

**Encontros cartográficos na Amazônia: letramento vivido e epistemologias do corpo
em dois territórios existenciais**

**Cartographic encounters in Amazon: lived literacy and epistemologies of the body
in two existential territories**

Ilka Joseane Pinheiro Oliveira

Universidade Federal do Pará - Belém-Brasil

Márcia da Silva Carvalho

Universidade do Estado do Pará - Belém-Brasil

Letícia Carneiro da Conceição

Universidade Federal do Pará - Belém-Brasil

Carlos Jorge Paixão

Universidade Federal do Pará - Belém-Brasil

Maria do Perpétuo Socorro Cardoso da Silva

Universidade do Estado do Pará - Belém-Brasil

Resumo

Este artigo pretende retratar a cartografia como uma das experimentações de se fazer pesquisa em educação a partir de dois territórios existenciais: processos educativos com o corpo em um território afro religioso em Belém do Pará e a troca de saberes cotidianos e escolares de crianças ribeirinhas das ilhas Longa, Ilha Nova e Ilha de Paquetá, pertencentes ao Distrito de Outeiro, na mesma cidade. A cartografia, como uma outra maneira de ler a realidade, aparece no campo da educação pós-crítica. Nesse sentido, as pistas cartográficas desencadeiam um processo de desterritorialização no campo da ciência, para inaugurar uma outra forma de produzir o conhecimento, um modo que envolve a criação, a arte, a implicação do autor, artista, pesquisador, cartógrafo. A corporeidade e a oralidade se ligam para acompanhar processos inventivos em educação existentes no desenho amazônico.

Palavras-chave: Epistemologia; Cartografia; corpo-letramento.

Abstract

This article intends to portray cartography as one of the experiments of doing research in education from two existential territories: educational processes with the body in an Afro-religious territory in Belém do Pará, and the exchange of everyday and school knowledge of riverside children from the islands Longa, Ilha Nova and Ilha de Paquetá. These islands belong to the District of Outeiro, in the same city. Cartography as another way of reading reality appears in the field of post-critical education. In this sense, the cartographic clues trigger a process of deterritorialization in the field of science, to inaugurate another way of producing knowledge, a way that involves creation, art, the involvement of the author, artist, researcher, cartographer. Corporeality and orality are linked to accompany inventive processes in education existing in the Amazonian design.

Keywords: Epistemology; Cartography; body-literacy.

Cultura e cartografia das aprendizagens

Eu sou um corpo, um ser, um corpo só
Tem cor, tem corte
E a história do meu lugar, ô
Eu sou a minha própria embarcação
Sou minha própria sorte
(Luedji Luna, *Um corpo no mundo*)

O conceito de cultura é polissêmico e guarda em si questões filosóficas e epistemológicas fundamentais para o entendimento do social. Cultura é política. Cultura narra. Cultura projeta ficções e afetos de territórios existenciais. Fundamentalmente, é terreno de desconstrução nessa nova condição. Longe de essencializar e cristalizar a cultura, os processos epistemológicos e sociais são importantes na tentativa de percorrer quais as tramas que ela participa. Vivemos, sentimos, nomeamos a cultura, a sociedade e as nossas diferenças através do tempo. E o tempo das diferenças é um tempo de batalha, de guerras culturais, de imposição, exposição. A cultura é um gesto criativo, produzido. Essa produção nos remete aos enfrentamentos e possibilidades do novo, mas também à invisibilidade da multiplicidade e diferença.

Tomando como exemplo as significações de cultura que estiveram demarcando os projetos racializados de nação, espalhados pelo Brasil e pelo mundo no contexto do século XIX, percebemos que tais projetos repercutem subjetividades outras no mundo do acontecimento dos sujeitos. Identificamos elementos históricos, materiais, dialéticos e políticos no conceito de cultura. Mas, esse conceito é também existencial pois demarca as experiências dos diversos grupos sociais – “bandos”, na ideia Deleuziana de grupo – e daquilo que resulta a sua dominação enquanto sujeitos. Pensando cultura na Amazônia, Loureiro (2001) aponta que essa região está imersa em uma visão folclorizada e primitivista, como um núcleo de isolamento, floresta densa e lugar dos empreendimentos fracassados pela sua gente selvagem e inferior. Sua tese, no entanto, clama por um “flanar” na cultura amazônica, ao realizar uma viagem labiríntica em um mundo onde nada está totalmente organizado em compêndios:

É preciso errar pelos rios, tatear no escuro das noites da floresta, procurar os vestígios e sinais perdidos pela várzea, vagar pelas ruas da cidade (...) em um mundo onde os deuses não estão ausentes, as pessoas são capazes de prodígios diante da natureza e da vida em que ainda não se deu o desterro do numinoso (2001, p. 25).

