

POVO



CADERNO — ENSAIO 3

POVO

CADERNO — EN SAIO6



POVO



CADERNO — ENSAIO 3

POVO



CADERNO — ENSAIO 3

A coleção Caderno-ensaio propõe uma jornada por temas que atravessam as exposições e as pesquisas desenvolvidas pelo Instituto Tomie Ohtake, aproximando narrativas textuais e imagéticas vindas dos campos das artes, da cultura e da educação. Ao unir os termos “caderno” e “ensaio”, a coleção se propõe a fazer parte da formação e do cotidiano de diversos públicos, incorporando, com as lentes do presente, um olhar atento e não exaustivo sobre o tema tratado em cada edição. Sem a pretensão de esgotar o assunto, o Caderno-ensaio é um convite para que cada pessoa se reconheça como pesquisadora ao acolher sua curiosidade e, com isso, mobilize os saberes e fazeres de seu território.

Os recursos de acessibilidade desta publicação estão disponíveis por meio dos códigos QR abaixo. Aponte a câmera do seu dispositivo móvel conectado à internet para acessá-los.



Arquivo digital da publicação



Videolibras



Audiodescrição



Locução



































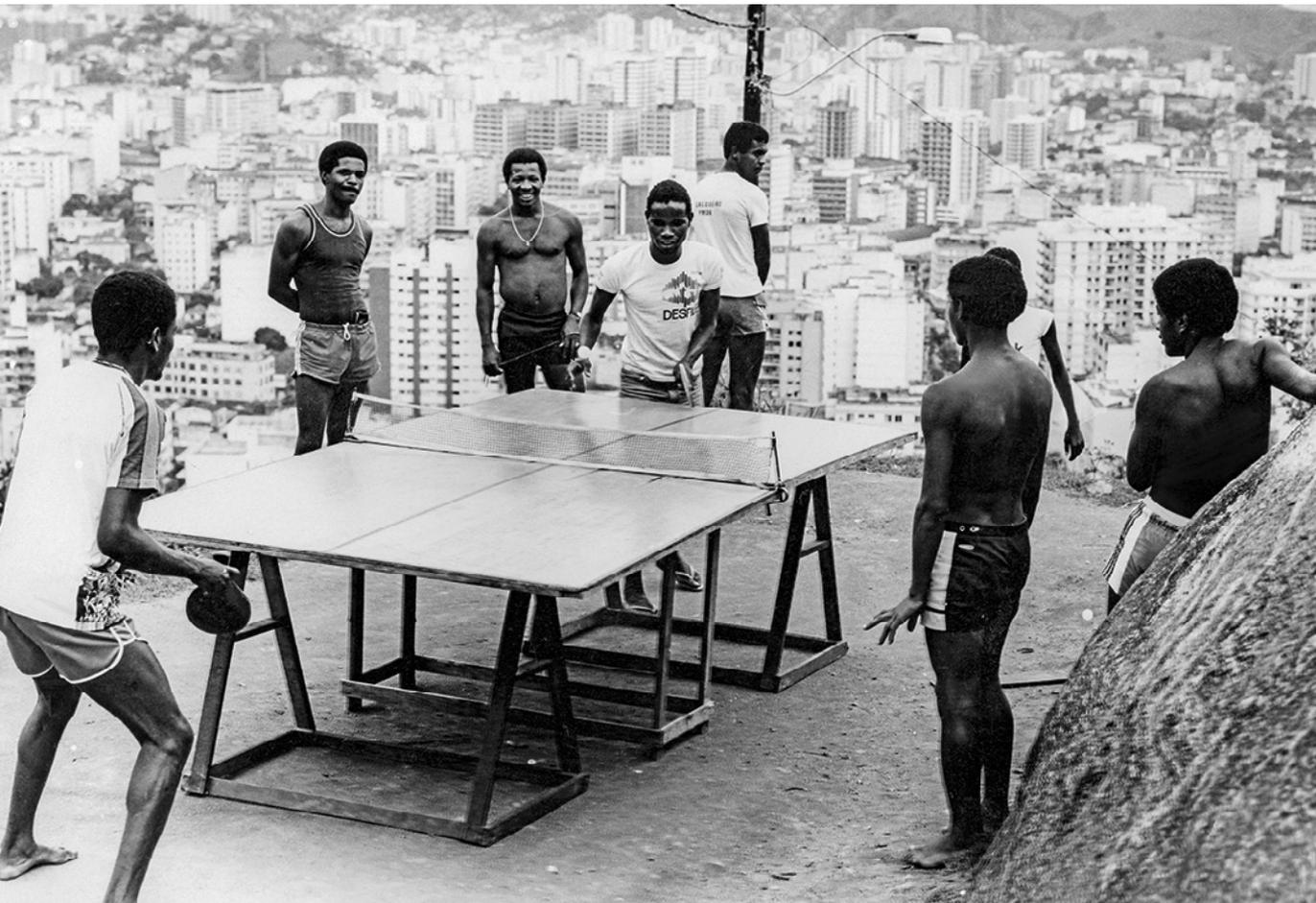














































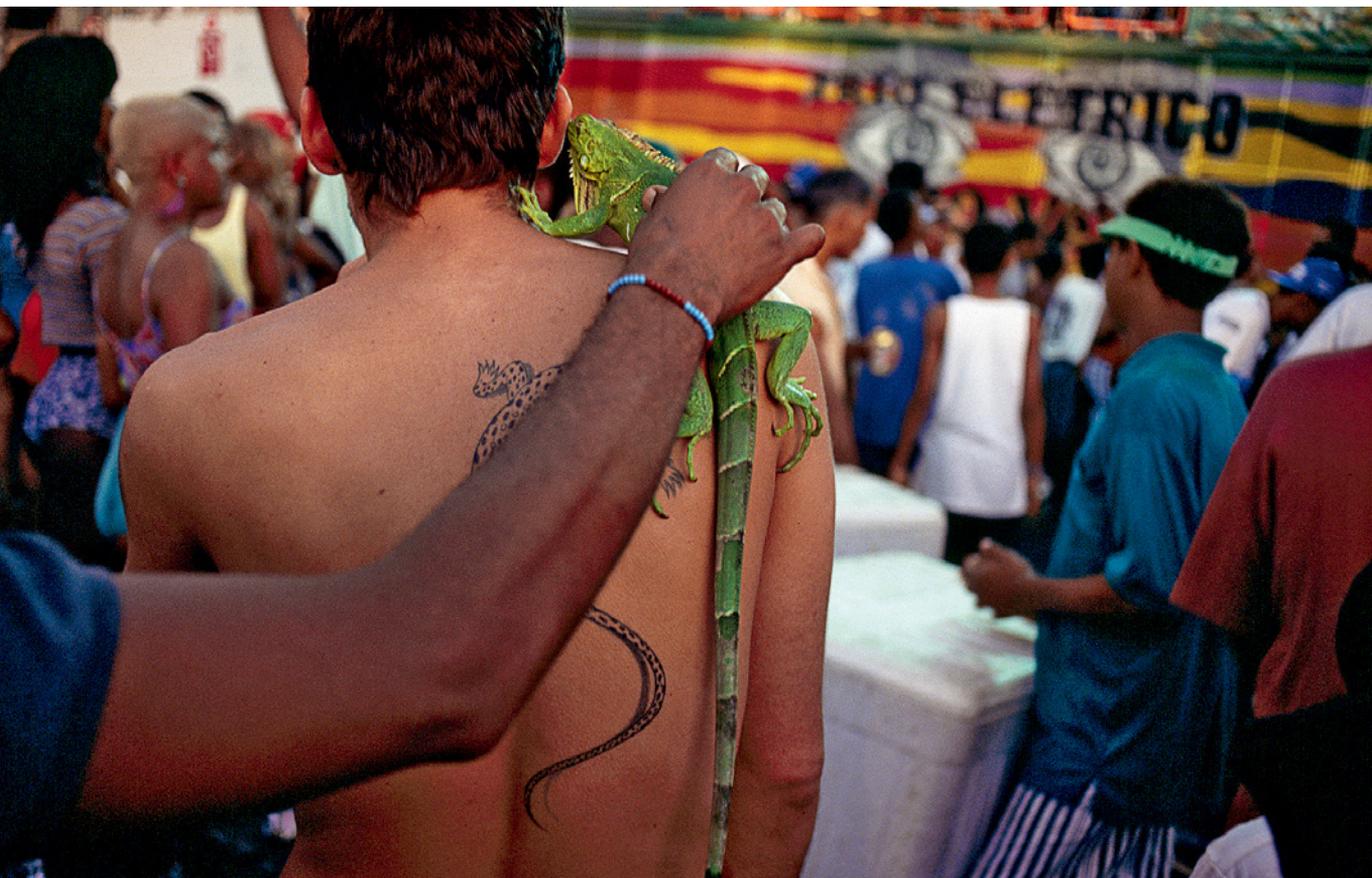




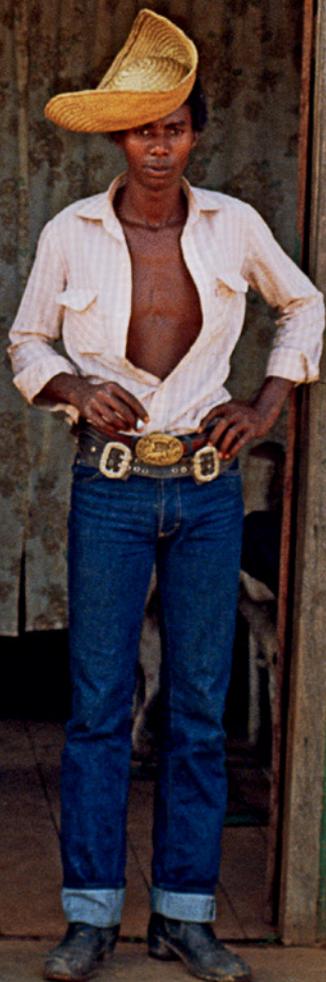




FOTO AKIM
FOTOGRAFIAS PARA
DOCUMENTOS EM GERAL



16



Ministério
da Cultura,
Nubank
e Instituto
Tomie Ohtake
apresentam

POVO

CADERNO — ENSAIO 3

Entregamos ao público este terceiro Caderno-ensaio, que compõe a série de publicações que o Instituto Tomie Ohtake vem, desde 2024, se arriscando a produzir como forma de amplificar, debulhar, provocar e discutir temas diversos da nossa cultura e do nosso tempo e espaço.

E, com certa dose de ousadia, resolvemos fazer o *Caderno-ensaio: Povo*, que é - como seria impossível não ser - uma amostra incompleta e uma construção aberta do que essa palavra-conceito nos coloca. Para falar sobre povo, só mesmo ensaiando mil vezes; e falar sobre povo brasileiro ainda requer movimentos exponencialmente maiores.

Sendo assim, cara leitora, caro leitor, já partimos da beleza e do incômodo da incompletude.

Povo, popular, populismo, população, povos (no plural) - são palavras que atravessam este livro porque também atravessam nossa vida, nossas subjetividades, nossas coletividades, nossas comunidades, nossas culturas, nossas artes, nossas políticas e nossas histórias.

Em seus 24 anos de existência, o Instituto Tomie Ohtake - que se funda a partir da arte e da agência de uma família de migrantes japoneses - tem se dedicado, por meio da arte e da educação, a propor formas de exercitar a nossa capacidade de construir novos mundos e imaginar outras formas de viver. Mais recentemente, uma série de projetos como as exposições *Teimosia da imaginação*, *Histórias mestiças*, *Histórias afro-atlânticas*, *AI-5 50 anos - Ainda não terminou de acabar*, *Ensaio para o Museu das Origens*; o podcast *A parte pelo todo* e, agora, a mostra *Instituto Tomie Ohtake visita Coleção Vilma Eid - Em cada canto*, a partir de seu acervo de arte popular, moderna e contemporânea, têm apresentado propostas para pensar e repensar o Brasil, refletir sobre como nos vemos, sobre como construímos memória e sobre quanta violência pode ser imposta ao exercício cotidiano de ser brasileiro.

Por outro lado, por causa do Brasil, há encantamentos e alegrias que forjamos como ninguém. Fazemos festa tão bem porque a vida é, muitas vezes, insuportável, como nos explica o historiador Luiz Antonio Simas.

Neste terceiro volume, trazemos muitas vozes para pensarmos criticamente sobre o povo. Vale aqui, entretanto, destacar e homenagear também os muitos esforços feitos por tantas pensadoras e tantos pensadores que nos inspiram e nos conectam a essa eterna pergunta: o que é o povo brasileiro? Falamos de Ailton Krenak, Almerinda Gama, Beatriz Nascimento, Caetano Veloso, Darcy Ribeiro, Davi Kopenawa, Gilberto Gil, Guimarães Rosa, João Ubaldo Ribeiro, Lélia Gonzalez, Machado de Assis, Mário de Andrade, Mario Pedrosa, Milton Santos, Muniz Sodré, Nego Bispo, Nelson Werneck Sodré, Nise da Silveira, Paulo Freire, Regina Casé, Sueli Carneiro e, assim, infinitamente em expansão e diversidade, pessoas que, historicamente, em seus tempos e suas condições, nos ajudam a trilhar caminhos de resposta.

Aos que assinam os textos desta edição, agradecemos profundamente sua abertura ao diálogo.

Ao Instituto Moreira Salles, em especial a Marcelo Mattos Araujo, agradecemos a generosidade da partilha de imagens tão importantes para a construção deste livro.

Ao Ministério da Cultura, agradecemos, mais uma vez, a viabilização deste livro, graças à Lei Federal de Incentivo à Cultura.

Ao Nubank, mantenedor do Instituto Tomie Ohtake, agradecemos a parceria que nos permite a produção de projetos como este.

Ao povo brasileiro, todas e todos nós que vivemos infernos e maravilhas, damos vivas sempre e compartilhamos nossa contribuição para essa eterna negociação que é ser humano e ser brasileiro. Evoé!





63

**ENSAIO SOBRE
OS MUITOS**

Divina Prado, Felipe
Carnevalli, Gabriela Moulin

95

**UM CHÃO
PARA PISAR**

Itamar Vieira Junior

72

**POVO: EM BUSCA
DE UM CONCEITO**

Leonardo Boff

104

**POPULAR É
ANCESTRAL**

Jancileide Souza
dos Santos

77

**MAIS É
SEMPRE MAIS**

Lilia Schwarcz

113

**COMO NASCEM
OS POVOS**

Tábita Hünemeier

86

**CORTAR A CERCA
DA EDUCAÇÃO**

Rubneuzza Leandro

122

**O COMUM
FRAGMENTADO**

Nina Santos

133

ENCANTAR
HISTÓRIAS

Maickson Serrão

163

EPÍLOGO:
PÓS-LINA

Gabriela Moulin

140

O JESUS QUE
ROUBARAM
DO POVO

Ronilso Pacheco

170

PARTICIPANTES

149

MOVER-SE COM
OS BARCOS

Tiganá Santana

156

BEM BRINCAR

Hermano Vianna

• BÁRBARA WAGNER ^{P. 27, 36} • CARLOS VERGARA
^{P. 9} • CLAUDIA ANDUJAR ^{P. 25} • CUSTODIO
COIMBRA ^{P. 30} • DAVID DREW ZINGG ^{P. 51} • ED
VIGGIANI ^{P. 31} • EDGAR KANAYKÕ XAKRIABÁ
^{P. 50} • EVANDRO TEIXEIRA ^{P. 11} • HARUO
OHARA ^{P. 38} • HIROMI NAGAKURA ^{P. 18, 23,}
^{37, 39} • JANUÁRIO GARCIA ^{P. 29} • JORGE
BODANZKY ^{P. 20, 46, 48} • JOSÉ MEDEIROS ^{P. 26} •
LUIZ BRAGA ^{P. 28, 35} • LUIZ FERNANDO
SILVA ^{P. 16} • MADALENA SCHWARTZ ^{P. 40} • MARC
FERREZ ^{P. 15, 19} • MARCEL GAUTHEROT ^{P. 10, 17, 32, 34,}
^{42, 43, 45} • MARIO CRAVO NETO ^{P. 47} • MAUREEN
BISILLIAT ^{P. 7, 8, 21, 22} • PETER SCHEIER ^{P. 14} •
RAFAEL MARTINS ^{P. 41, 44} • TÂNIA REGO ^{P. 12} •
THOMAZ FARKAS ^{P. 13, 24} • WALTER FIRMO ^{P. 33, 49} •







Divina Prado, Felipe Carnevali e Gabriela Moulin
Editorial Instituto Tomie Ohtake

ENSAIO SOBRE OS MUITOS

“O povo como sujeito é também o povo como objeto, sobretudo ao considerarmos o povo e o território como realidades indissoluvelmente relacionadas.”
(Milton Santos)

Há muitos caminhos para construir ou refazer uma definição dos sentidos da palavra “povo”, e nenhum deles é fácil ou definitivo. Ainda assim, sabemos – ou sentimos – que fazemos parte de algum povo, temos raízes e vizinhanças que nos conectam aos “nossos” e, por vezes, nos afastam de um “outro” que também é povo.

Nas diversas áreas de conhecimento e pesquisa, o sentido de povo abrange aspectos da existência tão variados quanto são os povos e, por todos eles, algo sempre escapa. Falar sobre o povo exige um exercício ensaístico. É preciso contornar, insinuar, desdobrar. Não se chega ao povo indo direto ao ponto, porque o povo não é um ponto fixo: é processo, relação e acontecimento.

Em *Território e sociedade: entrevista com Milton Santos*, publicado em 2000, o geógrafo Milton Santos (1926-2021) afirma que “ninguém jamais deu bom dia ou se encontrou com a sociedade total de um país”. Para ele, o todo se constrói por intermédio da relação entre as partes, ou seja, pela existência cotidiana de cada sociedade localmente enraizada em seu território e em contato constante com o entorno imediato. Isso significa, do nosso ponto de vista, que a tentativa de definição objetiva de “povo” nos leva não somente a um conceito – com múltiplas definições –, mas também a sujeitos inseridos em territórios tão diversos quanto poderiam ser em um lugar vasto e complexo como o Brasil.

Nosso território é atravessado por seis biomas e vivenciado diariamente por mais de 200 milhões de pessoas, além de mais de 125 mil espécies de animais e mais de 50 mil espécies de plantas – segundo dados divulgados pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) em 2022. Parte desses seres vivos se encontrou apenas em nossa história recente, dos últimos cinco séculos, em momentos que, muitas vezes, tiveram como gestos inaugurais a violência e a negação da diversidade – não só a dos seres, mas também a da terra. O início de nossa história como nação, ou como povo “brasileiro”, não pode ser contado sem reconhecimento das

cicatrizes da invasão, do genocídio indígena, dos quatro séculos de escravidão, do desmatamento, da monocultura e do envenenamento das terras e dos rios. Hoje, olhar para esse território é reencontrar os traumas enraizados nas estruturas de nossa sociedade. Ao mesmo tempo, é conviver com a enorme diversidade que não só teve sua origem ou um de seus impulsos com a colonização, mas que ainda persiste apesar dela.

A origem violenta de um povo, apesar de deixar traumas tão profundos quanto os que sustentam estruturalmente nossa sociedade, não é capaz de suplantar sua imaginação a ponto de tornar-se seu único destino. Isso porque um povo nunca acaba de nascer, como nos ensina o ecoteólogo Leonardo Boff em *Povo: em busca de um conceito*, escrito em 2015 e que, dez anos depois, contribui para o adensamento da discussão sobre o que é um povo e, também, sobre aquilo que sustenta e motiva as tentativas de definição – a saber, o lugar de onde brota cada desejo de compreender “povo”.

Nos dicionários, as definições de povo estão sempre acompanhadas por palavras que evocam coletividade: conjunto, aglomeração, sociedade, multidão, reunião, entre outras. No verbete destaca-se, ainda, a sugestão de critérios de ajuntamento, como nação, raça, território, língua, família, origem, cultura, religião, tradição, classe social e muitos outros, sejam eles efêmeros ou duradouros. As combinações entre esses elementos são muitas e estão em movimento. Com tantas variações possíveis, a homogeneidade é virtualmente impossível: uma pessoa que se percebe como povo brasileiro, por exemplo, também pode se reconhecer como povo do campo, povo de santo, povo de Deus, povo quilombola, entre tantas outras possibilidades. Esses arranjos estão sempre em relação, por vezes em conflito, alterando-se mutuamente, fragmentando ou fortalecendo ajuntamentos.

Aqui, a sobreposição não é exceção, é regra. E “mais é sempre mais”, conforme afirma a professora e antropóloga Lilia Schwarcz, que tem se dedicado exaustivamente a lançar olhares sobre a história do Brasil e a constituição de seu povo, tendo as imagens como um dos principais objetos de escrutínio. Em seu texto, Lilia nos convida a olhar de modo mais aprofundado e informado para as imagens relacionadas à nossa história e para o modo como elas afirmam uma noção de povo – ou negam a participação de alguns sujeitos *do povo* nessa construção.

A variedade de imagens existentes dentro e fora deste livro nos indica que, mesmo negada na representação oficial, a memória persiste nos corpos e saberes de um povo que, na verdade, nunca é um só: povo é sempre vários, é sujeito coletivo.

Nessa esteira, a professora Rubneuz Leandro aborda a história e a força do povo como coletivo. Em seu relato, revelam-se gestos de rompimento com o cerceamento da terra, mas também da educação – estrutura que possibilita ou impede que um povo enxergue a si mesmo a partir de suas potências e necessidades. Do ponto de vista dos movimentos sociais, esses gestos não podem estar separados: o acesso à educação e, mais que isso, o direito a uma educação de qualidade e que respeite os diversos modos de vida são essenciais ao projeto de garantir ao povo trabalhador o direito à sua subsistência, trabalhando para que a terra possa reviver, também, sua liberdade e sua diversidade.

O escritor e geógrafo Itamar Vieira Junior parte, também, da coleção de significados da palavra povo nos dicionários para encontrar, fora deles, a definição que mais se aproxima da concretude da experiência – representada pelo povo quilombola de lúna que, em seu território, compartilha a vida e o sofrimento. Ecoando as reflexões de Rubneuz sobre o povo e o trabalho, Itamar situa uma parcela das tensões que moram na palavra povo – tensões de raça e de classe –, nas questões fundiárias de nossa história. Para ele, pode existir um território sem povo, mas não o contrário: o povo precisa de um território para viver e sofrer, assim como os pássaros precisam aterrar para descansar.

Quando falamos sobre a produção artística de um povo, às tensões fundiárias são acrescentadas desigualdades de gênero e de território. Como nos ensina Lília, o povo foi representado nas produções artísticas a partir de um ponto de observação, com o objetivo de desenhar uma nação – no entanto, poucos tinham autoria sobre essa representação. A professora Jancileide Souza dos Santos, por outro lado, nos conta sobre uma produção artística que vem do povo e fala do povo, mas que, por muito tempo, foi excluída dos museus e livros de arte, em grande medida responsáveis por dizer quem é o povo, quem são seus artistas e quais imagens o representam. Para Jancileide, uma parcela do que motivou, historicamente, a diferenciação entre arte e artesanato foi o objetivo de desvalorizar ou

diminuir as práticas de sujeitos cujos saberes vêm de seus antepassados, e cujo legado está na memória presente não apenas na engenhosidade da criação, mas no gesto das mãos que ainda sabem e ainda fazem – a despeito de terem sido excluídas até mesmo das políticas da memória.

As heranças do passado manifestam-se nos saberes e fazeres de um povo, mas também em seu material genético, cujos arranjos podem revelar histórias que, muitas vezes, não foram contadas – ou foram ativamente esquecidas – por destoar do que se pretendeu, de modo unilateral, definir como povo brasileiro. A partir do ponto de vista da genética e da biologia, a professora e pesquisadora Tábita Hünemeier constrói um percurso que atravessa os processos violentos de nossa formação como nação para reconhecer a presença e a importância da diversidade em nosso povo, formado por muitas partes em diálogo – ou em conflito.

Cada uma das partes tem o próprio universo simbólico e material, que pode estar conectado com outros em menor ou maior medida, e contribui na construção de noções da realidade. Parte dessa construção é, justamente, a representação, que ocorre também por meio dos mecanismos de comunicação. A forma como criamos e consumimos informação, por exemplo, é capaz de conformar noções de povo variadas e, por vezes, conflitantes, ainda que convivendo em um mesmo território geográfico. É o que nos convida a pensar a pesquisadora Nina Santos, com o olhar atento às relações e às noções de povo que se erguem no ambiente digital, hoje indissociável de nossa experiência cotidiana.

É também do universo da comunicação que se desenrolam as reflexões sobre o povo imaginado por Maickson Serrão: nas histórias contadas pelos mais velhos, nos mistérios e medos que informam as relações entre os povos humanos e não humanos nas florestas. Ouvindo histórias de Encantados, percebemos que povo é mais que ideia e palavra: é corpo e relação. Há muita sabedoria no modo como uma comunidade ribeirinha escuta a floresta, aprende a obedecer aos seus princípios e reconhece a magia que há no cotidiano. Quando as histórias e a capacidade de escutá-las se perdem, um povo começa a sumir. A oralidade, os ritos, os modos de viver e de narrar o mundo são formas fundamentais de existência coletiva, porque o povo também se faz no cotidiano, nos encontros, nos mistérios e nas perguntas sem resposta.

Compreender a noção de pertença e coreografar diariamente os laços, encontros e continuidades é algo que alimenta também o pensamento do teólogo e pastor Ronilso Pacheco, para quem o povo não é uma massa homogênea, nem mesmo no microcosmo de cada território. As formas de nominar o povo – ou de negar sua existência – são políticas. São muitos os casos em que “povo” é palavra usada para homogeneizar, silenciar e apagar as diferenças. No entanto, sempre haverá diversidade, porque o povo se forma no imprevisto da vida partilhada: no cuidado com o território, com o outro, com o sagrado.

O poeta e professor Tiganá Santana retoma o processo de formação da nossa nação para refletir sobre uma construção de povo, hoje, com todas as complexidades do passado e do presente, diretamente ligadas à diáspora. Para ele, há sempre que desconfiar de uma ideia de “povo brasileiro” como unidade, visto que a sua origem é uma construção colonial baseada na cisão e na violência. No entanto, Tiganá não deixa de reconhecer a potência e a beleza da reivindicação de identidades e concepções de povo em comunidades que fabulam a vida fora dos limites monolíticos da colonialidade.

E transcender os limites, na percepção do antropólogo e pesquisador Hermano Vianna, é o que ocorre de modo muito particular no universo da música e das “brincadeiras” – termo comumente usado para definir festas e manifestações artísticas em variadas partes do Brasil –, no qual há uma dissolução das noções de autoria e de origem. Essa diversidade brincante brasileira é elemento essencial de nossa identidade como povo, que se mantém em nossa história não porque tenta permanecer igual, mas justamente porque assume o compromisso de seguir adiante, sempre mudando. Ou, nas palavras de Hermano, “brincar bem é um talento renovadamente tradicional”.

Por fim, o epílogo, escrito por Gabriela Moulin após visita ao Acervo da Laje, em Salvador, Bahia, com a generosa companhia de seus fundadores, Vilma Santos e José Eduardo Ferreira Santos, traz a concretude da vida, do gesto e da memória de um povo – ou de muitos – em profunda conexão com seu território. No acervo, produções artísticas de muitas autorias se encontram com palavras, gestos, memórias, desejos e lembretes que falam não somente sobre uma comunidade em um território específico, mas sobre nossa capacidade, como povo, de assumir e performar a diversidade.

A relação, o contato, o diálogo e a imaginação de novas abordagens possíveis sobre os assuntos que nos atravessam são a metodologia de base da série Caderno-ensaio. Com exceção dos textos de Leonardo Boff e Hermano Vianna, todos os conteúdos foram construídos a partir de conversas gravadas, transcritas e editadas, alimentadas pelo ritmo do encontro e das curiosidades por ele geradas.

Ensaíamos, aqui, falar sobre o “povo” como algo geral e abstrato, objeto de análise e especulação, mas também como algo específico e concreto, materializado e refletido em nós e em nossos saberes, corpos e maneiras de existir em comunidade. Integrou esse percurso a seleção de imagens que transcendem a definição de povo e alcançam, cada uma a seu modo, a potência de multiplicação de pontos de vista, identidades e modos de leitura. Elas compreendem um largo período entre o século 19 e o século 21, vindas de várias regiões do país e de um conjunto de olhares – tanto dos que aqui vivem e sofrem conosco quanto dos que lançam sobre nós um olhar estrangeiro. Estão presentes fotografias de Bárbara Wagner, Claudia Andujar, Custodio Coimbra, David Drew Zingg, Ed Viggiani, Evandro Teixeira, Haruo Ohara, Januário Garcia, Jorge Bodanzky, Madalena Schwartz, Marc Ferrez, Marcel Gautherot, Mario Cravo Neto, Maureen Bisilliat, Peter Scheier, Thomaz Farkas e Walter Firmo, cuidadas pelo acervo do Instituto Moreira Salles; e de Carlos Vergara, Edgar Kanaykō Xakriabá, Hiromi Nagakura, José Medeiros, Luiz Braga, Luiz Fernando Silva, Rafael Martins e Tânia Rego.

No livro, as imagens foram encadeadas de modo a propor um percurso alinhavado por critérios estéticos, conceituais e contextuais, em que convivem tempos, territórios, sujeitos, memórias e questionamentos diferentes. Para conhecer mais sobre as possibilidades de conexão entre as imagens e informações sobre seu contexto de criação, acesse as faixas de audiodescrição através dos códigos disponíveis no verso da capa deste livro.

