo sem nenhuma novidade, respeitando o espaço dos docentes. Inclusive, quando nós já estávamos no interior da escola, pedimos para ser os mais discretos possíveis e, dessa maneira, não interferir no andamento da rotina, nem provocar situações minimamente constrangedoras com o quadro de funcionários, sobretudo com os docentes e auxiliares da instituição educacional. A nossa proposta de pesquisa era a de não estabelecer, tampouco, um contato direto com a direção da escola, mas interagir, sem maiores oficialidades, com os funcionários que ali se encontravam no momento.

O melhor dessa observação foi a experiência surgida do olhar para os alunos que, não percebendo quem éramos, continuaram a rotina, no entanto com alguma mirada curiosa, sem maiores ressalvas, como vemos na figura 2. Igualmente, vale enfatizar que a escola mantém um projeto muito estrito com a Universidade do Estado da Bahia-UNEB, programa cuja base de pesquisa se encarrega de associar o convívio da comunidade do Mucambo (de Baixo) com a escola, e como esta relação abre espaço para festividades e atividades culturais, como menciona o professor Edson Santana na dissertação de mestrado da que falamos em breve. Com essas informações também percebemos que a atuação dos alunos se direciona a um olhar para a escola como centro de recreação e de convívio/assistência social, embora não tenhamos dados de quantos deles eram de famílias beneficiadas pelo programa Bolsa família. No entanto, a familiaridade dos alunos com a escola é, por assim dizer, familiar, posto que eles poderiam sair e se dirigirem a suas casas e retornar novamente, como se a escola fosse a extensão da casa ou, minimamente, parte dela. Nossa câmera registrou a confiança e a vitalidade dos alunos nas instalações da escola que, vale dizer, mantém todos os subsídios de uma escola municipal.

⁷⁴ Embora, como disse o professor Edson Santana “Em 2006, a comunidade do Mucambo foi certificada pela Fundação Cultural Palmares como remanescente de quilombo”.



Foto 2

Nessa perspectiva, o professor Edson Carvalho de Souza Santana, com sua dissertação de mestrado intitulada *Escolarização, festejos e religiosidade na constituição de um quilombo contemporâneo no oeste da Bahia* (2011), elabora um trabalho de pesquisa sobre a relação da comunidade e da escola, visitadas por nós. Devemos enfatizar que, somente, soubemos da existência desta pesquisa após a conversa com uma professora da escola – Abílio Farias – e que chamou nossa atenção porque o trabalho foi interdisciplinar e de uma pluralidade de experiências. Inclusive, quando indagamos mais sobre a dissertação, com curiosidade observamos que ela pertence a uma linha de pesquisa chamada Processos Civilizatórios: educação, memória e pluralidade cultural. Assim, fomos procurando os dados fornecidos pela dissertação do professor Santana e refletir sobre tudo aquilo que ele trabalhou, tanto na elaboração da sua metodologia, quanto no seu contexto interdisciplinar/transdisciplinar. Outro fato curioso é que um dos exemplares impressos da dissertação se encontra como acervo da escola Abílio Farias, segundo a professora que colaborou conosco, por ser um trabalho feito in loco e com todo o apoio da comunidade. Embora nós não tenhamos pego um bom ângulo para a fotografia, pudemos tirar a imagem da capa da dissertação, como mostramos a continuação.

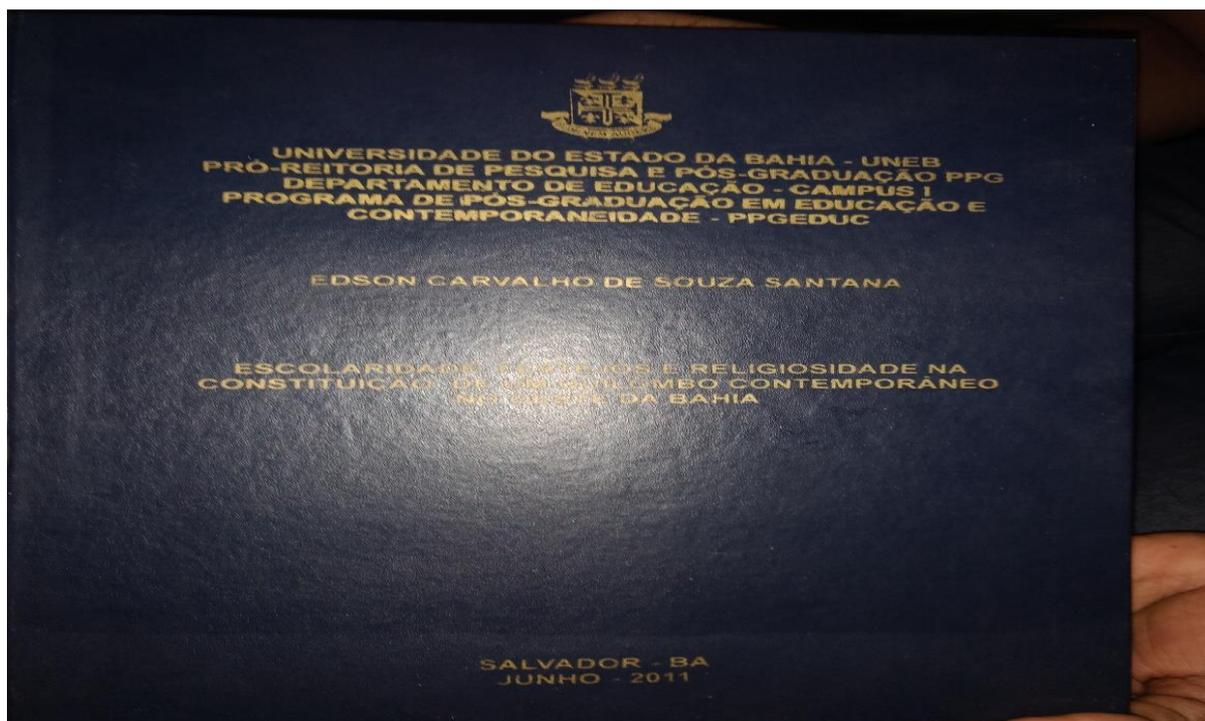
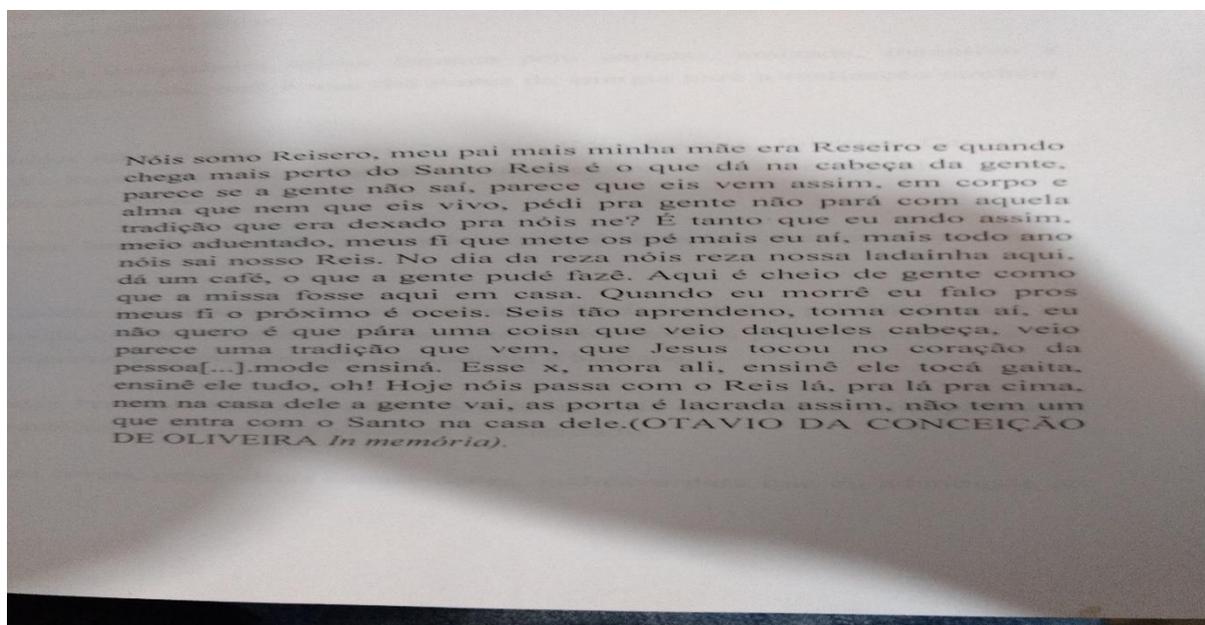


Foto 3

Seguindo esse raciocínio, outro fato que nos chamou a atenção foi a abertura da dissertação, a modo de epígrafe inicial do trabalho todo, cujo conteúdo está descrito no português falado por um morador da cidade, mencionado *in memoriam*.



A pessoa da que se toma a epígrafe leva o nome de Otavio da Conceição de Oliveira, personagem/pessoa já falecida e de quem se recolhe o depoimento das festividades de Santo Reis, quem indica a maneira de passar a tradição cultural de geração em geração. O indicativo linguístico denota o português falado para descrever todo o percurso performativo do

sentimento para quem vive mencionada festividade. Nesse primeiro olhar, a epígrafe parece indicar tanto o compromisso de quem vive a festa, quanto a importância dos movimentos culturais que se realizam nessa tradição.

Por outro lado, o professor Edson Santana também realizou uma série de questionários que, metodologicamente, ele classifica “estudo de caso qualitativo de cunho etnográfico” (SANTANA, 2011, p. 18). Com essa metodologia, ele tenta compreender o comprometimento da comunidade para com o seu sentir identitário, ou seja, como a população do Mucambo de Baixo se sente comprometida com a comunidade como identidade (quilombola).

Dessa forma, o questionário apresenta uma lista de perguntas direcionadas à comunidade dividida em: docentes, estudantes, jovens e adultos; todos eles são integrantes do povoado e tratados no mesmo contexto das perguntas. Embora, nalgumas partes do questionário, as disjuntivas se direcionem estritamente aos docentes, como vemos na foto de abaixo.

APÊNDICES

Tabela 04 - Posicionamento dos respondentes a respeito da valorização pela escola dos saberes da comunidade.

RESPONDENTES	JOVEM	ADULTO	MÉDIA
	%	%	%
Afirmaram que a escola valoriza os saberes da comunidade e relacionaram tal valorização ao Projeto Raízes	60	14,2	37,2
Afirmaram que a escola não valoriza os saberes da comunidade	20	35,7	27,8
Optaram pelo meio termo afirmando que valoriza mais ao menos	20	14,4	17,2
Não souberam responder	-	35,7	17,8
Total	100,0	100,0	100,0

Tabela 05 - Posicionamento do grupo docente sobre como a escola trabalha os saberes da comunidade.

RESPONDENTES	DOCENTE
	%
Afirmaram que os saberes da comunidade são trabalhados no Projeto Raízes	88,9
Afirmaram apenas que ainda não se interagiram	11,1
TOTAL	100,0

Tabela 06 - Posicionamento dos(as) respondentes sobre o que se entende por conteúdo escolar.

RESPONDENTES	DOCENTE
	%
Afirmaram que conteúdo escolar é tudo o que está previsto na grade curricular	87,9
Afirmaram que conteúdo escolar é a grade curricular, mas também a realidade do aluno na comunidade em que vive	12,1
Total	100,0

Tabela 07 - Posicionamento dos respondentes sobre se a escola de fato trabalha os conteúdos oriundos dos saberes da comunidade.

RESPONDENTES	DOCENTE
	%
Acharam que a escola não trabalha os conteúdos da comunidade	36,3
Não se habilitou a responder	18,2
Posicionaram-se pela afirmativa de que a escola trabalha os conteúdos oriundos da comunidade, porém de maneira superficial	27,3
Afirmaram que isso fica mais na tentativa do que na realização	18,2
Total	100,0

Tabela 08 - Posicionamento dos(as) respondentes sobre o conhecimento da LEI 10639.

RESPONDENTES	DOCENTE
	%
Afirmaram que não conhecem a Lei 10,639	91,0
Afirmaram que conhecem a Lei 10,639	9,0
Total	100,0

Tabela 09 - Posicionamento do grupo docente sobre a existência de discriminação e/ou preconceito raciais na escola.

RESPONDENTES	DOCENTE
	%
Afirmaram que na Escola Dr. Abílio Farias não existe discriminação e/ou preconceito racial	33,3
Afirmaram que na escola existe mais são xingamentos	13,4
Afirmaram que na Escola Dr. Abílio Farias existe discriminação e/ou preconceito racial	33,3
Afirmaram que se existe não são visíveis	20,0
Total	100,0

188

Foto 5

É mister agregar que a escola Abílio Farias trabalha, em parceria com a Universidade do Estado da Bahia-UNEB e com a Secretaria de Educação e Cultura de Barreiras, o Projeto Raízes, trabalho que tem por finalidade despertar a consciência da identidade afro-brasileira na comunidade do Mucambo. Consequentemente, o Projeto Raízes apoia as manifestações culturais seja tanto originadas pela escola Abílio Farias, quanto pela própria disposição dos

moradores, em relação com suas expressões socioculturais. Não obstante, nalguns aspectos do questionário do professor Edson Santana observamos que há algumas discrepâncias, no que concerne a idiosincrasia da população, considerando o que opinam os docentes, como vemos na seguinte foto.

APÊNDICES

Tabela 04 - Posicionamento dos respondentes a respeito da valorização pela escola dos saberes da comunidade.