Como ressalta Boaventura Souza Santos, “o conhecimento como intervenção no real — não como representação do real — é a medida do realismo” (SANTOS, 2007, p. 88-89). Nessa perspectiva, João de Jesus Paes Loureiro chama de diálogo socioantropológico e estético os devaneios do imaginário amazônico, mobilizador de conhecimentos transformadores da realidade: “uma surrealidade cotidiana, instigadora do devaneio, na qual os sentidos permanecem atentos e despertos, porque é próprio deste

estado manter a consciência atuante” (LOUREIRO, 2016, p. 128).

Seguimos esses passos na função sociopoética de um conhecimento integral da cultura amazônica, tendo como fundamental os corpos de afroreligiosos e ribeirinhos no acontecimento do aprender, no devir amazônico, de saberes que estão nas dobras de uma episteme, do pensar criador, afinal:

Todos os conhecimentos sustentam práticas e constituem sujeitos. Todos os conhecimentos são testemunhais porque aquilo que conhecem sobre o real (sua dimensão ativa) é sempre duplicado por aquilo que dão a conhecer sobre o sujeito do conhecimento (sua dimensão subjetiva). Ao questionar a distinção sujeito/ objeto, as ciências da complexidade dão conta desse fenômeno, mas o confinam às práticas científicas (SANTOS, 2007, p. 88-89).

Desejamos ir além do reconhecimento do mérito dos saberes ancestrais advindos desses territórios existenciais e ampliar o nosso respeito para com os mesmos, ao integrarmos a dimensão intuitiva e sagrada numa visão transcultural do modo de fazer ciência (GAUTHIER, 2014).

Com missão proselitista, tempos atrás, as definições de cultura tinham um planejamento e empreendimento sob forma de educar as massas e “refinar” os costumes, aproximando as camadas de base daquelas que estão no topo.

Quando trabalhamos com comunidades indígenas ou afrodescendentes percebemos a necessidade de respeitar o modo como os conhecimentos são elaborados nas culturas ancestrais. [...] A academia tem seus rituais mas, como sabemos, a dimensão do sagrado, da intuição, do autoconhecimento pessoal e coletivo, pode ser ignorada sem que isso prejudique a carreira do acadêmico. Diferentemente, nessas comunidades essa dimensão pertence à identidade coletiva e pessoal. (GAUTHIER, 2014, p. 848)

A cultura para o projeto iluminista era associada a um feixe de luz, o conceito presumia cultivar as almas numa hierarquia de: protetores e protegidos, supervisores e supervisionados, educadores e educados, sujeitos e objetos. Numa imagem especular de visão, de esclarecimento do povo, forjou-se o conceito de “missão do homem branco” e de “salvar o selvagem de seu estado de barbárie”.

Trata-se de um arquipélago infinito de colônias étnicas, religiosas e linguísticas, sem preocupações com os caminhos assinalados e pavimentados pelo episódio imperial/colonial, mas, em vez disso, conduzido pela lógica da redistribuição global dos recursos vivos e das chances de sobrevivência peculiar ao antigo estágio da globalização (BAUMAN, 2013, p. 29).

E logo esse conceito ganharia base teórica na forma da teoria cultural evolucionista, que promovia o mundo desenvolvido, ao *status* de perfeição inquestionável (BAUMAN, 2013, p. 12). Tal teoria atribuiu à sociedade “desenvolvida” a função de converter os demais habitantes do planeta. Todas as suas iniciativas e realizações futuras foram reduzidas ao papel destinado a ser desempenhado pela elite da metrópole colonial perante seu próprio “populacho” metropolitano.