Nenhuma pessoa percebe “o povo” diretamente, mas, sim, as mediações que o fazem possível: narrativas, símbolos, pertencimentos, memórias, geografias. Cada pessoa constrói a própria noção de povo, atravessada pelo lugar que ocupa na sociedade, pelas vivências, pelas violências sofridas ou praticadas, pelos desejos e pelas possibilidades de ação sobre seu território. Na tentativa

de definir o povo, caímos frequentemente em armadilhas. Reduzi-lo a uma categoria sociológica, a um recorte étnico, a um pertencimento linguístico ou a um território fixo é enfraquecer sua força de reinvenção de si mesmo e de intervenção sobre a realidade. O povo não se conserva por permanecer igual, mas por encontrar maneiras de seguir sendo, mesmo mudando.

Refletindo a diversidade de conteúdos e abordagens deste livro, acreditamos que ele pode ser vivenciado de variadas maneiras. O *Caderno-ensaio 3: Povo* é acompanhado de encarte em braille, versão digital acessível, locução de todos os conteúdos, audiodescrição de todas as imagens, paisagem sonora criada especialmente para o livro e vídeo de apresentação em libras (língua brasileira de sinais), com legendas e locução em língua portuguesa. Os recursos de acessibilidade, além de garantir o acesso das pessoas com deficiência, amplificam a potência e o alcance do livro através da multissensorialidade. Incentivamos o uso compartilhado entre pessoas com e sem deficiência, propondo maneiras de se relacionar com a arte, a educação e a cultura que promovam a integração e a coletividade. Além disso, este livro foi construído com papéis variados, com quatro opções diferentes de capas, para que cada pessoa possa escolher sua maneira de adentrar as discussões sobre o povo.

Falar sobre povo em um projeto como este nos leva, inevitavelmente, a uma sensação de incompletude. Um povo nunca será todos os povos, assim como a ideia de todos está fadada a excluir aquilo que não conhece. O povo é sempre coletivo, um múltiplo formado por inúmeros únicos, conformados pela interseção de marcadores de variadas naturezas. Fazer parte de um povo implica encontrar as diferenças e conviver com elas: ser um entre vários e, ao mesmo tempo, ser parte de um todo.



Leonardo Boff

POVO: EM BUSCA DE UM CONCEITO

“Povo” nasce e é resultado da articulação dos movimentos e das comunidades ativas. Ele nunca acaba de nascer totalmente, porque depende da mobilização dos grupos sociais que buscam mais e mais participação e, assim, vão fazendo nascer um povo.

Há poucas palavras mais usadas por distintas retóricas do que esta: “povo”. Seu sentido é tão flutuante que as ciências sociais dão-lhe pouco apreço, preferindo falar em sociedade ou em classes sociais. Mas como nos ensinava o filósofo Ludwig Wittgenstein: “o significado de uma palavra depende de seu uso” (*Investigações filosóficas*, 1953). Entre nós, quem mais usa positivamente a palavra “povo” são aqueles que se interessam pela sorte das classes subalternas: o “povo”.

Vamos tentar fazer um esforço teórico para conferir um conteúdo analítico a “povo”, para que seu uso sirva àqueles que se sentem excluídos na sociedade e querem ser “povo”.

O primeiro sentido, filosófico-social, deita suas raízes no pensamento clássico da antiguidade. Já o filósofo romano Cícero e, depois, os filósofos medievais Santo Agostinho e São Tomás de Aquino afirmavam que “povo não é qualquer reunião de homens de qualquer modo, mas é a reunião de uma multidão ao redor do consenso do direito e dos interesses comuns”. Cabe ao Estado harmonizar os vários interesses.

Um segundo sentido de “povo” nos vem da antropologia cultural: é a população que pertence à mesma cultura, habitando determinado território. Quantas culturas, tantos povos. Esse sentido é legítimo porque distingue um povo do outro: um Quéchuá boliviano é diferente de um brasileiro. Porém esse conceito de “povo” oculta as diferenças e até as contradições internas: tanto pertence ao “povo” um fazendeiro do agronegócio como o peão pobre que vive em sua fazenda. Mas no Estado moderno o poder só se legitima se estiver enraizado no “povo”. Por isso, a Constituição reza que “todo poder emana do povo e em seu nome deve ser exercido”.

Um terceiro sentido é chave para a política. Política é a busca comum pelo bem comum (sentido geral) ou a atividade que busca o poder de Estado para, a partir dele, administrar a sociedade (sentido específico). Na boca dos políticos profissionais, “povo” apresenta grande ambiguidade. Por um lado, expressa o conjunto indiferenciado dos membros de uma sociedade determinada (*populus*); por outro, significa a gente pobre e com parca instrução e marginalizada (*plebs*, plebe). Quando os políticos dizem que “vão ao povo, falam ao povo e agem em benefício do povo”, pensam nas maiorias pobres.

Aqui emerge uma dicotomia: entre as majorias e seus dirigentes ou entre a massa e as elites. Como dizia o intelectual Nelson Werneck Sodré: “Uma secreta intuição, entretanto, faz com que cada um se julgue mais povo quanto mais humilde a sua condição social. [...] Eles nada possuem, mas por isso mesmo orgulham-se de ser povo” (*Introdução à revolução brasileira*, 1963). Por exemplo, nossas elites brasileiras não se sentem “povo”. Como dizia o empresário Antônio Ermírio de Moraes, antes de morrer, em 2013: “as elites nunca pensam no povo, somente em si mesmas”. Eis o problema que aflige já por séculos a sociedade brasileira.

Há um quarto sentido de “povo” que deriva da sociologia. Aqui se impõe certo rigor do conceito para não cairmos no populismo. Inicialmente, possui um sentido político-ideológico na medida em que oculta os conflitos internos do conjunto de pessoas com suas culturas diferentes, *status* social e projetos distintos.

Esse sentido possui pouco valor analítico, pois é globalizador demais, embora seja o mais usado na linguagem da mídia e dos poderosos.

Sociologicamente, “povo” aparece também como uma categoria histórica que se situa entre massa e elites. Numa sociedade que foi colonizada e dividida em classes, aponta clara a figura da elite: os que detêm o ter, o poder e o saber. A elite possui seu *ethos*, seus hábitos e sua linguagem. Em face dela, surgem os nativos, os que não gozam de plena cidadania nem podem elaborar um projeto próprio. Assumem, introjetado, o projeto das elites. Essas são hábeis em manipular “o povo”: é o populismo. O “povo” é cooptado como ator secundário de um projeto formulado pelas elites e para as elites.

Mas sempre há rachaduras no processo de hegemonia ou dominação de classe: lentamente surgem da massa lideranças carismáticas que organizam movimentos sociais com visão própria do país e de seu futuro. Deixam de ser “povo-massa” e começam a ser cidadãos ativos e relativamente autônomos. Surgem sindicatos novos, movimentos dos sem-terra, dos sem-teto, de mulheres, de afrodescendentes, de indígenas, entre outros. Da articulação desses movimentos entre si nasce um “povo” concreto. Já não depende das elites. Elabora uma consciência própria, um projeto diferente para o país, ensaia práticas de resistência e de transformação das relações sociais vigentes.

“Povo”, portanto, nasce e é resultado da articulação dos movimentos e das comunidades ativas. Ele nunca acaba de nascer totalmente, porque depende da mobilização dos grupos sociais que buscam mais e mais participação e, assim, vão fazendo nascer um povo.

Esse é o fato novo no Brasil e na América Latina dos últimos decênios que culminou, hoje, com as novas democracias de cunho popular e republicano. Bem dizia o Comitê Invisível, coletivo anônimo de pensadores e ativistas sediados na França: “Não foi ‘o povo’ que produziu o levante, foi o levante que produziu o povo” (*À nos amis*, 2014).

Agora podemos falar com certo rigor conceitual: aqui há um “povo” emergente enquanto tem consciência e projeto próprio para o país e se organiza para implementá-lo.

“Povo” possui também uma dimensão axiológica. Todos são chamados a ser povo: deixar de haver dominados e dominadores, elites e massas, mas cidadãos-atores de uma sociedade na qual todos podem participar.



MAIS É SEMPRE MAIS

A identidade é um fenômeno político circunstancial e contrastivo, pois somos muitas coisas ao mesmo tempo, e as somos apenas em relação a outras. Por ser algo fluido e acionado a depender do contexto, é difícil que exista algum povo que tenha facilidade em definir sua identidade, principalmente aqueles de nascimento mais recente, como é o caso do Brasil. Para nós, a questão da identidade é crucial e complexa, porque somos um povo feito de muitas ancestralidades e histórias – que, inclusive, ainda precisam ser contadas.

Já parou para pensar que uma imagem não é apenas um produto de uma época ou um contexto, mas pode ser também produtora do próprio contexto e momento? Já percebeu que, se pensarmos bem, nenhuma imagem é neutra? Nós sempre usamos as imagens como ilustração e pano de fundo, mas elas fazem muito mais do que ilustrar: elas constituem a nossa memória afetiva e, ao fazê-lo, edificam a representação de quem nós somos como povo - mesmo que essa representação não seja tão fiel à realidade.

Quantas vezes não interpretamos uma imagem histórica como se fosse um recorte exato da realidade quando, na verdade, ela foi imaginada pelo seu autor? Um grande exemplo, dentre muitos, é a famosa pintura *Independência ou morte* (1888), feita pelo artista Pedro Américo, que sempre aparece nos livros didáticos como a representação mais fiel e consagrada do que ficou conhecido como "grito do Ipiranga", de 1822, embora tenha sido realizada 66 anos após o ocorrido.

É difícil encontrar alguém que nunca tenha visto essa célebre pintura de Dom Pedro I, montado em um cavalo marrom, rodeado por uma guarda heroica que levanta suas espadas às margens do riacho do Ipiranga. Mas, por mais que essa imagem já seja suficientemente conhecida e tenha circulado em nossos livros de história, o que importa, de verdade, é aquilo que ela não mostra e os mistérios que ela carrega, como suas intenções e suas origens.

A tela de Pedro Américo foi encomendada por Dom Pedro II, em uma tentativa de enaltecer o primeiro imperador, seu pai, que não era uma figura muito grata no Brasil. A ideia principal era dar protagonismo a ele ao contar uma história palaciana e eurocêntrica, que apagava, inclusive, a participação do povo no processo de independência. O mais interessante é que, por mais que fosse um dos protegidos do imperador e oscilasse ao sabor dos ventos da política, Pedro Américo sempre dava um jeito de inserir o povo em suas pinturas. No caso dessa tela, há um rascunho em que o povo aparece com grande protagonismo, lutando, claramente, com enxadas. Esse rascunho não foi aprovado pelo imperador, e a versão admitida é essa em que o povo fica, literalmente, na lateral, representado por um trabalhador rural e um tropeiro.

Nessa representação que, de certa forma, funda o Brasil como nação, o povo é um homem negro, descalço, tocando uma mula em direção oposta ao imperador, ocupando o fundo da tela, em uma escala bem pequena. Esse tipo de representação oficial constituiu o nosso imaginário e a nossa memória nacional, difundindo a ideia de que tudo no Brasil foi um consenso feito apenas pelas elites palacianas e sem qualquer participação ativa do povo.

Costumo dizer que imagens como *Independência ou morte* promoveram um sequestro da independência do Brasil, pois escamotearam outras narrativas em favor de uma história oficial masculina, europeia

e pacífica que encontrou no episódio do 7 de setembro seu mito fundador. O que existiram, na verdade, foram várias independências - e a escolha por contar ou não suas histórias é também uma decisão de definir qual noção de povo brasileiro estava sendo construída naquele momento, junto da ideia de que tipo de nação estava sendo solidificada.

Hoje sabemos, por exemplo, que houve a participação de muitas mulheres no processo de independência, como Maria Leopoldina, esposa de Dom Pedro I, que assumia o Império na vacância de poder político de seu marido - embora tenha sido difundida como uma figura passiva. Podemos falar também da baiana Maria Quitéria de Jesus, que teria entrado no exército, se disfarçando de homem, para lutar na Guerra da Independência, entre 1821 e 1824.

Sabemos, também, que essa visão de uma independência tranquila e pacífica, que manteve a monarquia como forma de governo, foi uma construção deliberadamente sudestina. Em Pernambuco, em 1817, houve uma revolução liderada por Frei Caneca, de caráter liberal, inspirada no processo de formação das repúblicas em outros países americanos e que representou outro projeto de Brasil, como escreveu o historiador Evaldo Cabral. Na Bahia, houve um importante movimento de resistência por parte da população contra as autoridades portuguesas, entre 1822 e 1823. Ali, se destacaram a Madre Joana Angélica de Jesus, que impediu a entrada dos portugueses em seu convento e se tornou a primeira mártir no processo de independência; e a marisqueira Maria Felipa de Oliveira, que teria juntado um grupo de mulheres negras e impedido a dominação da Bahia pelos portugueses.

Não é à toa que, até hoje, o Dia da Independência é comemorado em 2 de julho, na Bahia, e não em 7 de setembro, como nos outros estados, pois considera a importância da resistência local e de sua população - majoritariamente feminina, negra e indígena - na emancipação do país. Juntando esses exemplos, a pergunta que fica é: Por que insistimos em retratar apenas uma independência, quando existiram várias? O grito às margens do Ipiranga, representado na pintura de Pedro Américo, realmente existiu, mesmo que de modo diferente daquele que vemos na imagem, mas está longe de ser o único e o mais importante evento do processo de independência e formação do país. Isso mostra que a própria definição de povo brasileiro, em construção naquele momento, passou por uma seleção realizada por quem tinha o poder de contar a história de nossa nação recém-formada.

Povo é uma alegoria política que tem data e local de construção: seu conceito ganha força sobretudo a partir dos séculos 18 e 19, com a Era das Revoluções e a formação das repúblicas na Europa central, em que a figura da massa popular aparece como um ator político fundamental, pronto a retomar o poder pertencente às monarquias. Nesse contexto, a ideia de povo era ligada a um desejo romântico de unificação, no qual o povo era o Estado e o Estado era um

só povo. Mas que povo era esse? O povo branco, europeu e ocidental, protagonista da “história universal da humanidade” que costumamos aprender na escola - e que, na verdade, não tem nada de universal.

Mesmo a ideia de povo não pode ser universalizada. Com a entrada da discussão sobre direitos civis em alguns países a partir dos anos 1920 - e no Brasil, em 1970 -, a noção de povo passa não mais pela imagem da união, mas pela divisão. Não existe só um povo. Ele é fluido, é inapreensível, é sempre variado e por isso se divide. É nesse contexto de luta por direitos que irão emergir outras visões de povo: o povo negro, o povo indígena, o povo quilombola, o povo feminino, entre várias outras vinculadas à construção da ideia de identidade.

A identidade é um fenômeno político circunstancial e contrastivo, pois somos muitas coisas ao mesmo tempo, e as somos apenas em relação a outras. Em casa, eu sou mãe e esposa, mas na universidade eu sou professora. Sou uma mulher porque não sou um homem, sou paulista porque não sou paraense. Por ser algo fluido e acionado a depender do contexto, é difícil que exista algum povo que tenha facilidade em definir sua identidade, principalmente aqueles de nascimento mais recente, como é o caso do Brasil. Para nós, a questão da identidade é crucial e complexa, porque somos um povo feito de muitas ancestralidades e histórias - que, inclusive, ainda precisam ser contadas. Quanto mais as contarmos, mais identidades teremos. E, quanto mais identidades, mais chances de desenvolvermos políticas destinadas a povos que sempre tiveram seus direitos negados, incluindo o direito republicano fundamental, que é o direito à memória.

Parte da minha pesquisa é fomentar a criação de contranarrativas a partir da recuperação de imagens que foram pouco vistas e da produção de novas imagens que possam contar histórias silenciadas. Quando falo de contranarrativas, contramemórias ou contraimagi-nários, a ideia não é ser contrária às imagens, mas, sim, lê-las por outras vias, na contramão do que costumamos ler. Na primeira resenha sobre a chegada da fotografia no Brasil, publicada em 1840, no *Jornal do Comércio*, diz-se que “é preciso ver a coisa com olhos vistos” para conseguir ter uma ideia da rapidez e do resultado da operação. Dizia, ainda, que em menos de dez minutos, com o uso do daguerreótipo - a primeira tecnologia fotográfica comercializada para o público geral -, os objetos do entorno eram registrados com enorme precisão e quase sem intervenção do artista ou fotógrafo, como se a imagem tivesse sido feita pela própria natureza. No entanto, a despeito da capacidade da fotografia de registrar dado momento de modo quase mágico, não se pode esquecer de que ela é sempre fruto de uma intenção e que pode ser manipulada para produzir determinada verdade.

É por esse motivo que retomar as imagens já assumidas como verdade é um exercício importante de leitura e questionamento.

Muitas pessoas acham que ler uma imagem é muito mais fácil do que ler um texto, mas eu entendo o contrário. Ler uma imagem é, assim como ler um texto, uma tarefa que exige aprender sua grafia e ganhar vocabulário. Para aprender a ler uma imagem a fundo, há um processo didático com várias etapas. Ver é um ato imediato e uma função biológica, mas enxergar é uma opção cultural. Nós costumamos achar que olhamos livremente as coisas, mas na verdade enxergamos a partir das lentes da nossa cultura, que condiciona nossa forma de compreender o mundo.

É importante, porém, não ficar só na retomada das imagens existentes, porque, nelas, o lugar do povo costuma ser muito subalterno, passivo e de vitimização. E nós vivemos um momento em que o povo quer sua agência de volta. Ao longo dos anos, tenho ficado muito próxima de artistas negros e indígenas que estão intervindo com tremenda beleza nessas imagens coloniais circulantes - não como vítimas, mas como agentes -, além de criar novas imagens para histórias silenciadas.

Em 2021, o artista Jaime Lauriano, o historiador Flávio dos Santos Gomes e eu publicamos, em forma de livro, um projeto de muitos anos: a *Enciclopédia negra*. Ao analisarmos, em nossa pesquisa, a historiografia brasileira, ainda muito colonial e feita majoritariamente por homens brancos, chegamos à conclusão de que a escrita oficial de nossa história silenciou e invisibilizou a atuação dos povos negros durante muitos séculos no Brasil. Nesse livro, então, nos juntamos para selecionar mais de quinhentos personagens negros, negras e negres importantes na história do país, que viveram entre os séculos 16 e 21, e convidamos 36 artistas para produzir retratos das pessoas biografadas - das quais nunca haviam sido produzidas imagens, a despeito de sua importância histórica. Ao dar rosto a esses personagens, os artistas contribuíram para a construção de um imaginário mais diverso e generoso acerca da história do Brasil.

Nesse processo, esses artistas - assim como aqueles que produziram as imagens da história considerada oficial - também estão manipulando a narrativa, mas no sentido de produzir novas formas de ver os fatos que nos formaram como um povo e como um país. Como diz o artista Flávio Cerqueira, o que esses artistas querem é o oposto da vitimização. Eles querem a luz, querem brilhar junto, e é brilhando junto que esses artistas, com seus outros pontos de vista, contribuem para derrubar essa forma de ver instituída, que não permite que enxerguemos de outras maneiras.

Eu trabalho muito com o conceito de cultura visual, que não se limita apenas às imagens que fazem parte do cânone artístico, como telas e esculturas famosas, mas engloba propagandas, folhetos, leques, canecas, medalhas, revistas, novelas, dentre tantos outros elementos que carregam as imagens reconhecidas pelo povo brasileiro. Quando falamos de imagens do povo, é importante trabalhar com uma

noção mais ampla de cultura, não concentrada apenas nos espaços de produção oficial da grande arte.

Não se pode hierarquizar a cultura, pois todos esses espaços produtores de imagens fazem parte da nossa expressão coletiva, e eu acho que essa cultura transformada em oficial é uma cultura profundamente branca. Durante o governo de Bolsonaro (2019-2023), por exemplo, um grupo de propagandas dizia “a nossa cor é o Brasil”. E, quando analisávamos as imagens dessas propagandas, víamos apenas pessoas loiras, claras, de olhos azuis e muito bem vestidas. Estou longe de dizer que a cor do Brasil não seja o branco, mas eu quero sempre mais. Quem acredita em diversidade quer mais, não menos, porque mais é sempre mais.

Portanto, ao trazermos à tona novas histórias que as imagens clássicas escondem, e ao criarmos novas imagens, estamos contribuindo para construir uma visão mais ampla, mais diversa e mais inclusiva sobre a ideia de povo. E para que essa visão seja mais justa, vamos precisar abrir também nosso leque e romper com as classificações que nos constituem, porque são impregnadas do senso comum sobre quem realmente compõe o que chamamos de povo brasileiro.

Certa vez, pedi ao ChatGPT para me mostrar a imagem de profissionais da Antropologia. Como resultado, apareceu um homem branco, loiro, com roupas de um pesquisador naturalista do século 19. Em seguida, pedi uma imagem de pessoas nativas, e o sistema me devolveu uma mulher indígena nua. Por fim, pedi a imagem de pessoas do povo, e o que apareceu foram apenas pessoas negras usando roupas surradas. O que é o ChatGPT senão uma coletânea de nossas produções, um acumulador de nossas representações? Por outro lado, a realidade no Brasil é muito mais complexa que essas representações instituídas.

O lado oposto do povo é naturalmente a elite - e quem imagina a elite, pensa nas elites brancas. Mas, como diz o sociólogo Antonio Candido de Mello e Souza, a elite brasileira é como a planta do algodão: é branquinha, mas à medida que ela vai se abrindo, revela um caroço negro. Não estou fazendo apologia à mestiçagem, porque ela sempre foi um recurso para adiar a pauta de luta do movimento negro no Brasil. O que estou fazendo é jogar luz sobre outra visão de povo, que, por sua complexidade, dá muito mais conta do que são as histórias ameríndias, afro-atlânticas e de tantas culturas que nos constituem.

O meu ideal é que o ChatGPT, ao pedirmos uma representação de povo, tenha um pouco mais de dificuldade para apresentar um resultado único e, assim, possa multiplicar as referências, mostrando muitas pessoas diferentes entre si. Pois, se voltarmos a atenção para nós mesmos, veremos que todos, todas e todes nós, independentemente do contexto, da cor da pele ou das escolhas de vida, também fazemos parte desse todo complexo que é o povo.

Se pararmos com essa ideia de achar que nossas origens estão apenas nos europeus ou nos gregos e pudermos encontrar, também, nossas origens africanas e mesmo latino-americanas, quem sabe não possamos construir uma imagem mais democrática e diversa do que compreendemos quando falamos de povo. E também, evidentemente, daquilo que não compreendemos quando falamos de povo.





CORTAR A CERCA DA EDUCAÇÃO

A luta pela terra é um projeto de vida e deve acolher não somente as famílias de camponeses sem terra, mas também professores e pessoas de várias outras profissões. Feita com o povo, a educação popular é libertadora, política, ética e estética – ou cheia de beleza, como Paulo Freire gostava de dizer. Para o movimento social, tomar a educação popular como uma de suas bases é fundamental para fortalecer a organização dos trabalhadores e o seu poder de intervenção na realidade, seja na cidade ou no campo.

Na década de 1980, quando eu morava em Itamaraju (BA), comecei minha militância na Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP), com trabalho nas periferias. A PJMP é uma organização católica que surgiu em 1978, criada por ex-membros da Juventude Operária Católica (JOC), entidade que havia sido desarticulada pela ditadura civil-militar (1964-1985). Naquele período, a Teologia da Libertação tinha uma inserção muito grande no meio popular, por trazer a leitura da Bíblia para um contexto atual, interpretando os ensinamentos de Jesus Cristo como um caminho para a libertação das injustiças impostas aos mais pobres. Na igreja, eu tive uma iniciação ao movimento de luta popular, mas ela era limitada – na época, um bispo conservador começou a afastar os padres mais engajados com a luta, substituindo-os por outros mais conservadores.

O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), que havia sido criado em 1984, chegou à Região Nordeste, primeiramente na Bahia, em 1987. Como eu já tinha um envolvimento com a PJMP e com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, fui convidada para ir à primeira reunião, cuja proposta prática era organizar o povo para fazer uma ocupação de terra. Imediatamente, me identifiquei com a luta e me coloquei à disposição para fazer o trabalho de base. Por conhecer muita gente na comunidade e já ter envolvimento com a PJMP, consegui emprestado o espaço da igreja para fazer essa reunião. No final da tarde, depois de passar de casa em casa convidando a comunidade, encontrei a igreja lotada de gente.

Na época, havia um tensionamento com a recém-criada União Democrática Ruralista (UDR) – uma entidade que reúne grandes proprietários rurais com o objetivo de preservar a propriedade com uso de violência –, através das rádios, que passaram a desencorajar a organização do povo com ameaças de prisão. Mesmo assim, as pessoas compareceram às reuniões por meses e, no final, foram para uma terra que elas desconheciam. Conforme mais gente chegava, ia se constituindo uma coletividade cada vez mais forte e capaz de enfrentar as tentativas de desarticulação do movimento. Hoje, o MST é mais conhecido e, quando chegamos a uma comunidade para falar sobre reforma agrária e luta pela terra, a maioria já sabe como acontece. Há, ainda, algumas dificuldades, mas avançamos muito.

Geralmente, começamos o trabalho de base perguntando por que o Brasil não faz a reforma agrária ou por que existem pessoas sem terra em um país tão grande como o nosso. Para compreender isso, é preciso pensar em como se deu a constituição deste território. Aqui, viviam aproximadamente cinco milhões de pessoas e tudo pertencia a elas. Com a chegada dos portugueses, que invadiram este território, se iniciou um processo de luta e de resistência. De 1530 a 1888, aproximadamente, houve a resistência conhecida como étnica ou de raça, que abrange a luta dos povos originários em defesa do seu

território e a luta dos povos escravizados por liberdade – e para os quais a terra vinha como a concretização desse desejo com a formação dos quilombos, possibilitando que, ali, naquela terra, se revivessem a Mama África e as suas culturas.

Com as pressões pelo fim do trabalho escravizado no Brasil, foi criada a Lei de Terras, em 1850, que tinha como objetivo, além de proteger os latifúndios e a propriedade privada, dificultar o acesso do povo à terra. A partir daquela data, quem quisesse terras teria que comprá-las do Império. É por isso que costumamos dizer que, antes, a terra era livre e o ser humano era escravizado, mas, depois, quando esses sujeitos estavam “livres”, a terra passou a ser escravizada, cercada e concentrada nas mãos de poucos. Após o fim do trabalho escravizado, que ocorreu oficialmente em 1888, esse povo “livre” não teve acesso à terra e a seus meios de subsistência, restando para ele apenas a luta.

Naquela época, se iniciaram os conflitos agrários com grandes contingentes de trabalhadores que ficaram conhecidos como lutas messiânicas – havia sempre um messias, como Antônio Conselheiro e João Maria, que dizia que a terra era de Deus e, se a terra era de Deus, ela pertencia a todos. Houve a Guerra de Canudos, na Bahia; a Guerra do Contestado, no Paraná e em Santa Catarina; o Caldeirão de Santa Cruz do Deserto, no Ceará; entre outras, que foram experiências importantes para mostrar como o povo consegue sua autossustentação pela terra, apresentando uma alternativa ao modelo coronelista que imperava no Brasil, sobretudo no Nordeste.

Em meados da década de 1940, a luta pela terra ganhou caráter político, tornando-se conhecida como a luta pela reforma agrária. Na época, o Partido Comunista Brasileiro (PCB), que havia sido fundado em 1922, estava colocando em debate a função social da terra e a necessidade de fazer a reforma fundiária. Com isso, três grandes movimentações aconteceram entre as décadas de 1950 e 1960: as Ligas Camponesas, no Nordeste; a União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil (Ultrab), no Sudeste; e o Movimento dos Agricultores Sem Terra (Master), no Sul. Essas organizações conseguiram mobilizar um número expressivo de trabalhadores, contribuindo para uma efervescência das lutas tanto pela reforma agrária quanto pelas reformas de base, e é nesse contexto que a educação assumiu um papel importante na formação da consciência da classe trabalhadora.

Nós tivemos quase quatro séculos de trabalho escravizado no Brasil e, com isso, construiu-se um imaginário social de que o escravizado – assim como o povo pobre e trabalhador – não era gente e, portanto, podia ser submetido a qualquer tipo de violência. Com a invasão portuguesa, os indígenas também não eram tratados como gente – para isso, eles eram obrigados a assumir o cristianismo. Isso tudo ficou impregnado na nossa cultura e, até hoje, serve para legitimar a exploração e a opressão – é o que chamamos de cultura senzaleira.

Sáímos, recentemente, de uma história de trabalho escravizado, mas ainda são encontrados no Brasil inúmeros casos de trabalho análogo à escravidão. Porém ninguém se submete à opressão e à exploração de braços cruzados: a busca pela libertação é uma luta histórica, que vem de muito longe e deixa para as futuras gerações a tarefa de construir uma humanidade livre.

O povo é um conceito multifacetado. Pode-se classificá-lo como os que trabalham em regime de Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), mas isso exclui os que estão marginalizados. Quem é do MST, por exemplo, está fora dessa estrutura de trabalho, assim como outros trabalhadores precarizados e não assalariados. Quando se fala em povo, sobretudo a partir de uma perspectiva de Estado-nação, todo mundo é colocado no mesmo bloco, sem distinção. Sob outro ponto de vista, a esquerda brasileira ou latino-americana, ao assumir o conceito de povo, o situa como classe trabalhadora, em uma estrutura composta por classes sociais. O povo está aqui, na base da pirâmide, sustentando quem está no topo, seja como mão de obra explorada, seja como exército de reserva – se todos são substituíveis e há mão de obra disponível, precariza-se também o trabalho de quem está empregado.