RESPONDENTES	JOVEM	ADULTO	MEDIA
	%	%	%
Afirmaram que a escola valoriza os saberes da comunidade e relacionaram tal valorização ao Projeto Raízes	60	14,2	37,2
Afirmaram que a escola não valoriza os saberes da comunidade	20	35,7	27,8
Opinaram pelo meio termo afirmando que valoriza mais, ao menos	20	14,4	17,2
Não souberam responder	-	35,7	17,8
Total	100,0	100,0	100,0

Tabela 05 - Posicionamento do grupo docente sobre como a escola trabalha os saberes da comunidade.

RESPONDENTES	DOCENTE
	%
Afirmaram que os saberes da comunidade são trabalhados no Projeto Raízes	88,9
Afirmaram apenas que ainda não se interagiram	11,1
Total	100,0

Tabela 06 - Posicionamento dos(as) respondentes sobre o que se entende por conteúdo escolar.

RESPONDENTES	DOCENTE
	%
Afirmaram que conteúdo escolar é tudo o que está previsto na grade curricular	87,9
Afirmaram que conteúdo escolar é a grade curricular, mas também a realidade do aluno na comunidade em que vive	12,1
Total	100,0

Tabela 07 - Posicionamento dos respondentes sobre se a escola de fato trabalha os conteúdos oriundos dos saberes da comunidade.

RESPONDENTES	DOCENTE
	%
Acharam que a escola não trabalha os conteúdos da comunidade	36,3
Não se habilitou a responder	18,2
Posicionaram-se pela afirmativa de que a escola trabalha os conteúdos oriundos da comunidade, porém de maneira superficial	27,3
Afirmaram que isso fica mais na tentativa do que na realização	18,2
Total	100,0

Tabela 08 - Posicionamento dos(as) respondentes sobre o conhecimento da Lei 10639.

RESPONDENTES	DOCENTE
	%
Afirmaram que não conhecem a Lei 10.639	91,0
Afirmaram que conhecem a Lei 10.639	9,0
Total	100,0

Tabela 09 - Posicionamento do grupo docente sobre a existência de discriminação e/ou preconceito raciais na escola.

RESPONDENTES	DOCENTE
	%
Afirmaram que na Escola Dr. Abílio Farias não existe discriminação e/ou preconceito racial	33,3
Afirmaram que na escola existe mais são xingamentos	13,4
Afirmaram que na Escola Dr. Abílio Farias existe discriminação e/ou preconceito racial	33,3
Afirmaram que se existe não são visíveis	20,0
Total	100,0

188

Foto 6

Por outro lado, os questionários apontam para a importância dos jovens na opinião sobre a sua comunidade e como a relação com a escola pode ajudar a todos os participantes, inclusive como sentido de identidade e valorização dos saberes da comunidade. Sem embargo, também é importante enfatizar que toda pesquisa é dinâmica e que, mesmo que com labor científico estrito, está exposta a mudanças, como manifesta o professor Edson Santana:

Nas idas e vindas para ajustar o foco da pesquisa, preliminarmente trabalhei tendo como meta responder ao seguinte questionamento: o que leva a comunidade, os adolescentes, os jovens e, principalmente, as crianças que estão frequentando as salas de aula a negarem as expressões e valores culturais identitários de suas raízes afrodescendentes e seu pertencimento quilombola? Porém, as interações teórico-metodológicas do trabalho evidenciaram a necessidade da redefinição do foco da pesquisa (idem).

Nesse viés, faz-se necessário um pouco de perseverança e congruência para tratar temas tão delicados como os abordados pelo professor, a fim de não cair nas perguntas “já respondidas” ou no jogo da manipulação de dados. No caso da dissertação de Santana, a “redefinição do foco da pesquisa” é uma maneira coerente de encarar a dinâmica de trabalhar com seres humanos, inseridos em núcleos socioculturais e predominantemente heterogêneos.

Ao seguir essa linha de investigação, Edson Santana é condizente com sua posição de pesquisador e continuou seus estudos com seu aspecto geral que o levou a desenvolver o trabalho, detalhando o seu questionário. Ele, preocupado com as realidades brasileiras, também observou que:

A negação do processo civilizatório dos povos índio-afrobrasileiro é uma realidade também no Oeste da Bahia, desde tempos remotos, onde a saga colonizadora não só inculcou e inculca seus valores eurocêntricos mas também se ocupou da dizimação e simples dos povos nativos (idem, p. 30).

No fragmento anterior, se pode observar na folha do questionário, que procura pelo orgulho da identidade quilombola/afro-brasileira ou negritude do povoado do Mucambo de Baixo, é maiormente defendida pelos jovens, talvez por um motivo nascido da consciência histórica refletida na universidade, como mostrada na seguinte fotografia.

Afirmaram que acham que não existe	-	-	-	3,6
Não souberam dizer	13,3	-	14,3	3,3
Total	100,0	1000	100,0	100,0

Tabela 20 - Posicionamento dos respondentes sobre se já foi vítima de preconceito e/ou discriminação raciais.

RESPONDENTES	JOVEM	ADULTO	MÉDIA
	%	%	%
Afirmaram não terem sofrido nenhum tipo de preconceito racial	60,0	64,3	62,2
Afirmaram que já sofreram preconceito racial	40,0	35,7	37,9
Total	100,0	100,0	100,0

Tabela 21 - Posicionamento dos(as) respondentes quanto a sua própria cor/raça/etnia.

RESPONDENTES	ESTUDANTE	JOVEM	ADULTO	MÉDIA
	%	%	%	%
Identificaram-se como negro(a)	21,4	50,0	-	23,8
Identificaram-se como branco	7,2	10,0	14,3	10,5
Identificaram-se como moreno	64,2	40,0	35,7	46,6
Identificaram-se como preto(a)	7,2	-	35,7	14,3
Identificaram-se com a cor marrom	-	-	14,3	4,8
Total	100,0	100,0	100,0	100,0

Tabela 22 - Posicionamento dos(as) respondentes sobre o que acha da sua cor/etnia.

RESPONDENTES	ESTUDANTE	JOVEM	ADULTO	MÉDIA
	%	%	%	%
Posicionaram como tendo orgulho dela	26,7	50,0	6,6	27,8
Afirmaram que acham boa	40,0	10,0	80,0	43,3
Afirmaram que acham ótima	-	20,0	6,7	3,3
Preferiram não opinar alegando serem suspeitos para se posicionarem por serem brancos	-	10,0	-	-
Afirmaram que acham bonita	13,3	10,0	6,7	10,0
Afirmaram que acham legal	20,0	-	-	6,7
Total	100,0	10,0	100,0	100,0

Tabela 23 - Posicionamento dos(as) respondentes a respeito do que significa escravidão.

RESPONDENTES	JOVEM	ADULTO	MÉDIA
	%	%	%
Afirmaram que escravidão é dos tempos do cativo	60,0	60,1	60,0
Afirmaram que é dos tempos do cangaço	-	13,3	6,6
Afirmaram que está relacionada à judiação	10,0	13,3	11,8
Afirmaram que já ouviu falar mas não sabe o que é	-	13,3	6,6
Afirmaram se relaciona a trabalho forçado dos negros para os brancos	30,0	-	15,0
Total	100,0	100,0	100,0

Tabela 24 - Posicionamento dos(as) respondentes sobre a existência de trabalho cativo no Mucambo ou nas Lavras.

RESPONDENTES	JOVEM	ADULTO	MÉDIA
	%	%	%
Afirmaram que nunca ouvir falar de trabalho cativo nem nas Lavras e nem no Mucambo.	100,0	100,0	100,0
Total	100,0	100,0	100,0

Tabela 25 - Posicionamento dos(as) respondentes sobre algo detestável no Mucambo.

RESPONDENTES	JOVEM	ADULTO	TOTAL
	%	%	%
Relacionado à falta de apoio para a comunidade	30,7	22,2	26,4
Relacionado ao preconceito e ao racismo	8,0	11,1	9,7

Foto 7

Devemos ressaltar que a participação do *estudante* se refere a quem está inserido no contexto escolar, da mesma escola Abílio Farias, de 3º a 8º ano, como escreve Santana, e não a estudantes de cursos superiores da comunidade. Por esse motivo, com a realização do estudo de caso etnográfico e com as propostas feitas pela dissertação, acreditamos que o professor Edson Carvalho de Souza Santana trouxe à tona informações valiosas que nos deixaram ainda mais reflexivos sobre o que podemos encontrar na comunidade do Mucambo de Baixo. Nesse sentido, o questionário também indaga sobre as festividades que se celebram na comunidade, sendo um trabalho pesquisado a partir da escola e da Associação de Moradores do Mucambo,

no qual reflete a importância das festas já tradicionais como o “reisado ou folia de reis” – citado na epígrafe da dissertação por Otavio da Conceição de Oliveira. Outra das festividades que se cita na dissertação é a Festa Junina, de grande repercussão nas sociedades do Mucambo de Baixo e de Cima, inclusive, com rivalidade entre ambos os grupos, como menciona Santana (idem, p. 66).

Mas o que mais provocou nossa curiosidade foi a festividade em torno ao Dia da Consciência Negra, já que, além de figurar no corpus e no questionário da dissertação do professor Santana, foi o dado mais comentado de alguns professores quando perguntamos sobre as manifestações culturais. A ideia de realizar uma festividade relacionada à consciência negra, em novembro, partiu de iniciativas conjuntas, porém de proposta inicial da Secretaria de Educação em parceria com a UNEB, para que a comunidade do Mucambo possa afirmar sua identidade.

E é, neste ponto, que nos perguntamos se as manifestações culturais são produto da inteligência de uma população, ou seja, da liderança de uma comunidade, ou se é o resultado de um trabalho conjunto, em que a própria população é a protagonista, já que tudo se desenvolve a partir e nela? No caso da sociedade do Mucambo, as festividades como folia de reis se iniciaram quase concomitantemente à sua fundação como povoado informal, primeiro, no séc. XIX e, já oficialmente, no séc. XX. Ainda que seja imprecisa uma data oficial para seu real assentamento, esta se conta pelo desenvolvimento da infraestrutura habitacional e, posteriormente, pela chegada do sistema educacional à comunidade (idem).

Porém, outro ponto que chamou nossa atenção é o fator histórico, e que persiste até hoje, na imprecisão da origem dos habitantes da comunidade do Mucambo porque, inclusive, na explicação de Santana, há muita discrepância sobre ela, como população e como núcleo sociocultural.

Para uns, o povoado teria sido formado a partir do agrupamento de ex-escravizados vindos autonomamente das lavras de diamante da Chapada Diamantina, em busca de melhores dias. Para outros, a sua formação foi organizada a partir de doações de terras pelos fazendeiros aos seus “ex-serviçais” com o término oficial da escravidão. Para outros, ainda, teria se efetivado no contexto da expansão agropecuária que teve lugar nos férteis vales, nesse caso, em particular, o entorno de Barreiras, a partir do início do século XIX. Tal expansão agropecuária regional teria sido propiciada por senhores de escravos vindos das Lavras de Diamantes da Chapada Diamantina, trazendo seus ex-escravizados e os ainda escravizados (idem, p. 40).

Esta citação concorda com outro assunto dito pelos professores da escola Abílio Farias, sobre a bipartição da identidade da comunidade, sobre sua negritude ou se consideram serem descendentes de quilombolas ex-escravizados. Ainda, vivenciamos uma situação curiosa

quando saímos da escola para voltar à cidade de Barreiras. Quase ao meio dia, do primeiro dia de visita à comunidade do Mucambo e à sua escola, encerramos nossa observação/reflexão e nos dirigimos ao ponto de ônibus para voltar a Barreiras e, aguardando-o, aproximou-se uma senhora de uns 50-55 anos de idade, que já havia sabido da nossa chegada à comunidade. Ela procurou diálogo conosco e lhe perguntamos se se considerava quilombola, ao que a resposta negativa veio quase imediatamente, sob a resposta de que toda essa inclusão da comunidade como remanescente de quilombo era uma jogada política e de interesse financeiro do encarregado da Associação de Moradores. Como era nosso primeiro dia, nós ficamos um pouco atônitos com esse depoimento inesperado e espontâneo porque, praticamente, nossa procura por informações não esperava um sucesso tão repentino e valioso. No entanto, a mesma moradora agregou que todas as festividades sim se realizavam na praça da igreja (vista na foto 1) e que todas são bem organizadas, ainda, as festividades pelo Dia da Consciência Negra, que a moradora chamou de “festa da comunidade do Mucambo” por durar mais tempo.

Também, é interessante observar que a pesquisa do professor Edson Santana igualmente assinala que o questionário informa sobre os saberes da comunidade como uma manifestação cultural específica e derivado do Projeto Raízes (idem, p. 79). Nesse sentido, Santana toma as festividades como uma manifestação cultural comunitária ligada aos saberes, também como um bem comunitário. Não obstante, após depoimentos de moradores, sobre as festividades em conjunto ao Projeto Raízes – e o pouco ou ínfimo que mostram sobre a expansão da cultura da comunidade do Mucambo – Santana anota que:

Os conteúdos das falas, acima, aprofundam a discussão apontada anteriormente pelos grupos de respondentes jovem e adulto e problematizam o papel desempenhado pela escola tanto frente aos saberes da comunidade quanto frente ao Projeto Raízes. Neste bloco, percebe-se que é altamente representativo o percentual de 88,9% das falas dos(as) docentes afirmando que a escola trabalha os saberes da comunidade, também é igualmente significativo que tenham acrescentado que isso se dá através do Projeto Raízes. Porém, não menos relevantes são os 11,1% das(os) professoras(es) que afirmaram simplesmente que ainda não estão informadas(os) sobre ele. Como, se ele é efetivamente trabalhado enquanto um projeto da escola? Nesse sentido, as falas são contundentes e reveladoras, pois alertam que a escola não tem valorizado a cultura da comunidade e que o Projeto Raízes acontece apenas de forma pontual e descontextualizada (SANTANA, 2011, p. 80).