O Brasil, com sua multiplicidade de povos originários e território de 40% dos africanos, escravizados no contexto do comércio transatlântico entre África e América, insere-se neste cenário como palco de epistemicídios. Segundo Boaventura de Souza Santos (1995) o epistemicídio se refere à destruição de algumas formas de saber locais e à inferiorização, invisibilização e ocultação destas contribuições culturais e sociais não assimiladas pelo ‘saber’ ocidental, desperdiçando a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas, operadas pelos desígnios do colonialismo.

Para além do genocídio colonial e atuando como sua outra face, o epistemicídio se configura como mecanismo eficaz e duradouro para esta dominação racial, fortalecendo a negação da legitimidade dos saberes impactando também no reconhecimento do outro como sujeitos de direitos. Ainda segundo Santos (1995, p. 328):

O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista [...] e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais).

Dentro dessa lógica epistemicida, a experiência da escravidão brasileira levou as elites coloniais e nacionais, no pós-abolição, a estarem sempre elaborando definições que pudessem demarcar o papel das diferenças de origem étnica e racial latentes nos grupos sociais originários e escravizados. Assim:

É possível compreender a racialização do negro, de suas práticas e identidades, como algo produzido no teatro de operações das disputas por poder e hegemonia, ao longo de um movimento histórico estratégico, pontuado por tomadas de posição e formação de fronts e linhas de combate (PINHO, 2007, p. 82).

A identidade negra/afro-brasileira – quer seja invisibilizada, excluída ou subalternizada – opera principalmente com as demarcações espaciais e simbólicas em ser negro no Brasil. Tal processo, operado por sujeitos negros e não-negros, gera uma formulação de identidades desses papéis atribuídos aos territórios e sujeitos negros. Atualmente baseada numa junção de identidade pessoal e política, negros negociam e contestam a maneira de estar dos seus símbolos e corpos, que dialogam com esses discursos construídos historicamente.

A exclusão racial como componente dessa modernização demonstra ter centralidade no debate, demarcando racialmente os sujeitos excluídos. Na canção de Luedji Luna que inicia nosso texto, temos a trajetória de “um corpo, um ser, um corpo só” em movimento de travessia do mar, guiado por “um sol da América do Sul”. Esse corpo “tem cor, tem corte e a história do meu lugar”, sendo sua “própria embarcação” e “própria sorte”. Nossas análises se direcionam aos encontros cartográficos das epistemologias deste corpo com cor, corte e a história do seu lugar, buscando as marcas do letramento vivido em dois territórios existenciais na Amazônia.

A energia vital do axé no corpo afrorreligioso da Amazônia

As vivências do axé estão inscritas fundamentalmente no corpo, apesar da oralidade ser mais exaltada – muito mais na busca intensa em realizar esta contraposição a uma lógica ocidental de memória como registro escrito. No movimento da diferença, de paisagens melódicas que ancoram a vida, revisitamos o corpo no axé como o devir da criação, um corpo de potência que produz desconstrução a cada encontro, em cada ritual.

Figura 1: Vivências do axé



Fonte: Acervo pessoal da autora, junho de 2021

Como responsável por nosso equilíbrio, estabilidade e harmonia, axé se viver!

O axé é remédio para o corpo e para a alma, portanto, profilaxia e medicamento ao mesmo tempo. O axé é força mágica sagrada, veiculada nas forças vivas da natureza. É o poder volitivo (vontade) do Orixá manifesto na energia nos reinos mineral, vegetal, animal, em locais e nos vários elementos simbólicos (RIVAS NETO, 2020, p. 177).