Para superar essa cultura senzaleira, que até hoje impera no nosso país e impede que o povo trabalhador seja visto como gente, a educação é fundamental. No entanto, no Brasil, não apenas a terra foi concentrada, mas também o conhecimento, ao qual poucos privilegiados tinham acesso. Essa também é uma luta do MST, que, embora tenha surgido como movimento autônomo em 1984, tem a educação popular como um de seus fundamentos desde 1978, quando começou a se organizar.

O poeta Hamilton Pereira da Silva, conhecido pelo pseudônimo de Pedro Tierra, certa vez disse: “para o movimento, a educação é tão importante quanto o gesto de ocupar a terra”. Para nós, a luta pela terra não é um aventureirismo, é um projeto de vida. E como um projeto de vida, deve acolher não somente as famílias de camponeses sem terra, mas também professores e pessoas de várias outras profissões. A partir dessa coletividade, pensamos em maneiras de construir nossa sobrevivência e nossa dignidade, como o acesso a alimentação e saúde, a construção dos barracos, a permanência nos acampamentos e, também, a educação.

Quando conquistamos as primeiras escolas oficiais nas áreas de assentamento, o pensamento de Paulo Freire já era uma referência para nós, o que nos deu condições de perceber que aquela educação oficial que estava sendo oferecida negava tudo o que nosso povo vivia. Havia preconceito dos educadores que iam para as nossas áreas, que viam os assentamentos como roubo de terras. As famílias começaram a ficar preocupadas, o que nos estimulou a pensar ainda mais na educação. Precisávamos das escolas nos acampamentos, mas queríamos uma

educação diferente, que respeitasse nossa história e nossa luta. Com isso, a escola deixou de ser apenas uma ferramenta para alfabetizar o nosso povo e passou a ser um elemento necessário à luta pela terra e pela liberdade. Demos um salto qualitativo para pensar a educação em nossas áreas, que foi da necessidade da escola à escola necessária à luta.

A educação é fundamental para que qualquer projeto social tenha sustentação. Se desejamos construir uma nova sociedade, precisamos construir também um novo projeto de educação, que seja diferente daquele que ensinou a sociedade atual a explorar e oprimir. Esse novo projeto deve ser pensado desde a perspectiva dos trabalhadores e superar a ideia de que, para o povo do campo, as quatro primeiras séries bastam. Por isso, no primeiro momento, a nossa luta era para superar o analfabetismo da nossa base e garantir que as crianças tivessem acesso à educação básica, mas depois, à medida que fomos avançando no debate sobre o papel da educação na emancipação dos sujeitos, também fomos ampliando o nosso acesso a outros níveis de formação.

No Brasil, existe a unidocência nas cinco primeiras séries do ensino fundamental, geralmente oferecido pelos municípios. Do quinto ao nono ano, quando a demanda por educadores especialistas é maior, a oferta de educação começa a diminuir, e quem vive no campo e deseja continuar estudando, por exemplo, precisa se deslocar até as cidades. Por essas dificuldades, o ensino médio era a culminância de um processo de formação, e o ensino superior estava muito distante da realidade da maioria das pessoas – quando alguém conseguia acessar o ensino superior nas capitais, não voltava mais para o campo.

Eu me formei no magistério, em 1988, mas só consegui fazer minha graduação dez anos depois, no primeiro curso conquistado pelo Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (Pronera). Cursei Pedagogia do Rio Grande do Sul, na única universidade que topou fazer um curso superior para um movimento social. Depois disso, nós fomos construindo uma articulação por uma educação do campo, o que garantiu que outras universidades e movimentos sociais comessem a aderir a esse projeto coletivo de formação dos camponeses.

Os primeiros cursos superiores oferecidos ao povo Sem Terra foram na área da educação – Pedagogia veio primeiro e, depois, acessamos algumas licenciaturas. Quando começamos a pleitear cursos em outras áreas, tivemos maiores dificuldades. Ao tentarmos acesso ao curso de Direito, em uma universidade de Goiás, nos disseram que “daqui a pouco até gari vai querer ser doutor”, e esse curso foi disputado na Justiça. Em Sergipe, onde pleiteamos o curso de Agronomia, foi dito: “Como esses camponeses de pé rachado e mão calejada querem estudar na nossa universidade?”. Em Pernambuco, quando estávamos negociando acesso ao curso de Arquitetura, saiu uma matéria, questionando: “Para eles, a quarta série não basta? Por que eles querem caçar nível superior?”. O sociólogo Florestan Fernandes disse que, no nosso

país, a burguesia não permite que a classe trabalhadora acesse uma educação que possa colocar em questão a existência das elites, afinal, nenhum sistema cria outro para pôr fim nele mesmo.

Nesse processo, disputamos a forma e o conteúdo dessa educação. A contrarreação veio em forma do ativismo judicial que foi movimentado em função da luta dos trabalhadores pelo acesso ao conhecimento nos cursos do Pronera. O que estava em questão não era o direito à educação – isso está assegurado na Constituição Federal –, mas, sim, a direção intelectual e moral para a formação dos sujeitos. Tivemos que lutar pelo ensino fundamental, pelo ensino médio, pelo ensino superior e pela pós-graduação, e isso também foi irradiando para que os camponeses pudessem saber que tinham direito ao conhecimento. A luta do MST por educação conseguiu formar uma ampla articulação de forças que se transformou em um movimento de educação do campo.

Há quarenta anos, havia áreas de assentamento em que o índice de analfabetismo chegava a 98%, e nossa meta era transformar nossos territórios em áreas livres do analfabetismo. Passamos, então, a organizar campanhas de alfabetização e convidamos o educador Paulo Freire para participar. No início da década de 1960, ele havia sido chamado para fazer um plano nacional para alfabetizar cinco milhões de pessoas, porém o projeto foi interrompido pelo Golpe de 1964, com o encarceramento e o exílio de Freire – que regressou apenas na década de 1980, após a anistia. Freire não pôde participar, mas indicou pessoas da sua equipe para a formação dos educadores do MST. No lançamento da campanha, Paulo Freire foi convidado novamente para ir até o acampamento. Quando chegou ao município, foi informado de que a chuva havia deixado a estrada intransitável e que a chegada ao acampamento talvez não fosse viável. Ao que Paulo Freire respondeu: “Como eu, que escrevi a *Pedagogia do oprimido*, não vou lá, onde os oprimidos estão escrevendo a sua pedagogia?”. E ele foi. Depois, ao relatar essa experiência, Freire contou ter ouvido de um acampado: “Ao cortar a cerca da terra, eu descobri que tinha outras cercas a serem cortadas; uma delas é a cerca da educação”.

Paulo Freire construiu o que costumamos chamar de método ou de princípios da educação popular a partir da reflexão desenvolvida junto à prática. Na década de 1940, Freire foi diretor do Departamento de Educação e Cultura do Serviço Social, no estado de Pernambuco, onde desenvolvia a mediação entre os trabalhadores e os professores, trazendo questões da comunidade para as reuniões. Nessa experiência, compreendeu que não é possível educar sem conhecer o entorno social e geográfico dos educandos. Assim surgiu um dos primeiros fundamentos de seu método: a escola não pode estar apartada da vida.

Freire compreendeu, também, que em uma sociedade como a nossa, extremamente desigual e com uma profunda história de opressão

e de exploração, não se pode ensinar apenas instrumentalizando no código da leitura e da escrita, de forma mecânica, sem considerar a realidade dos sujeitos. Por exemplo, para ensinar a palavra “tijolo”, Freire parte da problematização: O que é o tijolo? Quem faz o tijolo? Quem faz a casa? Quem faz a casa tem acesso a ela? Como diz Vinícius de Moraes no poema *Operário em construção*: “Era ele que erguia casas/ Onde antes só havia chão”. Esse operário também se constrói enquanto exerce seu trabalho e interage com o mundo. É dessa dialética que Paulo Freire trata quando ele diz que a leitura do mundo precede a leitura da palavra e que, ao desvelar as palavras que fazem parte da realidade próxima, se desvela também essa realidade. Isso é revolucionário e subversivo porque ensina a pensar.

Em 1963, na cidade de Angicos, no interior do Rio Grande do Norte, trezentas pessoas foram alfabetizadas em quarenta horas, com ajuda de Paulo Freire – esse foi o primeiro experimento em grande escala de seu método. Em visita a essa cidade, junto com o então presidente da República, João Goulart, o general Humberto Castelo Branco comentou: “Se eu tinha dúvida, agora eu tenho certeza: você está engordando cascavéis no sertão”. Engordar cascavéis no sertão é preparar o povo para transformar a realidade. O que teria significado para o Brasil se o projeto de Paulo Freire, quando foi chamado para fazer o plano nacional de educação, tivesse seguido adiante? Quando Castelo Branco assumiu a presidência, logo após o Golpe de 1964, a primeira coisa que fez foi interromper o trabalho de Freire.

Feita com o povo, a educação popular é libertadora, gnosiológica – a parte da filosofia que estuda o conhecimento humano –, política, ética e estética – ou cheia de belezura, como Freire gostava de dizer. Para o movimento social, tomar a educação popular como uma de suas bases é fundamental para fortalecer a organização dos trabalhadores e o seu poder de intervenção na realidade, seja na cidade ou no campo.

Muitas vezes, o campo é visto como um não lugar, mas que se transforma em um lugar de potência quando se tem acesso à educação e quando o povo se entende como produtor de cultura. No MST, trabalhamos para desconstruir elementos da cultura de dominação, mas também buscamos construir uma nova cultura a partir dos sujeitos. Por exemplo, quando promovemos as Festas Juninas no nosso assentamento, para confraternizar e festejar a colheita, usamos nossa melhor roupa. Aqui, nada de dente cariado e calça rasgada: nós temos dignidade, e ela é construída pelo nosso trabalho e pela nossa luta.

Nossa cultura se expressa também na agroecologia, que é uma forma de produzir alimentos rompendo com o envenenamento e a destruição da natureza, ensinando as novas gerações a cuidar da terra e a diversificar a produção. Neste momento de mudanças climáticas que estamos vivendo, é urgente e necessário construir uma cultura de diversidade, preservação, cuidado e reflorestamento,

o que implica colocar em questão o agronegócio e discutir amplamente a reforma agrária popular.

A reforma agrária popular não é uma questão apenas de desenvolvimento, ela passa por outros elementos: um deles é a democratização da terra; o outro é a diversificação da produção. No Brasil, 50% das terras agricultáveis estão nas mãos de 1% dos proprietários, que fazem o monocultivo de cinco ou seis *commodities* – como a cana, a soja e o gado. Diversificar a produção é o único jeito de romper com o envenenamento da terra e, através da agroecologia, produzir alimento saudável para o povo.

Se a reforma agrária popular busca alterar a matriz tecnológica e a forma de produzir, a educação é fundamental. Como disse o Cauã – ou, como costumamos chamar, nosso *Sem Terrinha* –, uma criança do estado de Alagoas: “quando eu crescer, eu quero ser doutor e plantar feijão de corda”. Assim como o Cauã, eu também estou estudando e, em breve, vou concluir meu doutorado e estarei no campo, plantando feijão de corda, pitaya, macaxeira e milho. Juntos, vamos transformar esse lugar, que é o nosso assentamento, em um território de vida e de respeito à Terra, nossa casa comum.



UM CHÃO PARA PISAR

Gosto sempre de lembrar a importância do corpo como um primeiro território que abriga tantas coisas. Mas esse corpo não existe sozinho, existe em relação ao outro e em relação ao ambiente ao qual ele está ancorado. Ninguém vive sem território, e o direito à terra é o mais elementar de qualquer ser vivo. É muito forte como o território age sobre nós e nos molda como povo. Pode até existir território sem povo, mas não existe povo sem território.

É comum pensar que o que define um território são as pessoas que o ocupam, que o transformam, que o preservam, que o depredam ou que estão ali vivendo sua experiência de vida. Mas, ao olharmos pela via oposta, perceberemos que é o território que tem um grande impacto sobre a constituição do ser – e não só dele, mas de todo esse agrupamento coletivo que convenciamos chamar de povo.

Se buscarmos no dicionário a definição para a palavra “povo”, encontraremos muitos significados diferentes, mas nenhum deles se equipara ao que ouvi das pessoas da Comunidade Quilombola Iúna, em Lençóis (BA), durante minha pesquisa de doutorado. Em um processo recente, essa comunidade de cerca de quarenta famílias reivindicou a identidade quilombola, com o objetivo de ser reconhecida como detentora de direitos diante da Constituição Brasileira.

Antes de se autodefinirem como quilombolas, porém, eles já compartilhavam uma trajetória comum a partir de seus laços de parentesco e se declaravam como “povo da Iúna”. Quando eu perguntava por que eles diziam que eram um povo, eles respondiam: “Nós somos um povo porque somos uma só parentela. Sempre estivemos juntos neste lugar. Nós vivemos aqui e sofremos aqui”. Quando nós, que vivemos nas cidades, falamos em parentesco, a primeira variável que surge é o sangue, ou seja, o compartilhamento de material genético. Mas, mesmo que nem todas as pessoas da Iúna tivessem laços de consanguinidade, elas se afirmavam parentes no sofrimento, como se essa condição fosse uma espécie de DNA. Todos sofreram naquele lugar, e a dor compartilhada criava um sentido de comunidade para eles.

Essas dificuldades pelas quais a comunidade passava estavam relacionadas à vida naquele ambiente de Semiárido brasileiro. Eles perdiam muitos cultivos nos anos de estiagem e, quando a chuva vinha, era tão forte que destruía o roçado. Além disso, havia a violência fundiária, pois nas terras onde eles moravam sempre chegavam pessoas dizendo que eram proprietárias, ameaçando despejá-los. Nenhuma dessas dificuldades foi suficiente para desagregá-los, e eles permanecem até hoje ali, como comunidade. Mas é inegável que o território moldou a trajetória dessas pessoas, de modo que não é possível defini-las sem considerar a história de seus antepassados, os aspectos físicos do ambiente e o relacionamento que eles mantêm com pessoas de fora. O território influenciou essa formação que, por sua vez, determinou que elas se vissem como um povo.

Essa função social da terra, para além de estar na Constituição Federal e em diversas legislações, foi algo que encontrei com frequência ao me aproximar das comunidades rurais nos anos em que trabalhei como servidor público no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). O direito ao território é o direito elementar de todo ser humano. Todos precisamos de uma casa para morar, de um chão para pisar e de um lugar para nos deslocar. E, no caso dos trabalhadores

rurais, dos povos quilombolas, dos indígenas, dos ribeirinhos e de tantas outras comunidades tradicionais, essas características se potencializam, porque a terra também é de onde se tira o sustento.

No entanto, o direito à terra ainda é um privilégio de poucos no Brasil, e a dificuldade em acessá-lo faz parte da própria constituição do nosso território como nação. O primeiro evento histórico que colocou o Brasil no caminho da concentração de terras foi a divisão do país em capitânicas hereditárias – grandes parcelas de terra demarcadas pela Coroa portuguesa e concedidas a alguns nobres para garantir a colonização. Visto que, mesmo com as capitânicas, havia enormes porções de terra que nunca chegaram a ser usadas, a monarquia portuguesa implantou as sesmarias, que eram lotes de terras distribuídos a beneficiários para serem ocupados com cultivo.

Tudo isso piorou quando o imperador Dom Pedro II instituiu a Lei de Terras, em 1850, que dividiu as terras cultiváveis em latifúndios destinados a se tornar propriedade apenas dos poucos privilegiados que conseguiam pagar por elas. Desde então, a acumulação de terras passou a fazer parte da identidade do Brasil e, ainda hoje, em pleno século 21, somos um dos países com a maior concentração fundiária do mundo.

É impossível pensar na história do nosso povo sem considerar o papel da estrutura fundiária e de como as desigualdades perpetuadas por ela ainda impactam nossas vidas, seja no campo ou na cidade. O Brasil já perdeu muitas oportunidades de fazer a reforma agrária, um tema que continua importante para qualquer país que queira possibilitar a vida e o desenvolvimento de seu povo, mas todas as tentativas de realizá-la naufragaram pelo impacto do poder dos grandes latifundiários. É por isto que a reforma agrária é um tema que não envelhece: porque nós precisamos comer diariamente – e, como dizia a economista Maria da Conceição Tavares, nós não comemos *commodity*, não nos alimentamos dessa carga que o latifúndio produz para o mercado internacional. Tudo isso mostra a opção que o Brasil fez em relação à sua estrutura fundiária, e como ela ainda impacta de maneira negativa as nossas vidas.

Como servidor público do Incra, tive o privilégio de percorrer vários cantos do país, principalmente o Maranhão e a Bahia, onde pude estabelecer uma conexão com a vida rural e os povos do campo. Percebi que, nesses lugares, as marcas da história do país estão muito mais evidentes do que nas cidades, inclusive nas relações de exploração. Nesses territórios do campo, é possível vislumbrar cinco séculos de Brasil em uma fração mínima de tempo – o que me influenciou fortemente a pausar o serviço público e me dedicar à literatura.

Tudo o que tenho escrito nos últimos anos está voltado para essa experiência entre corpo e território, tão central na vida de qualquer ser vivo – não apenas dos humanos –, pois todo corpo precisa de um território para se ancorar e poder existir plenamente.

Quando eu toco nesse assunto, sempre me lembro da experiência da diáspora africana, que é algo importante de estar em nossas conversas e memórias, pois foi um movimento relevante para a fundação de nosso país. Eu poderia falar sobre os povos originários que estavam aqui ou sobre os imigrantes europeus que chegaram para nos colonizar. No entanto, a experiência da diáspora foi extrema no sentido da relação entre corpo e território, porque essas pessoas foram retiradas do continente africano, sequestradas e reduzidas a objetos que poderiam ser comercializados. Diferentemente dos europeus, essas pessoas não puderam, nessa viagem, carregar uma mala com suas coisas importantes. Muitas vezes, elas não tinham nem vestimenta para se cobrirem nos navios. Mas, embora quisessem retirar esse poder delas, essas pessoas ainda gozavam de um corpo – esse território primordial que carregou uma parte significativa da nossa história. Não dá para falar do Brasil sem falar do tesouro que viajou nos corpos dessas pessoas e nos constituiu como povo, porque elas nos ensinaram sobre cultivo, cultura, religiosidade, música, engenharia, marcenaria e muitas outras coisas.

Gosto sempre de lembrar a importância do corpo como um primeiro território que abriga tantas coisas – apesar de não nos darmos conta, nossos corpos são um mundo que acolhe uma infinidade de vida e de memória. Mas esse corpo não existe sozinho, existe em relação ao outro e em relação ao ambiente ao qual ele está ancorado. Nós não existimos sozinhos, precisamos de um chão para pisar, para existir e para viver. Até os pássaros, que estão livres no ar e atravessam a atmosfera para onde quiserem ir, precisam descer para o chão, em algum momento, para se alimentar ou para dormir. Ninguém vive sem território, e o direito à terra é o mais elementar de qualquer ser vivo. Ele antecede até o direito à alimentação, pois não existe alimento sem a terra para plantar.

O mais intrigante disso tudo é que o direito ao território continua a ser negado a quem precisa – a todos os seres, mas em especial aos seres humanos. Quantas pessoas, neste momento, ainda vivem sob o risco de serem despejadas de uma casa na cidade ou de uma terra, no campo, onde trabalham? Quantas pessoas no mundo ainda se deslocam sem o direito a um território?

É muito forte como o território age sobre nós e nos molda como povo. Pode até existir território sem povo, mas não existe povo sem território. Tim Ingold, um antropólogo britânico que trabalha com comunidades indígenas, diz que vivemos em um mundo que está vivo e que interfere nas nossas ações. O vento faz as coisas se moverem, as chuvas causam erosão nas montanhas, as partículas suspensas no ar ditam o que estamos respirando e as doenças tropicais vindas de vírus que nem enxergamos nos paralisam na cama por dias. Existe uma cadeia infinita de eventos em torno de nós, e nós fazemos parte

dela. Nós somos parte desse mundo, somos natureza, e é impossível dissociar o eu desse todo que nos rodeia.

Nós, do ocidente, costumamos pensar o território como algo inerte, como um cenário para o desenrolar de nossas histórias. De vez em quando, em conversas com pessoas interessadas na escrita, eu chamo atenção para que elas escrevam sobre o entorno das suas personagens, porque elas, sozinhas, não são capazes de se definir. Para transferir vida, humanidade e experiência às personagens, é preciso falar do mundo ao redor. Onde estão os sinais do tempo? Na parede descascando, em uma rachadura no muro ou em uma chuva forte que irá surpreender as personagens? Na literatura, é sempre importante descrever o território, para que as personagens estejam em um mundo vivo que, assim como o nosso, condiciona constantemente os caminhos a serem tomados.

Eu nunca fui ao Monte Everest, mas sei que essa montanha, que existe há milhares de anos, nunca é a mesma – seja pelas pessoas que a visitam e deixam vestígios, seja pelas mudanças da própria geologia. Além das intempéries que erodem a montanha, como o vento e as nevascas, cientistas dizem que, por causa do movimento das placas tectônicas, ela cresce cerca de oito centímetros por ano. Oito centímetros na escala do tempo talvez não seja nada, mas para a escala humana é bastante. Assim como para a escala da imaginação, pois se considerarmos que, do ano passado para cá, essa montanha não é a mesma, teremos a noção de que tudo à nossa volta está se modificando.

Se considerarmos as marcas que o ser humano deixou na paisagem, principalmente depois da Revolução Industrial e do desenvolvimento das cidades, veremos que seu impacto no território é imenso. No entanto, a paisagem também se modifica por ela mesma, pois está viva. É importante que tenhamos essa consciência para que, talvez, possamos respeitar mais o nosso ambiente. O capitalismo nos ensinou a reduzir o mundo à nossa volta a um conjunto de recursos a serem explorados: a água é um recurso, a terra é um recurso, a floresta é um recurso. Contudo, para as comunidades indígenas, por exemplo, o rio nunca é apenas uma fonte de água, mas tem um papel simbólico, é dotado de vida, tem alma e pode ser um parente.

Em 2024, em uma conversa com alguns juristas no Supremo Tribunal Federal, a ex-procuradora geral da República Raquel Dodge me disse que os modos de pensar dos povos originários já estavam sendo incorporados em algumas sentenças do judiciário da Amazônia, e que, recentemente, a decisão judicial de um caso específico encarou o rio não mais como um bem ou recurso, mas como um sujeito de direitos, da mesma maneira que os seres humanos. Esse exemplo confronta o jeito de pensar ocidental, capitalista e colonial que ainda predomina entre nós, trazendo novas possibilidades para um rio que, para determinados povos, nunca deixou de ser um ente, um agente e um parente. Isso mostra como o mundo está vivo e como aquilo que consideramos um

pano de fundo para o desenrolar da nossa história é, na verdade, uma sociedade de povos não humanos.

Eu sempre convoco as pessoas que escrevem ou que têm a pretensão de escrever sobre o Brasil a imaginar nosso mundo como um lugar vivo, interagindo com todos nós e nos formando como um povo. Muitas vezes, ao falar de território, costumamos reduzi-lo a um bem ou propriedade, ignorando a dimensão afetiva que temos com ele. Para quem habita as cidades, é fácil esquecer esse sentimento, pois a vida urbana criou tantas camadas artificiais que é natural passar um dia inteiro sem ter contato com a terra. Mas, para as pessoas que vivem no campo, nas comunidades ribeirinhas, nas aldeias e nas florestas, é impossível não desenvolver uma relação de afeto e intimidade com o meio que vai prover a sobrevivência.

Por mais que, a princípio, não nos identifiquemos com essas pessoas, a relação com o chão que pisamos é algo constituinte da nossa existência – e a literatura, na minha opinião, é uma construtora de pontes que nos aproximam uns dos outros. Eu tenho certeza de que existem lugares no mundo aos quais eu nunca irei e comunidades que eu nunca vou conhecer, mas, quando eu os encontro através da literatura, eu reconheço neles algo que é universal e, por isso, também pertence a mim. Não importa se você é uma mulher branca ou uma mulher negra, se você é uma pessoa com dinheiro ou uma pessoa sem dinheiro. Ainda assim, se você estiver inteiro no momento da leitura, você vai, de alguma maneira, exercer a alteridade, porque se colocará no lugar do outro, diferente de você, e isso pode ensinar coisas maravilhosas.

O engenheiro ambiental martinicano Malcom Ferdinand traz em seus escritos a noção de altericídio, que é a morte da alteridade. Essa incapacidade de viver com o diferente, que foi trazida pelos colonizadores por uma necessidade de subjugar os povos que precisavam ser explorados, é algo que ainda persiste entre nós. E, por mais que a literatura também esteja contaminada por essas estruturas, é uma arte capaz de agir na contramão do altericídio, pois nos restitui a capacidade de nos colocarmos no lugar do outro.

Aquele outro que me atraiu durante a leitura não é mais o diferente, ele se torna parte de mim. Eu vou descobrir que, independentemente da minha cultura e do lugar em que estou, compartilho algo que pertence a todos nós, que é a capacidade de amar, de nos emocionar, de sofrer, de sentir dor, de querer uma vida melhor. Essa experiência da literatura, então, nos transforma em uma comunidade e nos lembra que, apesar das nossas diferenças, fazemos parte de um só povo.

Tudo aquilo que é meu e sobre o qual eu escrevo – meu território, minha experiência de vida, as histórias de pessoas com as quais eu cruzei – também pode fazer parte do repertório de quem lê. Eu não necessariamente preciso estar na Bahia – foi o lugar onde

eu nasci e me criei, e o carrego sempre em mim – para que ela me ajude a explicar um pouco do que é o nosso país, da dimensão da vida, de algo que é humano e compartilhado por todos. Essa é uma das potências da literatura: falar do aqui, do agora e do meu entorno é, na verdade, falar de todos nós.

Esse traço poético, caracterizado pelo sentimento de que não se pode existir sozinho e sem um chão para pisar, talvez seja o aspecto mais marcante e vital que nos constitui como uma comunidade, uma sociedade, ou melhor, um povo. Se o país em que vivemos for, por exemplo, ameaçado, todos nós vamos parar o que estamos fazendo e perceber que aquilo é sobre nós, e que precisaremos nos solidarizar uns com os outros para tomar uma atitude comum. É essa linha invisível, que chamamos de solidariedade, que nos une como povo e que nos liga profundamente ao nosso território.





POPULAR É ANCESTRAL

A arte denominada popular, em sua maioria, é ancestral. As origens das técnicas presentes nessas produções geralmente são muito antigas, a ponto de perdê-las de vista, mas elas trazem consigo, até hoje, as histórias de sobrevivência de povos que preservam os valores de sua cultura e de sua comunidade através desse fazer. A resistência dos saberes ancestrais representa a sobrevivência, é claro, econômica e social de diversas comunidades, mas também a sobrevivência da natureza e do meio ambiente.

Em casa, sempre convivi com objetos de artesanato e arte popular, principalmente religiosos: a figa de madeira, vários tipos de representações de santos de gesso, imagens de orixás e muitos outros. Também me lembro de familiares que trabalhavam com artesanato: minhas tias bordavam para um artista famoso na Bahia, o Genaro de Carvalho, que fazia pinturas e tapeçarias. Esse trabalho têxtil era muito comum – o artista fazia o projeto e, depois, acionava um grupo de artesãs que desenvolviam todo o trabalho manual. Mas quem geralmente levava todo o crédito era o artista, e o trabalho que estava por trás, feito pelas artesãs e pelos artesãos, não aparecia.

Quando fui cursar a graduação em museologia, comecei a me interessar por esse universo. Eu queria entender por que existia essa separação e por que alguns tipos de trabalho e de produção artística eram mais reconhecidos e valorizados que outros. Em minha pesquisa de iniciação científica, investiguei os ex-votos – objetos colocados pelos devotos em santuários católicos como forma de agradecimento e pagamento de promessas – e, progressivamente, comecei a entrar na discussão sobre a separação entre arte e artesanato, em busca de compreender qual era essa diferença e como ela havia surgido. Nesse caminho, compreendi que existe um sistema de arte que hierarquiza as produções a partir de critérios históricos, estéticos, sociais e raciais.

Para falar sobre a separação entre artistas e artesãos, precisamos voltar no tempo e pensar em como a colonização das Américas criou uma hierarquia entre o que era produzido aqui, nas colônias, e o que era produzido na Europa. A arte feita pelos povos historicamente marginalizados, as populações negras e indígenas, era vista como algo puramente funcional, em oposição à arte com “A” maiúsculo, que geralmente era associada às tradições acadêmicas e seguia os cânones clássicos de representação – como a maneira de retratar a figura humana, por exemplo. Isso tem relação, também, com uma hierarquia interna que sempre habitou o sistema eurocêntrico das artes, resultando em maior valorização de determinadas técnicas de produção, como a pintura a óleo e a escultura em bronze ou mármore. Enquanto isso, tudo que se diferenciava do modelo canônico era considerado “artesanato” ou, mais tarde, “arte popular”.

Há preconceito, também, em relação aos trabalhos manuais. Na nossa sociedade, essa hierarquização

se manifesta em termos de salários: o conhecimento que passa pelo intelecto é muito mais valorizado do que o conhecimento que se exprime nas manualidades. No campo da produção artística de grupos sociais marginalizados, o preconceito recai, principalmente, sobre as técnicas ligadas à vida no campo e aos materiais associados a um tipo de rusticidade – palavra usada para definir uma coisa feita de forma simples. Mas por que o simples é rústico? Porque é associado ao povo, às classes sociais menos privilegiadas, às pessoas que utilizam materiais de seus territórios e desenvolvem sua produção fora dos cânones da arte acadêmica ou erudita.