Essa informação – a do trabalho da comunidade e da instituição escolar, em parceria com projetos universitários – podemos ver no pôster que se encontra na escola Dr. Abílio Farias, da que tiramos uma fotografia.



Foto 8

Assim, vistos desde essa ótica, os saberes estão representados pelas festividades marcadas no calendário a modo específico, pontual. Isto é, as expressões culturais que, no primeiro entendimento, pertencem à expressão das tradições do povoado do Mucambo, seriam muito mais protagonizadas pela parceria UNEB-escola. Consequentemente, o fato de não serem, realmente, os moradores quem organizam todo o processo das reuniões festivas, e sim a maioria de professores, em acordo com o Projeto (universitário) Raízes, traz conosco algumas reflexões para destacar e discutir.

i) Fica patente que, como manifestações culturais, as festividades realizadas na comunidade do Mucambo representam grande parte dos saberes dos moradores, em razão da herança sociocultural de geração para geração, desde os inícios da comunidade, como colocado na dissertação de Edson Santana no relato do morador Otavio da Conceição de Oliveira. Nessa perspectiva, sabemos que, em se tratando de uma comunidade secular, a formação de uma tradição festiva responde às expectativas vividas historicamente pelos moradores, não só no âmbito da festa em si, mas a representatividade, o valor e o esforço dos saberes para (re)compor as manifestações festivas.

ii) Por conseguinte, os saberes conduziram a comunidade do Mucambo para sua organização cultural, esta última tomada como medida intangível que correlaciona as bases da experiência,

de praticamente tudo que o foi vivenciado por referida sociedade, sendo teoricamente de raiz quilombola, no seu primeiro processo de formação como sociedade. A partir dessa proposta, o Mucambo, com suas expressividades, destaca a importância do seu legado sociocultural, tanto da sua manifestação comunitária, quanto da relevância do seu movimento artístico, como herança cultural. Ou pelo menos, a epígrafe do morador da comunidade explica claramente esse jogo.

iii) Porém, toda essa construção sociocultural não escapa das (auto)críticas, nem do contexto globalizante contemporâneo, cujo poder não possa, necessariamente, para estabelecer margens de independência de uma comunidade, como é a do Mucambo. É isso que demonstram as pesquisas do professor Santana, se olharmos, primeiro, para a crítica da própria comunidade para sua identificação. Inclusive, fomos testemunhas da negação identitária de uma moradora que, embora não tenha mostrado insatisfação pelas festividades, estava inconformada pela “totalização quilombola” do seu contexto societal. Igualmente, semelhantes discrepâncias se respondem na pesquisa de Santana, sobretudo na relação criada pelas origens da comunidade, em relação com suas festividades.

iv) Também, cumprindo um duplo papel – de ajudante e de antagonista – a academia, no seu conjunto escolar e universitário, tem reforçado o sentimento da comunidade, igualmente experimentado por nós e pelas pesquisas de Edson Santana. Essa dupla função destaca a divisão de opiniões, tanto do seu ponto identitário, como visto no item anterior, quanto da intervenção feita pela parceria com a escola e com a UNEB. As opiniões contrárias, num primeiro olhar, destacariam uma ruptura sociocultural, sobretudo nas manifestações artístico-culturais, fato que não ocorre dessa forma, posto que quase a comunidade inteira usufrui das festividades. No entanto, uma observação mais detida pode contextualizar que, embora pequena, a comunidade do Mucambo já se encontra dividida, a partir da sua posição toponímica, sendo ela representada, maiormente, pela Mucambo de Baixo e Mucambo de Cima, uma multissociedade? Acreditamos que, nesse sentido, a academia reforça uma espécie de “assistencialismo epistêmico” ambivalente, no sentido comunitário da reação para ambos os lados e, com esse movimento, um confronto dos saberes desde seu processo identitário. Ou, pelo fato, não existe tal “assistencialismo epistêmico”, mas outra maneira de atuação da colonialidade do saber em estratégias de pilhagem de saberes.

4. 1. 2. Cachoeira

Com mais de quatrocentos anos e uma história bastante peculiar⁷⁵, o município do Recôncavo baiano, Cachoeira, se consolida como um dos mais importantes na Bahia, ao cumprir o papel da história dos inícios da multissociedade brasileira contemporânea, face ao seu reconhecimento (tardio) como patrimônio cultural imaterial do Brasil⁷⁶. Ainda hoje, seu porto fluvial é partida ou chegada do rio Paraguaçu, tanto para a pesca, como para a navegação, inclusive existindo um roteiro de Salvador até Cachoeira ou vice-versa. Na fotografia, podemos observar o porto principal, entrando pela rua 25 de junho.



Foto 9

O Município de Cachoeira, como aponta o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico nacional-IPHAN, é considerado um “extraordinário parque barroco ao ar livre”⁷⁷, a mais de 100 km da sua capital, Salvador, e com uma população que supera os 30 mil habitantes, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE de 2019⁷⁸. Igualmente, os indicadores do IBGE registram um alto percentual de alfabetizados (vide a mesma página), com mais de 97%, até 2010, o que significa quase uma erradicação do analfabetismo.

Da mesma maneira, Cachoeira, junto a Cruz das Almas, se consolida como uma cidade turística e de produção de fumo, com uma renda per capita muito elevada (IBGE), e com marca registrada pela fabricação de charutos⁷⁹, em concorrência de qualidade com os produtos semelhantes de Cuba ou Centro-América. Ademais, a cidade de Cachoeira é uma das mais

⁷⁵ A cidade antecipou o grito de Ipiranga, em 25 de junho de 1822. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/cachoeira/historico>>. Acesso em 08 jan. 2020.

⁷⁶ Disponível em: <<http://cachoeira.ba.gov.br/documentos-sao-apresentados-ao-iphan-para-registro-do-25-de-junho-como-patrimonio-cultural-imaterial-do-brasil/>>. Acesso em: 08 jan. 2020.

⁷⁷ Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/112>>. Acesso em: 08 jan. 2020.

⁷⁸ Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ba/cachoeira.html>>. Acesso em: 08 jan. 2020.

⁷⁹ Disponível em: <<http://www.upb.org.br/noticias/o-motor-da-agricultura-do-reconcavo-baiano-e-o-tabaco>>. Acesso em: 08 jan. 2020.

concorridas para visitas, no que se refere a cidades do Recôncavo baiano, em se tratando de feiras literárias (FLICA) e de festividades religiosas, como a da Irmandade da Boa Morte⁸⁰, e de patrimônios religiosos, como a Igreja e a Ordem do Carmo, com fotografias que vemos a continuação.



Foto 10

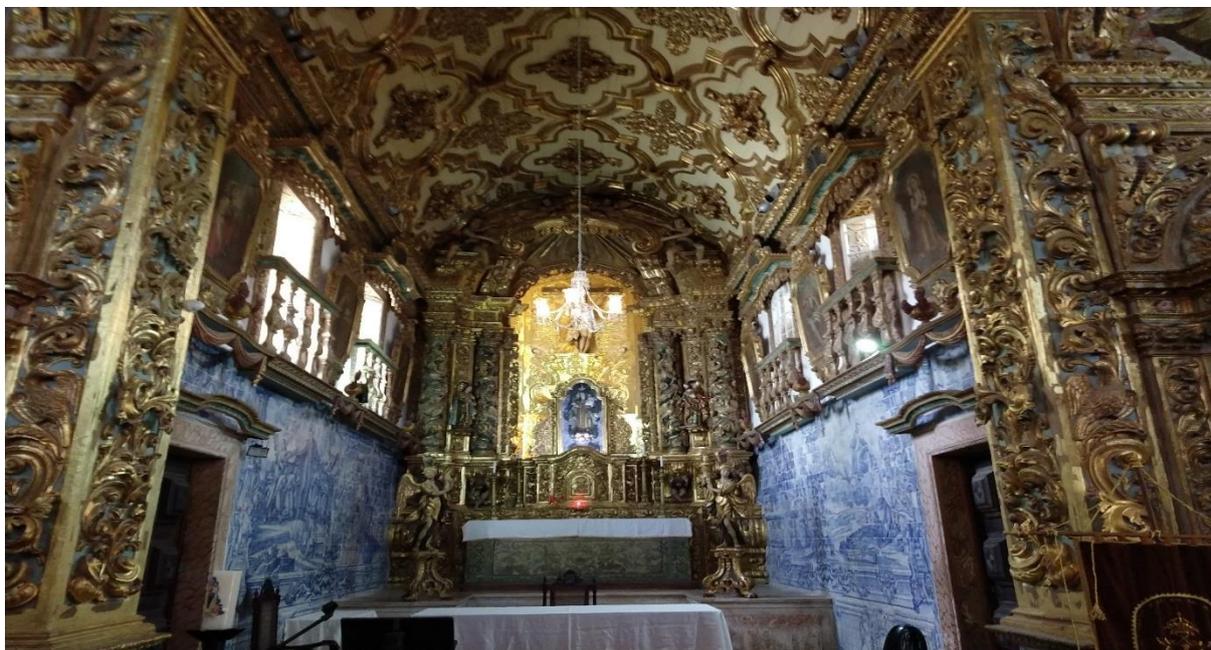


Foto 11

⁸⁰ Devemos chamar a atenção para as datas dos artigos jornalísticos, dada a atualidade das matérias. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ba/bahia/avanca/noticia/2019/06/15/reconcavo-baiano-g1-lista-cidades-que-voce-nao-pode-deixar-de-visitar-na-regiao.ghtml>> Acesso em: 08 jan. 2020.

Pode se dizer que o atrativo turístico da cidade de Cachoeira se inicia pela importância patrimonial do lugar que, praticamente, é um patrimônio completo do IPHAN, ainda que o tombamento da grande maioria de prédios – na sua totalidade específica – da comunidade, não corresponda à sua totalidade geral. Outrossim, que merece devida explicação, é darmos a Cachoeira o trato de comunidade, tal qual a Mucambo de Barreiras, porém com algumas ressalvas de historicidade e de ratificação de um conglomerado de quilombos oficializados, conseqüentemente, de populações quilombolas, como o quilombo do Kaônge, famoso por seus festivais⁸¹.

Por outra parte, descrevemos nossa experiência dentro da diversa sociedade do Recôncavo baiano, Cachoeira, assumindo a responsabilidade de apresentar nossa trajetória com as anotações pertinentes e admitindo a responsabilidade da transmetodologia. Assim, o nosso primeiro passo foi dado de Salvador a Cachoeira, por terra, numa primeira tentativa de conhecer a cidade Feira de Santana, contudo, mudando a trajetória para o referido porto anterior.

O trajeto aconteceu sem mais importância, até chegarmos a Cachoeira, em pouco mais de 4 horas, desde a capital da Bahia, Salvador, num trajeto bastante tranquilo e cheio de vegetação. Vale enfatizar, novamente, que não se criaram expectativas, embora tenha sido uma viagem ao ignorado, por nossa parte, fora dos usos etnometodológicos de reconhecimento de populações, ainda que não existam contextos contrários, sobre essas metodologias de pesquisa, na nossa perspectiva investigativa.

É certo que quase ao finalizar a manhã, chegamos à cidade, e procuramos de imediato lugares de visitação ou de ressalvas históricas e anotamos o possível, enquanto nos dirigimos ao centro da cidade. Por experiência nossa – e de tantos outros – sabemos que algumas respostas da população podem se orientar partindo do centro da comunidade e das margens, como centros periféricos, numa perspectiva visual de fora para dentro ou vice-versa. Não obstante, não devemos enrijecer essa hipótese, posto que as abordagens são das mais variadas e, assim refletindo, fomos adiante.

Desse modo, chegamos à rua 25 de junho, caminho empedrado – como quase toda a cidade – que vai finalizar no porto histórico de Cachoeira (foto 9). Nessa rua foi possível encontrar uma pousada – a Pousada do Pai Thomaz – além de outras manifestações arquitetônicas bem chamativas e representativas como as esculturas talhadas em madeira de um

⁸¹ Posteriormente, fomos notificados de um conflito de interesses, no caso do quilombo do Kaonge como protagonista. Disponível em: <<http://www.ba.gov.br/noticias/comunidade-quilombola-promove-11a-edicao-da-festa-da-ostra-em-cachoeira>>. Acesso em: 09 jan. 2020.

artista muito conhecido na Bahia, José Cardoso de Araújo, chamado pelo apelativo de Doidão Bahia⁸², personagem autodidata e escultor de madeira muito reconhecido.



Foto 12



Foto 13

⁸² Disponível em: <<http://www.dicionario.belasartes.ufba.br/wp/verbete/jose-cardoso-de-araujo-doidao/>>. Acesso em: 09 jan. 2020.

Logo, nessa primeira vista, Cachoeira, além de história, apresentava-nos, também, arquitetura e arte, ao considerarmos que as esculturas olhadas, as edificações e os monumentos transitam como se fossem indissociáveis. Agregamos a este olhar primeiro a decoração do prédio em que posamos, a Pousada Restaurante Pai Thomaz, igualmente adornada com motivos escultóricos do artista Doidão Bahia.