No pensamento Nagô-Yorubá, é a energia que está presente em todos os corpos, que cada um tem o livre arbítrio de movimentar esse princípio e a dinâmica/movimento só ocorre na medida em que você utiliza os elementos necessários para essa dinâmica acontecer. Por isso é poder: a energia vital contida nos elementos da natureza veicula o axé no sentido de restaurar, marcar e modificar a energia física, mental, espiritual e social dos atores participantes do ritual. É “um poder, um princípio que permite realizar, fazer crescer e desenvolver todos os seres e coisas. Como força é neutro, invisível, transmissível, extinguível (necessita ser reatualizado), mas é sensível” (RIVAS NETO, 2020, p. 177). Urge “enxergar o corpo além da ideia de um receptáculo passivo de forças da alma, da consciência ou da linguagem [...] o fato de ser o corpo um lugar de inscrições da representação não faz dele objeto inerte de uma posse por palavras” (SODRÉ, 2014, p. 12). O corpo assume centralidade prática e teórica, afinal “sentir implica o corpo, mais ainda, uma necessária conexão entre espírito e corpo” (SODRÉ, 2014, p. 12). Assim:

Nós não “temos” simplesmente um corpo, já que “somos” igualmente um corpo. Entenda-se: não há a consciência supostamente sediada no cérebro e o corpo como seu objeto, pois a consciência é uma operação que se realiza em toda parte do corpo. A consciência é corpórea (SODRÉ, 2014, p. 12).

Nossa construção vem sendo realizada na escuta intuitiva, afetiva e na imersão pelas vivências de um corpo aprendente do terreiro Ilê Omin Axé Ofá Karé, na cidade de Belém/PA. O Ilê foi fundado no início da década de 1980 e possui uma associação denominada de Associação dos Filhos e Amigos do Ilê Axé Iyá Omi Ofa kare (AFAIA), fundada em 1987, que articula o tema da religiosidade afro-brasileira como corpus de um discurso na busca da afirmação da identidade e sociabilidade negras que estiveram invisibilizadas, historicamente pelo padrão europeu e cristão.

Figura 2: O corpo no axé



Fonte: Acervo pessoal da autora, maio de 2021

Seguimos à deriva pela “memória da pele” – como na canção de João Bosco e Waly Salomão – “bate é na memória da minha pele, bate é no sangue que bombeia, na minha veia [...]” para seguir por pistas cartográficas dos modos como aprendem através do corpo, essa “potência afetiva de ação, na dimensão tácita, e não-sígnica, de seu funcionamento” (SODRÉ, 2014, p. 16).

Transcendendo o físico, “o corpo e suas representações (portanto, a corporalidade) podem ser concebidos como um território onde se entrecruzam elementos físicos e míticos e se originam fronteiras e defesas” (SODRÉ, 2014, p. 16). Entrecruzamentos que remetem à nossa ancestralidade – “memória da minha pele”, “sangue que bombeia na minha veia” – e cosmovisão:

Na Arkhé africana, o corpo se concebe como um microcosmo do espaço amplo (o cosmo, a região, a aldeia, a casa), igualmente feito de minerais, líquidos, vegetais e proteínas, para cuja formação e preservação acorrem elementos do presente cósmico e da ancestralidade (SODRÉ, 2014, p. 16).

Nesses rituais e em seus transes, a experiência mais controversa – segundo a visão de parte dos cristãos – e mais estudado pela antropologia, está também a expressão não discursiva da presença de reis e rainhas do passado mítico africano.

Figura 3: Corpos aprendentes



Fonte: Acervo pessoal da autora, maio de 2021

Na performance-demonstração do sacerdote responsável por crianças e adultos de como tomar a bênção, a posição do corpo, dos braços, da cabeça, segue uma lógica que desconstrói e subverte algumas noções como a de gênero, pois cada participante toma bênção de acordo com o orixá que comanda e rege seu ori (cabeça). Mesmo se reconhecendo como mulher, a posição da bênção é masculina ou feminina de acordo com o orixá. No caso de uma mulher de Ogum (guerreiro ligado ao ferro), seu corpo vai seguir a posição da bênção de acordo com a energia masculina e não como se identifica na vida sexual “fora” do terreiro. Subverte a lógica geracional, pois a ordem da bênção segue a ordem de feitura, ser criança nem sempre significa ser mais novo. É obrigatório fazer fila e ficar abaixado em sinal de respeito aos mais velhos que estão à sua frente e à autoridade do sacerdote enquanto espera a sua vez.