No Brasil, o processo de reconhecimento da legitimidade dessa arte dita popular começou a ocorrer com mais expressividade no início do século 20, quando a definição do que seria uma identidade nacional brasileira se tornou uma das preocupações centrais do Estado. Na Era Vargas, na década de 1930, foram criadas instituições para a preservação de uma cultura popular que, naquele momento, estava relacionada à tradição – representada por costumes do campo e pela ideia de um passado glorioso que precisava ser resguardado, pois nos identificaria como povo e como nação. Isso vinha à tona, também, nas correntes artísticas no início do século, como o próprio movimento modernista, que tem uma vertente de valorização das raízes nacionais e regionais.

Sabemos, porém, que isso foi um projeto de formação de um imaginário sobre a nação proposto pelo Estado, e que tanto o conceito de cultura popular quanto o de arte popular eram discursos forjados para passar uma ideia sobre o que seria o Brasil rural. Tratava-se de uma tentativa de resgatar valores tradicionais a partir de uma produção que supostamente não se alteraria ao longo do tempo – como se o povo do campo fosse criativo, mas incapaz de articular mudanças. O que se esconde na base do discurso da valorização do artesanato e das artes do campo, nesse contexto, é a alusão ao estilo de vida ligado à manutenção dos privilégios das classes sociais mais abastadas.

O professor e pesquisador Durval Muniz de Albuquerque Júnior diz que havia um sentimento de saudosismo da sociedade patriarcal, em decadência no início do século 20, que queria resgatar os valores ligados, até mesmo, ao trabalho escravo que era feito nas fazendas, com manutenção dos espaços de poder e exaltação da vida na casa-grande. Por parte, principalmente, de artistas,

a valorização estava mais ligada à técnica e à estética, mas quando outros grupos sociais traziam à tona essas manifestações era pela necessidade de manter os valores tradicionais de uma sociedade que estava mudando.

Com isso, a cultura vista como tradicional passou a ser alvo de colecionismo, o que acabou gerando um estereótipo da vida rural. O trabalho realizado no campo começou a ser interpretado como algo ligado a fazeres tipicamente em extinção – quando, na verdade, como expressão própria de um lugar e de uma cultura, sempre foi algo vivo e em constante modificação. Muitos intelectuais se dedicaram à formação de coleções maravilhosas de arte popular, que acabaram se tornando emblemas da cultura brasileira – mesmo que construídas sem a participação de artistas e artesãos nesse processo. Ou seja, houve uma valorização da produção, mas as pessoas responsáveis por ela foram deixadas de lado. Isso permitiu que a produção artesanal fosse vista apenas como resquício de um passado e colocada em museus ou acervos de arte popular, principalmente de folclore, porque não era considerada arte. Ela era tida como uma cultura material, uma cultura ontológica e “primitiva”, mas não como expressão atual, viva e contemporânea.

Ao mesmo tempo que, entre as décadas de 1940 e 1960, os intelectuais se interessavam pela cultura popular, os artistas, de certa forma, se apropriavam das soluções plásticas do povo. Quando esses artistas se depararam com o universo popular, eles ficaram encantados. Isso desencadeou reflexões sobre como um povo faz algo tão criativo, tão bonito, sem ter entrado nas escolas de arte, sem ter aprendido regras de proporção, sem ter feito cópias de modelos estéticos – algo que era muito comum na época. Ainda assim, não havia uma preocupação desses artistas com os próprios produtores.

No livro *Colecionismo de arte: um estudo da legitimidade artística e apropriação estética da arte popular*, que lancei em dezembro de 2023, pela editora Appris, menciono uma fala de um artista brasileiro que atuou entre as décadas de 1940 a 1960, o Antônio Bandeira, do Ceará. Ao ser questionado sobre seu interesse pela arte popular, Bandeira responde que, em cem anos, essa arte poderia ser chamada de arte erudita, e que ele prefere a arte popular porque ela fala de um povo. Ele também diz, porém, que não tinha interesse em conhecer a origem dessa arte ou quem eram os artistas porque acreditava

que era importante ter um ar de mistério sobre a produção popular, reforçando seu caráter exótico e sua vinculação com o passado.

Como resultado, há um histórico generalizado de apagamento. Muitas obras são preservadas em coleções, mas permanecem sem assinatura porque, na época em que foram feitas, não existia essa preocupação por parte dos artistas. Assim, perde-se o legado das contribuições das comunidades negras e indígenas para as artes e a cultura. Às vezes, é difícil recompor essa história, ainda mais porque muitos objetos desaparecem devido à fragilidade da matéria-prima orgânica utilizada em sua produção.

Em 2015, no doutorado, iniciei outra pesquisa, dessa vez com foco em compreender o contexto de produção da arte popular, feita principalmente no interior e nas cidades pequenas. Comecei a entender, então, que essa produção artesanal ou popular era feita, em sua grande maioria, por mulheres. Na minha pesquisa, o recorte foi a região oeste da Bahia, mas é possível entender, a partir disso, o que acontece em várias realidades do Brasil rural. As mulheres são fundamentais na manutenção e na resistência da produção artesanal de comunidades muito tradicionais da região, como as remanescentes de quilombos e as de fundo e fecho de pasto – como são chamadas as comunidades tradicionais do Cerrado que, até hoje, criam os animais soltos em terras coletivas. Mas por que essas mulheres dificilmente são vistas e reconhecidas como artistas populares? A beleza e a riqueza técnica de seus trabalhos vêm de um saber ancestral, de atividades que estão em vigor há mais de um século e vêm sendo preservadas por gerações. Ainda assim, as mulheres pobres, geralmente negras ou indígenas, não costumam ter espaço em locais de exposição, então sua produção fica restrita ao mercado, ao turismo e à comercialização em feiras de artesanato.

A desvalorização de algumas formas de arte na cultura ocidental está ligada, também, ao campo do gênero. Ao longo do tempo, foi se acentuando a distância entre o que era considerado autêntico e original, geralmente o trabalho feito por homens, e o que era criado de forma rústica e com materiais menos complexos, associado à produção das mulheres. Agora, no nosso século, temos presenciado muitas mudanças, mas não é fácil desconstruir esse imaginário, já que ele também penetrou o ambiente dessa produção que foi colocada à margem do

sistema das artes. O trabalho masculino, principalmente com escultura, se sobressai no universo da arte popular no Brasil. Enquanto isso, o trabalho com a cerâmica – feito, principalmente, por mulheres negras e indígenas – raramente é visto como uma produção escultórica.

Muitas vezes, a produção artesanal ou popular, especialmente aquela feita por mulheres, está ligada à sobrevivência, sendo a principal ou única fonte de renda da família. Infelizmente, existe um preconceito em relação à comercialização da arte popular, vista como barata e inferior à arte única e cara – aquela que apenas pouquíssimas pessoas podem ter. O artesanato é desvalorizado, mesmo com todo o trabalho envolvido na coleta da matéria-prima, na sua transformação e na incorporação da estética e dos valores culturais da comunidade. Esse trabalho é ornamentado com a matriz gráfica dos antepassados – o que pode ser observado, por exemplo, nas formas da cerâmica. As ceramistas usam nas peças um desenho em espiral que está presente também em cerâmicas que aparecem em livros antigos. Nessa investigação, percebe-se que no Amazonas e, de modo geral, no Norte do Brasil, também se utiliza esse grafismo, assim como na cerâmica latino-americana. Essa é uma arte ancestral, que está presente até hoje na vida dessas populações, que conseguem sobreviver e sustentar as suas famílias graças à manutenção desse fazer.

A arte denominada popular, em sua maioria, é ancestral. As origens das técnicas presentes nessas produções geralmente são muito antigas, a ponto de perdê-las de vista, mas elas trazem consigo, até hoje, as histórias de sobrevivência de povos que preservam os valores de sua cultura e de sua comunidade através desse fazer. Compõe essa herança ancestral, também, o cuidado com a natureza, fundador de uma relação de aproximação e de não destruição. As pessoas que produzem arte popular, normalmente, coletam matérias-primas de uma forma sustentável, como aprenderam com seus antepassados. A resistência dos saberes ancestrais representa a sobrevivência, é claro, econômica e social de diversas comunidades, mas também a sobrevivência da natureza e do meio ambiente.

Nessa tendência de separar o fazer e a natureza, acabamos separando também a produção e a origem da matéria-prima. No Cerrado baiano, por exemplo, já se discute a ameaça enfrentada pelas comunidades que fazem arte com fibras de buriti. Para que o buritizeiro não perca

sua forma, não se pode tirar de cada planta mais de um “olho” (como são chamadas as folhas novas). Por isso, a coleta é feita sempre de forma cuidadosa e respeitosa. É também um aprendizado o que essas mulheres e homens nos ensinam: é possível sobreviver de uma forma saudável, valorizando esses fazeres e a mãe natureza. Com as mudanças climáticas, a seca dos rios e o desmatamento das matas ao redor, o buriti – que demora cerca de quinhentos anos para chegar na fase adulta – vai desaparecer e, com ele, os conhecimentos sobre o manejo. Consequentemente, as gerações futuras não terão mais acesso à planta nem à técnica.

Quando se fala em arte popular e em artesanato, não se pode deixar de pensar sobre a preservação do meio ambiente, já que a existência dos fazeres artesanais é intrínseca à existência dos biomas. Além das matérias-primas, as ferramentas também são naturais: a espiga de milho, por exemplo, é usada para alisar a cerâmica, assim como a cuia de cabaça. A imersão nesse universo revela uma conexão indissociável entre essas comunidades e o meio ambiente. Nós também somos natureza, nós somos bichos, mas nos colocamos em um lugar superior em relação aos outros seres vivos. Se pudéssemos ter essa humildade e nos entendermos, novamente, como parte desse todo, a vida seria muito mais saudável e equilibrada para todo mundo.

Há também uma romantização da produção da artesã e do artesão, mas não se pode esquecer do que está por trás dessa prática: é um trabalho difícil e cansativo que, muitas vezes, não é visto como arte e também não é visto como trabalho. No caso das mulheres artesãs, é preciso lembrar que elas não fazem somente as tarefas relacionadas à produção artística, mas também exercem atividades de cuidado – da casa, dos familiares e da roça. O não reconhecimento dessa produção como trabalho implica uma marginalização ainda maior de quem o faz. Essas mulheres não recebem uma assistência que outras áreas profissionais conquistaram. Será que tem alguém cuidando da saúde delas? Estão oferecendo cursos para que elas possam aprender a melhorar a postura corporal? E o ambiente? Ao entender o artesanato e a arte popular, compreendemos também alguns aspectos importantes da realidade de vida de muitas comunidades. Essa ancestralidade é importante e precisamos trazer mais discussões sobre ela

para, quem sabe, valorizar esses processos e tratá-los de maneira mais respeitosa.

Quando eu penso na cultura popular e na arte popular, eu penso nas mulheres, nas pessoas negras e indígenas das periferias, dos becos, das favelas, das zonas rurais e urbanas. Para mim, a ideia de povo está ligada a essas classes sociais, de trabalhadores, mas não se pode deixar de falar de gênero, de raça e das questões ambientais – todas essas produções são feitas em territórios específicos, principalmente em áreas rurais. É claro que o “povo brasileiro” é composto por gente de todas as classes sociais, mas o “popular”, em termos artísticos e estéticos, é associado a uma classe social específica porque houve essa divisão dentro da história da arte. No entanto, ao analisarmos essa história, percebemos que a produção dita erudita sempre se inspirou na arte dita popular. A hierarquização não é apenas estética, é também de classe, gênero e raça.

O artesanato e a arte popular falam de como um povo sobrevive, de como um povo zela pelo conhecimento da sua comunidade e de seus ancestrais. Falam de relações saudáveis e equilibradas com o meio ambiente, de (re)existência de comunidades negras, quilombolas, geraizeiras, de fundo e fecho de pasto, de coletores de sementes, folhas e frutos, de quebradeiras de coco. Falam de trabalho de mulheres e de homens que lutam diariamente para sobreviver na zona rural ou nas periferias das cidades. Esse é o povo da arte popular, um povo que tem consciência daquilo que veio antes e que existe e resiste, apesar de tudo.



COMO NASCEM OS POVOS

Do ponto de vista genético, qualquer população que não tenha diversidade está fadada a ser extinta. Não adianta existir uma grande quantidade de indivíduos iguais, pois, se uma epidemia atacar essa população, não há recursos biológicos para a espécie sobreviver. Os indivíduos precisam ser diferentes para se manterem como espécie dentro de um ecossistema. Essa é a ideia da evolução: ela não existe sem diversidade, e qualquer redução nessa diversidade é problemática biologicamente.

Há alguns anos, se tornou moda entre alguns de nós fazer testes de ancestralidade. Esses exames de DNA, que analisam as origens geográficas e as características genéticas de uma pessoa, se difundiram pelo mundo, porque, cada vez mais, nos interessamos em saber de que regiões do planeta nós descendemos.

Quando se fala em ancestralidade genética, há uma dificuldade em precisar de que país alguém descende. Primeiro, porque a ideia de país é algo recente em relação à história da humanidade, então a vinculação de origem acontece muito mais em relação a regiões do planeta. Também há uma complexidade, por exemplo, em diferenciar geneticamente uma pessoa da Holanda de uma da Alemanha - embora sejam países hoje separados e a língua seja um fator de isolamento e diferenciação. Diante disso, o que observamos nesses testes são, principalmente, as pequenas mutações que ocorreram ao longo do tempo nas populações mundiais. E como as populações de cada continente têm, no geral, tempos de existência diferentes, estão em lugares muito singulares e expostas a climas diversos, suas mutações são bastante reveladoras.

O genoma é semelhante a um grande livro de receitas, pois tem a informação básica inicial para cada uma das espécies. O genoma dos humanos é 99,9% idêntico em todos os indivíduos, justamente porque pertencemos à mesma espécie. No entanto, é esse 0,1% variável que nos permite diferenciar populações ou indivíduos e compreender melhor as nossas ancestralidades genéticas. É como se tivéssemos que colocar uma lupa para nos forçar a ver nossas diferenças como humanos, pois é aí que está o nosso interesse quando estudamos genética.

Essas diferenças existem por uma série de mutações que ocorreram em nosso DNA ao longo do tempo. A maioria delas é neutra, pois não tiveram nenhum impacto na morfologia, na fisiologia ou no fenótipo humanos; mas outras tantas, não neutras, provavelmente tiveram uma importância evolutiva e, hoje, são reflexo da cor da pele, cor do olho, cor do cabelo e estatura - e é isso o que diferencia visualmente os grupos. Quando olhamos esses grandes grupos continentais, como os da Ásia e da Europa, encontramos fenótipos coerentes com o tempo que as populações ficaram ali, isoladas e se reproduzindo, expostas a ambientes em que determinada morfologia era favorecida. É dessa forma que nascem os povos tal como os conhecemos hoje.

Do ponto de vista genético, um povo poderia equivaler, em certa medida, ao que chamamos, na biologia, de "população", definida por uma linhagem de mesma origem e que passou pelos mesmos processos evolutivos. Embora muito diversas entre si, todas as populações continentais humanas têm uma linhagem comum, que parte da população africana. O ser humano surgiu na África e, ao se estabelecer em cada um dos outros continentes, com desafios biológicos e culturais específicos, acabou se diferenciando em populações com determinadas unidades biológicas.

O primeiro indício de aparecimento de uma população humana data de 300 mil anos atrás, na África, e o primeiro vestígio de migração para outros continentes é de 60 a 100 mil anos. Isso significa que, antes de migrar, os primeiros humanos ficaram cerca de 200 mil anos somente em território africano – que, por ser extenso e variado em termos climáticos, gerou uma grande diversidade populacional. Quando esses humanos migraram e chegaram à Europa, há cerca de 45 mil anos, eles encontraram o neandertal (*Homo neanderthalensis*, resultado de uma migração anterior do *Homo erectus*) e, a partir de cruzamentos entre as duas espécies, “introgrediram” o genoma desses outros hominídeos, aumentando ainda mais a diversidade biológica humana. Antes da migração para a Europa, há um deslocamento para a Oceania, há 50 mil anos; depois para a Ásia, há 30 mil anos; e da Ásia para a América, há 15 mil anos – territórios onde as populações cresceram ao se adaptar a cada ambiente e seguiram se estabelecendo e migrando em novas jornadas sucessivas.

Já no período mais recente, chamado Holoceno, que compreende os últimos 10 mil anos, as variações populacionais dentro dos continentes começaram a aumentar, sobretudo com as divergências linguísticas. Nesse momento, é importante lembrar que a evolução cultural começa a se tornar mais rápida que a evolução biológica. Provavelmente, esses grupos começaram a falar línguas distintas e depois se tornaram mais homogêneos e coesos porque, é claro, a tendência da história da humanidade é se relacionar com quem está culturalmente mais próximo e fala, portanto, a mesma língua – normalmente, um grupo que fala a mesma língua é geneticamente diferente de um grupo que fala outra língua, pelo simples fato de que, por gerações, essas pessoas seguiram “casando” entre si. Essa homogeneização em grupos subcontinentais que se diferenciaram culturalmente aconteceu praticamente ao mesmo tempo na história humana e nos dá esse contorno das populações específicas que vemos, hoje, dentro de cada continente.

No entanto, as diferenças entre essas populações não significam uma separação total entre elas, mas, sim, um contínuo de variação. Há uma grande diversidade na África, e uma parte dessa diversidade se torna europeia. Outra parcela se torna asiática, e parte dela, por sua vez, se torna indígena na América. É muito difícil saber onde colocar uma linha para separar as populações – embora a biologia, muitas vezes, tenha sido usada a favor do racismo, hierarquizando os povos por definições tipológicas, como o formato do crânio ou a cor da pele.

Apesar de os agrupamentos humanos estabelecidos em regiões específicas de cada continente terem formado unidades biológicas, elas nunca foram completas e estanques. Sempre houve fluxo de pessoas de um lado para outro do mundo, com poucas exceções em populações da América, que ficaram isoladas por muito tempo. Durante

quase todos os 15 mil anos desde que essa população se formou, ela ficou sem muito contato com grupos de outros continentes, exceto com populações do norte da Sibéria, que tinham um fluxo mais constante para a América do Norte.

Isso se manteve até a gênese do que conhecemos, hoje, como Brasil, pois a formação do nosso povo é como um embaralhamento de todas as cartas genéticas criadas ao longo da história. A população brasileira é justamente uma mistura da população que estava isolada neste território há 15 mil anos com as populações que aqui chegaram há quinhentos anos - a europeia, que trouxe forçadamente pessoas escravizadas de diferentes regiões da África. Com isso, houve um encontro com um nível de mestiçagem nunca antes visto na história da humanidade: as grandes migrações misturaram populações continentais, formando, pela primeira vez, uma população miscigenada em grande escala.

São muitos Brasis dentro do Brasil, com diferentes dinâmicas formadas em tempos específicos a partir de populações biológicas e culturas distintas. Por isso, do ponto de vista morfológico, qualquer pessoa pode ser brasileira, já que aqui há uma grande mistura populacional com extremos de variação. Há quem diga que é fácil identificar quem é o povo brasileiro, no entanto, o Brasil é um conjunto de populações muito diferentes entre si, com uma grande riqueza cultural e linguística - e isso, obviamente, se reflete no aspecto biológico. Nós falamos a mesma língua, mas não somente. São quase trezentas línguas indígenas, além das dezenas de dialetos europeus e asiáticos que vieram com as pessoas das últimas levas migratórias entre o final do século 19 e o fim da Segunda Guerra Mundial. Infelizmente, as línguas africanas não sobreviveram integralmente ao processo de violência colonial, mas várias palavras e fonemas ainda permanecem.

A colonização do Brasil foi muito diferente do restante da América. Enquanto na América do Norte se desenvolveram colônias de povoamento, na América Latina, via de regra, se formaram colônias de exploração, com algumas exceções pontuais. Onde hoje ficam Cidade do México, Buenos Aires e Santiago, por exemplo, havia cidades maiores que Madri na época da invasão europeia. Como havia a intenção de formar um novo reino nessas terras, os europeus trouxeram muita população espanhola, e os povos indígenas foram escravizados ou inseridos de alguma maneira na sociedade que se formava ali. Já no Brasil, os portugueses chegaram em pouca quantidade, trazendo, no entanto, uma enorme população africana. Além disso, grande parte da população indígena foi assassinada, morreu devido às epidemias ou guerras da conquista ou se isolou no interior do continente nos primeiros séculos de Brasil.

Há diferentes maneiras de olhar essa dinâmica social no próprio DNA do povo brasileiro. Quando observamos o DNA mitocondrial e o cromossomo Y, que são linhagens passadas de mães para filhas e de

pais para filhos, respectivamente, é como se víssemos uma fotografia do que era o Brasil quinhentos anos atrás. Na população de hoje, quando vemos as linhagens mitocondriais, que mostram nossas ancestrais femininas mais antigas, descobrimos que 35% vêm de mulheres indígenas, 42% de mulheres africanas e 23% de mulheres europeias, o que significa que as mães do Brasil eram mais equilibradamente dos três grupos étnicos que ocupavam o território.

Ao olharmos para o cromossomo Y, que mostra nossos ancestrais masculinos mais antigos, vemos que 72% vêm de homens europeus, cerca de 26% de homens africanos e menos de 2% vem de homens indígenas. Quando pensamos que a população portuguesa era proporcionalmente pequena em relação à indígena e à africana, vemos claramente o processo de violência intrínseco à formação do nosso povo: poucos homens europeus têm acesso reprodutivo a uma quantidade enorme de mulheres europeias e não europeias, enquanto os homens indígenas foram excluídos do processo de miscigenação e formação inicial da população brasileira. Esse é basicamente um processo de guerra, em que as mulheres são assimiladas e os homens, mortos ou excluídos. O Brasil é um país calcado por quatro séculos de uma violência avassaladora, em que 90% da população indígena foi exterminada e 20% da população africana morreu ainda no transporte, antes de chegar à América.

Quando olhamos para esses dados, vemos que o estudo genético destrói de maneira absoluta essa ideia de democracia racial que se tem no Brasil. E saber disso, do meu ponto de vista, é uma das únicas maneiras de começarmos a resolver os problemas que tivemos ao longo do tempo e que ainda persistem. Isso se liga diretamente à ideia que se tem de Brasil no exterior: a imagem do carnaval, do sol no Rio de Janeiro e da felicidade inabalável das pessoas. Não é essa a imagem mostrada pelo nosso DNA. Foram quatro séculos horríveis de escravidão, em um país que recebeu o maior número de pessoas escravizadas da história e foi o último a abolir esse sistema. Não é à toa que, no geral, é muito mais difícil descortinar a ancestralidade de uma pessoa negra do que a de uma pessoa branca em nosso país.

Nesse aspecto da ancestralidade, o Brasil é um país desmemoriado para muitas populações, pois, quando a escravidão foi abolida, o Estado queimou os registros de cartório sobre a compra e a venda de pessoas escravizadas, por ordem de Ruy Barbosa, o então Ministro da Fazenda. Isso dificultou bastante o reconhecimento das linhagens de pessoas negras em relação às brancas. E, mesmo que os documentos não tivessem sido queimados, esse mapeamento ainda seria dificultado, porque os registros continham apenas a informação dos portos de saída das pessoas e não necessariamente dos locais de origem.

No caso dos indígenas, eles sabem sobre sua origem de acordo com suas cosmologias, mas resgatar essa informação do ponto de vista histórico e genético foi dificultado pela colonização. Entre

as ações do projeto colonial, esteve a política de aldeamento, que consistia em deslocar indígenas de seu território e colocá-los em locais diferentes, juntando pessoas de várias etnias no mesmo espaço com o objetivo principal de aculturá-las e dominá-las. Além disso, devido à falta de estudos com genômicos envolvendo populações indígenas, dificilmente é possível saber, geneticamente falando, se ela veio da linhagem Tupi, Jê, entre outras originárias deste território.

Apesar de ser o lugar onde nasceu a espécie humana e ter a população mais diversa do mundo, a África é um continente com pouquíssimos estudos genéticos. Há apenas centenas de genomas para uma população de 1,4 bilhão de pessoas. Enquanto isso, na Inglaterra, temos um milhão de genomas para uma população, bastante homogênea, de 60 milhões. Nesse aspecto, o Brasil tem duas contribuições importantes no resgate das histórias que foram apagadas, principalmente dos africanos, em termos genéticos. A primeira delas se relaciona à saúde. Geralmente, os estudos sobre efeitos de medicamentos são feitos com populações europeias e asiáticas, no entanto, a diversidade genética do mundo é muito maior que isso, e ampliar a variedade de sujeitos envolvidos nesses estudos pode trazer muitos benefícios ao sistema de saúde. E a segunda contribuição é que temos a oportunidade de estudar, somente na população brasileira, as diversidades africana, indígena e europeia, sem precisarmos estudar diretamente na África ou na Europa. Isso significa ter a possibilidade de entender se a população brasileira é um reservatório do que existe nos outros continentes, se são linhagens que existem aqui e não mais lá, ou mesmo se os indivíduos daqui são uma mistura de linhagens que nunca haviam se encontrado por lá.

O projeto DNA do Brasil, o qual eu coordeno, se trata disso: é o maior projeto de sequenciamento genômico da história do Brasil, que visa a mapear o DNA de 15 mil brasileiros para identificar as características genéticas do nosso povo. Desde 2019, temos mapeado a diversidade da população brasileira para entender qual é o impacto dela em termos evolutivos. Para isso, consideramos uma ampla amostragem de indivíduos em diferentes regiões do país e transversal em termos de classe social: o sequenciamento inclui povos ribeirinhos, quilombolas, caiçaras, ciganos e outras populações tradicionais do país.

Existem muitos povos no Brasil e essa variabilidade precisa ser estudada. Apesar dos esforços, é sempre difícil dizer se teremos algo representativo, já que uma amostra considerável e representativa seria algo em torno de 200 mil pessoas. No entanto, a ideia é pegar o máximo de variação possível, considerando a região geográfica, o processo de colonização, a caracterização ou não como comunidades tradicionais, entre outros aspectos. Quanto mais elementos conseguirmos incluir como índice de diferenciação e heterogeneidade, melhor.

Como nunca houve um estudo dessa envergadura na América Latina, nós teremos, pela primeira vez, uma ideia da nossa diversidade, já que há milhões de novas mutações presentes na população brasileira. Há, por exemplo, mais de quarenta grupos de referência que contribuíram para a formação do conjunto gênico brasileiro. Só de pensar nos europeus que vieram ao Brasil, vemos que são muito diferentes: portugueses, alemães, italianos, holandeses, franceses, húngaros - e ciganos. Para nós, que estamos no Brasil, talvez não seja uma grande novidade, mas, para quem está fora, essa enorme diversidade é algo ainda desconhecido. Eu vejo isso por experiência própria: quando estou em outros países, ao verem meu nome e meu sobrenome, as pessoas sempre me perguntam como eu vim parar no Brasil, sem cogitar a possibilidade de eu ser brasileira. Eles não sabem disso, não existe a ideia corrente de que a população brasileira é tão multiétnica e também mestiça.

Do ponto de vista genético, qualquer população que não tenha diversidade está fadada a ser extinta. A ararinha-azul, por exemplo, está praticamente extinta em termos genéticos, porque não tem variabilidade. Não adianta existir uma grande quantidade de indivíduos iguais, pois, se uma epidemia atacar essa população, não há recursos biológicos para a espécie sobreviver. A própria pandemia de Covid-19 mostrou isso. Se fôssemos homogêneos geneticamente, duas possibilidades teriam acontecido: ou não teria morrido ninguém, ou teria morrido todo mundo. Os indivíduos precisam ser diferentes para se manterem como espécie dentro de um ecossistema. Essa é a ideia da evolução: ela não existe sem diversidade, e qualquer redução nessa diversidade é problemática biologicamente.

Em termos evolutivos, portanto, a diversidade é fundamental, ainda mais em um mundo com tantos ecossistemas. O ser humano é uma espécie que povoou todos os continentes do planeta. Há povos humanos vivendo em qualquer ecossistema, clima ou bioma que imaginarmos, e tivemos que nos adaptar a essas condições ao longo da nossa história evolutiva. Isso aconteceu graças à diversidade. Provavelmente, essa evolução se deu da seguinte forma: um grupo com pessoas diversas chegou a um lugar novo e, ali, uma parte desse conjunto se mostrou mais apta a viver naquele ambiente. Essa parcela acabou tendo mais filhos, deixou mais descendentes e aumentou o número de pessoas com as características mais adaptadas àquele ambiente. Quando outra parte migra para outro lugar, ela tem que estar biologicamente diversa para ter possibilidade de sobreviver às novas condições.

Não é à toa que a maior epidemia da história da humanidade foi a peste negra, que matou, em 1500, 60% da população europeia. Isso só aconteceu porque a população era bastante homogênea. A ideia de monocultura representa muito bem essa situação. Nesse sistema de cultivo, como as plantas são todas idênticas, manipuladas genética-

mente para que não haja variedade, elas estão muito mais suscetíveis às pragas do que em um ambiente diverso de floresta - tanto que a monocultura só pode perseverar com o auxílio de agrotóxicos, gastando uma quantidade enorme de água e energia para se manter produtiva. A mesma coisa acontece em relação às populações.

O equívoco da homogeneização só interessa, então, a quem corrobora a violência absurda ligada ao passado deste país e que, por muitos séculos, acreditou que um povo era mais evoluído e importante que outros, e se achou no direito de apagar essas existências. Infelizmente (para essas pessoas, é claro), qualquer evolução só é possível com diversidade, interação e coexistência - e isso o nosso DNA nos ensina muito bem.