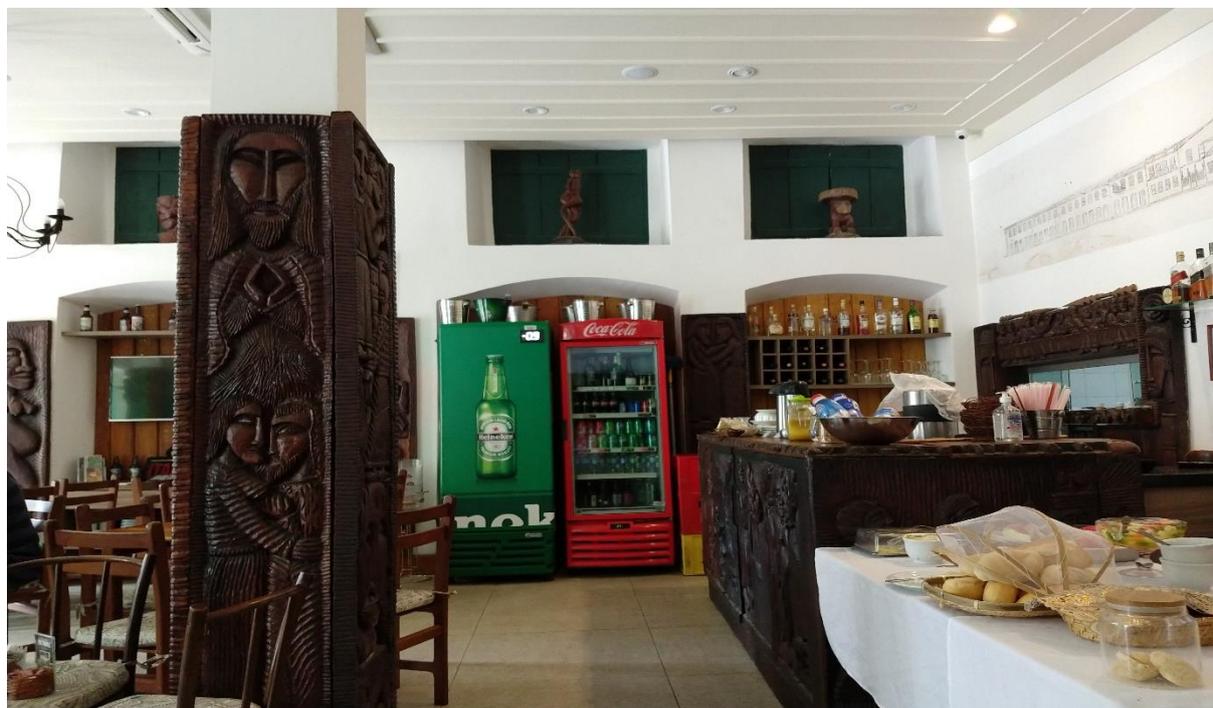


Foto 14

Assim, percebemos que a exposição que exercia a comunidade de Cachoeira era a de se deixar conhecer pela rotina, com suas próprias nuances pictóricas e patrimoniais, como o próprio secretário de cultura e ajudantes destacaram da comunidade. Pensar no tempo que eles esperaram para o reconhecimento como patrimônio histórico – e para as mudanças necessárias – foi bastante paciente. Isto nos advertiu que estávamos a observar sistema comunitário diferente, uma interação da população diferenciada do seu povoado irmão do Mucambo, de Barreiras. No entanto, devemos apontar que nossa perspectiva é uma de tantas e que, sendo um parecer particular, está sujeita a retificações por trabalhos com a mesma intenção que a nossa tese.

Igualmente, Cachoeira resultava, nessa primeira perspectiva, uma ideia histórica ressaltada com seus padrões arquitetônicos de grande valor sociocultural, além de estar representada, academicamente, por um espaço físico no Centro de Artes, Humanidades e Letras, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia- UFRB. Bacharelados e licenciaturas como História e Ciências Sociais engrenam a historicidade da sociedade cachoeirana com os aspectos

políticos vivenciados nela, como sua participação na formação da cultura da cana e na independência do Brasil, como mencionado anteriormente.

Dessa forma, refletimos que não é por coincidência que os movimentos turísticos estão, geralmente, voltados para essas temáticas interdisciplinares, como resposta a tão longa experiência histórico-social.



Foto 15

Aproveitamos esta reflexão para indicar algo aparentemente óbvio, como é a etnia, quase da população geral de Cachoeira, compreendida pela sua origem africana devido ao trabalho da escravidão, que fez das cidades do Recôncavo conglomerados de gente escravizada para a lavoura da cana. Nesse ponto, refletimos sobre as generalidades e particularidades e como um trabalho de pesquisa pode se envolver em armadilhas se não se aplica uma discussão bem estabelecida. Isto é, podemos tomar toda a comunidade de Cachoeira e conduzi-la a uma negritude total, não obstante, esse exercício pode reduzir as experiências nascidas do sincretismo religioso e sociocultural de referida comunidade.

Por esse lado, a sociedade cachoeirana convive, em respeito – isso nos consta, como explicaremos a seguir – nos seus diversos espaços religiosos e socioculturais, produto, talvez, das intensas mudanças acontecidas pela exploração do comércio, como vistos noutros espaços

sociolinguísticos (ROJAS, 1978, p. 48). Consequentemente, faz-se necessário enfatizar o porquê de afirmar que existe uma convivência respeitosa na sociedade cachoeirana, enquanto religiosa e cultural. Primeiro, uma das formas tangíveis de admirar essa valorização e respeito pelos diversos espaços religiosos o encontramos no folheto turístico informativo da cidade de Cachoeira, cujo conteúdo não só indica, o calendário cultural, os lugares históricos e igrejas e festividades cristãs, mas também os terreiros de candomblé⁸³.

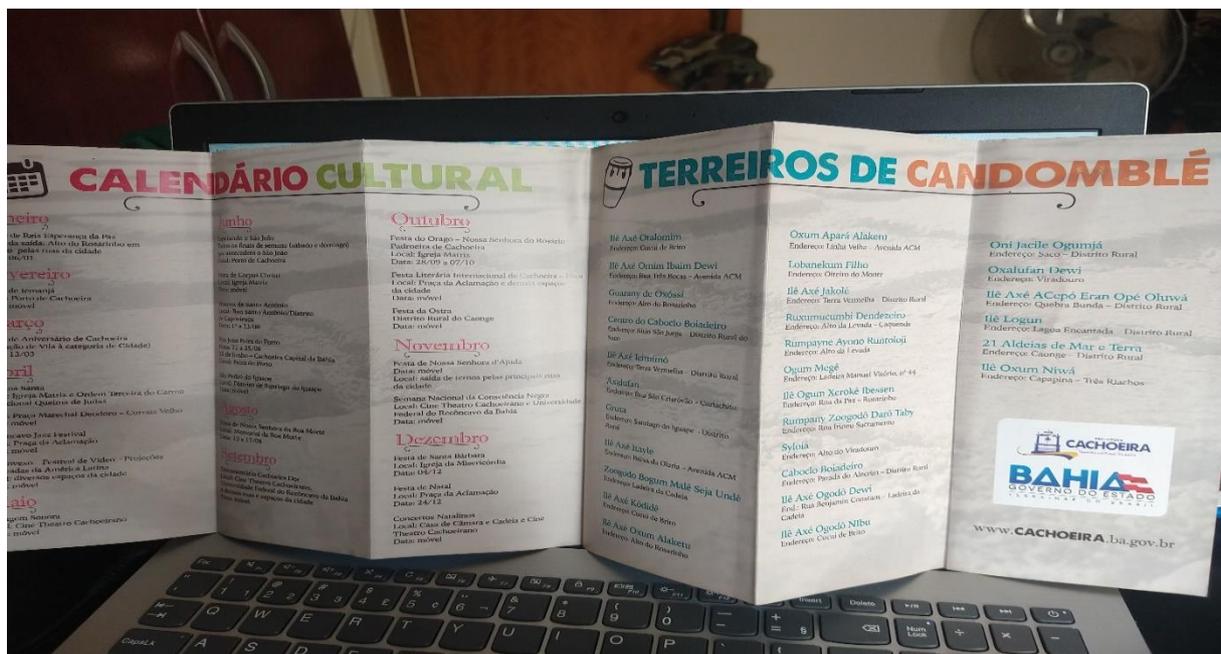


Foto 16

Por outra parte, uma curiosidade que deixa notar o folheto são as frases feitas tanto para Cachoeira, como para a Bahia, sendo a primeira considerada “Tesouro cultural da Bahia” e o estado sendo a “Terra-mãe do Brasil”.



Foto 17

⁸³ De matriz africana, a religião, culto ou manifestação religiosa candomblé é o nome oficial que dão os moradores a ela, não sendo conhecido o nome de *umbanda* para esse núcleo religioso.

Retomando ao respeito religioso, foi o acontecido na Secretaria de Turismo de Cachoeira, que fica ao lado da Secretaria Municipal de Educação, no mesmo prédio no centro da cidade. Estivemos procurando informação, nas duas oficialidades, embora a Secretaria de Educação já estivesse em fase de recesso e sem ninguém pronto para explicar algumas inquietações que tínhamos.

Sem embargo, na Secretaria de Turismo houve muitas pessoas dispostas a nos dar informações, ainda que não soubessem que nosso trabalho tinha como objetivo refletir sobre os saberes ali produzidos, nem muito menos que tínhamos um compromisso oficial. Logo, as informações nos levaram a planejar um roteiro de visitas de índole religiosas, artísticas e monumentais. Uma galeria de índole religiosa foi a da Irmandade da Boa Morte, recinto que alberga trajes de candomblé, aparte de ser um guia informativo sobre a religião, oferecer a venda de roupas e de souvenir sobre o relacionado com essa religiosidade.



Foto 18

Também, uma dessas informações nos levou a uma sala do lado, em que se dedicavam a realizar trabalhos de ações afirmativas com a consciência negra ou com a reafirmação do quilombos⁸⁴. Nela, os representantes, de sexo masculino e feminino – sendo o masculino,

⁸⁴ Em Cachoeira, o INCRA-BA reconheceu em 2018 cinco populações como remanescentes de quilombolas, pertencentes ao mesmo município. Elas são a comunidade do Caônge (Kaônge), Dendê, Engenho da Praia, Engenho da Ponte e Calembá. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/noticias/territorio-quilombola-no-reconcavo-baiano-e-reconhecido-pelo-incra>>. Acesso em: 09 jan. 2020.

também um babalorixá⁸⁵ – informaram que a luta para reafirmar os direitos da negritude de Cachoeira só se tinha concretizado em 2018, com o apoio que dera a Câmara de vereadores, por meio de uma sessão especial, em 2019⁸⁶. Antes desse parecer, o processo foi demorado e até entrou na burocracia, embora nunca tenha havido travas para que o reconhecimento venha, disseram. Essa informação nos fez refletir sobre a consideração que a política partidária tem, em relação com a sua população, muito mais no contexto quilombola e escravagista com que a sociedade de Cachoeira foi fundamentada. Vale ressaltar que a Câmara de vereadores se encontra na parte superior da antiga cadeia de Cachoeira, como podemos ver na seguinte fotografia.



Foto 19

Todavia, o que chamaria a nossa atenção o obtivemos de uma conversa bastante aberta e informal e com um seminarista que estudava para ser padre católico, mas que já era babalorixá, o que nos causou muita impressão, posto que nunca tínhamos experimentado um caso similar. Ele teve a consideração de nos narrar, durante algumas horas, a experiência de ser afrodescendente, ser morador de Cachoeira, conviver com o candomblé e ser seminarista, além de explicar alguns substantivos e adjetivos que, por motivo de tempo, não detalhamos aqui.

⁸⁵ Não podemos afirmar estritamente que um babalorixá equivale a um sacerdote do candomblé ou a um pai-de-santo, porque, dentro dos morfemas, o título equivale a “pai que guarda o segredo orixá”, e como temos visto por estudos contemporâneos, a tradução da visão do mundo ou tradução semiológica é controvérsica, citando o exemplo em que jesuítas deram a equivalência de Tupã a Deus cristão. Ademais, se considera muito mais um “pai do segredo” a um babalaô. Disponível em: < <https://candombles.blogspot.com/2016/11/babalorixa-yalorixa.html>>. Acesso em 09 jan. 2020.

⁸⁶ Disponível em: <<https://www.diariodanoticia.com/2019/11/cachoeira-camara-municipal-convida-para.html>> Acesso em jan. 2020.

Mas, por exemplo, que o substantivo *roça* designa um terreiro de candomblé, diferente do significado que conhecemos aqui na região Centro-Oeste do Brasil, que seria a parte do mato, ou um lugar pertencente à área rural.

Outrossim, é o fato do nosso informante ser bastante procurado pelos turistas, sobretudo quando há grupos maiores, sendo ele conhecido praticamente por todos os comércios que se encontram nas imediações do centro histórico de Cachoeira, incluída a sede da Secretaria do Turismo. No entanto, na nossa estadia, e com nossa indagação, não houve procura por ele, por que podemos afirmar que nosso contato foi casual e crucial, porque conseguimos outras informações valiosas dele, como por exemplo:

- Cachoeira era um município que congrega as mais diversas crenças religiosas, ou que não quer dizer nada de diferente dos demais territórios brasileiros, porém ficamos surpresos quando nos especificou que os fiéis carregam uma mistura sincrética religiosa bastante acentuada. Isto foi corroborado pelo diretor do museu/galeria Hansen Bahia quem, de maneira descontraída, além de contar um pouco sobre a memória e representatividade do alemão Karl-Heinz Hansen, colocou sua família de primeiro e segundo graus como exemplo de sincretismo bem sucedido.

- Nosso informante também mencionou que era comum encontrar alguma oferenda nas esquinas da casa e de maneira cotidiana, sem que ninguém mostre espanto por esse ato, já que isso é tão natural quanto uma oração ou um ritual litúrgico cristão. Nós fomos testemunhas de tais oferendas, colocadas, geralmente, nas esquinas dos quarteirões onde ficam os terreiros, sem que haja estranhamento por parte de outros moradores.

- Em Cachoeira, segundo o nosso informante, a população convive, sobremaneira, com o lazer e é não há uma preocupação temporal estrita, sobretudo porque estão dedicados a participarem das suas festas e celebrações – que não são poucas – com o sentido de fazerem parte do seu ciclo de vida, ademais de considerar que a arte faz parte das suas experiências.



Foto 20

Isso está evidente nas ruas da comunidade, nos museus, galerias, teatro, praças, ateliês e nas vivências que expressam artistas da casa como Doidão Bahia, Louco, Louco Filho, Maluco, Dory, Hansen Bahia etc.