Figura 4: Consciência corpórea do axé



Fonte: Acervo pessoal da autora, maio de 2021

Subverte a linguagem falada oficialmente no país, pois no momento que se adentra o território existencial do terreiro, há uma exigência em falar o nome dos objetos na língua Yorubana. Cebola é lubaça; copo é gomim; sal é ió; faca é obé; okan é coração e assim por diante. As pessoas não são chamadas apenas pelos seus nomes registrados nos livros oficiais do registro civil brasileiro, mas, seguindo a posição de feitura do “barco”: 1º DOFONA(O), 2º DOFONITINHA (O), 3º FOMO, 4º GAMO e, em seguida, pelo orixá principal que lhe rege a vida. Exemplo: Dofono de Xangô (deus do fogo e dos trovões), Dofonitinha de Oxum (deusa da beleza, doçura e fertilidade, representada pelas águas doces das cachoeiras e dos rios), Fomo de Aganju (Aganju é outra qualidade de Xangô, o deus do fogo e da justiça).

Figura 5: Aconteceres e devires (Rito de iniciação)



Fonte: Acervo pessoal da autora, março de 2021

Barco é uma designação do coletivo de pessoas que, juntas, realizam a iniciação no candomblé, entendido também como uma metáfora da travessia dos corpos africanos – que têm cor, corte e a história do lugar, como nos lembra a canção de Luedji Luna – no processo diaspórico. Na diáspora, conceito que “ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento” (GILROY, 2001, p. 18), os barcos que atravessaram o Atlântico Negro transterritorializam esses corpos em energia referenciadas na natureza: fogo, água, lama, vento, trovão, mata. Essa comunicação-linguagem é realizada pela força e dinâmica que permite o acontecer e o devir, pois segura a existência de seus membros.

Navegando nas águas da cartografia

Os povos das águas, dos campos e florestas não estão só às margens de seus rios, de suas estradas, mas às margens de toda ordem das políticas públicas. Populações tradicionais marginalizadas de suas experiências cognitivas que “não só usam linguagens diferentes, mas também diferentes categorias, universos simbólicos e aspirações a uma vida melhor” (SOUZA SANTOS, 2007, p. 91).

Amalgamados a essa realidade amazônica-marajoara que trazemos enraizada, burlamos a neutralidade e nos inquietamos com a situação de invisibilidade do protagonismo e potencial cultural amazônico, implicados por dentro desse cotidiano não só por um sentimento de pertencimento, mas por uma visão libertadora, ética e coletiva de igualdades de condições e acesso.

Figura 6: Territórios das águas e seus fluxos



Fonte: Acervo pessoal da autora, fevereiro de 2021

Sendo fiel às experimentações e significações vivenciadas e valorizando os caminhos a serem percorridos, um não saber do porvir, buscamos amparo em Garcia (2011, p. 20):

[...] Pesquisadores e pesquisadoras que íamos, e muitos continuam a ir, a campos tão cheios e cheias de certezas, que me parecem, hoje, inimigos da pesquisa séria, pois quem tem certezas não tem boas razões para fazer pesquisa. Hoje sabemos que a dúvida, a incerteza, a insegurança, a consciência de nosso ainda nada saber é que nos convida a investigar e, investigando, podemos aprender algo que antes não sabíamos.

Em territorialidades das águas, campos e terreiros percorridos, sempre à procura das teorias, dos autores para descrever o visto, percebemos, em um *ethos* mítico como a Amazônia, que acessar as experiências, os fenômenos investigando esse território e seus fluxos é pensar na dimensão processual desses fenômenos pesquisados. E, para isso, precisamos aguçar os sentidos.

Para além do aprofundamento em detalhes, o debate sobre os paradigmas quantitativos e qualitativos de pesquisa e as mais diversas tendências metodológicas insurgentes, ressaltamos aqui a necessidade deste debate para o campo educacional e a reflexão sobre o mesmo pela sua importância para as maresias das pesquisas em educação que, como provoca Gamboa (2002, p. 60), traz modismos:

[...] A investigação educativa adquiriu uma nova fase de desenvolvimento, caracterizada pelo crescimento quantitativo, pela presença de modismos teórico-metodológicos, e pela preocupação com os elementos qualitativos da produção científica. Como consequências da preocupação pela qualidade surgem com maior intensidade indagações sobre as técnicas e os métodos utilizados na investigação educativa. [...] Com o desenvolvimento de diversas propostas técnico-metodológicas e as exigências por uma melhor qualidade da pesquisa, intensifica-se a polêmica em torno dos paradigmas da pesquisa e ganha-se maior espaço na literatura especializada.