POVO

PROTESTA

Nina Santos

O COMUM FRAGMENTADO

No contexto da comunicação e das mídias em geral, sempre houve uma disputa por atenção e, embora as mídias sociais e o ambiente digital provoquem e permitam uma democratização do poder de fala, não acontece o mesmo com o poder de escuta. Este é um dos grandes desafios: entender como a atenção deveria estar organizada de maneira a ser útil, produtiva ou interessante para a construção de uma sociedade mais democrática ou para uma maior partilha do comum.

Entre o final do século 20 e o início do século 21, a comunicação no Brasil era dominada por poucos centros emissores, controlados por um número reduzido de grupos que pouco refletiam a diversidade do país. A democratização da comunicação era, então, uma das principais demandas sociais. Hoje, a realidade é outra: a internet descentralizou a produção e a circulação da informação, multiplicando vozes e criando uma aparente pluralidade de perspectivas. No entanto, essa multiplicação não veio sem consequências. O que antes era um espaço restrito e homogêneo se tornou um mosaico fragmentado, em que grupos se isolam em bolhas de opinião, reforçando visões de mundo divergentes e, muitas vezes, inconciliáveis. Se antes o desafio era a escassez de fontes, agora é o excesso de informações desconectadas que torna cada vez mais difusa a construção de um senso comum e de uma identidade coletiva.

A própria ideia de pertencimento a um povo ou a uma comunidade normalmente se forma por oposição – eu me defino justamente por aquilo que não sou. Portanto, a noção de *povo* se forma conjuntamente com a noção de *outro*, o que acaba sendo reforçado pela forma como os ambientes digitais funcionam: aproximando ou afastando as pessoas em torno de visões diferentes sobre a realidade.

No livro *O filtro invisível: o que a internet está escondendo de você*, publicado no Brasil em 2012, o ativista norte-americano Eli Pariser analisa o funcionamento das redes sociais a partir de uma ideia de bolha. Segundo sua perspectiva, esses ambientes isolam as pessoas que pensam de forma parecida dentro de espaços sociais limitados e acessados apenas por elas mesmas. Nessas bolhas, sem contato com pontos de vista divergentes, elas tendem a se tornar cada vez mais reativas ou resistentes à diversidade de opiniões.

Já o professor norte-americano Cass Sunstein, em *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*, lançado em 2017, apresenta a ideia das câmaras de eco em relação às redes sociais. Para ele, câmaras de eco referem-se a ambientes que nos apresentam apenas conteúdos parecidos com aqueles que publicamos, prejudicando as descobertas ao acaso e a possibilidade de um repertório comum necessário ao debate democrático.

Esta é basicamente a lógica da existência social: as pessoas buscam espaços com os quais majoritariamente concordam e, neles, desejam ter um pouco de

validação. Há muitas teorias de comunicação que falam sobre isso, como a da espiral do silêncio, proposta em 1977 pela cientista política alemã Elisabeth Noelle-Neumann. Segundo ela, à medida que as pessoas percebem que a sua opinião sobre um assunto é minoritária ou pode ser rechaçada em determinado espaço, elas tendem a se calar. Isso não significa necessariamente que há uma mudança de opinião, mas, sim, que a expressão do pensamento é evitada.

No ambiente digital, a própria estrutura das plataformas faz com que essa dinâmica de restrição da informação a nichos específicos seja potencializada, mas nada disso surgiu agora. Fenômenos como a bolha, as câmaras de ecos, a espiral do silêncio e a própria economia da atenção apresentam continuidades e rupturas com as dinâmicas do mundo *offline*. No contexto da comunicação e das mídias em geral, sempre houve uma disputa por atenção e, embora as mídias sociais e o ambiente digital provoquem e permitam uma democratização do poder de fala, não acontece o mesmo com o poder de escuta. Justamente porque a atenção é escassa e desigualmente distribuída, o fato de as pessoas poderem se expressar no ambiente digital não oferece nenhuma garantia de que elas serão ouvidas. Este é um dos grandes desafios: entender como a atenção deveria estar organizada de maneira a ser útil, produtiva ou interessante para a construção de uma sociedade mais democrática ou para uma maior partilha do comum.

O direcionamento da atenção e o consumo de informação são diretamente influenciados por três elementos centrais: as preferências pessoais, as estruturas sociais clássicas e as estruturas das plataformas digitais. O primeiro elemento constitui-se pelo que as pessoas gostam e pelas coisas com as quais elas se identificam – é claro que, por essas preferências também serem construídas coletivamente, elas nunca são puramente individuais. As estruturas sociais, compreendidas como o segundo elemento, englobam as questões de gênero, de raça, de renda, etárias, sociais e geográficas, entre outros aspectos. Por exemplo, ao analisar o consumo de informação pelas redes sociais, revelam-se muitas diferenças entre os grupos. Segundo a pesquisa “Desigualdades informativas: entendendo os caminhos informativos dos brasileiros na internet”, realizada em 2023 pelo Aláfia Lab (um laboratório de pesquisa sediado em

Salvador que se concentra nas áreas que entrelaçam internet, política e sociedade), mulheres tendem a usar mais o Instagram enquanto homens tendem a usar mais o YouTube; as gerações mais novas consomem mais o TikTok, já as gerações mais velhas consomem mais o Facebook; as pessoas negras tendem a valorizar mais os espaços de laços profissionais, seja o LinkedIn, sejam grupos de WhatsApp ou de Telegram.

Enfim, há uma série de distinções, mesmo que sutis, que marcam a maneira como as pessoas se informam, para além da diferença mais brutal de todas, que é a de posicionamento político. Em uma pesquisa realizada em 2020, no primeiro ano da pandemia de Covid-19, analisei as fontes de informação mencionadas no Twitter por dois grupos de pessoas: as que apoiavam o presidente em exercício na época e as que o criticavam. O resultado apontou que apenas um terço das fontes de informação eram as mesmas e, portanto, dois terços delas eram completamente diferentes. Esse exemplo, reforçado por muitas outras pesquisas, nos mostra como a diferença das fontes de informação cria visões de mundo divergentes e, por vezes, conflitantes.

O terceiro elemento a impactar a maneira como as pessoas consomem informação é a própria estrutura das plataformas digitais, para a qual eu costumo usar a metáfora do supermercado. Assim como o supermercado não necessariamente produz todos os produtos que estão nas prateleiras, as plataformas digitais não criam os conteúdos que veiculam. De modo análogo ao supermercado, as plataformas decidem o que fica na parte central da prateleira, bem na frente do nosso olhar; o que fica lá em cima ou lá embaixo, um pouco mais distante; o que fica na primeira ou na última gôndola; ou o que está sendo promovido e fica no meio do corredor, de modo que não seja possível desviar a atenção. A grande diferença em relação aos supermercados é que as plataformas conseguem oferecer uma estrutura personalizada para cada pessoa ou grupo social.

Em alguma medida, é desejável que existam muitos modos diferentes de se informar a partir do ambiente digital, uma vez que a nossa crítica, antes, era justamente a de que todo mundo tinha que se informar de maneira igual – porque a capacidade de produção e distribuição de informação estava nas mãos de poucas pessoas, com pontos de vista muito limitados. A questão é que, quando pensamos sobre essa diversificação no consumo de conteúdo,

é preciso considerar que ela engloba tanto a informação quanto a desinformação.

Há grupos sociais que se informam por fontes majoritariamente desinformativas, mas que são vistas por eles como confiáveis. A questão aqui vai muito além do diálogo com opiniões divergentes – como, por exemplo, se o aumento dos juro é bom ou ruim ou se o governo atual deve ser bem ou mal avaliado –, e passamos a lidar com um nível de dissonância no qual não se consegue mais dialogar sobre um fato concreto.

Mesmo com todas essas dissonâncias, as plataformas digitais ainda são espaços importantes de construção social e, portanto, precisam de regras compartilhadas entre todos os usuários. Quando se discute a regulação, é comum ouvirmos que a criação de regras para esses espaços limitaria a liberdade de expressão, no entanto, essas diretrizes já existem – por exemplo, postagens com determinados tipos de conteúdo podem ser retiradas, assim como os perfis responsáveis por elas podem ser suspensos ou deletados. A questão é que, hoje, além de não sabermos exatamente quais são as regras, também não temos participação nenhuma na construção delas. São elementos essenciais da nossa vida social construídos de maneira completamente privada.

Sabemos, apenas, que as regras para uso e acesso das plataformas digitais basicamente definem o que é permitido no debate público mundial – com pequenas variações em cada país. Embora existam aspectos interessantes nessas regras, elas ainda estão pautadas no que as empresas proprietárias das plataformas acham que é importante, no que está de acordo com seus modelos de negócio, pois são elaboradas a partir de sua visão de mundo. No entanto, uma esfera de debate e de formação tão relevante quanto a digital não pode estar sujeita a regras que não passam por uma discussão sobre o que é conteúdo de interesse público.

Fazendo um exercício completamente teórico: se fôssemos sugerir que as plataformas digitais – os “supermercados” – organizassem os conteúdos de uma maneira mais “saudável”, com informações de interesse público em lugares mais visíveis, quais seriam elas? Como se define uma informação precisa e justa de maneira a dar conta da diversidade e da complexidade das sociedades atuais?

Certamente, não podemos cometer o equívoco de tentar responder a essas questões olhando apenas para

o passado. Achar que apenas os meios de comunicação tradicionais são fontes confiáveis, e que voltar a uma realidade de centralização da produção de informação é a solução é não apenas irreal como ineficiente. O enfrentamento à desinformação não está na retomada do predomínio dos meios de comunicação tradicionais, mas, sim, na compreensão coletiva do que pode ser considerado informação de interesse público, hoje.

Nos últimos tempos, multiplicou-se a quantidade de iniciativas de comunicação alternativas aos grandes veículos, a exemplo das experiências ligadas ao movimento negro, aos povos indígenas, LGBTQIAPN+, periferias, entre outros, cujos conteúdos muitas vezes trazem uma diversidade de perspectivas absolutamente necessária para a sociedade. No entanto, dentro do que se define de maneira genérica como “mídia alternativa” estão também veículos que, sob a alegação de estarem enfrentando um sistema opressor e centralizado de comunicação, se baseiam na produção intencional e sistemática de desinformação. E, em geral, ela vem junto com discursos de desacreditação da imprensa, da ciência, do jornalismo e das instituições. Então, a definição de informação de qualidade, ou informação de interesse público, precisa incluir a diversidade e a pluralidade, mas tendo como fio condutor a construção do mundo comum.

Essa ideia do comum partilhado vem sendo explorada desde muito tempo, por diversos ângulos e pessoas. A filósofa política Hannah Arendt, por exemplo, falava da importância de existir um mundo comum, aquele que é conhecido pelos membros de uma comunidade e no qual são partilhados determinados significados, compreensões e linguagens. Essa partilha acontece por meio de uma conexão comunicacional que envolve diferentes tipos de tecnologias. Não se trata de uma visão de comunicação restrita à linguagem verbal ou à linguagem escrita, mas de um sentido amplo: inclui vivências e práticas cotidianas das pessoas, que constantemente comunicam suas formas de viver, de ver o mundo e de reagir ao que elas consideram como realidade ou como essencial nas suas vidas.

No contexto das redes sociais, a noção de comum, assim como as noções de povo, de comunidade, de classe social e de ação coletiva, tende a se modificar. Nas manifestações de 2013 no Brasil, por exemplo, formaram-se laços sociais que mobilizaram as pessoas de maneira muito intensa, inclusive com ações extremamente

custosas para muitas delas. Não foi “só uma ação *online*” (muitas vezes menosprezada): as pessoas se manifestaram no ambiente digital, se organizaram em grupos, foram para as ruas, participaram de passeatas, eventualmente caminharam até um prédio público e sofreram com ataques de gás de pimenta pela polícia.

A partir disso, há uma sequência: os protestos pelo *impeachment* da então presidenta Dilma Rousseff – e, também, contra o *impeachment*, mas que surgiram de uma lógica mais tradicional de laços organizados a partir de movimentos sociais –, em 2016; nesse mesmo ano, as greves de estudantes nas escolas; e, por fim, a eleição de Donald Trump nos Estados Unidos, em 2016, e de Jair Bolsonaro no Brasil, em 2018; são também exemplos de como as plataformas digitais atuam na criação de laços sociais.

Eu resisto a chamar essas agregações de comunidades, mas elas são, certamente, laços sociais com efeitos muito concretos na vida da população e nas decisões políticas, ainda que eventualmente tais laços se desfçam rapidamente. Nesse sentido, discute-se não a criação de uma comunidade ou a sensação de pertencimento a um povo, mas, sim, a criação de um movimento – quando determinado grupo de pessoas se sente mobilizado a fazer algo sobre determinado evento ou assunto.

Diante da infraestrutura tecnológica que o digital nos oferece, é preciso desmistificar ou deixar de olhar de maneira inocente para a ideia de participação. Isso porque, se analisarmos os fenômenos de polarização e extremismo, veremos que grande parte deles acontece, também, a partir da possibilidade de ampliação de vozes e de personalização da comunicação, o que permite, de alguma forma, que se dê vazão a visões de mundo que têm pouca aderência em outros grupos sociais. É necessário e urgente o esforço de qualificação do que se pretende com a participação popular em diferentes contextos, ou seja, pensar em como fazer com que a ampliação do acesso e das vozes signifique o fortalecimento de bases sociais mais democráticas e mais justas.

Isso implica, também, repensar os objetivos da educação midiática. Não basta que as pessoas saibam usar as tecnologias para que isso seja benéfico para elas e para a sociedade – por exemplo, se fizermos um *ranking* de educação midiática, os movimentos de extrema-direita estão anos-luz à frente dos movimentos progressistas.

Por isso, a educação midiática deve acontecer junto com a educação democrática, ou seja, incluir as pessoas nos ambientes digitais para que elas possam exercer a cidadania de maneira mais informada, com uma visão de democracia e de institucionalidade.

A educação midiática faz parte do quebra-cabeça de soluções para frear a desinformação, mas não se pode criar uma falácia de que o problema está nas pessoas mal-informadas ou pouco formadas e que, portanto, “educá-las” vai resolver isso. Não são as pessoas pobres, periféricas e que não têm educação formal as responsáveis por fazer com que o fenômeno da desinformação tenha tanta importância hoje. Quase todas as vezes em que uma desinformação toma grandes proporções e se dissemina amplamente, há a participação de atores que fazem parte das elites econômica, religiosa, política e de visibilidade. O problema não está no usuário, está no sistema.

Apesar de ser um fenômeno global, os efeitos da desinformação sobre determinados grupos sociais ou regiões do mundo são muito diferentes. Por exemplo, ao analisarmos os eventos de desinformação e discursos de ódio, observamos que mulheres e pessoas negras são alvos muito mais frequentes desses conteúdos nocivos, cujos efeitos podem ser mais concretos para elas. Isso tem relação com o modo como o racismo se expressa na nossa sociedade e é reproduzido e reconstruído nas plataformas digitais – afinal, ambas são formadas pelas mesmas pessoas.

A disparidade não está só nos efeitos da desinformação sobre diferentes grupos sociais, ela se expressa também na própria noção de povo. Com a multiplicação das percepções sobre si e sobre os outros, fica cada vez mais difícil a compreensão de um “povo” como uma unidade. A relação entre o tamanho do território brasileiro e a diversidade de realidades de vida faz, evidentemente, com que existam fragmentações do espaço do comum: não se pode partilhar tudo. É preciso aceitar certo nível de fragmentação e diversidade na construção do comum, embora existam, hoje, tecnologias e espaços de comunicação que nos permitem, de alguma forma, estarmos todos conectados e partilhando algo.

No mundo atual, a fragmentação da percepção e a aceleração da circulação de narrativas tornam cada vez mais desafiadora a ideia de um comum partilhado. A

vivência digital não apenas reflete as disputas do mundo físico, mas também as amplifica e reorganiza, criando novas territorialidades e formas de pertencimento. Diante desse cenário, a questão que se impõe não é se conseguiremos reconstruir um senso de coletividade como no passado – porque esse passado, por si só, já era excludente e seletivo –, mas, sim, como podemos reinventar a partilha do comum dentro dessa nova realidade. O desafio não é apenas entender como nos conectamos, mas como podemos transformar essas conexões em um espaço de escuta real – como fazer com que a diversidade não signifique fragmentação absoluta e, sim, a construção de novo mundo comum ampliado e partilhado.





ENCANTAR HISTÓRIAS

Fazer as histórias orais se perpetuarem é um jeito de garantir a sobrevivência dos povos que as contam e dos povos sobre os quais as histórias são contadas. Tudo está interligado: quando falamos da defesa da floresta, estamos defendendo as pessoas que ali moram e, quando falamos da defesa dessas histórias, estamos defendendo também os modos de vida e as culturas do nosso país. Nossas bibliotecas, para nós, são os próprios contadores e contadoras, e nós temos muita fé e crença nas histórias que eles nos contam.

Pare tudo o que você está fazendo e pense na primeira imagem que vem à cabeça quando ouve a palavra “Curupira”. Muito provavelmente, a imagem que você pensou se parece com aquela das séries televisivas – principalmente as versões do *Sítio do picapau amarelo*, adaptações da controversa série de livros do escritor Monteiro Lobato que, desde a década de 1950, evidencia um projeto de folclorização de nossas culturas originárias.

A ficção sempre fez questão de pintar o Curupira como um homem indígena de pequena estatura, pregador de peças, com os pés voltados para trás, dono de uma cabeleira alaranjada que, por vezes, pega fogo. Mas, para todos os que cresceram comigo e, também, para os que vieram antes de mim, a *Curupira* sempre foi um ser Encantado feminino, e é muito mais que alguém que faz o outro de bobo para defender a floresta. Diferentemente dessa personagem masculina e sudestina, a Curupira, de acordo com as histórias dos nossos mais velhos, é invisível e pode se manifestar de diversas maneiras. Ela pode aparecer na forma de um veado muito lindo, de uma grande borboleta, ou apenas deixar que seu assobio, muito característico, seja ouvido para que os caçadores e extrativistas se arrepiem.

Para nós, que nascemos e vivemos nas comunidades indígenas e ribeirinhas da Amazônia, a Curupira é a mãe da mata, um ser guardião, sagrado e divino, que prega peças nas pessoas que entram ali com más intenções. No entanto, ela não carrega maldade, é uma Encantada que protege a floresta com a mesma força com que uma mãe protege seu filho. Por várias vezes, eu ouvi contadores de histórias dizerem que tudo na mata tem mãe, que, da mesma forma que pedimos licença para entrar quando vamos à casa de algum amigo, na floresta também é necessário pedir licença, já que a mata é cuidada por alguém. E esse alguém é a Curupira.

A exemplo da Curupira, os Encantados são povos que existem para além do mundo físico, movidos por uma força que nós desconhecemos. Eles habitam o céu, as terras, as águas e estão presentes ao nosso redor, em diversos contextos e espaços. Alguns podem ser vistos, outros, não; alguns se manifestam por sons, outros, por sensações; alguns são bons e outros são maus. Seja como for, nós temos medo deles e sempre aprendemos a respeitá-los.

Eu cresci ouvindo histórias e morria de medo de alguns causos que os mais velhos contavam sobre os povos Encantados. Na minha cabeça, todo mundo conhecia essas histórias, até que, um dia, eu saí da minha comunidade e descobri que não era bem assim. Percebi que, apesar de estarmos tão perto de aldeias ribeirinhas e de comunidades indígenas, as pessoas conhecem muito mais os contos estrangeiros – como a Cinderela, a Branca de Neve, a Rapunzel e outros dos irmãos Grimm – do que as nossas histórias dos

Encantados, como o Boto, a Curupira, o Patauí, a Matinta Pereira, os Ingerados e muitos outros.

Pode parecer surpreendente, mas ainda é comum o hábito de enxergar o que é do outro como melhor em relação ao que é nosso. No entanto, isso tem mudado, e a arma da revolução dos povos indígenas e marginalizados da Amazônia, hoje, é a comunicação. Apesar de ainda ser forte o consumo de histórias trazidas de fora, nossas narrativas estão sendo ouvidas, estamos ganhando espaços e fazendo as histórias dos nossos povos circularem – para além, inclusive, do círculo vicioso do folclore.

Para muitas pessoas, essas histórias são folclóricas, no sentido mais fantasioso e ficcional que o termo foi ganhando ao longo do tempo. Talvez elas tenham sido desacreditadas por causa das histórias dos pescadores, que geralmente são aumentadas e acrescidas de elementos difíceis de serem reais. No entanto, no fundo, eu sei que isso acontece por puro preconceito em relação aos contadores e às contadoras, que geralmente não tiveram o estudo formal e, por isso, sempre foram marginalizados e não levados a sério.

Essas histórias, no entanto, não são fantasia. Elas são verdadeiras e fazem parte da nossa vida e da cultura dos povos amazônidas. Elas são contadas para nos trazer ensinamentos e obediência aos nossos mais velhos, nos fazer ter respeito pelos lugares e pelos seres sagrados. No Cristianismo, por exemplo, as pessoas acreditam em coisas que a ciência diz serem fantasiosas, mas ainda assim elas foram registradas e passadas de geração em geração. Por que, então, nossas histórias são deslegitimadas? Só porque elas não foram registradas em livros? Nossas bibliotecas, para nós, são os próprios contadores e contadoras, e nós temos muita fé e crença nas histórias que eles nos contam.

Tem a história, por exemplo, de uma menina que teve a primeira menstruação – furou o barco e virou moça completa, como diziam. Naquela época, geralmente, havia um período de resguardo em que a menina não podia ir ao igarapé se molhar. Certo dia, ao saírem para trabalhar na roça, seus pais lhe avisaram para não ir ao rio de forma alguma. Horas depois, os bem-te-vis que a família criava começam a cantar de fome, e a menina, sozinha, decide ir ao rio pegar peixinhos para alimentá-los. Ela resolve, então, pisar nas pedras do rio para não encostar na água, mas, em algum momento, as pedras prendem seus pés e começam a se mover para o fundo do rio. Desde então, alguns pescadores dizem que, vez ou outra, veem essa menina desobediente em um pedral próximo à comunidade Nova Vista, no rio Tapajós.

Histórias como essa foram muito contadas, principalmente quando éramos crianças, pois trazem ensinamentos sobre a vida: carregam uma mensagem sobre nós mesmos e um sentido para nossos atos através das dinâmicas dos povos Encantados. Mesmo que não os vejamos sempre, suas histórias têm uma influência social enorme em

nossas comunidades, pois guiam as dinâmicas das famílias, ditam os lugares por onde não podemos passar em determinados horários e nos dizem como devemos nos portar em relação à floresta e a todos os seres vivos que a habitam.

Gentes, bichos e Encantados se relacionam de igual para igual, e isso é tão forte que essas histórias funcionam como formas coletivas de elaborar o sentido das nossas relações, sendo usadas, muitas vezes, para justificar alguns comportamentos enraizados. O boto, por exemplo, é um Encantado conhecido por andar pelas festas noturnas, seduzindo as mulheres e as deixando prenhas – ou seja, grávidas. Em muitos contextos, contudo, sua presença é invocada quando algum homem não quer cumprir a paternidade de um filho, atribuindo ao boto o ato pelo qual não quis se responsabilizar. É importante, por isso, olharmos para essas histórias e sabermos diferenciar o que é mentira do que é verdade – o que não invalida, em nada, a veracidade da existência dos Encantados.

Seja como for, o maior ensinamento que a presença desses povos de encantaria traz à nossa vida é que nem tudo precisa de uma explicação – não ter explicação também é uma resposta. De madrugada, nós ouvimos muitos sons tenebrosos vindos da floresta, assim como alguns assobios, pegadas e grunhidos atribuídos aos Encantados ou a alguns bichos demoníacos, e nenhum deles tem explicação. Nós convivemos com isso sem, necessariamente, saber os detalhes ou os porquês – e está tudo bem em não saber. Temos a tendência de querer explicar tudo, e acho que as relações humanas precisam ter menos explicação e mais leveza. Está tudo bem ter medo, está tudo bem perceber as diferenças do outro, está tudo bem acreditar que a mulher foi criada a partir da costela do homem, assim como está tudo bem crer nos Encantados ou ter vizinhos que se dizem Ingerados, que são pessoas que podem se metamorfosear em bicho.

Seu Nazareno, um contador de histórias que conheço, conta que havia uma mulher em sua comunidade que, segundo as pessoas, podia se “ingerar” em uma onça. Certo dia, as galinhas do ferreiro começaram a gritar, e ele correu para ver o que era e deu de cara com a onça. A onça fugiu, mas, na segunda vez que ela apareceu no galinheiro, o ferreiro se escondeu e conseguiu cortar uma parte do seu rabo. Depois disso, a mulher, que todos diziam que era Ingerada, sumiu da vida da comunidade, e o ferreiro pediu para sua esposa investigar a casa dela. Ao encontrá-la, a esposa do ferreiro percebeu que ela estava com parte do cabelo cortado, e essa foi a prova de que ele precisava para descobrir que essa tal mulher realmente se “ingerava” em onça.

Causos como esse nos trazem a percepção de que nós, ribeirinhos e indígenas, precisamos ter uma relação harmoniosa com a floresta e seus povos não humanos, que, por vezes, são bons e, por vezes, ruins. O importante é saber como dialogamos e convivemos com

eles, saber respeitar o espaço do outro, saber conviver em harmonia com a natureza, com nossos pares e com os que são diferentes de nós. Essa é uma grande lição, inclusive, para aqueles que querem explorar a floresta a qualquer custo.

De maneira geral, os Encantados se defendem contra pequenas ameaças, como pescadores ou caçadores, fazendo alguma peripécia, fazendo a pessoa se perder ou causando medo para que ela vá embora. Esses são os Encantados do bem, mas também existem aqueles malignos, que podem até levar uma pessoa à morte. O Jurupari, por exemplo, é um desses seres do mal. Ele é considerado o demônio da floresta, e os contadores dizem que ele tem uma boca bem no meio do peito e uma capa intransponível, como se fosse feita de aço. Debaixo dessa capa existem muitos bichos, de todas as formas, e é por isso que ele tem um fedor muito forte. Sua presença é sentida de longe por causa do cheiro desses bichos sob sua capa, e ele é um ser muito grande e assustador, que vai passando e quebrando a mata. Quem já teve a experiência de cruzar com o Jurupari diz que conseguiu se salvar porque ele não é capaz de atravessar a água. Se você estiver correndo dele, entrar em um igarapé e atravessá-lo a nado, ele irá parar a perseguição, pois tem medo de água.

O Jurupari é um Encantado do mal, que também nos ensina que determinados espaços não podem ser profanados. Os Encantados do bem fazem o mesmo, protegem as matas causando espanto, dando um aviso ou expulsando os invasores de forma mais direta. Mas até a ação da encantaria tem um limite: percebo que em determinadas situações esses seres acabam migrando, pois não conseguem resistir à força impiedosa da ganância do ser humano. Até os Encantados mais assustadores podem ter medo do bicho-homem.

Fazer as histórias se perpetuarem é um jeito, portanto, de garantir a sobrevivência dos povos que as contam e dos povos sobre os quais as histórias são contadas. Ao resgatar nossas histórias, contribuímos para que os povos indígenas permaneçam em seus territórios, para que eles tenham seus modos de vida respeitados e valorizados. Geralmente, quando se fala em Amazônia, logo se pensa na questão da fauna e da flora, mas se esquece de que quem mais preserva essa natureza exuberante são justamente os povos que ali vivem, que lutam para continuar em seus territórios, que querem continuar preservando as vivências com os seres Encantados.

Tudo está interligado: quando falamos da defesa da floresta, estamos defendendo as pessoas que ali moram e, quando falamos da defesa dessas histórias, estamos defendendo também os modos de vida e as culturas do nosso país. Tudo isso é importante. Quando eu cursei jornalismo, pensava bastante no que eu poderia fazer para contribuir com os meus – pensamento que é muito natural entre nós, indígenas

e ribeirinhos. Não adianta eu crescer se os que estão comigo não crescerem também. Cada um de nós contribui da forma que pode para manter o bem viver do nosso povo. E, quando eu falo de povo, não quero mencionar somente o meu, mas o povo amazônida, o povo do Norte, os povos tradicionais.

Eu nasci na comunidade de Boim, do povo Tupinambá, no rio Tapajós. Nessa comunidade, há pessoas que se reconhecem como indígenas e outras que não, por causa dos estereótipos negativos que sempre foram atribuídos à população indígena – vistos como pessoas “que recebem bolsa da Funai, que não querem trabalhar, que são preguiçosas, que são contra o desenvolvimento”. Apesar de viverem segundo os ensinamentos de seus mais velhos e em harmonia com a natureza, eles se dizem ribeirinhos, não se reconhecendo como indígenas. Eu mesmo passei a me reconhecer como indígena depois de adquirir consciência crítica, ao conhecer e sentir a necessidade de passar as nossas histórias para frente.

Foi assim que comecei o *Pavulagem*, um podcast que desbrava o lado assustador, maravilhoso e desconhecido dos Encantados da Floresta Amazônica, reunindo as memórias e as histórias de antigos contadores e contadoras das comunidades. Quando eu compartilho uma história contada por eles, eu não falo só por mim, mas pelo meu povo, pelas pessoas dos povos tradicionais e pelos povos Encantados, porque essas narrativas não são minhas: elas são nossas, dos nossos coletivos, dos nossos territórios amazônicos. É por isso que preciso ter cuidado e respeito ao contá-las, tendo consciência de como eu amplifico essas vozes. Eu tive um chamado da minha ancestralidade, daqueles que vieram antes de mim, ao perceber que essas histórias não poderiam ser perdidas, que algo precisava ser feito para que esse patrimônio imaterial amazônico se mantivesse e fosse perpetuado. Eu me considero, de certo modo, um porta-voz guiado pelas forças dos Encantados que se moveram para que aquela criança que cresceu ouvindo essas histórias também se enxergasse na responsabilidade de passá-las adiante, para que elas pudessem ganhar outros espaços e se manter vivas.