Igualmente, em nossa visita ao museu/galeria Hansen Brasil pudemos experimentar o trabalho de um alemão que se encantou pela Bahia, pela comunidade de São Félix e por Cachoeira, mas foi conviver com a população cachoeirana. O nome dele era Karl-Heinz Hansen e produzia gravuras, muitas com motivo da sua visão da população, sobre sua vivência no nordeste brasileiro – na Bahia – sobre a religiosidade do povo. Com isso, ganhou a amizade do escritor Jorge Amado, quem escreveu “Hansen voltou à cidade da Bahia e dessa vez para sempre. Trouxe tudo quanto acumulara mundo afora, a sabedoria, a técnica, o artesanato e a grande arte da sua gravura” (AMADO, 1982, p. 316). De fato, o museu/galeria Hansen Brasil é um dos lugares mais visitados pelos turistas que chegam em Cachoeira, e o curioso é que sempre está em atividade de reprodução de cópias de gravuras, como vemos na foto.



Foto 21

Por outro lado, e como tínhamos dito, a arte do talhado da madeira é o que primeiro salta à vista de quem visita o centro cachoeirano, nas esculturas de Doidão Bahia, cujo nome real era José Cardoso Araújo, sobrinho materno do mais importante escultor cachoeirano que também expõe um importante acervo, em diversos lugares da cidade: Louco. Seu nome real era

Boaventura da Silva Filho e foi uma figura conhecida pelos trabalhos na madeira que deram o pontapé inicial para esses saberes em Cachoeira, como disse Jorge Amado:

No Mercado, nas galerias, em seu atelier na cidade de Cachoeira, encontram-se as ceias e os Cristos de Louco, o excelente Boaventura que de louco nada tem, mas em troca tem um talento e uma vocação sem limites. Entre os escultores primitivos da Bahia, o primeiro: realmente impressionante (idem, p. 292).

E por última descrição, sobre o nossa experiência de visitação em Cachoeira e que indagamos, foi o Centro de Artes, Humanidades e Letras, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia- UFRB, Universidade criada com a Lei 11.151, de 29 de julho de 2005⁸⁷ e estendida em várias cidades do Recôncavo, sendo o Centro de Artes, Humanidades e Letras localizado em Cachoeira. O Centro oferece tanto cursos de bacharelado, como de licenciatura, nos que se destacam as Ciências Sociais, História e Artes Visuais (multimeios), segundo algumas professoras de forte atua o no cenário cachoeirano. Justamente, apreciamos que esses cursos têm um forte compromisso na reafirma o da identidade da popula o baiana e que, na comunidade cachoeirana, junta-se aos diversos palcos de resistência histórica comunitária.



Foto 22

⁸⁷ Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Universidade_Federal_do_Rec%C3%B4ncavo_da_Bahia>. Acesso em: 10 jan. 2020.

Dessa forma, ao considerarmos que o indagado nos trouxe informações valiosas, podemos refletir no seguinte:

i) A singularidade da comunidade de Cachoeira não se encontra na sua uniformidade, mas nas suas diversas formas socioculturais de expressão, sendo uma população de grande expressividade artística-religiosa e, por isso mesmo, um conglomerado de representações coletivas facilmente destacadas. Conseqüentemente, esse múltiplo movimento de expressões nos leva a pensar sobre a multissociedade, tomando em conta que, mesmo sendo referenciada como comunidade, uma população se diversifica e cria espaços de desenvoltura diversa.

ii) Assim, consideramos Cachoeira como a participação de vários núcleos socioculturais – multissociedade cachoeirana – cuja trajetória de Vila (de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira) soube organizar seus núcleos participantes e deu-lhes autonomia para seus desenvolvimentos. Só por mencionar um exemplo, observamos o convívio saudável dos saberes religiosos, manifestando-se quase concomitante entre suas diversidades, além de reinterpretar seu passado sincrético sem por isso existir um peso hierárquico entre essas religiosidades.

iii) Também, é mister agregar que essas representações religiosas fazem sentido dentro do mundo espiritual manifestado pela plasticidade artística, não somente com as cerimônias litúrgicas ou as manifestações ritualísticas de uma ou de outra religiosidade, mas suas derivações nas gravuras, nas esculturas etc. Nesse sentido, as expressões artísticas se alinham à religiosidade de um modo complementar e não somente como parte seccionada das manifestações religiosas.

iv) Por outro lado, essas alianças proporcionam à multissociedade cachoeirana a amplitude e completude para desenvolver sua participação no estado da Bahia, seja como vínculos históricos ou de formação das sociedades baianas contemporâneas, seja como veículos de saberes. Neste último caso, o papel feito por formadores de opinião – como é caso do escritor Jorge Amado – ajudam na distribuição para o reconhecimento de lugares e de personagens com que se desenvolvem (e distribuem, também) os saberes.

v) Por último, mas não no sentido definitivo, reconhecemos que Cachoeira tem sido fomentado cada vez mais pelo governo de Estado para atividades produtoras de fumo, como o charuto baiano – nós o apreciamos – dando ênfase a esse mercado comercial com o sentido de colocá-lo a nível mundial⁸⁸. Porém, nesse jogo mercantil, que está em auge, ocorre uma situação um tanto controvertida: a maioria de pessoas que trabalha em quase todo o processo do charuto é negra, sobretudo mulheres. A nossa tese apresenta discussões decoloniais e encerramos com

⁸⁸ Disponível em: <<https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/industria-do-tabaco-baiana-aposta-em-charuto-para-consumo-gourmet/>>. Acesso em 11 jan. 2020.

uma pergunta autorreflexiva: acaso Cachoeira, com sua grande participação histórica no Brasil e com suas relações religiosas e sociais fraternas, seria capaz de retomar o jogo de exploração mercantil como um processo cíclico ou se trata somente de uma forma mais de sustentabilidade econômica em que o também histórico fumo é simplesmente uma alter-nativa econômico-cultural contemporânea?

4. 1. 3. Salvador

A terceira e última população que visitamos foi a cidade e capital da Bahia, Salvador, e é por isso que devemos enfatizar, a quem possivelmente leia nossa pesquisa, que não é um trabalho fácil de pesquisa, porém a transmetodologia nos ajudou muito para focar, pertinentemente os saberes (descentrados) que se suscitavam a cada passo. No entanto, em primeiro lugar, fazemos uma descrição, de tão antiga metrópole multicomunitária, relacionada à geopolítica histórica numa transdisciplinaridade investigativa, cujos temas expressam sua relação de interdependência. Nesse sentido, esclarecemos que, desde o interior (Barreiras), até a capital (Salvador), passando por Cachoeira, a trajetória da nossa pesquisa tenta fazer um planejamento contrário ao que normalmente é feito, como é começar pela metrópole para finalizar no interior. Esse movimento é intencional, já que desde o início da tese propusemos o alter-nativo, como aplicação para descentrar a própria dinâmica que existe nos projetos de pesquisa. Igualmente, consideramos necessária a expansão de todas essas comunidades – comunidades no sentido de núcleos comuns de formação sociocultural – e, por essa razão, fazemos uso da delimitação espaço-temporal das pesquisas, como mencionamos no início.

Descrever uma multicomunidade como Salvador não é simples, não só pelo tamanho territorial da capital da Bahia, mas pelo sentido transdisciplinar que existe na história da sua formação e que foi um dos motores da nossa investigação. Salvador possui uma extensão de mais de 550 mil Km², uma população aproximada de quase 15 milhões de habitantes e uma movimentação econômica bastante forte, embora o IDH (índice de desenvolvimento humano) seja muito baixo, em comparação com outros estados da União⁸⁹. Outro dado fornecido pelo IBGE é Salvador em relação com capacidade de rendimento per capita, em que a cidade figura entre os quatro piores remunerados estados do Brasil. Já no quesito educação, a capital baiana apresenta uma leve melhora, ainda que para nada satisfatória, com um índice de evasão alto já no ensino fundamental. Assim, observa-se rapidamente que, na relação trabalho-educação existe uma interdependência bastante acentuada, sendo que essa relação é trabalhada pelos

⁸⁹ Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/panorama>>. Acesso em: 06 fev. 2020.

governos, na sua intenção de formar mão-de-obra capacitada. Com uma melhor observação e dedicação, esta problemática forneceria uma outra pesquisa sobre a interseccionalidade da formação-qualificação-experiência da escola/academia com o mercado de trabalho.

Descritas algumas características estatísticas de Salvador, passamos ao nosso trabalho de campo⁹⁰ procurando observar, num labor desafiador de uma semana de duração, os lugares em que se poderiam localizar experiências, e como essas eram transmitidas a nós.

É que, uma vez chegados de Cachoeira, decidimos fazer uma caminhada pelo mercado Modelo, embora era de nosso conhecimento que o estabelecimento é motivo de fluxo turístico. Assim, tentamos só observar algumas curiosidades dos comerciantes do lugar, tanto de dentro, quanto de fora das instalações, encontrando-nos com algumas pessoas que possuíam a habilidade se comunicar em inglês, espanhol e francês, além da sua língua materna o português. Embora de grande importância para uma democratização linguística, o conhecimento dessas línguas se torna “habilidade padrão”, se se segue a lógica do fluxo turístico do lugar, o que constatamos in loco. Porém, observamos com atenção que uma banca estava sempre cheia de turistas, entre pessoas que falavam alemão e russo, com o qual constatamos que um dos vendedores possuía a habilidade linguística nesses dois idiomas europeus.

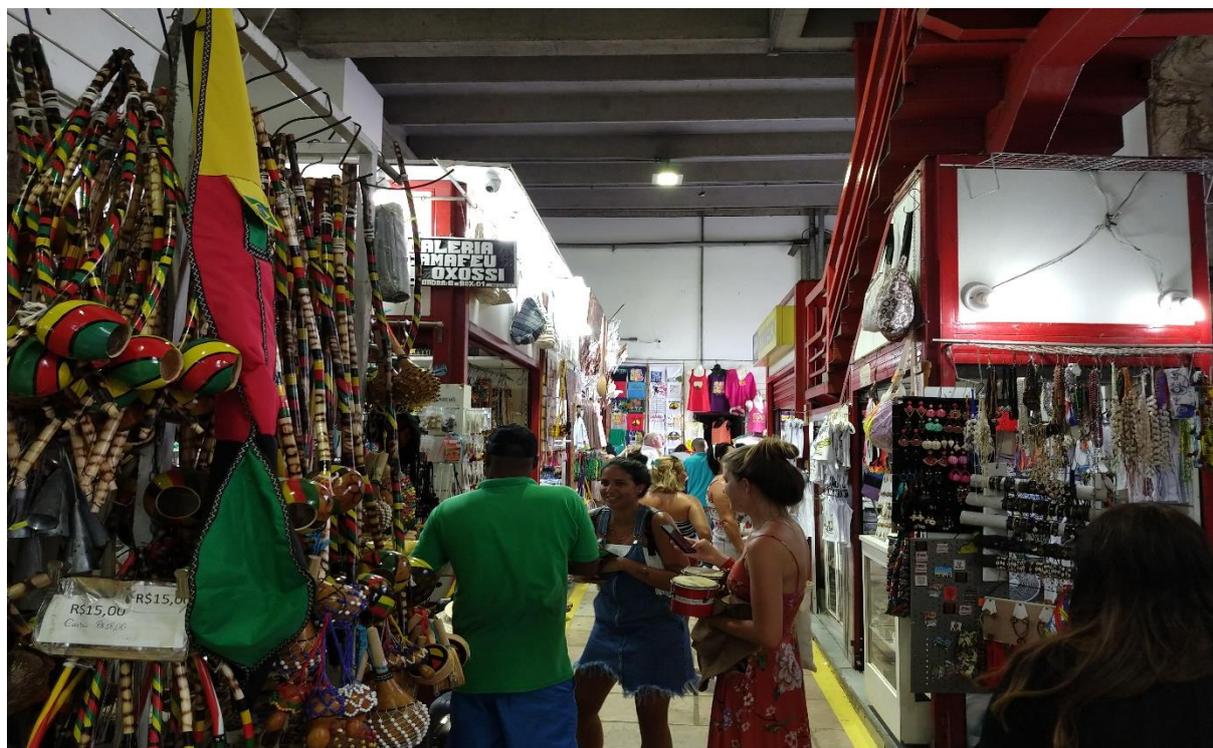


Foto 23

⁹⁰ Em nossas considerações finais temporais problematizamos a composição prática “trabalho/pesquisa de campo”, como procedimento que se abre a propostas alter-nativas.

Essa experiência idiomática nos fez perguntar sobre a origem da habilidade, de haver sido produto de alguma escola, algum centro de capacitação ou algo parecido, perante a resposta contrária de nenhuma dessas alternativas, embora o locutor mencionasse do programa da cidade para capacitação, ainda que com descaso da Secretaria Estadual do Turismo-SETUR⁹¹ da Bahia. A resposta do vendedor foi que vários turistas não necessariamente falavam inglês, que ele conhecia muito pela própria demanda turística do lugar – sobretudo na época dos carnavais ou antes, na lavagem da igreja do Nosso Senhor do Bonfim, segundo ele – e se comportavam diferente da gente que falava inglês. Logo, foi no ouvido e no olhar da proxêmica que o vendedor percebeu outros sotaques e comportamentos, e perguntando as nacionalidades, aprendeu que os turistas vinham de outras partes do mundo e não falavam necessariamente inglês. Depois, com ajuda virtual, decidiu ele mesmo aprender as mencionadas línguas.

Essa primeira experiência em Salvador observa o sentido da audição para reconhecer experiências idiomáticas anteriores, além do comportamento para observar certos traços linguísticos, o que foi corroborado na experiência posterior, já na igreja do Nosso Senhor do Bonfim.