O discurso dos povos das águas, campos e florestas está encharcado de polifonia, tornando-se um discurso coletivo. Escutar a voz do outro e o que esse tem como referência traz os ventos da polifonia bakhtiniana, que escuta não somente a voz no indivíduo e sim várias vozes num mesmo discurso. Esse diálogo, encharcado de valores e definições, é percebido quando se escuta em suas vozes suas práticas cotidianas vindas a partir de suas lendas, mitos, ciclos lunares, movimentos das marés e outros fenômenos da natureza os conduzindo. Como afirma Bakhtin (2012, p. 35).

[...] existe uma parte muito importante da comunicação ideológica que não pode ser vinculada a uma esfera ideológica particular: trata-se da comunicação na vida cotidiana. Esse tipo de comunicação é extraordinariamente rica e importante. [...] Por ora, notemos apenas que o material privilegiado da comunicação na vida cotidiana é a palavra. É justamente nesse domínio que a conversação e suas formas discursivas se situam.

Nesse cotidiano das águas, a dialogicidade traz a interação verbal do discurso individual no discurso coletivo e polifônico, vozes de homens e crianças com uma fala colada na sua cultura, um dialogismo que não se limita somente ao entendimento da mensagem a ser emitida, mas do que o outro incorpora dessa fala.

Figura 7: Ondulações do letramento vivido



Fonte: Acervo pessoal da autora, março de 2021

Nos caminhos investigativos, navegamos pela cartografia, como método de pesquisa-intervenção. Uma busca nesse território com as suas experimentações, em que não são os resultados o mais importante e sim os processos vivenciados, em que não é a representação de uma realidade já pré-estabelecida, mas a escuta, o diálogo a construção compartilhada da experiência num contínuo processo de busca, não das formas, mas dos planos de força desse *ethos* que se assenta como campo de percepção epistêmica e metodológica a ser percorrido nestes estudos. Passos e Barros (2014, p. 17) ressaltam:

A cartografia como método de pesquisa-intervenção pressupõe uma orientação do trabalho do pesquisador que não se faz de modo prescritivo, por regras já prontas, nem com objetivo previamente estabelecido. No entanto, não se trata de uma ação sem direção, já que a cartografia reverte o sentido tradicional de método sem abrir mão da orientação do percurso da pesquisa. [...] A direção cartográfica se faz por pistas que orientam o percurso da pesquisa sempre considerando os efeitos do processo de pesquisar sobre o objeto da pesquisa, o pesquisador e seus resultados.

A cartografia das águas acompanhará os processos, inserções e criações vivenciadas pelos ribeirinhos ligando-se à corporeidade e à oralidade para acompanhar processos inventivos, onde através das experimentações, os efeitos e as conexões existentes no desenho amazônico criam-se suas significações.

Figura 8: Movimentos do território das águas



Fonte: Acervo pessoal da autora, fevereiro de 2021

Os Círculos das Águas, como procedimentos metodológicos, ocorreram na forma de rodas de conversas, narrativas e observação participante no território do axé e nas Ilhas de Paquetá, Ilha Longa e Ilha Nova, mesorregião Metropolitana de Belém. Os Círculos das águas tomam como base os Círculos Freireanos de Cultura, nos quais a construção do conhecimento parte do diálogo, escuta, troca, inventividade, tendo as Oficinas Ondulantes momentos de inventividade que ocorreram com as crianças alunas da UP Jamaci, situada na Ilha de Paquetá e as crianças do terreiro. Esse caminhar com serão os momentos da coexistência do conhecer, inventar, aprender, cartografar a partir das produções de subjetividade e coletividade. Um caminhar com pistas que desenham, problematizam, investigam, assim como relatam Barros e Kastrup (2014, p. 73-74):

Abordando a pista “cartografar é acompanhar processos” procuramos apontar que a processualidade está presente em cada momento da pesquisa. A processualidade se faz presente nos avanços e nas paradas, em campo, em letras, em linhas, em nós. [...] O acompanhamento de tais processos depende de uma atitude, de um ethos, e não está garantida de antemão. [...] O acompanhamento dos processos exige também a produção coletiva do conhecimento. Há um coletivo com a pesquisa, há uma pesquisa se fazendo com o coletivo.

