



UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL DA BAHIA
PRÓ REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO – PROPPG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTADO E SOCIEDADE

LUAN ÉRICLIS DAMÁZIO DA SILVA

REFLEXÕES ENTRE AS RAÍZES DO MANGUE E OS MOVIMENTOS
DAS RUAS: O conhecimento tradicional e o patrimônio imaterial
como elementos de (re)existência afroindígena em Caravelas-BA

PORTO SEGURO

2022

LUAN ÉRICLIS DAMÁZIO DA SILVA

REFLEXÕES ENTRE AS RAÍZES DO MANGUE E OS MOVIMENTOS
DAS RUAS: O conhecimento tradicional e o patrimônio imaterial
como elementos de (re)existência afroindígena em Caravelas-BA

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós Graduação em
Estado e Sociedade da Universidade
Federal do Sul da Bahia - Campus
Sosígenes Costa, como requisito
parcial para obtenção do título de
Mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Eliana
Povoas Pereira Estrela Brito

PORTO SEGURO

2022

Catálogo na Publicação (CIP)
Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)
Sistema de Bibliotecas (SIBI)

S586r Silva, Luan Ériclis Damázio da, 1995 -
Reflexões entre as raízes do mangue e os movimentos das ruas: o conhecimento tradicional e o patrimônio imaterial como elementos de (re)existência afroindígena em Caravelas-BA. / Flora Balcão Agnelli. – Porto Seguro, 2023.
116 f.

Orientadora: Profa. Dra. Eliana Póvoas Pereira Estrela Brito
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Sul da Bahia.
Centro de Formação em Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade. Campus Sosígenes Costa.

1. Manguezal. 2. Comunidade Tradicional. 3. Cultura Popular. 4. Saber Local. I. Brito, Eliana Póvoas Pereira Estrela. II. Título.

CDD – 306.4

Elaborado por Lucas Sousa Carvalho - CRB-5/1883

ATA DE DEFESA PÚBLICA DE MESTRADO

Aos 11 dias do mês de novembro do ano de 2022, às 14 horas via webconferência através da sala virtual com link de transmissão <https://meet.google.com/nmi-hzgx-wtu> reuniram-se as/os membras/os da banca examinadora composta pelas/os docentes Dra. Eliana Povoas Pereira Estrela Brito (presidente da banca), Dr. Pablo Antunha Barbosa (membro interno), Dr. Rafael Siqueira de Guimaraes (membro externo), Dr. Marcos da Cunha Texeira (membro externo) que enviou Parecer por escrito, a fim de arguirm o/a mestrando/a Luan Ericlis Damazio da

Silva na defesa de sua dissertação, cujo trabalho de pesquisa intitula-se "REFLEXOES ENTRE AS RAÍZES DO MANGUE E O MOVIMENTO DOS MARÉS: O CONHECIMENTO TRADICIONAL COMO PATRIMÔNIO IMATERIAL DA RESERVA EXTRATIVISTA DO CASSURUBÁ-CARAVELAS/BAHIA/BRASIL." Aberta a sessão pelo/a presidente da banca, coube ao/à candidato/a, na forma regimental, expor o tema de sua dissertação, dentro do tempo regulamentar, sendo em seguida questionado/a pelos/as membros/as da banca examinadora, tendo dado as explicações que foram necessárias. As/Os membras/os da banca consideraram a dissertação: Aprovada

A banca avaliadora sublinhou a qualidade do trabalho realizado por Luan, destacou que o texto apresenta uma boa articulação discursiva possibilitando uma leitura agradável e de fácil compreensão. Ressaltou também a escolha do referencial teórico utilizado para a análise. Recomendou que o autor mude o título da dissertação substituindo- o pelo título sugerido pelo Prof. Marcos C Teixeira em parecer emitido sobre o trabalho.

Dr. MARCOS DA CUNHA TEIXEIRA

Examinador Externo à Instituição

Dr. RAFAEL SIQUEIRA DE GUIMARAES, UFSJ

Examinador Externo à Instituição

Dr. PABLO ANTUNHA BARBOSA, UFSB

Examinador Interno

Dra. ANA CARNEIRO CERQUEIRA, UFSB

Examinadora Interna

Dra. ELIANA POVOAS PEREIRA ESTRELA BRITO, UFSB

Presidente

LUAN ERICLIS DAMAZIO DA SILVA

Mestrando

À minha irmã Adrielly,

Melhor e maior motivação.

Meu eterno girassol.

(Seus sonhos serão os meus sonhos)

AGRADECIMENTOS

Eu sou o maior investimento dos meus ancestrais.