Nós costumamos dar muito mais sentido para as coisas que conseguimos ver, mas acredito que há muito mais além do físico. E não sou apenas eu que acredito, mas vários povos que consideram importante manter uma relação de respeito com os Encantados. Eles estão presentes em nossos espaços e fazem parte de nossas vidas. Nós os tememos, os respeitamos, os vemos como seres sagrados, e essa nossa crença deveria ser respeitada até mesmo por quem não reconhece a existência das encantarias.

Como eu disse, nem tudo neste mundo precisa de resposta ou de significado para existir. Um significado, para mim, pode ser diferente de um significado para outra pessoa, e esses pontos de vista

diferentes podem coexistir. O meu significado não apaga o significado de outras pessoas, a minha experiência não apaga a experiência delas, assim como o meu modo de ver o mundo não apaga os outros. Para mim, essa é a forma de saber lidar com as diferenças, de respeitar o lugar de cada povo e de saber que as coisas podem coexistir. Para a física moderna, existe aquela lei que diz que dois corpos não podem ocupar o mesmo espaço, mas, no mundo das encantarias, vários corpos podem ocupar o mesmo espaço, e isso não é um problema. É isso o que torna rico o universo dos seres Encantados: esse mundo maravilhoso e misterioso que é muito nosso, mas pode ser compartilhado por quem quiser, por quem respeitá-lo e se permitir acreditar.

As histórias dos povos Encantados são um convite para que a gente se permita, viva de uma forma mais harmoniosa com a floresta e com o meio ambiente, respeite, valorize e deixe que nossos povos vivam com esses outros povos que não são humanos – as árvores, os rios, os bichos e os Encantados. São esses valores que as encantarias nos ensinam, de enxergarmos no outro o sagrado e a beleza para podermos lidar bem com as diferenças. É disso que precisamos: de boas histórias que nos ensinem a viver em comunidade e a respeitar os mistérios que constituem nossas vidas, porque de mistérios – e de povos – o mundo está cheio.

Ronilso Pacheco

O JESUS QUE ROUBARAM DO POVO

A religião no Brasil tem um papel de coesão social importante, de sentido e de pertencimento, o que não significa necessariamente que as pessoas estão desprovidas de sua autonomia, entregues aos desejos e ideologias de quem detém os poderes eclesiásticos. Cada religião deve ser pensada sempre no plural, pois tem características diferentes e segmentos internos diferentes. Em relação aos evangélicos, esse é um debate que sempre volta, se é que já saiu desde que chegou.

Existe, hoje, uma incompreensão generalizada em relação ao povo evangélico, e essa generalização cresce na mesma medida em que se elevam a importância e o peso político dessa população em diversos países das Américas. Parte dessa incompreensão está na própria dificuldade de definir o termo *evangélico*, já que ele evoca uma religiosidade que acolhe desde o pastor Silas Malafaia até o ativista Martin Luther King. Afinal de contas, o que é ser evangélico? Quais são as características e os critérios da verdadeira pessoa evangélica?

De maneira geral, eu definiria nós, evangélicos, como um povo de tradição religiosa que valoriza fortemente a autonomia - e talvez isso seja outro elemento que dificulta o entendimento sobre quem é essa população. Essa não é uma experiência nem recente, nem exclusivamente brasileira. É algo que remonta à origem da religião evangélica, no contexto da tentativa de desvinculação com a Igreja Católica durante a Reforma Protestante, sempre associado a uma questão importante de classe. De um lado, havia aqueles que desejavam um rompimento apenas formal com a Igreja Católica, pois queriam manter os mesmos privilégios e hierarquias. Por outro lado, alguns acreditavam que a ruptura havia acontecido exatamente porque a religião precisava se conectar de maneira mais profunda com o povo, a sua vida e os seus desafios cotidianos, além de sua tentativa de autonomia em relação aos poderes hierárquicos que usavam a religião para exercer algum tipo de controle.

Ao longo do tempo, essa população cresceu cada vez mais, formando um grupo com um recorte de classe muito marcado e que se desenvolveu politicamente, com acesso aos meios de construção de imaginários, principalmente na mídia e na comunicação. De certa forma, esse grupo ajuda a formar, no senso comum, a ideia de quem são os evangélicos. Por outro lado, se forma também uma grande maioria de massa popular que leva essa experiência da religiosidade evangélica para seu cotidiano, o que lhe permite, inclusive, viver o dia a dia na dureza da periferia, construindo, apesar das dificuldades, um senso comunitário. Este é o povo evangélico no Brasil: uma população de muitas tensões internas disputando a melhor maneira de definir e de expressar o que significa ser evangélico.

Eu acho sempre interessante quando alguém se surpreende com o fato de que o povo evangélico tenha se tornado tão influente no cenário político brasileiro. Respondo: "Você nasceu em que país? Porque este, desde que eu conheço, sempre foi assim". A igreja, ou esse "eurocristianismo", como dizia a filósofa e antropóloga Lélia Gonzalez, sempre esteve ao lado do poder e teve um papel importante na formação da sociedade brasileira. O catolicismo chegou às Américas junto com os colonizadores, com os escravocratas, abençoando os coronéis e marchando pela família e pela ditadura civil-militar.

Hoje, pouco mudou nessa relação entre política e religião: um número cada vez maior de líderes, pastores, padres, bispos e megaigrejas navegam na suposta segurança de segmentos políticos assumidamente de extrema direita, que flertam com a lógica fascista, com o objetivo de ter poder e preservar um passado inventado, de convicções morais que foram supostamente perdidas com as experiências progressistas.

Por outro lado, sempre houve, na igreja, esforços de libertação, denúncia e confronto feitos de forma marginal, em um enfrentamento à própria hierarquia eclesiástica. É importante lembrar que grande parte das pesquisas e dos relatos da nossa história mostra que não existe levante negro, por exemplo, que não tenha sido amparado pela espiritualidade. Para citar apenas alguns exemplos, há a importância do vodu na Revolução Haitiana, a presença do islã na Revolta dos Malês, o catolicismo sincrético de Kimpa Vita e Simon Kimbangu no Congo, o protestantismo de Samuel Sharpe na Jamaica e as lideranças da luta abolicionista nos Estados Unidos. Para o povo negro, portanto, há uma profunda religiosidade comprometida com a luta anticolonial e antirracista.

Há um versículo da Bíblia em que Jesus diz que “aquele que se apegar à sua vida irá perdê-la, e aquele que renunciar à sua vida por amor ao divino, a ganhará” (Mateus 16:25). Essa frase é extremamente poderosa em um contexto de levante, em que as pessoas criam a consciência de que sua vida vale pouco diante de um projeto coletivo muito maior. No entanto, esse versículo também é um motivador importante no cotidiano de quem sobrevive nas periferias, entre a milícia, de um lado, e o tráfico de drogas, de outro.

Muitas vezes, a única forma de transformar essa realidade em um cotidiano possível é com a espiritualidade e a religiosidade, o que, normalmente, é visto, do lado de fora, como uma letargia - a polícia faz a operação, mata as pessoas e fica todo mundo ali, na igreja, como se nada estivesse acontecendo -, mas que, por dentro, é um movimento essencial de subversão, de manter uma comunidade viva, de fazê-la resistir, tendo um lugar importante para seus jovens, mulheres, velhos e trabalhadores.

Essa forma não sistematizada, mas politizada, de lidar com a religião e com o dia a dia é extremamente importante. Quando a política institucional e os religiosos procuram as periferias, há sempre uma ideia de que seus povos constituem-se de pessoas cuja cabeça é um espaço vazio a ser ocupado por quem chegar primeiro. Se a extrema direita chegar primeiro, ela leva; se o campo progressista chegar primeiro e tiver um bom discurso, ele leva; como se as pessoas não pensassem por si mesmas e estivessem esperando alguém para fazer alguma coisa por elas. Esse é o mesmo mito, que ainda permanece em muitas análises, de que os povos periféricos aderem às igrejas -

sobretudo as pentecostais - por causa da ausência do Estado. Todas essas ideias são falhas.

Pensar na adesão às igrejas como uma alternativa à falta de atuação do Estado é desconsiderar que outros valores e elementos informam e forjam essas pessoas, como identidade e pertencimento. É evidente que há um plano de expansão das igrejas neopentecostais nas periferias, mas é preciso encarar o fato de que o surgimento de muitas dessas igrejas é produto das relações da própria comunidade. Talvez, hoje, o pentecostalismo seja a religião mais compatível com a realidade das periferias, até porque quem costuma integrar a própria comunidade são as irmãs e os irmãos pentecostais, que reconhecem e compartilham os desafios de quem vive nesses lugares.

Para usar um exemplo, a Igreja Universal do Salgueiro, em São Gonçalo (RJ), está conectada a um verdadeiro império, mas certamente, no cotidiano de vida das pessoas, ela tem dinâmicas completamente diferentes e que, muitas vezes, estão muito mais inseridas no contexto da comunidade local em termos de auxílio, de partilha, de colaboração e de reivindicações de bem comum. Ser povo também é partilhar o bem comum, e essa igreja, no caso, é produto de tal contexto.

Se tivéssemos que definir qual é a cara da igreja brasileira atualmente, principalmente nas periferias, eu diria que ela é negra, mulher e pobre - justamente a cara da igreja pentecostal. Sua liberdade e sua pluralidade couberam perfeitamente bem em um *ethos* de sobrevivência das periferias, o que facilitou a construção de comunidades acolhedoras, autorreconhecimento, uma esperança inabalável e a possibilidade de encontrar respostas para um mundo pesadamente sem sentido. Isso porque, enquanto a intelectualidade fazia observações antropológicas do lugar da religião na vida do povo oprimido, essas pessoas apenas sobreviviam, criando suas formas de driblar a opressão, de se ajudar mutuamente e de manter alguma dignidade diante das dificuldades da vida.

A Igreja Pentecostal tem a cara do povo que está na base da pirâmide social, porque, inclusive, é esse povo que sustenta a riqueza de grande parte dos empresários da fé, formando a base de sustentação de todo esse ecossistema religioso milionário. Ao mesmo tempo, é um povo que vive a vida à parte desse governo eclesiástico - o que não tira seu gozo pela vida, sua insistência por um futuro melhor e sua partilha comunitária. Se pensarmos na doméstica, na professora ou na gari que, no fim de semana, estarão na igreja com a sua melhor roupa, ocupando um título de diaconisa, de pastora ou de liderança comunitária importante, vemos que elas desempenham um papel essencial na partilha comunitária e na vivência da religiosidade.

É por isso que afirmo que é um erro subestimar o senso político do povo periférico em relação à religião. Apesar de estar à

margem dos espaços centrais de participação e dos poderes de decisão, é justamente esse povo quem realmente tem a capacidade e a possibilidade de fazer uma sociedade funcionar.

Embora eu esteja falando muito de periferia, podemos estender a discussão para o contexto rural. Nos lugares do campo mais afastados ou nas comunidades ribeirinhas, as lideranças religiosas têm um papel extremamente importante na coesão social das comunidades e na luta pelo bem comum. É o caso também das comunidades quilombolas, cujo surgimento está atrelado, em grande parte, às religiões de matriz africana, em uma tentativa de reconstrução da conexão com o que foi perdido com o tráfico negro.

Então, a religião tem um papel de coesão social importante, de sentido e de pertencimento, o que não significa necessariamente que as pessoas estão desprovidas de sua autonomia, entregues aos desejos e ideologias de quem detém os poderes eclesiásticos. Cada religião deve ser pensada sempre no plural, pois tem características diferentes e segmentos internos diferentes - em relação aos evangélicos, esse é um debate que sempre volta, se é que já saiu desde que chegou.

Há bastante tempo, tem-se falado sobre a importância de expor experiências evangélicas diferentes para que as pessoas tenham uma compreensão maior do que estamos falando quando dizemos que os evangélicos não são todos iguais. Há uma grande lacuna, por exemplo, entre o que a bancada evangélica no Congresso Nacional, com seus pastores e lideranças, diz que representa e o que ela efetivamente mobiliza, porque, no dia a dia, as pessoas estão lidando com realidades completamente diferentes e fazendo suas escolhas, de acordo com as demandas da vida que vão surgindo.

Se o pastor falar que o aborto é pecado em qualquer circunstância, um fiel não vai apontar o dedo e dizer, no meio do culto, que a mulher tem o direito de abortar. Mas, no seu cotidiano, quando sua filha ou vizinha tiver que abortar, a referência vai ser outra. A pessoa vai fazer uma negociação a partir da sua realidade, porque, no fim, a decisão é dela. É preciso lembrar que ninguém é só evangélico, ou só católico, ou só kardecista. Além da religião, as pessoas são marcadas pela educação, pela sua relação com a justiça, pelo modo como a saúde funciona, como o emprego opera, como a polícia atua. São diversos os marcadores que atravessam as pessoas de maneira geral, inclusive as evangélicas.

Hoje, sou evangélico e pastor, mas eu cresci em uma família umbandista, na qual fui a primeira pessoa a se converter. Minha família não era declaradamente progressista, mas me passou uma formação de respeito religioso que é da vida, do cotidiano. Eu tinha muitos amigos evangélicos no bairro, e os nossos pais nunca usaram a diferença religiosa para interferir na nossa amizade.

Os meus amigos da Assembleia de Deus frequentavam a minha casa - que tinha, inclusive, um terreiro, e para eles tampouco era problema - e eu vivia na casa deles também. Todos sempre respeitaram o limite religioso um do outro.

Nessa época, transitávamos muito, fazíamos muitas coisas juntos e eu fui me interessando pelo repertório da igreja. Isso a igreja faz muito bem: festival do cachorro-quente, curso de teatro, aula de música... São milhares de alternativas. Gradualmente, fui me convertendo, e outras pessoas da minha família, também. A partir daí, eu tive a sorte de conhecer gente muito interessante que era do campo da ação social e política da igreja evangélica, que se envolvia em campanhas por saneamento básico para as comunidades, segurança alimentar, entre outras lutas nas quais fui me aprofundando.

Acabei me envolvendo em um movimento chamado Teologia da Missão Integral, no qual trilhei um caminho duplo entre ativismo social e movimento negro, percebendo que era possível ter uma fé articulada com a justiça racial e com a luta por direitos básicos da população periférica.

Tudo isso para dizer que o povo não é uma massa homogênea, mas um conjunto de pessoas atravessadas por histórias e diferenças, exercendo sua independência e sua autonomia. No caso das religiões, mesmo que haja um segmento relevante de ricos empresários da fé com forte influência a partir das mídias, existe também uma parcela enorme de pessoas tecendo, em seu cotidiano, diálogos possíveis para além do processo de radicalização que marca parte da experiência da religiosidade no Brasil.

Gosto muito de enfatizar, como exemplo, as diversas maneiras possíveis de olhar para as escrituras - o que irrita profundamente alguns conservadores. Muitos deles as enxergam como um conjunto dogmático puro e simples, em que tudo está ali para ser lido e seguido à risca. Porém, cada vez que me deparo com elas, percebo uma diversidade de histórias de como múltiplos povos se relacionam com Deus. Há um enorme conjunto de experiências, respostas, propostas e envolvimento diferentes - de modo que, todas as vezes que alguém quiser ser muito restrito e específico sobre a Bíblia, vai se expor fatalmente a algum tipo de contradição, porque alguma história vai mostrar que a questão foi flexibilizada de alguma maneira.

O que Jesus faz senão uma atualização das escrituras como lei a partir do contexto que estava vivenciando? É isso que ele faz quando diz que o sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado, entendendo que o Shabat se transformou (por decisão de quem detinha o poder) em uma instituição religiosa que parava todo tipo de produção, inclusive impedindo as pessoas de usufruir do dia no sentido de lazer. Por outro lado, Jesus tinha consciência de que o sábado veio para dar um intervalo para que o povo pudesse

se recompor, celebrar, partilhar e gozar da vida de alguma maneira. É desumano alguém trabalhar de segunda a segunda, produzindo algo do qual não irá usufruir - pois, obviamente, esse trabalho serve financeiramente a outra pessoa, que não o trabalhador. Essa é uma realidade possível das escrituras.

As escrituras existem como uma grande referência de como Deus lidou com as situações, acolheu as pessoas, ouviu cada uma delas e construiu um povo - o "povo de Deus" do êxodo, que atravessou o deserto - a partir de um compromisso ético, ensinando sobre a importância de cuidar do estrangeiro ou de dividir a comida. Considerar, portanto, momentos específicos de narrativas pontuais em que Deus restringe determinada prática como algo estrutural é uma escolha possível. No entanto, é uma traição à dinâmica das escrituras, que têm como centralidades, inclusive, a autonomia e a liberdade do povo oprimido.

É muito difícil imaginar que Jesus, o fundador de uma tradição religiosa que sempre se pautou pelo popular, seja representado por poucos milionários. Se voltarmos aos textos dos quatro evangelhos - João, Marcos, Lucas e Mateus -, veremos que existem poucas situações em que Jesus estivesse no templo, porque grande parte de suas histórias aconteceram na rua. Nas poucas passagens em que ele estava no templo, a história termina com ele sendo expulso ou tendo que sair porque querem apedrejá-lo, persegui-lo e chamá-lo de falso profeta. Os templos, com suas hierarquias e riquezas, acabaram se tornando lugares hostis para o próprio Jesus.

O Sermão da Montanha, por exemplo, um culto que marcou época, não aconteceu dentro de um templo. Foi ao ar livre, em uma montanha, onde Jesus falava para uma multidão, um conjunto de pessoas muito diversas, com histórias e tradições diferentes. Eu sempre gosto de enfatizar essa relação de Jesus com a multidão, que nunca esteve marcada por uma etnia ou uma tradição religiosa específicas.

Ao contrário daqueles que hoje detêm os poderes eclesiásticos, Jesus estava na rua, abraçando as pessoas, mudando sua rota para ir à casa de alguém que estava enfermo. Nós costumamos falar muito sobre esse Jesus que roubaram do povo, a partir de uma narrativa hegemônica que minimiza a proximidade que ele tinha com as pessoas oprimidas e o respeito às suas escolhas. Enquanto a teologia dominante evoca um Jesus guerreiro, uma autoridade que quase se assemelha a um líder militar, os evangelhos nos mostram um Jesus profundamente afetivo, que chora, que abraça, que beija, que se senta com as pessoas e que sempre recusou o poder.

Para trazer de volta esse Jesus que nos roubaram, é preciso construir religiosidades na contramão dos projetos de poder eclesiástico, denunciando formações que se dedicam a instrumentalizar mentes para odiar e negar o reconhecimento de outros saberes e

verdades. Se o nosso cristianismo hegemônico ajudou a formatar certo conservadorismo excludente, o que precisamos é insistir em diálogos que reconheçam a pluralidade das manifestações religiosas, desconstruindo, inclusive, a ilusão de que as igrejas precisam se relacionar mais com o povo - pois, aqui, no Brasil, o povo é *a própria igreja* que, ao inventar formas particulares de sobrevivência, partilha cotidianamente a compreensão da coletividade.



MOVER-SE COM OS BARCOS

Ser brasileiro significa assumir o apagamento de modos de existir, de origens distintas, que estavam presentes na nossa formação como coletividade e que, no recorte temático que circunda meus interesses, são ratificados por nossas expressões de linguagem. E mesmo aquelas pessoas que não se identificam conscientemente com essas presenças também falam, escrevem e pensam, em alguma medida, à luz dessas referências, existências e culturas.

A língua portuguesa falada hoje, no Brasil, nos diz muito sobre o processo histórico de formação do que chamamos de “nosso povo”. Falar sobre a complexidade dessa língua não é uma tarefa fácil, já que, sobre ela, incide uma série de nuances que escapam às apreensões das disciplinas. No entanto, ao analisarmos a língua que falamos em nosso país sob o ponto de vista social, histórico, linguístico e estético, iremos perceber, com certa facilidade, que sua construção está ligada a um conjunto de violências e sobreposições que entrecruzam a dimensão colonial portuguesa, a dimensão de algumas Áfricas no Brasil e as dimensões nativas deste território, ou seja, as indígenas.

A despeito de ter sido construído a partir desse lugar de apagamentos – incontornavelmente, a imposição da língua portuguesa no território brasileiro foi uma proposta colonial –, esse léxico corrente no Brasil também se caracteriza pela presença de outros povos que, de modo inarredável, o constituíram e o estruturaram. Mas o que mais me mobiliza nessa discussão são as presenças africanas, sobretudo a partir do tronco linguístico classificado como Bantu, pelo linguista alemão Wilhelm Bleek, em 1862.

Embora outras línguas vindas do continente africano, como Iorubá e Fon, sejam muito relevantes em determinadas manifestações afro-brasileiras, as do tronco Bantu – notadamente a partir da língua Kimbundu, de Angola – constituem de modo realmente importante o léxico corrente no Brasil. Elas estão presentes na forma como falamos, na maneira como escrevemos, nos sons que emitimos e nas ideias que expressamos verbalmente. A língua, dentro dessa perspectiva, não é um instrumento ou um artifício por meio do qual nós fazemos atravessar as palavras, mas algo que constitui nossos corpos – tanto individualmente quanto como um acontecimento coletivo, com toda a complexidade que isso implica. Ou seja, a língua tem o poder de revelar quem nós somos como coletividade.

A língua brasileira é o que é, hoje, porque se africanizou, já que fazemos viver e circular um tipo de comunicação que também tem suas raízes no continente africano, irradiadas por aquelas e aqueles que foram trazidos à força para serem escravizados em nosso território. Isso pode parecer uma novidade para muitos, porque o projeto colonial sempre se esforçou em tirar qualquer referência relativa à inteligência dos africanos, dissociando-os de tudo o que não fosse trabalho braçal. Entretanto, é inegável sua

presença na língua portuguesa falada no Brasil: palavras comumente usadas por nós, como “caçula”, “moleque”, “dengo” e “muvuca”, são de origem Bantu, sem falar nas manifestações bantu-africanas de ordem sintática e fonética no modo como falamos.

A rigor, Bantu se refere a uma classificação, a princípio, linguística, que depois ganha uma dimensão mais ampla, de identidade. Dentro desse conjunto de estruturas, o plural das palavras é estabelecido por prefixação, ou seja, em vez de se variar o fim das palavras no plural, como na língua portuguesa (colocando um -s, ou -ões, por exemplo), varia-se o início das palavras. A própria palavra “Bantu”, que significa “pessoas” ou “povo”, é uma variação por prefixo, sendo o plural de “Muntu”, que quer dizer “pessoa”.

Essa forma plural por prefixação – que acontece em muitas outras línguas Bantu – vem para o território brasileiro e circula como um espelhamento, mesmo quando o português se impõe colonialmente, aqui, como a língua que se deve aprender. Dizer, então, “os menino”, pode ser, por exemplo, um espelhamento ou um estabelecimento de equivalência, no português, em relação ao que ocorre na estrutura das línguas Bantu, que pluralizam as palavras por prefixação. Todo mundo, no Brasil inteiro, saberá que “os menino” não se refere a um menino só, pois a construção do plural já está dada na mudança do artigo que vem no início da frase. O recado é muito bem dado, e isso, sem dúvida, acontece sob a presença de línguas Bantu no Brasil.

Há uma pesquisa, a partir de um conjunto de textos reunidos em um livro chamado *África à vista: dez estudos sobre escrito por africanos no Brasil do século 19* (2009), com pesquisadoras e pesquisadores da área dos estudos da linguagem, que compara o que acontece no contexto do chamado português popular de Angola e no português popular brasileiro. E a conclusão desse estudo é que há ocorrências muito similares entre as línguas Bantu, como as de Angola, e a língua portuguesa, de modo que a confluência entre elas se deu de forma quase natural. A alternância do L e do R é um desses exemplos, como em “problema e pobrema”, “galfo e garfo”, ou “celveja e cerveja”. Ou, ainda, a queda do R no final das palavras, como, por exemplo, em verbos no infinitivo. No Brasil, não pronunciamos o R de “comer”: normalmente falamos “comê”, “fazê” ou “vai chovê”. Essa queda do R ao final dessas palavras, segundo estudos consolidados, também se deve à presença das línguas Bantu no léxico corrente no Brasil.

No ano de 2024, completaram-se quarenta anos do texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, apresentado pela antropóloga, filósofa, ativista e professora Lélia González, no qual, citando os exemplos “pobrema” e “Framengo”, ela se refere ao *pretuguês*, que ultimamente se espalhou como uma expressão relativa à língua portuguesa falada no Brasil. Esse *pretuguês* definido por Lélia é, evidentemente, uma contraperspectiva em relação ao que se chamou de preconceito linguístico, já que a presença das línguas Bantu sobre a língua brasileira, ligada aos modos de se expressar das camadas ditas populares, é interpretada de forma pejorativa e vista em alguns meios como erros de português.

Esse preconceito linguístico, relacionado ao racismo presente no Brasil, se contrapõe diretamente às presenças negro-africanas e à sua presença na linguagem que circula a partir de nossos corpos – sobretudo espalhada por corpos de mulheres negras, as grandes difusoras do português falado em nosso país. Quando falamos em preconceito linguístico, sabemos exatamente a quem ele se destina e como ele se relaciona diretamente com a ideia hegemônica do que é popular. Esse popular, enviesado por certa leitura linguística, tem rosto, raça e, muitas vezes, região – e é, inclusive, um termo problemático. Quando nos referimos aos termos “popular” ou “povo”, é preciso atentar para as suas origens, por quem eles são reivindicados e a quem suas ideias beneficiam.

Em termos práticos e linguísticos, eu sempre achei absolutamente estranha essa ideia, tão difundida, de que fazemos parte de uma coisa chamada “povo brasileiro”. Para mim, as construções culturais são um conjunto de acontecimentos eventualmente compartilhados por um grupo de pessoas, nas condições mais adversas. Por isso, não faz sentido pensar em uma linha imaginária que circunscreva essas pessoas a uma identidade chamada “povo” que, por mais que alguém defenda que se trata de um povo plural, ainda se trata de algo em uníssono. Eu não acredito nisso, de modo algum.

Dentro da pesquisa que fiz sobre o pensador e filósofo congolês Bunseki Fu-Kiau, cujo livro eu traduzi para o português brasileiro, há uma parte dedicada à complexa ideia do que é conceituado como “comunidade” nas cosmologias africanas, sobretudo as originárias de matriz Bantu. Particularmente, gosto do conceito de comunidade, ligado à noção de se ter algo em comum. Vamos concordar: nós

temos coisas em comum. As perspectivas podem ser diversas, mas entendemos que, por exemplo, respiramos um ar comum e vivemos muitas vezes em um território que, apesar das divisões, tem um fundo materialmente comum.

Ao adentrar a filosofia de Fu-Kiau, pude compreender que a ideia de “clã” no continente africano não abarca, talvez, essa conceituação complexa referente à comunidade, inclusive porque ela também ultrapassa a dimensão de consanguinidade. O consanguíneo tem um comum específico de convívio e, sobretudo, de uma partilha biológica. No entanto, há outras partilhas de comum, com uma variedade de pessoas, inclusive aquelas que não falam a mesma língua ou que não se utilizam do mesmo tipo de recurso cultivado de modo hereditário. Ainda assim, há elementos comuns e importantes que, em última instância, fazem parte do viver e, portanto, do ser.

Por isso, me parece que a ideia de comum pode nos deslocar e nos oferecer algum frescor em relação a uma imagem e a uma experiência que o povo traz. Eu tenho muita desconfiança em relação à noção de povo, pois está ligada, em certa medida, a uma ideia colonizadora e inflexível de nação. Eu não acredito nisso e não me sinto pertencente a nada que nos defina a partir de uma identidade monolítica. Por outro lado, eu me familiarizo quando falamos de povo a partir de um lugar interno a um tipo de sistema, que não esteja no âmbito da história oficial do Brasil e que não tenha ocupado um lugar de opressão. Quando, por exemplo, alguém do candomblé usa a bonita expressão “somos povo de santo”, é evidente que se trata de outro lugar, diferente daquele povo monolítico, nacionalista e excludente em relação ao que não é ele mesmo – que foi o que aconteceu a partir do euro-ocidente em relação a outros territórios. Entendo esse deslocamento semântico e prático em relação ao uso da palavra “povo” como uma transmutação da ideia tal qual foi estabelecida a partir de uma prática do Estado e do nacionalismo.

Essa prática ainda está na ordem do dia, vigente em muitos lugares, em nome da defesa de uma instância impenetrável e do “nós contra tudo o que não somos nós”. Trata-se da eterna desgraça da crença na dimensão que orienta as vivências tangíveis a partir do mono (um monodeus, uma monocultura, entre outros) que, inclusive, naturalizou o apagamento das presenças africanas e indígenas da língua portuguesa falada no Brasil.

Esse povo único, impenetrável, impermeável e singularmente identitário usualmente habita os espaços, os corpos e os modos de pensar daqueles que, inclusive, se colocam como progressistas – esse progresso que está marcado na bandeira do Brasil como fundamento da nossa chamada democracia. Há toda uma geração, da qual a escritora e filósofa Sueli Carneiro faz parte, que se empenhou em desfazer a mentira da democracia racial no Brasil – que, como se sabe, foi construída com personagens teóricos, literários, artísticos e estéticos referenciados até hoje. Para mim, não há abstração maior que a ideia de democracia racial: é como se a democracia, materializando seu significado de “governo do povo”, evocasse um lugar de apaziguamento racial, como se todas as pessoas que se vissem cruzadas racialmente de modo pacífico pudessem exercer um poder popular. Bom, não existe e nunca existiu governo do povo e, enquanto o racismo fizer parte de nossas estruturas, nunca existirá.