Com a principal porta de acesso sendo o Elevador Lacerda, a parte histórica de Salvador se amplia para cima, onde se materializa o denominado Centro Histórico – ou o famoso Pelourinho – com igrejas, praças, hotéis, auditórios etc. que marcam a história da Bahia. A ideia da nossa caminhada foi passar despercebido dos vendedores que ofereciam seus produtos perto da igreja do Bonfim, sem aparecer nossa câmera fotográfica, nem ficar admirando as construções dali. E quase logramos nosso objetivo, quando um vendedor percebeu – ainda não sabemos como, mas pelo exemplo no mercado, suspeitamos – que não éramos do lugar e conseguiu estabelecer diálogo conosco. Logo, preferiu algumas palavras da nossa experiência linguística materna e, com carisma e respeito, conseguiu vender-nos o seu produto, distanciando-se para um canto separado dos seus colegas.

Com esses dois exemplos, decidimos mudar de estratégia e de foco de pesquisa, para observarmos algumas placas e espetáculos que se projetavam ali no Centro Histórico, nos lugares já consagrados turisticamente como o Museu de Jorge Amado ou o batuque ensaístico do grupo Olodum. No caso do Olodum, os ensaios são constantes, embora quando não haja apresentação total, dividem-se em pequenos grupos, perante a expectativa que ocasiona no público que, como dizem os negociantes do lugar, sempre prestigiam.

⁹¹ O que constatamos pelo jornal on-line baiano Correio. Disponível em: <<https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/bahia-perde-vagas-de-capacitacao-profissional-para-o-turismo/>>. Acesso em: 12 mar. 2019.



Foto 24

No entanto, o Museu Jorge Amado encontrava-se parcialmente interdito por restauração, havendo sido deslocado para um prédio contíguo e de um ambiente mais reduzido com que, normalmente, não se apreciaria o acervo do prestigioso escritor baiano.



Foto 25

Nessa parte, no bairro do Pelourinho, também se encontra o Teatro Miguel Santana, cujo nome pertencia a uma figura ilustre, não centralizado no poder político ou econômico, mas

na sua sabedoria popular – também conhecido no candomblé como Ojé Orepê – da qual nascem as palavras de seu muito amigo o escritor Jorge Amado, que se inscrevem na placa do teatro que leva o nome de Santana.

Encontro no peji de Xangô, o velho Miguel Santana, o mais velho, o mais antigo dos obás da Bahia, o derradeiro dos obás consagrados por mãe Aninha, vestido no maior apuro como se fosse para uma festa de casamento. Assim se veste sempre, mantendo aos oitenta e cinco anos contagiosa alegria de jovem. Quem não o viu dançar e cantar numa festa de candomblé não sabe o que perdeu. [...] Quantos filhos você semeou no mundo, Miguel? O sorriso modesto, a voz tranquila: 51, meu amigo, entre homens e mulheres, um deles nasceu de uma sueca, outro de uma índia. Descemos juntos a Ladeira do Cabula, a voz de Miguel Santana Obá Até recorda distantes acontecimentos. Sabe mais sobre a Bahia do que os doutores, os eruditos do Instituto, os historiadores e os membros da Academia. Sabe por ter vivido. Foi rico e é pobre, teve mando de barcos, hoje apenas possui o respeito do povo – a benção, Obá Até! Deus lhe salve, seu Miguel Santana. Com a voz grave e mansa conta histórias de assombrar, seus olhos viram o bonito e o feio, suas mãos tocaram o bom e o ruim, nada lhe é estranho e indiferente (AMADO, 1982, p. 217).

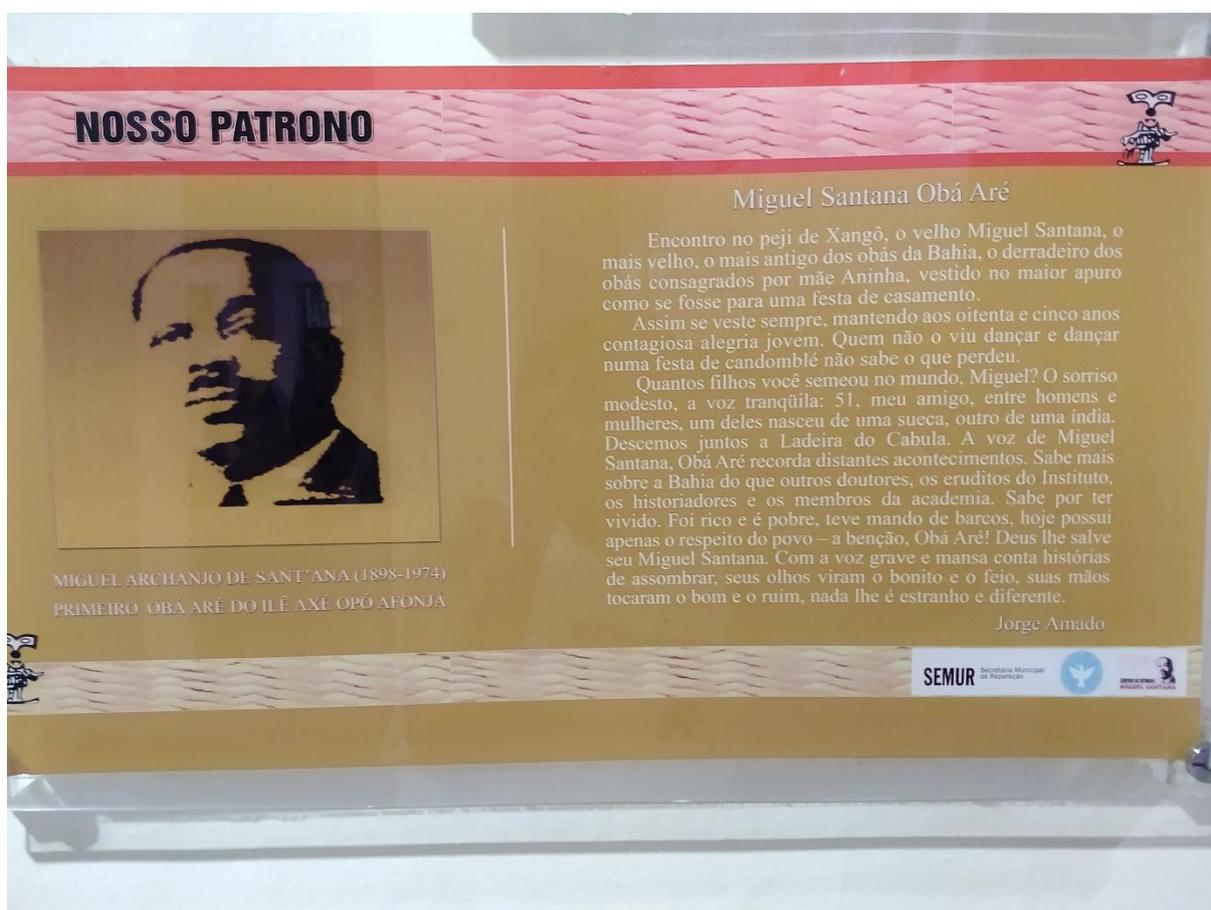


Foto 25

O teatro oferece sessões de balé folclórico com motivos que ressaltam, nas suas palavras de folheto “na sua forma mais pura, algumas das expressões mais importantes do folclore baiano e algumas danças do Candomblé”, já que, como religião provinda da África, foi importante para a formação dessas danças. O folheto está elaborado em português, com

traduções para o inglês e o espanhol, destacando a significância dos movimentos turísticos em base a essas duas línguas, o que constatamos na realização do espetáculo no teatro.

No terceiro dia, dirigimo-nos ao Instituto de Letras, da Universidade Federal da Bahia-UFBA, com o intuito de nos encontrarmos com uma docente da Universidade de Brasília-UnB, pesquisadora da cultura baiana, grosso modo, da qual recebemos notícias em Cachoeira. Infelizmente, não a encontramos porque todo o pessoal do Instituto estava de férias. Um funcionário que não estava de descanso corroborou que a pesquisa da professora estava num trabalho com o sociocultural baiano.

Como anedota, não encontramos a professora, mas nos vimos dentro da 11ª Bienal da União Nacional dos Estudantes-UNE, no campus Ondina da UFBA, onde nos encontrávamos justo no seu programa inicial. Logo estávamos numa multidão estudantil de todo o país, em diversas representações culturais, no que se refere a lutas afirmativas da mais variada índole e, durante dois dias, fomos testemunhas de discussões acaloradas e debates políticos partidários. O mais importante que vale a pena mencionar desse encontro, para a nossa pesquisa, foi a atitude dos estudantes para com o comércio ambulatório das/nas imediações do campus, descentrando a troca econômica nos ambulantes, muitos deles que aproveitavam o evento para garantir seu sustento.



Foto 26

Durante o nosso contato com a Bienal da UNE não tivemos muito tempo de explorar novos lugares mais do que a cidade de Ondina, lugar que pelo tipo de arquitetura, podemos considerar nobre. Também, não fizemos nenhuma procura nos bairros mais carentes de Salvador, que foi a nossa primeira intenção, sob recomendação de alguns vendedores ambulantes que eram de esses bairros os que, dito seja, estão bem próximos uns de outros, rodeando o centro da cidade.

Com essa dissuasão, propusemo-nos visitar a orla soteropolitana porque, também segundo a maioria dos ambulantes, era o melhor lugar para nosso propósito de pesquisa na experiência, uma vez que comentamos com eles o que procurávamos⁹².

Assim, ao quinto dia decidimos partir para os bairros da capital que ficavam frente ao mar de Salvador, fazendo um percurso a pé de 5 quilômetros, observando de ambos os lados, descendo o Bairro Ondina, até o Farol da Barra. Pelo lado esquerdo, o mar de Salvador, e pelo lado direito, comércios, muito comércios de diversos tipos, logicamente por se tratar de um setor muito produtivo e eficaz para isso.

Nesse caso, devemos esclarecer que toda essa faixa litorânea é destinada para o desfile dos carros, bandas de música e pessoas no período de carnaval e que, como nós estivemos semanas antes do evento, algumas estruturas já fechavam setores da orla para a estruturação de palcos. Nisso, há que agregar que o carnaval de Salvador é um dos eventos que mais atrai público e movimenta bens de consumo, com o que uma grande parte da receita turística se recebe desse evento, inclusive, a economia baiana se fortalece com os preparativos e com o evento em si.

Dessa forma, em nosso passeio pelo litoral mencionado, nos detivemos no conhecido Farol da Barra, para poder apreciar a história e museologia do lugar, e aproveitar alguma situação inusitada, como não esperávamos. A ideia era não passar a imagem de turista – e que já que discutimos fenótipos, qual seria a imagem de um turista? – e decidir uma visita um quanto rápida. Acreditamos, nesse sentido, de que nada vale querer passar despercebido em Salvador, já que o reconhecimento – e essa é nossa reflexão – proxêmico é uma das características da experiência dos vendedores baianos, quem já reconheceram nas atitudes corporificadas, para além do extralinguístico, a escala de alguém de fora.

Esse quesito será ratificado com a experiência dos pescadores, dos ambulantes da orla e com a reação do público que frequentava as praias. Quiçá, não era um movimento exato das

⁹² Essa determinação, a de ouvir pessoas que não são referências para trabalhos exatos, foi fundamental para assegurar que nosso trabalho de investigação tivesse um final muito reflexivo.

pessoas, mas isso não pudemos corroborar, sobre o diferencial a nacionalidade dos turistas e o que permitia verificar no ambiente dos negócios.



Foto 27

No caso das pessoas de pele clara, os vendedores ambulantes tinham uma imagem consumidora bipartida: ou eram da Europa/ Estados Unidos ou eram argentinos e, no caso fossem os primeiros, sabiam que alguma persuasão tranquila poderia completar negócios com eles. Já se fossem argentinos – e eles sabiam pelo sotaque e a proxêmica que vimos anteriormente – não davam muita importância para concluir negócio e ficavam mais tranquilos se os clientes potenciais iam sem consumir.

Nesse caso, não entramos em detalhes para saber o porquê de tal crença sobre os argentinos, já que não se pode falar sobre uma etnia como um todo geral, como defendemos desde o início do nosso trabalho, nem muito menos expandir a generalização, ainda sendo de um lugar pequeno localizado.

Portanto, continuamos só na observação, com o que constatamos que os ambulantes não autorizados sabem quais os lugares em que não podem se movimentar e se algum deles não acatar essa regra, sabe quando é o momento da fiscalização. Todos os vendedores sabem das penalidades, mas também reconhecem que suas dificuldades são maiores e, pelo menos, tentam recriar um papel de harmonia com a fiscalização mantendo, nos lugares em que se posicionam, lugares limpos.

Algo parecido funciona com os pescadores da região, quem só frequentam a praia para fornecer os restaurantes da orla, sendo a pesca para eles atividade não necessariamente gananciosa, mas generosa.



Foto 28

Por conseguinte, a pesca é uma atividade artesanal que acontece a partir das 5 da manhã na região da orla, quase contornando o acesso à praia do Farol da Barra, de uma maneira descontraída, na nossa observação. Geralmente, a pesca está destinada a peixes pequenos e medianos, com raras exceções de grandes, como o linguado que fica soterrado ou a lagosta que precisa de nadadores experientes para ser apanhada.



Foto 29

Muitas vezes, os pescadores negociam entre si os espaços, as horas e os produtos que obtém do mar, sendo uma prática cotidiana deles a troca de produtos marinhos, a não ser que a demanda seja específica, como nos diria um pescador de polvo. O interessante deste último caso é que o pescador de tão apreciado molusco sabia dos lugares em que poderia encontrar o invertebrado, além de ser consciente de que os polvos são preferência de restaurantes caros.