Os territórios existenciais das águas / ilhas e do axé / terreiro como *locus* dessa pesquisa, nos demandam sentir esses campos, penetrar em suas dobras em movimentos de imersão. Como enfatizam Barros e Kastrup (2014, p. 74), “o cartógrafo imerso no plano das intensidades lançado aos aprendizados dos afetos, se abre ao movimento de um território”. Como as forças que circulam nesse território estão agenciando as linhas e teias desse cotidiano?

A paisagem é a natureza penetrada pelo olhar. Pelo olhar a natureza é criada na cultura. Diante de uma paisagem regular na aparência o que a faz mudar é a natureza da alma. Por essa via contemplativa a paisagem será sempre nova. Não de uma novidade linear decorrente dos espaços sucessivos. Mas de uma novidade circular, penetrante, feito camadas superpostas no mesmo espaço. (LOUREIRO, 2016, p. 129)

A abertura a esse movimento circular suspende o julgamento prévio, as hipóteses e as regras. Saímos do plano ordinário da causa e efeito, perguntas e respostas, tendo nas ondulações do Letramento vivido e da corporificação com a energia vital do axé na fala das águas, dos campos e florestas marajoaras.

Figura 9: Imersões nos territórios das águas



Fonte: Acervo pessoal da autora, março de 2021

Os caminhos cartográficos buscam o cotidiano, a cultura amazônica. Seus territórios do axé, campos, águas e florestas nos remetem a Geertz (2008), quando destaca as “teias de significações” que o homem tece em seu cotidiano para experimentar, para tecer seus planos de forças sobre este cotidiano. A cartografia aqui tem o sentido de seguir

os ventos rizomáticos das teias desses lugares que entremeiam seus saberes e os que significam.

Encontros cartográficos nos territórios das águas e do axé

A imensidão amazônica potencializa no sujeito a sensação de pequenez, superada pelo imaginário mítico e meditação devaneante. Há na estética da Amazônia um deslumbramento, um maravilhamento próprio de quem está diante de algo sublime. Os caminhos das águas e das corporeidades do axé apresentam a educação a partir da abordagem poética com semioticidade, em territorialidades afetivas.

O reconhecimento da oralidade como um dos aspectos fundamentais da cultura dos ribeirinhos para o processo de escolarização reafirma a importância desses como produtores de cultura e de como o seu labor diário deve estabelecer conexão com a escola. É pelo letramento das águas que o reconhecimento do cotidiano ribeirinho, como identidade cultural, diferencia-se e referencia-se como uma educação libertadora e transformadora de uma realidade que saia da invisibilidade. Há entre o letramento social e o letramento escolar uma linha tênue que os une, um entrelugar, onde esse cotidiano ribeirinho ressalta a cultura amazônica. O processo opera uma legitimação da linguagem oral como objeto de saber escolar, deixando fluir através das situações educativas sua identidade ribeirinha e não emergindo somente a hegemonia colonialista da cultura urbana. Também nas territorialidades do axé, a centralidade da cultura oral traz essa legitimação da ancestralidade, presente também na cultura ribeirinha.

Buscamos uma epistemologia da multiplicidade, abraçando a diversidade e consagrando a cartografia do corpo e do letramento vivido. A partir do diálogo com os autores, delineamos uma educação criadora na matriz cultural africana e nas águas da Amazônia, com a força e dinâmica do acontecer e do devir.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2012.
- BARROS, R. B. & KASTRUP, V. **Cartografar é acompanhar processos**. Em Kastrup, V., Escóssia, L., Passos, E. *Pistas do Método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina., 2014.
- BAUMAN, Z. **A cultura no mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- GARCIA, R. L. **Para quem pesquisamos, para quem escrevemos: o impasse dos intelectuais**. São Paulo: Cortez, 2011.
- GAUTHIER, J. A. **Sociopoética como prática de pesquisa integral**. *Revista de enfermagem, UERJ*, Rio de Janeiro, nov/dez; 22(6):848-52, 2014.