O mito da democracia racial está muito ligado à ideia da mestiçagem no Brasil, que diz respeito, é claro, ao apagamento de quem, do ponto de vista racial-fenotípico, não ocupa um lugar hegemônico. Na prática da miscigenação, o que há é a sobreposição de quem faz parte da hegemonia sobre quem não ocupa esse lugar, e essa sobreposição tem a intenção de subjugação simbólica, cultural e, inclusive, sexual, uma vez que grande parte dessa miscigenação se deu a partir de estupro. Pensar, portanto, a ideia de povo brasileiro sob a ótica da democracia racial como resultado da miscigenação é reduzir a nossa diversidade de presenças a uma massa indistinguível que tem como orientação tudo aquilo que se fez oficial a partir dos referenciais coloniais: a língua, a religião, a cultura, entre outros. Não é isso que nós queremos como proposta e como modo de existir.

Essa ideia de brasilidade, portanto, só beneficia a quem defende e continua a tirar proveito material e simbólico da empresa colonial. Essa abstração em torno do que é ser brasileiro interessa apenas a quem é cidadão nessa invenção. E, como bem sabemos, cidadania tem raça, gênero e classe social. Interessa ser brasileiro – ou francês, ou estadunidense, ou colombiano – apenas a quem não aceita que as experiências de existir se calcem na mudança, na mobilidade e na instabilidade.

Evidentemente, nós nos agarramos a certas coisas, porque é muito difícil estar em movência. Talvez, o

exercício seja sempre colocar essas coisas em perspectiva, ter a certeza de que nos agarramos a algo, mas não deixar que esse algo defina nossa experiência de existir. Como diz a canção “Movimento dos barcos”, composta por Jards Macalé e José Carlos Capinan, em 1972, precisamos pegar o movimento dos barcos, não da perspectiva de quem os olha de longe, do porto, mas de quem está dentro deles, em deslocamento. Afirmar uma brasilidade hegemônica é uma forma de recusar a movência, e isso pode até interessar a algumas pessoas, mas eu sou profundamente cético em relação a essa afirmação.

Ser brasileiro significa, em determinada medida, assumir o apagamento de modos de existir, de origens distintas, que estavam presentes na nossa formação como coletividade e que, no recorte temático que circunda meus interesses, são ratificados por nossas expressões de linguagem. E mesmo aquelas pessoas que não se identificam conscientemente com essas presenças também falam, escrevem e pensam, em alguma medida, à luz dessas referências, existências e culturas. Isso é inegável.

Colocando em movência e em perspectiva a língua portuguesa falada no Brasil, não é difícil perceber que ela faz parte – assim como diversos outros elementos que definem nossas referências culturais – da estrutura perversa que se esforçou em destituir das pessoas que se classificam como negras uma série de cosmologias, filosofias, estéticas e inscrições políticas que nada têm a ver com o processo escravagista de coisificação e sujeição.

O Brasil é justamente um problema, por todos esses motivos, e a ideia de reformá-lo ou refundá-lo, na minha opinião, é um problema ainda maior. Eu não acho desejável refundar um lugar que já nasce com cisões, em que o projeto colonial, racista e violento deve prosperar – e, em larga medida, prosperou. É preciso pensar e agir em conformidade com aquilo que vai nos deslocar radicalmente dessa pedra perversa que funda este lugar, sob o nome de um produto a ser explorado e vendido. Isso diz muito sobre o que chamam de povo e de nação, ideias construídas a partir de um produto de exploração que custa culturas e vidas, e que desconsidera as dimensões, os mundos e os diversos corpos implicados neste território complexo e múltiplo. Essas questões ainda estão por se resolver, e é preciso encarar esse fato.

BEM BRINCAR

Nunca acreditei em identidades culturais imutáveis. As características principais que definem o “nosso povo” estão sempre em transformação, criando constantemente novidades e interagindo com informações que chegam de fora. As raízes são invenções coletivas e não permanecem sempre as mesmas no decorrer da história de cada sociedade. Então, “tradição” não é algo que só poderia ser “preservado”, mas significa seguir adiante, brincando ou transcorrendo/transformando. Só assim permanece tradição viva.

De maio de 1998, na Festa do Divino, de Macapá, a fevereiro de 1999, no Carnaval dos arredores de Cuiabá, percorri todo o Brasil documentando manifestações musicais que antigamente eram classificadas como folclóricas: marabaixo, siriri, cururu, oilarai, moçambique, dança do lelê, samba de panelha, tambor de taboca, fandango, marujada, bois de todos os batusques e muito mais. Foi quase um ano de festas ininterruptas, de animação sempre surpreendente, atravessando florestas, caatingas, serras e cerrados - de barcos, aviões e vans -, documentando até algumas tradições populares sem registros anteriores, formando um panorama bem diverso daquilo que várias pessoas consideravam a "raiz" mais profunda de nossa cultura popular, ou da identidade de nosso povo.

Parte dos resultados das viagens foi tornada pública em uma série de televisão, exibida na MTV e apresentada por Gilberto Gil (vários episódios podem ser vistos a partir de uma busca no YouTube), um livro com fotografias e textos, e uma caixa com quatro CDs, sempre com o título *Música do Brasil*. Ao reouvir, rever e reler esse material hoje, 25 anos depois de sua produção, o que mais me espanta é a sensação de encontrar ali também o registro de algo que pode ser pensado como o final de uma era. A primeira coisa que chama a atenção é a quantidade de mestres e mestras que já morreram, como Mestre Vieira, das guitarradas paraenses; Mestre José Francisco, do samba de aboio sergipano; Mestre Militana Salustiana (que gostava de ser chamada de Maria José), dos romances "medievais" do Rio Grande do Norte; e tanta gente sábia mais. Talvez tenha sido uma geração de pessoas que tinham uma relação com cultura popular que seria impossível nos dias atuais, não apenas por não estarem mais vivas, celebrando e transmitindo valiosos conhecimentos que ninguém mais tem. Essa impossibilidade tem pano de fundo mais geral. Ao mesmo tempo que as viagens de *Música do Brasil* eram realizadas (ainda filmávamos tudo com película!), uma enorme transformação estava acontecendo: a digitalização da produção cultural, que alcançou mesmo os "grotões" e as "bibocas" mais "distantes", em qualquer região brasileira.

A internet comercial chegou ao Brasil em 1995. Em 1999, não havia ainda redes sociais (mesmo o YouTube só foi lançado em 2005), influencers, *bitcoins* ou *bets*. Era realmente "outro mundo", que ainda convivia com o poder centralizador das gravadoras ou do *broadcasting* (poucas pessoas transmitindo informações para as "massas" - falava-se até de "cultura de massas"). Ainda fazia sentido pensar num universo popular separado da produção cultural vista como comercial (tanto faz se de elite ou *pop*). 1999 foi igualmente o ano do Napster, sistema de distribuição descentralizado de arquivos musicais, que pode ser descrito como um decreto de morte para os planos de negócios que fundamentaram o apogeu da indústria do disco e a distribuição da música que também era consumida em rádios, televisões ou grandes *shows*. O que tudo isso

acarreta para aquilo que, até esse momento, era percebido como “folclore”, território criativo que funcionava com características distintas da “linha de montagem” industrial?

No Brasil, especificamente, outras importantes transformações políticas e culturais estavam em andamento. O primeiro governo de Lula só se iniciaria em 2003, mas uma intensa movimentação das chamadas periferias e culturas periféricas já era bem notável na década anterior. Por exemplo: a criação oficial da Central Única das Favelas (CUFA) é também de 1999. Mas, talvez, no ambiente da música, o fenômeno mais inesperado daquela época tenha sido uma fragmentação geográfica na produção dos grandes sucessos populares. Antes, para fazer sucesso em rádios ou vendas de discos, artistas – pelo menos desde a inauguração da Rádio Nacional – precisavam se mudar para o Rio de Janeiro ou São Paulo. Com a explosão de vários estilos do sertanejo, cidades antes “periféricas” para esse tipo de comércio cultural de massas – como Campo Grande, no Mato Grosso do Sul – conquistaram lugares centrais na composição de nosso “*hit parade*”.

Falei antes que o projeto *Música do Brasil* registrou manifestações musicais “que várias pessoas consideravam a ‘raiz’ mais profunda de nossa cultura popular, ou da identidade do nosso povo”. Isso sugere algo bem distante do universo no qual penetramos com a chegada da internet, do *funk* carioca, do tecnobrega paraense ou do sertanejo *pop* produzido em Campo Grande. Porém tudo é bem mais complexo e menos polarizado. Penso, ao contrário, que a digitalização cultural nos aproximou mais das dinâmicas “folclóricas” do que da realidade musical dominada pelas gravadoras.

Para ser bem direto: nunca acreditei em identidades culturais imutáveis. As características principais que definem o “nosso povo” estão sempre em transformação, criando constantemente novidades e interagindo com informações que chegam de fora. Mesmo as fronteiras entre o “fora” e o “dentro” não são fáceis de estabelecer ou mudam de coordenadas o tempo todo. As raízes são invenções coletivas e não permanecem sempre as mesmas no decorrer da história de cada sociedade.

O termo mais comum que as pessoas que encontrei na viagem de *Música do Brasil* usavam para designar suas festas e manifestações artísticas era “brincadeira”. Ter tido a oportunidade de participar de tantas delas em período tão curto de tempo me fez perceber que elas funcionam em rede descentralizada, trocando sem parar versos, pedaços de melodias, instrumentos, passos de dança, ousadias rítmicas, umas com as outras, inclusive com a música *pop* das gravadoras.

Há uma “circulação da brincadeira” que anima o país inteiro. E isso não é algo recente, como comprova uma gravação da Missão Folclórica, organizada por Mário de Andrade, em 1938, em que o Boi Pai do Campo, do bairro Jurunas (muito tempo depois, terra de criação do tecnobrega), de Belém do Pará, “rouba” a melodia de “Pelo telefone”, que,

diz a lenda, teria sido “roubada” por Donga de uma criação coletiva de improviso pré-samba na casa de Tia Ciata, importante baiana residente no Rio de Janeiro, mãe de santo e considerada uma das mulheres mais influentes para o surgimento do samba carioca. Em *Música do Brasil*, também me deparei com noções muito fluidas de autoria ou tratamentos muito abrangentes do “domínio público”. Várias vezes, no processo de lançamento dos CDs, descobrimos que determinada gravação tinha, sim, “dono”. Mas tal música já era tocada há tanto tempo naquela festa, muitas vezes por avós da geração atual, que brincantes realmente acreditavam que fazia parte de sua mais autêntica tradição local.

Nos textos do encarte da caixa de CDs do *Música do Brasil*, escrevi que mestres e mestras de cada brincadeira atuavam com DJs, mixando/misturando elementos diversos, de várias procedências, em “autos” e “folias” que tinham grande liberdade para reinterpretar e dar seguimento ao tradicional. Então, “tradição”, nessa minha proposta conceitual, não era algo que só poderia ser “preservado”, buscando continuar integralmente fiel ao que era antes ou ao que “sempre foi assim”. Tradição era seguir adiante, brincando ou transcorrendo/transformando como o “Tempo rei” celebrado por Gilberto Gil. Só assim permanece tradição viva.

Rede de brincadeiras: fui percebendo seus *links* no caminho, na estrada, entre uma brincadeira e outra, a seguinte. Uma brincadeira pessoal: tentar imaginar o momento em que as pessoas brincantes iriam começar a cantar “Calix bento”. Era infalível: “Calix bento” reaparecia em qualquer ritmo, em sotaque mineiro ou “manezinho” (do litoral de Santa Catarina), em ladainha amazônica ou entre aboios da Caatinga nordestina – ou nos bois que passam pelo Dia de Reis potiguar e vão comandar as festas juninas maranhenses. Com a mesma ousadia que teve um mestre como Hilário Jovino, que resolveu sair com o Terno de Reis baiano no Carnaval carioca, dando partida para a tradição das escolas de samba. Fico imaginando o que o mundo teria perdido sem essa atitude nada ortodoxa.

Então foi com alegria que vi muitos elementos apresentados no *Música do Brasil* servirem de inspiração para artistas de outras redes musicais, com resultados como o *remix drum'n'bass* que Roger Moore, DJ mineiro de música eletrônica, fez para “Boa tarde povo”, das alagoanas Baianas Mensageiras, de Santa Luzia – a mesma música que, mais tarde, ganhou versão do paulistano Barbatuques. A brincadeira não pode parar.

E para que a brincadeira não pare, o mais importante é cuidar da saúde da rede, fortalecendo a possibilidade de *links* e conexões. Como no cérebro humano: o conjunto é certamente mais vital que a sobrevivência forçada – ou artificial – de determinado neurônio. Exemplo eloquente: no século 19, o Divino era a principal festa do Rio de Janeiro, ocupando o Campo de Santana por mais de um mês.

Hoje, praticamente desapareceu das ruas da cidade. Mesmo assim, a rede de brincadeiras cariocas soube se reinventar, tornando-se ainda mais vigorosa, divertida e popular.

Ou como na internet, cuja descentralização (espero que permaneça assim, apesar das tendências monopolizantes das *big techs*) era condição técnica para escapar de qualquer ataque: no caso de destruição ou pane de determinado computador da rede, as informações encontrariam rapidamente outros caminhos para circular e manter o todo vivo, em evolução. Repito: não é motivo para espanto, então, que a produção cultural que apareceu com mais visibilidade em nossa era hiperdigitalizada se pareça mais com a rede das brincadeiras “folclóricas” do que com o regime de controle centralizado mais comum na época do domínio da indústria fonográfica.

Para comprovar, cito meu próprio texto, publicado no Segundo Caderno do jornal *O Globo*, em 13 de janeiro de 2011, no qual descrevo o processo de composição – ainda basicamente analógico – de “Ai se eu te pego”, que Michel Teló transformou em *megahit* mundial, com pessoas de todo o planeta dançando em vídeos publicados nas redes sociais:

Tudo começou no Axé Moi, de Porto Seguro, local descrito em seu próprio site como “complexo de lazer”, ou “a maior estrutura de praia do Brasil”. Gosto de imaginar que essa estrutura foi construída sobre areias onde o pessoal de Cabral pisou pela primeira vez em nossas terras. Pois bem, o Axé Moi produz espetáculos para entreter os turistas que visitam Porto Seguro. Sharon Acioly foi durante muito tempo a sacerdotisa da diversão no complexo, com várias funções, de cantora a animadora. Seu papel ali não era ser protagonista de uma obra de arte; ela precisava manter o público brincando sem parar. Para isso inventava jogos. Um deles virou febre nacional anos atrás. Sharon “pegou” uma brincadeira trazida para o litoral sul da Bahia por turistas universitários paulistas e mineiros e popularizou a “dança do quadrado”. Como o *show* não pode parar, nem sobrevive com os *hits* da estação passada, ela criou um *funk* para funcionar como trilha sonora do momento em que as turistas sobem ao palco para conferir de perto, pele a pele, os dotes dos dançarinos. Esse *funk*, que pode ser conferido em dezenas de vídeos que viajantes publicam no YouTube como álbuns digitais de suas férias, tinha o refrão “assim você me mata”.

De passagem por Porto Seguro, Antonio Dyggs, produtor de baladas de Feira de Santana, foi conferir a animação do Axé Moi. Ficou com o “ai se eu te pego” na cabeça e resolveu transformar o *funk* num forró para ser gravado pela Os Meninos do Seu

Zeh, uma das bandas (autoclassificada como “fórró universitário pé de serra”) que empresaria. Apesar de ter ritmo arrasado, a música fez sucesso em várias cidades baianas, chamando a atenção de outras bandas de fórró, que lançaram imediatamente suas regravações, cada vez mais animadas. Michel Teló só conheceu seu futuro *hit* mundial quando ele já fazia parte do repertório da Cangaia de Jegue e da Garota Safada (só para citar as mais conhecidas), botando o povo para dançar e cantar por todo o Nordeste. Antonio Dyggs acompanhava tudo, maravilhado. Ele declarou para o site Nacola: “A sensação de ter uma composição sua tocada por mais de cinquenta bandas é fantástica. Arrepio-me cada vez que ouço o 'Ai se eu te pego' sendo tocado no fórró, pagode, salsa, mambo, *funk*, arrocha etc.”

Essa é a característica mais evidente da nossa atual cena musical popular brasileira. Todos os sucessos são rapidamente rearranjados para todos os ritmos. A maior parte dos grupos atua como bandas de bailes: não se prendem a um repertório próprio e tocam todos os *hits* do momento. Tudo é funcional. Os músicos estão ali para animar a balada, como fazia Sharon Acioly no Axé Moi.

Quando escrevi o texto acima, não conhecia ainda outro elemento importante dessa saga: que o refrão teria sido composto por turistas paraibanas, no avião, em viagem para a Disney. Logo depois, elas teriam levado sua invenção para Porto Seguro, como mestras de novas brincadeiras que a internet adora “viralizar”, a partir de qualquer lugar. O novo sertanejo *pop*, que hoje, talvez, seja o estilo musical mais popular no Brasil, vive atento a essas novidades, misturando tudo o que é muito compartilhado nas redes sociais e/ou anima festas no país inteiro. Na sua origem está a mixagem daquilo que era identificado como “moda caipira” com o vanerão que Centros de Tradições Gaúchas levaram para as fronteiras do agronegócio no Centro-Oeste, depois apimentada com *funk*, pagode, arrocha, pisadinha e o que mais faça sucesso em “baladas” *online* ou da “vida real”.

Este é um texto de uma nota só, que insiste na mesma constatação: tudo isso acontece de maneira cada vez mais descentralizada, fora dos antigos centros de difusão cultural ou de invenção do popular. O Brasil tem voracidade espantosa na utilização das novas ferramentas de comunicação da internet. Temos muitas diferentes vanguardas populares experimentando inusitados significados do lema “o meio é a mensagem”, aqui mesmo, em diversas favelas e zonas rurais, com seus conhecimentos elaborados e compartilhados na marra, aos trancos e barrancos - mas com alcance e sucesso estrondosos.

Pense em muitas das pessoas mais “influentes” no Brasil, hoje. Whindersson Nunes nasceu em Palmeira do Piauí e não precisou sair da periferia de Teresina para virar celebridade nacional. Por sua vez, seu sucesso foi incentivo determinante para o começo da carreira meteórica de Gkay lá em Solânea, interior profundo da Paraíba.

Outro exemplo, mais parecido com as brincadeiras “folclóricas”: no início de 2020, apareceu nas ruas de Centro dos Rodrigues - povoado de novecentos habitantes, situado na periferia rural de Santo Antônio dos Lopes, município periférico do Maranhão, estado brasileiro com mais pessoas em situação de extrema pobreza - um dos maiores fenômenos da cultura popular digital brasileira na pandemia, o Fundo de Quintal, banda de crianças e adolescentes que, com seus instrumentos de brinquedo, tiveram vários vídeos com mais de um milhão de visualizações em seu canal do YouTube. Fez mais sucesso que quase todos os produtos lançados por grandes empresas da mídia hoje apelidada de “tradicional”.

Internet é a rede das redes. Deveria tornar mais ágil a conexão entre as diferentes redes de informação, “conteúdo”, produção cultural. Novamente, minha utopia popular: o que melhor poderia acontecer agora é a aceleração e a multiplicação dos contatos entre as várias brincadeiras, em renovado ciberfolclore cada vez mais descentralizado e sem hierarquias.

Para isso, é essencial facilitar o acesso à diversidade brincante brasileira, tão rica quanto a de nossos biomas naturais. Primeiro passo: digitalizar e publicar - com fácil e visível acesso - os muitos acervos com registros de manifestações culturais locais de todo o país. Nas viagens do projeto *Música do Brasil*, também tive a sorte de conversar com a talvez última geração de folcloristas, muita gente que faleceu de 1999 para cá. Qual é o destino de tudo aquilo que coletaram, muitas vezes em mídias hoje quase obsoletas (como fitas cassetes, filmes super-8 etc.)? Isso não pode desaparecer. É preciso que circule em 5G e o que vier adiante, para que a garotada dos fundos de quintais de “grotões” como Centro dos Rodrigues - e seus arredores virtuais - possa encontrar em suas cibernavegações criativas.

Brincar bem é um talento renovadamente tradicional do povo brasileiro, talvez nosso mais original motivo para existir no mundo, que poderia ser o sentido de nossa existência mesmo econômica, dando novo significado para o “desenvolvimento”. É preciso ser um povo que saiba honrar e aproveitar, com muita festa, essa incomparável riqueza.

Gabriela Moulin

EPÍLOGO: PÓS-LINA

Idealizado e constantemente em construção por Zé e Vilma, o Acervo da Laje, essa casa-museu-escola, é um lugar de memória e de educação. É um espaço museal único que olha para a poética da periferia soteropolitana a partir de uma curadoria afetiva e de muita pesquisa e proposição, desafiando os limites da museologia e também da ideia de popular.

Este Caderno-ensaio já caminhava para sua edição final quando o subúrbio ferroviário de Salvador nos adentrou o pensamento.

Estávamos na avenida Sete de Setembro, no bairro do Campo Grande, na capital baiana, e aproximadamente quinze quilômetros nos separavam de São João Cabrito, subúrbio que abriga as três edificações (duas casas e um galpão) do Acervo da Laje.

Após um percurso por diferentes paisagens, chegamos à Casa 2, morada de José Eduardo Ferreira Santos e Vilma Santos e onde a visão do visitante se perde em meio a uma diversidade esfuziante de plantas, obras, acervos, livros e objetos domésticos, já que ali também se vive, se dorme, se come. É tudo vivo e potente nessa casa construída sobre o aterro da antiga região dos Novos Alagados, favela de Salvador que surgiu na década de 1970, com características semelhantes às da comunidade dos Alagados, da década de 1940, ambas em torno da Enseada do Cabrito, que recebe as águas do rio do Cobre.

O cheiro de maré nos lembra, o tempo todo, que as águas estão próximas, e o som alto do vizinho não nos deixa esquecer do mundo externo. Mas o Acervo da Laje é, por si só, um mundo: um mundo popular, de invisibilizados, de referências, de saberes imensos.

Zé Eduardo, Vilma e suas irmãs são anfitriões raros, de generosidade e alegria contagiantes. Zé, interlocutor há alguns anos, foi narrador viajante e pensante do podcast *A parte pelo todo*, criado pelo Instituto Tomie Ohtake em 2024.

Fã incontido de Gal Costa, Zé todo o tempo se diz ainda em luto por ela. E sua adoração pela cantora baiana sempre me faz lembrar, sem muitos critérios narrativos, de “Mamãe, coragem”, canção de Caetano Veloso e Torquato Neto que Gal gravou em 1968, no álbum *Tropicália ou Panis et Circencis*. Zé e Vilma parecem ser a personificação dos versos “eu quero, eu posso, eu quis, eu fiz”; “eu tenho um beijo preso na garganta”; “eu tenho corações fora do peito”; “pegue uns panos para lavar, leia um romance”. É como se, com eles, tudo fosse contenção e expansão de desejos e sensibilidades, tudo ao mesmo tempo, panos torcidos e literatura.

Eu quero, eu posso, eu quis, eu fiz
Mamãe, seja feliz
Mamãe, mamãe, não chore
Não chore nunca mais, não adianta
Eu tenho um beijo preso na garganta
Eu tenho um jeito de quem não se espanta
(Braço de ouro vale dez milhões)
Eu tenho corações fora do peito
Mamãe, não chore, não tem jeito
Pegue uns panos pra lavar, leia um romance

Idealizado e constantemente em construção por Zé e Vilma, o Acervo da Laje, essa casa-museu-escola, é um lugar de memória e de educação. É um espaço museal único que olha para a poética da periferia soteropolitana a partir de uma curadoria afetiva e de muita pesquisa e proposição, desafiando os limites da museologia e também da ideia de popular. Quando em residência artística no Museu de Arte Moderna (MAM) da Bahia, que ocupa os edifícios do Solar do Unhão, complexo arquitetônico restaurado pela arquiteta Lina Bo Bardi em 1959, Zé, cansado da reiteração da narrativa sobre Lina e suas incursões pela chamada produção popular, cunhou o termo “pós-Lina”. O Acervo da Laje é pós-Lina.

E aqui vale um desvio de muitas camadas. Em 1946, Lina Bo Bardi emigrou da Itália para o Brasil. Depois de trabalhar em São Paulo, atuou em Salvador de 1959 a 1964, onde, entre outras coisas, criou o MAM da Bahia e realizou o restauro do Solar do Unhão. Ao recuperar um edifício existente, fazendo poucas intervenções, Lina declarou: “isto não é um museu”, uma vez que não há um acervo – melhor seria chamá-lo de “Centro, Movimento, Escola”.

A arquiteta trabalhou com elementos que transformaram o edifício original, mantendo sua identidade de prédio tombado, mas criando uma arquitetura moderna. O principal elemento de destaque foi a alteração de um espaço interno no interior do solar e a inserção da escultórica escada helicoidal que liga o térreo ao primeiro pavimento, marcando o eixo central do edifício. A escada, feita de madeira maciça, possui encaixes executados por meio de um sistema de travamentos semelhantes aos utilizados nos carros de boi.

Lina, que também projetou o Museu de Arte de São Paulo (Masp), na avenida Paulista, concebeu ainda – junto com Pietro Maria Bardi, então diretor do museu, o cineasta Glauber Rocha e o diretor de teatro Martim Gonçalves – a exposição *A mão do povo brasileiro*, mostra temporária inaugural do Masp, em 1969, apresentando um vasto panorama da cultura material do Brasil – cerca de mil objetos, incluindo carrancas, ex-votos, tecidos, roupas, móveis, ferramentas, utensílios, maquinários, instrumentos musicais, adornos, brinquedos, objetos religiosos, pinturas e esculturas.

Por tudo isso, ser pós-Lina a partir do subúrbio de Salvador não é pouco e nos convoca a novos lugares, paradigmas, contradições e pensamentos.

Assim como em *A mão do povo brasileiro*, o Acervo da Laje tem exposições em que o acúmulo é rei. Ex-votos de todos os tipos, bonecos, esculturas e séries de pinturas como as de Zé (também artista) com seus Galos que levam nomes de palavras esquecidas (de línguas indígenas ou Iorubá) ou de espaços de arte brasileiros – Sesc, MAM, Pivô e assim vai. Velas e mais velas também são pintadas em suportes de madeira que a maré traz.

Da Casa 2 se vai andando até a Casa 1 – também lotada de acervos e onde fica a biblioteca –, que foi expandida quando o casal comprou uma escada do vizinho. É uma torre com uma escada (ela novamente) que liga pequenos cômodos cheios de objetos, obras e livros. Também se caminha até o galpão recém-adquirido e para o qual já há um projeto arquitetônico pronto.

Da laje do galpão se veem outras lajes, a maré e o subúrbio do outro lado, o Lobato. À direita das águas, está o centro de Salvador, com seus edifícios coloniais e turísticos.

O acervo está em expansão. “Somos o único museu de Salvador que compra obras”, afirma Zé, que, nos últimos anos, convidado a participar de exposições e curadorias diversas, investe o que ganha comprando obras de artistas do povo de outros lugares.

Galos e velas também não param de surgir, azulejos são impressos a todo o tempo a partir dos desenhos de Zé, e os projetos educacionais de Vilma não cessam.

Na Casa 2, no momento em que a visitamos, está a exposição *Memórias para Dona Antônia*, que nos foi apresentada por Sueli, irmã de Vilma, e que está descrita nos escritos do Acervo da Laje:

Essa iniciativa tenta dar conta de uma questão importante: quem fez a Bahia e o Brasil com suas mãos? Quem cuidou, amamentou e curou – espiritualmente – de tanta gente, perpetuando histórias e vidas sem nunca ter figurado em livros, exposições, homenagens e efemérides?

Por que é tão tênue – agora um pouco mais robusta – a produção de representações de pessoas negras, principalmente as mulheres?

Dona Antônia é de uma geração que nos precede e enfrentou todo o racismo de uma sociedade ainda altamente excluyente e racista – e ela resistiu, criou suas filhas, filho, netos, e povoou o mundo com o que de melhor tinha: sua vida. Inquieta, trabalhadora, inserida no território, ela foi mãe, avó, de muita gente. Trabalhou muito, desde jovem, a vida inteira. De tanto mudar-se com a família, perdeu fotos, documentos e móveis em enchentes, daí a sua pouca representação em fotos, por exemplo.

Tomando como exemplo, Vilma não tem mais nem tios e tias maternos e paternos. Todos já se foram. Eu, do mesmo jeito, só tenho uma tia paterna ainda viva, tia Conceição. Ou seja, somos a nova geração de uma geração que já se foi e contribuiu e muito para o desenvolvimento do Brasil e não há nenhum registro, memória mais pública dessas pessoas. E esse é um assombro do Brasil, pois, para cada silenciamento, há milhares de outros que se sobrepõem.

Essa exposição, nesse sentido, é porque temos sede do Brasil mais democrático, igualitário. Temos desejo do Brasil mais diversificado, que torne memoráveis nossas histórias.

É uma exposição sobre uma mulher negra retinta, rezadeira e trabalhadora, que parece trazer sentido e concretude a tudo que aqui neste livro se escreveu sobre povo.