E nesse caso é que nos referimos às duas vistas que nos oferece essa parte do litoral de Salvador: são os restaurantes caros, na sua maioria os que se alimentam dos produtos do mar frescos oferecidos pelos pescadores artesanais do outro lado da faixa. Na sua maioria, os pescadores são de baixa condição econômica e não usufruem de direitos trabalhistas, posto que seus produtos ou são vendidos ou são consumidos pelos próprios, sem nenhuma estabilidade laboral que os respalde.

Por outro lado, as construções arquitetônicas do lado direito, se não são de comércio, pertencem à grande lista de edifícios da classe nobre soteropolitana, sendo os habitantes majormente de procedência branca, pelo que testemunhamos. Igualmente, os estabelecimentos comerciais que estão no lado direito constam de vários empreendimentos estrangeiros e, como fomos testemunhas, a presença argentina, tanto de consumidores, quanto de empreendedores comerciais, é forte no lugar.



Foto 30

Nesse sentido, pousamos no *hostel* argentino porque dava uma visão importante dos acontecimentos na rua da orla e podíamos observar melhor as pessoas do lado de fora, além de saber como surgiu a empreitada hoteleira do referido estabelecimento em Salvador. Os donos da pousada eram dois argentinos, um de Córdoba e outro de Buenos Aires, mas só tivemos algumas informações com o primeiro. Ele nos disse que o movimento no lugar não para, mesmo nas épocas de baixa temporada para o turismo, não há uma queda significativa na procura do seu negócio, e agrega, até porque a pousada oferece preços baixos e é uma opção alternativa para as pessoas. De fato, era uma opção bastante alternativa pelo que presenciamos, posto que, no final da tarde, até às 23 horas, o hostel era restaurante, bar e discoteca ao ar livre, lugar em que se congregavam turistas de várias nacionalidades e também brasileiros provenientes de diversos estados. Porém, nos dois dias que estivemos no lugar, percebemos que a maioria que procurava o lugar era de origem argentina, seja para se hospedar ou para se divertir pela noite, mas também no momento de diversão os baianos frequentavam a discoteca ao ar livre.

Na nossa breve estadia no hostel conhecemos duas baianas, um suíço, uma família inteira (quatro integrantes) argentina, um polonês, dois chilenos, uma alemã, uma francesa, três peruanos, cinco jovens argentinos e quatro catarinenses. Pode não ser uma grande variedade, e nem muitos turistas, no entanto, o entusiasmo do lugar demonstrou como eles se sentiam à vontade dançando na rua, do lado que dava à pousada.

Não obstante, na última tarde, antes de ir para o aeroporto e retornar a Goiânia, fomos testemunhas de algo que nos surpreendeu muito: um senhor de aproximadamente cinquenta anos, carregava uma grande sacola com latas de alumínio vazias. Como na Orla existe uma via de trânsito leve, o senhor jogou as latas no meio da pista dispersando-as em toda sua extensão, com o que os veículos automotivos as prensavam e as compactavam em peso e em tamanho. Em nosso entender, essa disposição material requer um cálculo de medidas mecânicas e cinéticas, mas imaginamos que o senhor não possuísse tais conhecimentos, não pela aparência, mas pelo serviço que custava todo o processo. E muito contente, ele nos respondeu que o tempo todo ele machucava as mãos e os pés ao prensar manualmente as latas, porém que um dia pensou que seria melhor aproveitar os veículos, já que ele muitas vezes tinha recolhido latas compactadas na pista. Daí, ele nunca mais deixou de fazer aquilo. Prensar latas na pista passou de um saber a uma prática alternativa.

Por essas experiências vividas ou saberes experimentados, podemos considerar algumas pautas sobre Salvador, embora nosso espaço de pesquisa tenha sido reduzido por questão de segurança.

- i) As pessoas que trabalham ou se contatam constantemente com o turismo possuem um referencial prático sobre a perspectiva turística, fazendo com que exista uma maneira de reconhecer as expectativas das pessoas que visitam os estabelecimentos. Uma dessas nuances está na percepção do “outro” turista, quando, por curiosidade, reconhece que a identificação cultural dá resultados comerciais. No entanto, os programas de capacitação profissional para esta área parecem não ter percebido – ou não querem perceber – a importância que implica formar essas experiências que já estão aí, para um maior conforto/eficiência das mesmas.
- ii) No caso das vozes da experiência, como o reconhecimento que faz Jorge Amado a Miguel Santana Obá Oré, não se trata de dar chancela acadêmica para esses saberes, senão de fazer menção de que a sabedoria não reparte diploma, mas um legado de experiências. São justamente elas as que reformulam, em constância, o papel dos saberes nas suas fontes comunitárias, repassadas pela experiência alter-nativa e não pela obediência incontestável que representaria um líder comunitário.
- iii) Nesse senso, observamos que a sabedoria popular não se mensura pela extensão do território, e a isso nos referimos sobre o detalhe da colonialidade, de se considerar uma metrópole pelo tamanho e “desenvolvimento tecnológico”, em vez de entendê-la pelo seu viés multicomunitário. Com isso, não queremos igualar comunidades menos densas demográfica e territorialmente com grandes urbes, senão que existe a possibilidade de entender realidades, independentemente da quantidade da sua população ou seu espaço geográfico.
- iv) Assim, os pescadores sabem que não precisam muito mar para pescar o sustento diário, mas saber os lugares e as horas exatas em que a espécie marítima desejada possa ser vista e apreendida com eficácia. Dessa maneira, similarmente à sabedoria dos pescadores, o catador de latas sabe por experiência que as latas podem ser prensadas pelo trânsito de carros na orla, sabe que pode contar com uma nova técnica e, com isso, não há necessidade de fazer esforços desnecessários para finalizar o seu trabalho, sabe empregar o meio em função da sua disponibilidade.
- v) Igualmente acontecerá com quem percebe que existem públicos alternativos, que vivem experiências alter-nativas dado o reconhecimento idiossincrático que se tem sobre um referido conglomerado comunitário, tanto como potencial econômico, quanto por seguir uma linha de experiência. O hostel dos argentinos é um exemplo de outros tantos que juntam a jovialidade da população baiana – e isto o vivemos in loco – com propostas de associar novos sabores culturais, lembrando que a palavra latina *sapores* é o que representa seu leque derivativo *saberes*. Por tal motivo, o que leva a argentinos a fazer uma pousada com características culturais

argentinas no meio das praias soteropolitanas? É a lucratividade ou a contagiante alegria baiana? Ou as duas? Ou uma proposta alter-nativa?

Considerações Finais Temporais

Para finalizar a nossa tese, não retomamos explicitamente o discutido com anterioridade, mas fizemos que as reflexões se expliquem na exemplificação/explicação que traz cada ponto considerado. Com isso, também queremos que o possível leitor faça um processo remissivo, quando tiver dúvida, e se dirija ao capítulo ou subcapítulo em que se haja problematizado mais profundamente o tema. Dessa forma, poderá verificar nossas posições teóricas e fazer as reflexões que acreditar necessárias. Por tudo o que temos problematizado, discutido e refletido até o ponto anterior, podemos sustentar as seguintes considerações:

* As problematizações dos temas discutidos são fios condutores de interseccionalidades que demonstram o indissociável que são as relações referentes aos problemas do sistema-mundo comunitário, em que o fator cultural se pode entender como ponto de intersecção dos vários temas abordados e não só um em específico. Cada um deles pode apresentar características diferentes, mas só serão vistas assim desde um ponto de inflexão, o que não significa necessariamente que se faça uma dessecação por separado de um determinado problema. Por esse viés, embora não abordado especificamente, nossa tese tem suas discussões com diversas características temáticas e transdisciplinares. Logo, mesmo enfatizando seu ponto principal como sociolinguístico, não retiramos nenhuma atividade pela possível “invasão disciplinar” que a cientificidade eurocentrada poderia encontrar. Essa prática, infelizmente, condiz com muitos trabalhos feitos até hoje, sob a supervisão da objetividade, sendo de alguma forma segregacionista, como consequência. No entanto, há outras investigações que têm desafiado o sistema exclusivo para fazer pesquisa com práticas descentradas e apostando na real observação dos dados e seus movimentos. E é dessa forma que pode se ler, tranquilamente e sem ser invasivo, um problema desde o ponto de vista econômico, geopolítico, histórico, filosófico etc., como tentamos fazer nesta tese.

* Dessa forma, quando usamos o termo sociedade ou multissociedades, na realidade tentamos fortalecer a sinonímia com o sentido de comunidade ou multicomunidades, para descentrar os espaços medidos por extensão e importância, como o faria uma abordagem colonial. Para isto, somos cientes de que sociedade como tal é uma produção da colonialidade, sobretudo a partir da invenção estado-nação, no séc. XIX, e que o valor dado com o sinônimo comunidade rompe a hegemonia espacial eurocêntrica. No caso, quando citamos a comunidade barreirense, cachoeirana ou soteropolitana, não o fazemos omitindo a sua densidade populacional ou

delimitação territorial, senão que damos outro efeito de sentido para compreender que uma comunidade se estrutura pelo tamanho da vivência e não pelo tamanho do território. Se fosse assim, Auschwitz teria menos importância do que Berlim, ou Nova Iorque seria muito mais sociedade do que Tóquio, por exemplo.

Igualmente, descentrar não é totalmente sair do centro, e sim apostar no proveito que se pode tirar de um centro invisibilizado, e a relação que isto tem com as suas margens, no caso do Candomblé, por exemplo. As práticas dessa religião baiana estão espalhadas no centro de uma forma intensa, mas só são percebidas pelo visual e não pelas experiências dos saberes que foram construídas historicamente com base nessa religião. Só para mencionar um detalhe, o sincretismo que se encontram nas igrejas de Salvador são amostras vivas da harmonia que poderia haver na convivência entre cristãos e candomblecistas, no entanto, a intolerância religiosa impera em diversas comunidades.

* Com essa reflexão, a noção de espaço fica a critério da experiência, mas também o tempo está estreitamente vinculado à tensão espacial, no caso da intolerância, é possível verificar esse acionar sem olhar com atenção, só ler as notícias é suficiente. No entanto, verificar os espaços também é verificar o tempo, logo, poder observar isso nas comunidades se torna uma tarefa interessante e importante porque, naturalmente artificial – colonial – naturalizamos o hábito das especificidades, como dito anteriormente. Ou seja, não podemos ser alheios a que a adjetivação de um território chamado de sertão se organiza numa série de eventos ocorridos ao longo da sua história de formação como tal. A desterritorialidade está na nomenclatura romântica do lugar, mas não na experiência que se viveu/vive ali, com o que o sertão baiano tem deixado de sê-lo pelos investimentos comerciais que se posicionam para seu desenvolvimento econômico. No entanto, fragmenta-se de alguma forma a visão do espaço agreste, já que aos moradores da região lhes custa muito desnaturalizar o hábito discursivo do “deus dará”, e os investimentos econômicos tendem a livrar alguma possível culpa por meio desse discurso. Foi muito praticado pelos coronéis de outrora, é muito praticado pela política partidária e pelas grandes empresas de exploração de recursos, hoje.

* Nessa perspectiva, é mister compreender a relação espaço-temporal que as comunidades têm com as suas histórias particulares, em que cada uma sabe as relações sociais que se formaram na experiência comunitária, como folclore ou como ontoepistemologia que lhes são passadas. É por esse motivo que os saberes se fazem da experiência, o olhar para a prática significa viver, experimentar e aprender, como um todo relacionado, é um existir na lógica da sua experimentação de vida, o que está muito relacionado com a discussão que fizemos sobre letramento. Quer dizer, a língua como habilidade da letra em função patente, explicado pelo

professor Brian Street, pertence a um código, com todas suas peculiaridades dinâmicas, com semiologias e demais sistemas que se podem explicar só pelas comunidades às quais pertencem. Logo, letrar não é sinônimo de alfabetizar, também discutido anteriormente, mas a proposta de ser hábil com a sua língua ou, em todo caso a habilidade para o usufruto de todo esse código linguístico. Assim, propomos a ideia de letramento como habilidade na língua para poder desenvolver a percepção sobre o sistema-mundo, dentro de um determinado contexto de experiências comunitárias. Com isso não definimos o termo, mas desafiamos o status quo linguístico da colonialidade para que possa incluir – em vez de integrar – novas possibilidades de reflexão sobre o tema. Desse modo, aquilo que conhecemos como letramentos, com seus diferente adjetivos, referem-se muito mais às estratégias de ensino do que a uma habilidade letrada complexa de um determinado locus de enunciação.

* Por esse raciocínio, a categoria espaço-temporal-diversidade letramentos conduz sua complexidade na sua pluralidade, indicando que, como nosso título tenta nomear, os plurisaberes são os letramentos, no plural, sem adjetivos e sem prefixos. Já que eles são complexos, possuem seus próprios locus de enunciação e são abordados de acordo com estas características, faz mais sentido, para nós relacioná-los. Porém, se não considerássemos as trajetórias enunciativas, as próprias comunidades estariam tomando para si um contexto artificial, como no caso de Mucambo de Baixo, sociedade ora vista como remanescente de quilombo, ora como uma sociedade com trajetória comum às concebidas como não quilombolas. No entanto, com a intenção de firmar uma experiência identitária e uma maior democracia – dizer democracia justa seria um oxímoro – os programas das universidades baseiam a importância do reconhecimento do indivíduo, mas não para libertá-lo, senão para conduzi-lo a outro tipo de dependência, a acadêmica.