GEERTZ, C. **A interpretação da cultura**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S. A, 2008.

GILROY, P. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes/ Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

LOUREIRO, J. J. P. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. São Paulo: Escrituras Editora e Distribuidora de Livros Ltda, 2001.

LOUREIRO, J. J. P. **Meditação devaneante entre o rio e a floresta**. *Arteriais – Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes*, p. 120-132, out. 2016.

RIVAS NETO, F. **Introdução ao conceito de axé**. *Estudos Afro-Brasileiros*, v. 1, n. 1, p. 166-170, 14 maio 2020.

SÁNCHEZ GAMBOA, S. **Pesquisa Educacional: quantidade qualidade**. São Paulo: Cortez, 2002.

SOUZA SANTOS, B. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. *Novos estudos CEBRAP* [online]. 2007.

SOUZA SANTOS, B. **Pela Mão de Alice**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SOBRE OS AUTORES

Ilka Joseane Pinheiro Oliveira Doutoranda em Educação (UFPA), com projeto relacionado ao corpo, corporeidade e *ethos* afro brasileiro. e membro do grupo de pesquisa EPSTEM (Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Teorias, Epistemologias e Métodos da Educação); Mestra em Educação (UFPA); graduada em História (UFPA). Atualmente é coordenadora da Educação de Jovens e Adultos na rede estadual de educação (CEJA/SAEN/SEDUC). Tem experiência na área de História, com ênfase em História Indígena, História e Cultura Afro-brasileira, Formação de Professores para Educação das Relações Étnico-raciais. E-mail: ilkaoliveira13@gmail.com

Márcia da Silva Carvalho Doutoranda em Educação (UEPA); Mestra em Educação (UFPA); Especialista em Práticas de Alfabetização e Letramento pela Pontifícia Universidade Católica-PUC/Minas; Graduada em Pedagogia pela Universidade de Santo Amaro; atuando principalmente nos seguintes temas: educação, pedagogia social, cultura e cotidiano. Integrante Grupo de Estudos e Pesquisas Sobre Teorias, Epistemologias e Métodos da Educação - EPsTEM / UFPA. Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisa Pedagogia em movimento/GEPPEM/UEPA. E-mail: marciacarvalho1967@gmail.com

Letícia Carneiro da Conceição Doutoranda em Educação (UFPA); Mestra em Educação (UFPA); graduada em História pela Universidade de São Paulo. Atuação profissional nas Secretarias Municipal de Educação de Belém/PA e Secretaria de Estado de Educação do Pará. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Ensino-Aprendizagem, atuando principalmente nos seguintes temas: ambiente, educação ambiental, Juvenilização. E-mail: carneiroleticial@gmail.com

Carlos Jorge Paixão Doutor em Educação (UNESP); Mestre em Educação (PUC-SP); Especialista em Planejamento e Avaliação Educacional (FICOM); graduado em Pedagogia (FICOM). Professor do Curso de Pedagogia - FAED/ICED/UFGA e Membro do Corpo Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação do ICED-UFGA, atuando na Linha de Pesquisa Educação, Cultura e Sociedade (Mestrado e Doutorado). Grupos de Pesquisa / Diretório do CNPq: 1) Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas Sobre Teorias, Epistemologias e Métodos da Educação - EPsTEM / UFGA; 2) Pesquisador Colaborador do Grupo de Estudos e Pesquisas PAIDEIA da FE-UNICAMP. E-mail: carlosjpaixao@hotmail.com

Maria do Perpétuo Socorro Cardoso da Silva Doutora em Semiótica e Linguística Geral (USP). Mestra em Letras/Linguística (UFGA). Especialista em Língua Portuguesa (UECE). Graduada em Letras (UFGA). Professora Titular e pesquisadora da UEPA, onde atua na Graduação e na Pós-Graduação, na Linha de Pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia. Tem experiência na área de Linguística, com ênfase em Cartografia linguística, atuando principalmente nos seguintes temas: descrição, variação linguística, educação, inclusão linguística: Língua Portuguesa/Libras e letramento na Amazônia. E-mail: cardoso_socorro@yahoo.com.br