“A porta de minha mãe era um cais” – essa frase foi dita por Vilma à professora da Universidade Federal da Bahia, Gabriela Leandro (Gaia), que também escreve sobre a matriarca:

Essa imagem onírica criada por Vilma contém, além da sofisticação de uma poética-cúmplice de mãe e filha, a chave para situarmos de modo inequívoco o lugar de Dona Antônia no sistema das artes, não apenas do Subúrbio, ou de Salvador, mas do mundo. Habitando as terras inundadas pelas águas da baía de Todos os Santos, a natureza líquida da vida de Dona Antônia – e de Vilma – se confunde com o movimento das marés. O aprendizado com as águas que minavam pelas paredes, a lida com as pedras trazidas para conter a baía, areia e cimento para um edificar mais robusto e seguro, foram se transformando em matéria e alimento para projetos que teimaram em vingar. Apesar da inquietude de Dona Antônia e do desejo de não se fixar por muito tempo em um mesmo lugar, desejo este atribuído por Vilma à sua ascendência indígena, a morada na casa da rua Sá de Oliveira foi se confirmando como pouso à medida que novos pavimentos foram sendo criados para abrigar as filhas, neta e marido. Rezadeira, dona de casa, ama de leite, merendeira, lavadeira, Dona Antônia incorporou no decorrer de sua vida estes vários papéis. Papéis que foram cruciais para a sustentação material, emocional, espiritual de tudo que veio a se erguer em torno dela. Tudo nela é essa porta-cais-porto seguro, tudo nela é acolhida. É chegada de muita gente, é alicerce e fundamento, é água doce cuidando de regar para que os sonhos vinguem.

A teimosia poética de pessoas como Dona Antônia, Zé e Vilma é o fim e é o começo deste livro que se dedica a ensaiar aproximações com os gestos e memórias do povo brasileiro – o que quer que seja povo.





**PARTICI-
PANTES**

GABRIELA MOULIN

É jornalista, mestra em arquitetura e atual diretora executiva do Instituto Tomie Ohtake. Atua nas discussões e nos projetos que envolvem cultura, território e educação, com experiência em investimento social privado, alinhamento com políticas públicas e gestão cultural. Organizou vários livros, entre eles: *Seres rios* (2022), *Habitar o antropoceno* (2022), *Avizinhar fabulações* (2021), *Caderno-ensaio 1: Barro* (2024), *Caderno-ensaio 2: Palavra* (2024) e *Caderno-ensaio 3: Povo* (2025).

HERMANO VIANNA

Antropólogo, pesquisador musical e roteirista de televisão, é autor dos livros *O mistério do samba* (1995) e *O mundo funk carioca* (1988), entre outros, e também criador dos programas *Esquentar!*, *Central da Periferia*, *Brasil Legal* e *Programa Legal*. Escreve no blog hermanovianna.wordpress.com.

ITAMAR VIEIRA JUNIOR

Escritor e doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia, é vencedor de prêmios no Brasil e no exterior, além de ser o primeiro brasileiro finalista do prestigiado International Booker Prize, e autor da coletânea de contos *Doramar ou a Odisseia: histórias* (2021), do infantil *Chupim* (2024), e dos romances *Salvar o fogo* (2023; Prêmio Jabuti 2024) e *Torto arado* (2019; Prêmios Jabuti e Oceanos 2020; Prêmio Montluc Résistance et Liberté 2024). Esse último se tornou um dos maiores sucessos da literatura brasileira nas últimas décadas, sendo traduzido para mais de trinta idiomas.

JANCILEIDE SOUZA DOS SANTOS

É professora, bacharela em Museologia, mestra e doutora em História da Arte pela Universidade Federal da Bahia. Na Universidade Federal do Oeste da Bahia, trabalha como professora efetiva do Curso de Licenciatura em Artes Visuais e é professora e coordenadora do Colegiado do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Arte, Comunicação e Territorialidades. É autora do livro *Colecionismo de arte: um estudo da legitimidade artística e apropriação estética da arte popular* (2023).

LEONARDO BOFF

Ecoteólogo, filósofo, professor e escritor, dos mais conhecidos da Teologia da Libertação, foi professor convidado em vários centros de estudo e universidades no Brasil e no exterior, além de professor-visitante nas universidades de Lisboa (Portugal), Salamanca (Espanha), Harvard (EUA), Basel (Suíça) e Heidelberg (Alemanha). É autor de mais de cem livros nas áreas de Teologia, Filosofia, Ecologia, Política, Ética, Espiritualidade e Mística. A maior parte de sua obra está traduzida nos principais idiomas modernos. É Doutor Honoris Causa (multi) e portador do Nobel Alternativo da Paz pelo Parlamento Sueco (2001).

LILIA SCHWARCZ

Historiadora, antropóloga e professora, publicou mais de trinta livros, vários deles vertidos para outros idiomas, como: *Um enigma chamado Brasil* (2010), *Brasil: uma biografia* (2015), *Sobre o autoritarismo brasileiro* (2019), *Enciclopédia negra* (2021), *Imagens da branquitude: a presença da ausência* (2024), entre outros. Foi curadora de várias exposições, como: *Histórias mestiças* (2014), *Histórias afro-atlânticas* (2018), *Brasil futuro: as formas da democracia* (2023 e 2024), entre outras. É membro da Academia Brasileira de Letras e faz parte do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural (Iphan) e do Conselho de Desenvolvimento Econômico Social Sustentável da República.

MAICKSON SERRÃO

Do povo Tupinambá, natural de Boim, na Reserva Extrativista Tapajós/Arapuins, é jornalista, mestre em Ciências Humanas pela Universidade do Estado do Amazonas e doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas. Criador do podcast *Pavulagem*, o mais ouvido no Norte do Brasil e que retrata as histórias dos Seres Encantados da Floresta Amazônica a partir de vozes de ribeirinhos e indígenas. Através do *Pavulagem*, Maickson contribui para o fortalecimento, a perpetuação e a amplificação da cultura da contação de histórias na região.

NINA SANTOS

Pesquisadora e professora, atualmente é secretária adjunta de Políticas Digitais da Secretaria de Comunicação da Presidência da República, e também atua como pesquisadora no Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia em Democracia Digital, da Universidade Federal da Bahia, e no Centro de Análise e Pesquisa Interdisciplinar sobre os Media, da Université Panthéon-Assas. É professora em cursos de pós-graduação da Fundação Getúlio Vargas, da Sorbonne-Nouvelle, entre outros, e tem longo histórico de atuação no campo da comunicação política digital e do combate à desinformação.

RONILSO PACHECO

Teólogo formado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e mestre em Religião e Sociedade pelo Union Theological Seminary (Universidade de Columbia, Nova York), é diretor de programas do Instituto de Estudos da Religião e filiado ao Center for Brazilian Studies, na Universidade de Oklahoma. É pesquisador com interesse nas áreas de religião, raça, democracia e extremismos, colunista do portal UOL e colaborador de outros veículos nacionais. É autor do livro *Teologia negra: o sopro antirracista do espírito* (2024).

RUBNEUZA LEANDRO

Pedagoga, educadora popular e assentada da Reforma Agrária, possui pós-graduação em Especialização em Educação do Campo e Desenvolvimento e Trabalho, Educação e Movimentos Sociais, pela Fundação Oswaldo Cruz; e mestrado em Educação Contemporânea. Atualmente, é doutoranda em Educação pela Universidade Estadual de Campinas. É membro do Setor de Educação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra e do Comitê Pernambucano de Educação do Campo.

TÁBITA HÜNEMEIER

Geneticista e professora, possui graduação em Ciências Biológicas, mestrado em Genética e Biologia Molecular, doutorado em Ciências pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e pós-doutorado pela University College London, no Reino Unido. Em 2015, recebeu o 10º Prêmio L'Oréal-Unesco-ABC para Mulheres na Ciência, da Unesco em conjunto com a Academia Brasileira de Ciências. Atualmente, é professora na Universidade de São Paulo.

TIGANÁ SANTANA

Tradutor, multiartista e professor do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo, foi o primeiro compositor brasileiro a conceber um álbum contendo canções em línguas africanas. Possui estudos e publicações, principalmente, em filosofias africanas de referência Bantu, tradução, estudos da linguagem e artes. Sua tese de doutorado recebeu o Prêmio Antônio Cândido de melhor tese pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística. Estão entre suas produções mais recentes a curadoria da exposição *Línguas africanas que fazem o Brasil*, no Museu da Língua Portuguesa (2024/2025), e o lançamento do álbum *Caçada noturna* (2024).





Maureen Bisilliat

Figurantes de um auto popular do ciclo do reisado, série Guerreiros, 1970 (p. 1)
Regiões de Pilar e Maribondo, AL
Fotografia
Arquivo Maureen Bisilliat/
Acervo Instituto
Moreira Salles



Maureen Bisilliat

Festa de São João, série Bumba-meu-boi, 1978 (p. 2-3)
São Luís, MA
Fotografia
Arquivo Maureen Bisilliat/
Acervo Instituto
Moreira Salles



Carlos Vergara

Poder, série Carnaval, 1972 (p. 4)
Rio de Janeiro, RJ
Fotografia
Acervo do artista



Marcel Gautherot

Feira de Penedo, c. 1956 (p. 5)
Penedo, AL
Fotografia
Arquivo Gautherot/
Acervo Instituto
Moreira Salles



Evandro Teixeira

Passeata dos Cem Mil, 1968 (p. 6-7)
Cinelândia, Rio de Janeiro, RJ
Fotografia
Arquivo Evandro Teixeira/
Acervo Instituto
Moreira Salles



Tânia Rego

Cerimônia de posse do presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, no Palácio do Planalto, 2023 (p. 8)
Brasília, DF
Fotografia
Acervo Agência Brasil



Thomaz Farkas

Populares sobre cobertura do Palácio do Congresso Nacional no dia da inauguração de Brasília, 1960 (p. 9)
Brasília, DF
Fotografia
Arquivo Thomaz Farkas/
Acervo Instituto
Moreira Salles



Peter Scheier

Trabalhadores, Praça dos Três Poderes, Brasília, DF, 1960 (p. 10-11)
Fotografia
Arquivo Peter Scheier/
Acervo Instituto
Moreira Salles



Marc Ferrez

Homens, mulheres e crianças, possivelmente escravizados, e o administrador (ou feitor) trabalham em terreno de secagem de café, c. 1882 (p. 12)
Sapucaia, RJ
Fotografia
Coleção Gilberto Ferrez/
Acervo Instituto
Moreira Salles



Luiz Fernando Silva

Coluna Ligas Camponesas, Marcha Nacional Lula Livre, agosto de 2018 (p. 13)
Formosa, GO
Fotografia
Acervo MST



Marcel Gautherot

Lago de Janaucá, c. 1966 (p. 14)
Manaus, AM
Fotografia
Arquivo Gautherot/
Acervo Instituto
Moreira Salles



Hiromi Nagakura

Crianças Yanomami, década de 1990 (p. 15)
Povo Yanomami, Aldeia Demini - Watoriki, AM
Fotografia
Acervo do artista



Marc Ferrez
Quitadeiras, c. 1875
 (p. 16-17)
 Rio de Janeiro, RJ
 Fotografia
 Coleção Gilberto Ferrez/
 Acervo Instituto
 Moreira Salles



Jorge Bodanzky
Projeto "Navegar Amazônia",
 c. 1995 (p. 18)
 Amapá
 Fotografia
 Arquivo Jorge Bodanzky/
 Acervo Instituto
 Moreira Salles



Maureen Bisilliat
População local, série *Minas*,
 c. 1975 (p. 19)
 Minas Gerais
 Fotografia
 Arquivo Maureen Bisilliat/
 Acervo Instituto
 Moreira Salles



Maureen Bisilliat
Série Bahia antiga e nova,
 1972 (p. 20-21)
 Bahia
 Fotografia
 Arquivo Maureen Bisilliat/
 Acervo Instituto
 Moreira Salles



Hiromi Nagakura
Crianças Krikati,
 década de 1990 (p. 22)
 Povo Krikati,
 Aldeia São José, MA
 Fotografia
 Acervo do artista



Thomaz Farkas
*Meninos assistindo a jogo de
 fora do Estádio do Pacaembu*,
 1941 (p. 23)
 São Paulo, SP
 Fotografia
 Arquivo Thomaz Farkas/
 Acervo Instituto
 Moreira Salles



Claudia Andujar
Sem título, série
Rua Direita, 1970 (p. 24-25)
 São Paulo, SP
 Fotografia
 Cortesia Galeria Vermelho



José Medeiros
 Ensaio da peça *O filho
 pródigo*, com Ruth de Souza,
 Abdias Nascimento, José
 Monteiro, Aguinaldo Camargo,
 Marina Gonçalves e Roney da
 Silva, 1947 (p. 26-27)
 Teatro Ginástico,
 Rio de Janeiro, RJ
 Fotografia
 Acervo Abdias Nascimento/
 Ipeafro, Rio de Janeiro



Bárbara Wagner
Joãozinho, *Pro Rec*, série
Mestres de cerimônias, 2016
 (p. 28)
 Recife, PE
 Fotografia
 Projeto comissionado pelo
 Instituto Moreira Salles,
 Bolsa ZUM, 2015
 Bárbara Wagner.
 Cortesia da artista e
 Fortes D'Aloia & Gabriel,
 São Paulo/ Rio de Janeiro



Luiz Braga
Som marajoara, 2007 (p. 29)
 Joanes, PA
 Fotografia
 Acervo do artista



Januário Garcia
Morro do Salgueiro,
 década de 1980 (p. 30-31)
 Rio de Janeiro, RJ
 Fotografia
 Arquivo Januário Garcia/
 Acervo Instituto
 Moreira Salles



Custodio Coimbra
Torcida do Flamengo
*no Maracanã antigo -
 Fla x Flu*, 2009 (p. 32-33)
 Tijuca, Rio de Janeiro, RJ
 Fotografia
 Acervo Custodio Coimbra/
 Acervo Instituto
 Moreira Salles



Ed Viggiani

Futebol na estação de metrô Brás, 1997 (p. 34)
São Paulo, SP
Fotografia
Arquivo Ed Viggiani/
Acervo Instituto Moreira Salles



Marcel Gautherot

Carnaval, c. 1964 (p. 35)
Salvador, BA
Fotografia
Arquivo Gautherot/ Acervo Instituto Moreira Salles



Walter Firmo

Carnaval, 1985 (p. 36)
Rio de Janeiro, RJ
Fotografia
Arquivo Walter Firmo/ Acervo Instituto Moreira Salles



Marcel Gautherot

Festa de Iemanjá em Rio Vermelho, c. 1950 (p. 37)
Salvador, BA
Fotografia
Arquivo Gautherot/ Acervo Instituto Moreira Salles



Luiz Braga

Mercearia em Algodual, 1994 (p. 38-39)
Algodual, PA
Fotografia
Acervo do artista



Bárbara Wagner

Patrão é patrão, Pro Rec, série *Mestres de cerimônias*, 2016 (p. 40-41)
Recife, PE
Fotografia. Projeto comissionado pelo Instituto Moreira Salles, Bolsa ZUM, 2015.
Bárbara Wagner.
Cortesia da artista e Fortes D'Aloia & Gabriel, São Paulo/
Rio de Janeiro



Hiromi Nagakura

Susana Yanomami, década de 1990 (p. 42)
Povo Yanomami,
Aldeia Demini - Watoriki, AM
Fotografia
Acervo do artista



Haruo Ohara

Kô e filhos desfrutando uma farta safra de caquis, c. 1948 (p. 43)
Londrina, PR
Fotografia
Arquivo Haruo Ohara/
Acervo Instituto Moreira Salles



Hiromi Nagakura

Mônica Tsinhötse Eratsi Ô, década de 1990 (p. 44-45)
Povo Xavante,
Aldeia São Pedro, MT
Fotografia
Acervo do artista



Madalena Schwartz

Dzi Croquettes, c. 1974 (p. 46-47)
São Paulo, SP
Fotografia
Arquivo Madalena Schwartz/
Acervo Instituto Moreira Salles



Rafael Martins

Acervo da Laje, 2025 (p. 48-49)
Salvador, BA
Fotografia
Acervo do artista



Marcel Gautherot

Alumiação, festa popular, c. 1950 (p. 50-51)
Manaus, AM
Fotografia
Arquivo Gautherot/
Acervo Instituto Moreira Salles



Marcel Gautherot
Carnaval, c. 1964 (p. 52-53)
Salvador, BA
Fotografia
Arquivo Gautherot/
Acervo Instituto Moreira
Salles



Rafael Martins
Acervo da Laje, 2025
(p. 54)
Salvador, BA
Fotografia
Acervo do artista



Marcel Gautherot
Carrancas de proa,
c. 1946 (p. 55)
Rio São Francisco, BA
Fotografia
Arquivo Gautherot/
Acervo Instituto Moreira
Salles



Jorge Bodanzky
Heidi e as preguiças,
c. 1993 (p. 56-57)
Fotografia
Arquivo Jorge Bodanzky/
Acervo Instituto Moreira
Salles



Mario Cravo Neto
Carnaval, 1997 (p. 58)
Salvador, BA
Fotografia
Arquivo Mario Cravo Neto/
Acervo Instituto Moreira
Salles



Jorge Bodanzky
*Passeata de calouros da
Universidade de Brasília*,
1964 (p. 59)
Brasília, DF
Fotografia
Arquivo Jorge Bodanzky/
Acervo Instituto Moreira
Salles



Walter Firmo
*Ensaio sobre nu e
negritude*, 2002 (p. 60-61)
Santo Amaro, BA
Fotografia
Arquivo Walter Firmo/
Acervo Instituto Moreira
Salles



Edgar Kanaykô Xakriabá
*Câmera como arco, imagem
como flecha*, 2018 (p. 62-63)
Mobilização Nacional dos Povos
Indígenas, Brasília, DF
Fotografia
Acervo do artista



David Drew Zingg
*Flagrante de rua -
placas, letreiros e
cartazes*, c. 1982 (p. 64)
Rio Branco, AC
Fotografia
Arquivo David Drew Zingg/
Acervo Instituto Moreira
Salles

CADERNO-ENSAIO 3 POVO

EDIÇÃO

Instituto Tomie Ohtake

ORGANIZAÇÃO E

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Divina Prado

Felipe Carnevalli

Gabriela Moulin

PROJETO GRÁFICO

Felipe Carnevalli

Paula Lobato

Vitor Cesar

DESIGN

Catê Bloise

Felipe Carnevalli

Paula Lobato

Tie Ito

Vitor Cesar

LICENCIAMENTO

Carolina Pasinato

TEXTOS

Divina Prado

Felipe Carnevalli

Gabriela Moulin

Hermano Vianna

Itamar Vieira Junior

Jancileide Souza dos Santos

Leonardo Boff

Lilia Schwarcz

Maickson Serrão

Nina Santos

Ronilso Pacheco

Rubneuzo Leandro

Tábita Hünemeier

Tiganá Santana

PREPARAÇÃO DE TEXTOS

Divina Prado

Felipe Carnevalli

REVISÃO DE TEXTOS

Trema Textos | Rachel Murta

REVISÃO FINAL

Trema Textos | Rachel Murta

Divina Prado

Felipe Carnevalli

Paula Lobato

LIBRAS

Ponte Acessibilidade:

Naiane Olah

Coordenação de Tradução

Livia Vilas Boas

Coordenação de Tradução

Fábio de Sá Intérprete

Humberto Bastos Narração

Miriam Morales Edição

IMPRESSÃO EM BRAILLE

Gráfica Braille da Associação

de Deficientes Visuais

e Amigos – ADEVA

AUDIODESCRIÇÃO

Vozes Diversas:

Cintia Alves

Elaboração de Texto

Edgar Jacques

Consultoria

Bianca Milanda

Edição de Som

LOCUÇÃO

Vozes Diversas:

Ana Gomes Minchoni

[São Paulo, SP]

Antônia Gomes Minchoni

[São Paulo, SP]

Ará Silva

[Natal, RN]

Barbara Biscaro

[Florianópolis, SC]

Bento Vendruscolo

[Curitiba, PR]

Ciliane Vendruscolo

[Concórdia, SC]

Cintia Alves

[São Paulo, SP]

Daniel Minchoni

[São Paulo, SP]

Eveline Sin

[Natal, RN]

Fernanda Abegg

[Santa Rosa, RS]

Geraldo de Lima

[Santo André, SP]

Júlia Carnaúba

[Maceió, AL]

Leonardo Ventura

[São Paulo, SP]

Luana Goulart

[Catanduva, SP]

Matheus Borges

[Rio de Janeiro, RJ]

Miriam Limma

[Bebedouro, SP]

Pedro Papotti

[Catanduva, SP]

Roberta Constante Barcelli

[Votorantim, SP]

Roquildes Junior

[Salvador, BA]

Sergio Kauffmann

[Rio de Janeiro, RJ]

Socorro Almeida

[Igarapé-Miri, PA]

Thaíse Reis

[Feira de Santana, BA]

Theodora Ribeiro

[São Paulo, SP]

Valeska Michelle da

Silva [Brasília, DF]

ARQUIVO DIGITAL

ACESSÍVEL

John Keven

Rodrigo Gomes

PAISAGEM SONORA

Juliana Keiko

Criação e Composição

Bianca Milanda

Mixagem e Masterização

EDIÇÃO DE ÁUDIO

Kerensky Barata

Edição e Masterização

AGRADECIMENTOS

Acervo da Laje

Fortes D'Aloia & Gabriel

Claudia Andujar

Galeria Superfície

Galeria Vermelho

Instituto de Pesquisa

e Estudos Afro-

Brasileiros [Ipeafro]

Instituto Moreira Salles

João Vergara

José Eduardo

Ferreira Santos

Luiz Braga

Luiza Mello

Ligia Carvalhosa

Lygia da Veiga Pereira

Marcelo Mattos Araujo

Marcia Miranda

Marcos Gallon

Nei Leite Xacriabá

Vilma Santos

TIRAGEM

1.000 exemplares

IMPRESSÃO

Ipsis

PAPÉIS

Masterblank 270g [capa]

Pólon Bold 90g

Offset 120g

Couchê fosco 115g

Couchê brilho 115g

Superbond 75g

Munken Lynx Rough 120g

Eurobulk 150g

TIPOGRAFIAS

Chromatic Pro

Neureal

Le Monde Livre Std

Transcript Mono Pro

CAPAS

Claudia Andujar

Sem título, série Rua

Direita, 1970

Edgar Kanaykō Xacriabá

Câmera como arco, imagem

como flecha, 2018

Evandro Teixeira

Passeata dos Cem Mil, 1968

Luiz Braga

Mercearia em Algodual, 1994

Maureen Bisilliat

Festa de São João, série

Bumba-meu-boi, 1978

ISBN

978-65-89342-54-0

INSTITUTO TOMIE OHTAKE

CONSELHO DELIBERATIVO

Ricardo Ohtake
Fundador do Instituto Tomie Ohtake e Presidente do Conselho Deliberativo
Renata Carvalho
Beltrão C. Biselli
Vice-presidenta do Conselho
Antonio de Souza
Corrêa Meyer
Aurea Leszczynski
Vieira Gonçalves
Clovis Hideaki Ikeda
Fernando Gomes de Morais
Fernando Shimidt de Paula
Frances Reynolds
Inês Mindlin Lafer
Liliane Cássia Rocha dos Santos
Ricardo Garin Ribeiro Simon
Roberto Miranda de Lima
Walter Appel

DIRETORIA ESTATUTÁRIA

Marcy Junqueira
Presidenta
Rodrigo Ohtake
Vice-presidente
Tais Wohlmuth Reis
Vice-presidenta
Marilisa Cunha Cardoso
Diretora de Relações Institucionais
Cristina Naumovs
Diretora de Comunicação

DIRETORA EXECUTIVA

Gabriela Moulin

DIRETOR ARTÍSTICO

Paulo Miyada

DIRETOR DE FINANÇAS

E OPERAÇÕES

Fábio Santiago

CONSELHO FISCAL

Miguel Gutierrez
Patricia Regina Verderesi Schindler
Sérgio Massao Miyazaki

ASSOCIADOS

Antonio de Souza
Corrêa Meyer
Aurea Leszczynski
Vieira Gonçalves
Clovis Hideaki Ikeda
Fernando Gomes de Morais
Fernando Shimidt de Paula
Flavia Buarque de Almeida
Frances Reynolds
Inês Mindlin Lafer
Jandaraci Ferreira de Araujo
Liliane Cássia Rocha dos Santos
Marlui Nobrega Miranda
Renata Carvalho
Beltrão C. Biselli
Renata Vieira da Motta
Ricardo Garin Ribeiro Simon
Ricardo Ohtake
Roberto Miranda de Lima
Tito Enrique da Silva Neto
Walter Appel

DIRETORIA EXECUTIVA**Gabriela Moulin**

Diretora Executiva

Maria de Fátima Rocha

Secretária Executiva

CAPTAÇÃO DE RECURSOS E
PROJETOS INCENTIVADOS**Julia Puglia Bergamasco**

Gerente Executiva

de Captação de

Recursos e Projetos

Jéssica dos Santos**Gonçalves**

Coordenadora de

Novos Negócios

Alailson de Melo Brito

Analista de Novos Negócios

Luana Machado Cavalcanti

Coordenadora de

Projetos e Incentivos

Jovana Santana**Basílio da Silva**

Assistente de Captação

de Recursos PJ

DESIGN**Vitor Cesar**

Superintendente de Design

Catê Bloise

Designer

Paula Lobato

Designer

Tie Ito

Estagiária

Ligia Zilbersztejn

Arquiteta

EDITORIAL**Divina Prado**

Especialista em Editoração

Felipe Carnevalli

Especialista em Editoração

COMUNICAÇÃO**Amanda Sammour**

Gerente de Comunicação

Amanda Dias de Almeida

Analista de Comunicação

Sênior

Bruna Provazi

Analista de Comunicação

Martim Pelisson

Assessor de Imprensa

Ricardo Miyada

Audiovisual

Sarah Lídice Alfenas Moreira

Assistente de Comunicação

DIRETORIA ARTÍSTICA**Paulo Miyada**

Diretor Artístico

Ana Roman

Superintendente Artística

CURADORIA**Catalina Bergues****Sabrina Fontenele**PRODUÇÃO**Carolina Pasinato**

Gerente de Produção

Rodolfo Borbel Pitarello

Coordenador de Montagem

PRODUTORES**André Luiz Bella****Maria Fernanda****Bonfante Rosalem****Pedro Lemme****Victor Constantino****Tamara da Silva****Pereira** AprendizEDUCAÇÃO**Lilian L'Abbate Kelian**

Superintendente de Educação

Mariana Per

Gerente de Educação

Giselle Vitor da Rocha

Especialista em Educação

Integral e Territórios

Mariana Galender

Assessora de Pesquisa

e Sistematização

Thamata Barbosa

Produtora

EDUCADORAS**Maria Trindade****Natália Mota**DIRETORIA FINANCEIRA
E DE OPERAÇÕES**Fábio Santiago**

Diretor de Finanças

e Operações

PLANEJAMENTO**Fernanda de Lima Beraldi**

Gerente de Planejamento

e Processos

FINANCEIRO**Yasmin Tavares Lima**

Coordenadora Financeira

Tarcísio Barbosa

Assistente Financeiro

RECURSOS HUMANOS**Tatiane Romani**

Analista de Recursos Humanos

Vitória Gomes

Estagiária

SUPORTE DE TI**Wesley Silva**

Analista de TI

JURÍDICO**Escritório BS&A****Mei Jou**

Advogada

Sofia Cavalcante

Advogada

OPERACIONAL**Marcos Sutani**

Coordenador

Samuel Luiz Costa Sena

Supervisor | Terceirizado

Alessandro Nóbrega**de Oliveira**

Assistente Administrativo

APOIO**Cristiane Aparecida Santos****Darc Kenylce Rebouças****Paiva** Terceirizada**Edson José Dias** Terceirizado**Elza Martins Santos****Fábio Antonio de Araújo****Gilliard Gabriel da****Silva** Terceirizado**Giovanna Conceição** Aprendiz**Jonas Pires Gomes Costa****Marcelo Mariano de Oliveira****Margarete Oliveira****Marleide Soares da****Costa** Terceirizada**Tainara de Jesus Veloso**LIMPEZA**Ana Paula da Silva**

Terceirizada

Ivanilda Pereira Santos

Terceirizada

Jairo do Nascimento**Sebastião Alves Silva**MANUTENÇÃO TÉCNICA**Adilson Oliveira****Jacildo Antonio de Paula**

**Dados Internacionais
de Catalogação na Publicação
(CIP) (Câmara Brasileira
do Livro, SP, Brasil)**

Povo / [organização Instituto
Tomie Ohtake ;
coordenação Divina Prado,
Felipe Carnevalli,
Gabriela Moulin]. -- São Paulo :
Instituto Tomie Ohtake, 2025. --
(Caderno-ensaio ; 3)

ISBN 978-65-89342-54-0

1. Artes 2. Arte-educação 3. Cultura
4. Ensaio brasileiro 5. Sociedade
I. Instituto Tomie Ohtake. II. Prado,
Divina. III. Carnevalli, Felipe. IV.
Moulin, Gabriela. V. Série.

25-271557 CDD-700.1

**Índices para
catálogo sistemático:**

1. Arte :
Ensaio 700.1

Eliane de Freitas Leite -
Bibliotecária - CRB 8/8415

O Instituto Tomie Ohtake realizou todos os esforços para encontrar os detentores dos direitos autorais incidentes sobre as obras aqui publicadas. Caso identifique algum registro de sua autoria, solicitamos o contato pelo e-mail instituto@institutotomieohtake.org.br.

Convidamos você a compartilhar suas experiências de uso, sugestões e comentários sobre o *Caderno-ensaio 3: Povo*. Envie seus registros e ideias para o e-mail editorial@institutotomieohtake.org.br, ajudando-nos a continuar construindo e aprimorando este trabalho de forma colaborativa.



Mantenedor



Apoio



Realização



InstitutoMoreiraSalles

MINISTÉRIO DA
CULTURA





ISBN 978-65-89342-54-0



INSTITUTO **TOME OHTAKE**