Assim, uma das construções sociais que a colônia/ocidente nos deixou como legado é que a academia sempre dá um “futuro por vir”, na qual sua lógica funciona desde o ponto eurocêntrico da evolução, como futuro messiânico. O fato de reconhecer a identidade da sociedade Mucambo de Baixo de remanescente de quilombo é tentar impor algo artificial que, minimamente, tenta apagar algo, um novo tipo de colonialidade sob o rótulo da identidade. Algo parecido acontece com o quilombo do Kaônge, na comunidade baiana de Cachoeira, cujo reconhecimento foi feito a partir do seio e convivência da comunidade em geral, porém, em detrimento de outros quilombos, posto que surgiu uma disputa por motivos econômicos turísticos, em que Kaônge se adjudica a representatividade quilombola de Cachoeira.

* E, refletindo sobre essa artificialidade ou autorrepresentatividade, pensamos sobre os trabalhos/pesquisas de campo que se movimentam por referidas comunidades, inclusive o que

permitiu esta tese. Não é uma tarefa fácil compreender a magnitude da informação que são coletados no labor da pesquisa, mas é uma tarefa impossível saber quanta desinformação existe num contexto comunitário. Como dito sobre Barreiras, algumas desinformações, ou melhor, desencontros de informações fizeram com que aprofundássemos um pouco mais, não sobre os saberes produzidos na comunidade, mas sobre a questão da identidade dela. Já em Cachoeira e Salvador existem experiências que produzem as manifestações da Bahia, como identidade – não tão satisfatória, nem geralmente alegre – da sua população em se reconhecerem baianos. O que nos fez refletir sobre corporeidade das multissociedades, no caso da harmonia na convivência religiosa em Cachoeira alimenta as nossas esperanças de expansão do respeito, quando se trabalha conhecendo as experiências da comunidade. Assim, as sociedades baianas – e imaginamos que de outros contextos geopolíticos também – se comportam como núcleos familiares: podem morar na mesma casa, podem estabelecer relações fraternas e orgulho do seu “clã”, mas procuram diversas manifestações, desenvolvem diferentes experiências, algumas muito diferentes, e inclusive, se distanciam do seu núcleo social formador.

* Nesse aspecto, é possível pensar nas alternativas de abordagem ou nas descentralidades epistemológicas, repetimos, não como um rompimento com as propostas que já funcionam, veja-se academia, nem como desconstrução ideológica radical, mas repensar e refletir que as diferenças são meios alternativos de observar e experimentar novos saberes. Consequentemente, as condições alternativas tentam reaproveitar as diversas perspectivas experienciais, fazendo sua proposta fora da apropriação e da alienação cultural porque, como mencionamos, o caminho ao reconhecimento dos saberes democráticos está muito distante da nossa realidade espaço-temporal. Pensar na experiência é viver ali mesmo, de modo a desenvolver aquilo que já vivenciamos, como o exemplo último em que o senhor catador de latas, sem saber que se empregava da energia cinética e mecânica como estudos da física ou das engenharias, fazia seu trabalho com maior eficácia e com menor risco físico.

Referências

ALMEIDA, Maria. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

AMADO, Jorge. *Bahia de todos os santos: guia de ruas e mistérios de Salvador*. 33ª edição. Rio de Janeiro, Record, 1982.

ANCHIETA, José de. *O auto de São Lourenço*. Tradução Walmir Ayala. Rio de Janeiro: Editora Ediouro, 1973.

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2012.

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômano*. São Paulo: Martin Claret, 2013.
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de Linguística Geral II*. Tradução Eduardo Guimarães et al. 2ª edição. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- BORGES, Jorge. *Obras completas volumen I*. Barcelona: Emecé Editores España S.A., 1997.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *História concisa da Literatura Brasileira*. 46ª edição. São Paulo: Editora Cultrix, 2008.
- BORTONI-RICARDO, Stella. *O professor pesquisador: introdução à pesquisa qualitativa*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção. Crítica social do julgamento*. Tradução Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira. 2ª edição. Porto Alegre: Editora Zouk, 2015.
- _____. *Homo academicus*. Traducción Ariel Dilon. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina S.A., 2008.
- _____. *Os usos sociais da ciência*. Tradução Denice Barbara Catani. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- BRASIL, **Constituição** (1988). **Constituição** da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado **Federal**: Centro Gráfico, 1988.
- BRITTO, Luiz. *Educação na Bahia: propostas, realizações e reflexões*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1991.
- CAMINHA, Pero. *Carta a el-rei d. Manuel sobre o achamento do Brasil*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1974.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos, 1750-1880*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2007.
- COSSON, Rildo. *Letramento literário: teoria e prática*. 2ª edição. São Paulo: Contexto, 2016.
- CRENSHAW, Kimberlé. *A interseccionalidade na discriminação de Raça e Gênero*. Revista online Cruzamento: raça e gênero. Disponível em: <
<https://pt.scribd.com/document/355844196/A-Interseccionalidade-na-discriminacao-de-raca-e-genero>>. Acesso em 17 maio 2018.
- CUNHA, Euclides. *Intérpretes do Brasil volume I. Os sertões*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2002.
- CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. 2ª edição. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. *Índios no Brasil. História, direitos e cidadania*. São Paulo: Editora Claro Enigma, 2012.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. 13ª edição. São Paulo: Ática, 2003.

_____. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 13ª edição. São Paulo: Cortez, 2011.

DARWIN, Charles. *A Origem das Espécies, no meio da seleção natural ou a luta pela existência na natureza*, 1 vol., tradução Mesquita Paul. Porto: Lello & Irmão Editores, 2003. Disponível em <<http://ecologia.ib.usp.br/ffa/arquivos/abril/darwin1.pdf>> Acesso em 20 jun 2018.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. 2ª edição. São Paulo: Editora escala, 2009.

DE LA VEGA, Inca. *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: Editorial Inca S.A., 1973.

DURÃO, José. *Caramuru*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2011.

ESTEBAN, María. *Pesquisa qualitativa em educação: fundamentos e tradições*. Tradução Miguel Cabrera. Porto Alegre: AMGH, 2010.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução Renato da Silveira. Salvador: Editora da UFBA, 2008.

FERREIRA, Aurélio. *Miniaurélio século XXI: o minidicionário da Língua Portuguesa*. 4ª ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FERREIRA, Maria. *Dança negro, ginga a história*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. *Dialogando com a própria história*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

_____, *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREYRE, Gilberto. *Intérpretes do Brasil volume II. Casa-grande & senzala*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2002.

FREITAS, Henrique. *O arco e a Arkhé*. Ensaios sobre literatura e cultura. Salvador: Ogums Toques Mágicos, 2016.

FILHO, Adonias. *Os servos da morte*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1989.

GALEANO, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. 23ª edição. Buenos Aires: Editora Catálogos, 2007.

GONZALEZ, Lélia. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, N°. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82. Disponível em <<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf>>. Acesso em 03 mar 2018.

GOUVEIA, Fernanda. A expansão dos Institutos Federais de Educação, Ciência e Tecnologia no território brasileiro: entre o local e o nacional. In: Revista Brasileira de Geografia Econômica. *Espaço e economia* [online]. Nº 9, 2016. Disponível em <<https://journals.openedition.org/espacoeconomia/2434#ftn2>>. Acesso em: 28 mar. 2019.

HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. 27ª edição. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2014.

_____. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense; Editora Publifolha, 2000.

HOUAISS. *Minidicionário Houaiss da língua portuguesa*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2004.

KLEIMAN, Angela; ASSIS, Juliana. *Significados e ressignificações do letramento: desdobramentos de uma perspectiva sociocultural sobre a escrita*. Campinas: Mercado de Letras, 2016.

KLEIN, Herbert; VINSON III, Ben. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Traducción Graciela Sylvestre Sánchez Albornoz. 2ª edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2008.

LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução Tânia Pellegrini. Campinas: Editora Papirus, 2008.

_____. *O cru e o cozido. Mitológicas I*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre alteridade*. Tradução Pergentino Stefano Pivatto et al. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010.

LOPES, Eliane; FARIA FILHO, Luciano; VEJA, Cynthia. *500 anos de educação no Brasil*. 5ª edição. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

LOPEZ, Luiz. *História do Brasil colonial*. 7ª edição. Porto Alegre: Editora Mercado Aberto, 1993.

MACHADO, José. *Dicionário etimológico da Língua Portuguesa*. Vol III. Lisboa: Editora Confluência, 1977.

MALDONADO, Efendy. Transmetodologia em tempos de fascismo social, *Chasqui* Revista Latinoamericana de Comunicación, Sección Ensayo. Ecuador, nº 133, p. 211-227, diciembre 2016- marzo 2017.

MARQUES, Fabrício. A invenção da indolência. In: Pesquisa FAPESP. São Paulo, edição 103. 2004, s/p. Disponível em: <<https://revistapesquisa.fapesp.br/2004/09/01/a-invencao-da-indolencia/>>. Acesso em 29 mar. 2019.

MATTOS, Regiane. *História e cultura afro-brasileira*. 3ª edição. São Paulo: Contexto, 2016.

MBEMBE, Achille, *Crítica da razão negra*. Tradução Marta Lança. 2ª edição. Lisboa: Editora Antígona Editores Refractários, 2017.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais, projetos globais-Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

MONTAIGNE, Michel. *Dos canibais*. Tradução Luiz Antonio Alves Eva. São Paulo: Alameda, 2009.

MOREIRA, Herivelto; CALEFFE, Luiz. *Metodologia de pesquisa para o professor pesquisador*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2008.

MORTATTI, Maria. *Educação e letramento*. São Paulo: UNESP, 2004.

MUSSA, Alberto. Os servos da morte. Revista Eletrônica Rascunho. *Manual de garimpo*. Edição 148, s/p. Disponível em: <<http://rascunho.com.br/os-servos-da-morte/>>. Acesso em: 25 mar. 2019.

NABUCO, Joaquim. *Intérpretes do Brasil volume I. O Abolicionismo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2002.

NASCIMENTO, Abdias, O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado. 2ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2017.

NAVARRETE, Julio. *América Latina, modernidad y conocimiento. El desarrollo de otro discurso epistémico*. Lima: Editora de la UNMSM, 2016.

OLIVEIRA, Roberto. Os diários e suas margens. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

OLIVIERI, Antônio; VILLA, Marco. *Cronistas do descobrimento*. 5ª edição. São Paulo: Editora Ática, 2012.

PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 14ª edição. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

PRADO JR., Caio. *História econômica do Brasil*. 16ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1973.

QUIJANO, Aníbal. *Des/colonialidad y buen vivir. Un nuevo debate en América Latina*. Lima: Editora de la Universidad Ricardo Palma, 2014a.

_____. *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*. Buenos Aires: Editora CLACSO, 2014b.

QUINTELA, Antón. *Do sertão ao cerrado do planalto central: uma questão de nomenclatura*. In: Revista UFG. Goiânia, Nº. 9. 2010, p. 242-257. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/revistaufg/article/view/48342/23681>>. Acesso em 02 mar. 2019.

RATTS, Alex. Corporeidade e diferença na geografia escolar e na geografia da escola: uma abordagem interseccional de raça, etnia, gênero e sexualidade no espaço educacional. In: Terra Livre. São Paulo, Nº. 46. 2016, p. 114-121.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

_____. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2006.

ROJAS, ÍBICO. *Expansión del quechua: primeros contactos con el castellano*. Lima: Ediciones Signo, 1978.

ROJO, Roxane; MOURA, Eduardo. *Multiletramentos na escola*. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

ROSA, João. *Noites do sertão*. 8ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

SANTANA, Edson. **Escolarização, festejos e religiosidade na constituição de um quilombo contemporâneo no Oeste da Bahia**. 2011, 196 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2011.

SANTOS, Boaventura. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 3ª edição. São Paulo: Editora Cortez, 2001.

_____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 3ª edição. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

_____; MENESES, Maria. *Epistemologias do Sul*. 2ª edição. Coimbra: Editora Almedina S.A., 2010.

SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. 7ª edição. São Paulo: EDUSP, 2012.

SCHIESSL, Marcelo. Revista Eletrônica Bibliotecon. *Periódicos UFSC*. Ci. Inf. Florianópolis, n 24, p.172-181, 2º semestre 2007. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/eb/article/download/...2007v12n24p172/415>>. Acesso em 14 fev. 2018.

SILVA, Kalina. *Nas solidões vastas e assustadoras: A conquista do Sertão de Pernambuco pelas vilas açucareiras nos séculos XVII e XVIII*. Recife: Editora CEPE, 2010.

SOARES, Magda. *Letramento: um tema em três gêneros*. 3ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

_____. Alfabetização e letramento: caminhos e descaminhos. In: Revista Pátio- Revista Pedagógica [online]. UNESP. 2004, p. 94-100. Disponível em: <
<https://acervodigital.unesp.br/bitstream/123456789/40142/1/01d16t07.pdf>>. Acesso em: 12 dez. 2019.

SPIVAK, Gayatri. ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Revista Orbis Tertius*. Tradução José Amícola. Memória Acadêmica. Universidad Nacional de la Plata. 1998, n° 6, p. 175-235.

STREET, Brian. Letramentos Sociais. Tradução Marcos Bagno. São Paulo: Parábola Editorial, 2014.

TAVARES, Luís. *História da Bahia*. 11ª edição. São Paulo: Editora da UNESP. Salvador: Editora da UFBA, 2008.

TAILLE, Elizabeth; SANTOS, Adriano. Sobre escravos e escravizados: percursos discursivos da conquista da liberdade. S/D. Disponível em <

http://www.iel.unicamp.br/sidis/anais/pdf/HARKOT_DE_LA_TAILLE_ELIZABETH.pdf>.

Acesso em 12 maio 2018.

TEIXEIRA, Emanuel. A areté no pensamento aristotélico. Disponível em

<<http://famariana.edu.br/blog/2017/10/20/a-arete-no-pensamento-aristotelico/>>. Acesso em 14 fev. 2018.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. A questão do outro*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WAISELFISZ, Julio. Mapa da violência no Brasil 2015. Homicídios de mulheres no Brasil. Disponível em: <

https://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf>. Acesso em 08 maio 2018.