Começo agradecendo a todos eles, que sonharam com esse momento.

À Deus, às Deusas, aos Santos Pretos e todos os orixás.

Agradeço a Exú que me abriu esse caminho;

Agradeço a Ogum que me presenteia com a força de um leão;

Agradeço a minha mãe e ao meu pai pelo seu infinito amor;

Agradeço a minha irmã Adrielly que me ensinou a sonhar, esse é meu presente para você;

Agradeço a Rhisley meu parceiro-amigo-amor, que me motiva e me inspira sempre;

Agradeço a todos os meus que virão depois mim;

Agradeço a Iansã que me soprou para a Bahia;

Agradeço ao Rafael Navarro pelas tantas oportunidades, amizade e parceria;

Agradeço a Itamar dos Anjos que me incentivou o retorno à academia;

Agradeço ao Mestre Piaba, Patrícia, Ludmilla e sua família pela acolhida;

Agradeço a Dó Galdino, Jaco Galdino e ao Artemanha pela parceria artística;

Agradeço ao Dedê Galdino pela sinergia, amizade e acolhida;

Agradeço a Paloma Serafim, pela escuta, amizade, trocas e afetos;

Agradeço a Connie, um presentão que a vida me deu;

Agradeço a Amy Scarlet e Penha Bahia pela amizade e confiança;

Agradeço a Comunidade Tapera e Miringaba que tanto me ensina;

Agradeço a Pábola pela mobilização junto à comunidade parceira;

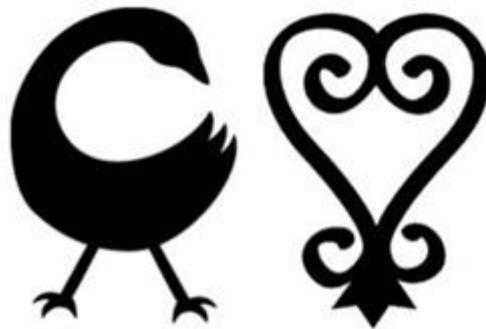
Agradeço aos professores de cada componente curricular, fundamentais;

Agradeço aos meus colegas de grupo de pesquisa e orientação, em especial Elienai, Irandir e Clélia, três formosas florezinhas.

Agradeço ao Professor Marcos, a quem tenho muito carinho e admiração e faço questão de tê-lo presente em minha jornada acadêmica.

Agradeço a Professora Eliana, por ter enxergado algum brilho em meu olhar e ter me escolhido para também abrilhantar o seu céu. Obrigado pela acolhida, pela paciência, pelo zelo e pela atenção. Você é incrível, uma alma deliciosa.

Agradeço pela vida e pela oportunidade de cruzar caminhos com todas essas pessoinhas maravilhosas. Obrigado por vocês existirem.



“Se wo were fi na wosan kofa a yenki”

“Nunca é tarde para voltar atrás e buscar o que ficou perdido” diz o provérbio africano que dá significado ao SANKOFA, que representa o valor do passado e a necessidade de valorizar raízes. Outra variação do ADINKRA SANKOFA representa o encontro entre o passado e o presente, a ponte para construir um futuro, sob a forma de um coração (DICIONÁRIO ADINKRA, 2022).

RESUMO

O conteúdo discursivo desse trabalho, enquanto pesquisa participante, volta-se para uma visão não hegemônica e não cartesiana na postulação de conhecimentos. Seu significado é a crítica à ciência moderna, que em seus desdobramentos, não apenas invisibiliza, mas também inviabiliza a afirmação das consciências individuais e coletivas que formam outros processos de ensinar e aprender, projetando, por conseguinte, sobre culturas e povos tradicionais a ideia de um conhecimento anacrônico, estático e por vezes obsoleto. Tratando-se, portanto, de um olhar sobre a possibilidade de uma prática pedagógica milenar tradicional que transmite conhecimento por meio da oralidade e do saber-fazer local. Busca-se uma episteme particular no devir - “Afroindígena”, costumes pesqueiros e organizações sociais herdadas dos nativos brasileiros e expressões culturais herdadas das tradições africanas, e nesse sentido fortalecer a garantia de proteção Constitucional Brasileira dos Conhecimentos Tradicionais do Decreto nº 6040, de 7 de fevereiro de 2007. A presente pesquisa busca compreender quais as possíveis contribuições socioculturais do ecossistema manguezal no processo de construção dos saberes tradicionais pesqueiros da comunidade ribeirinha Tapera e Miringaba na Reserva Extrativista do Cassurubá/Caravelas/Bahia/Brasil. Para tanto, foram selecionados relatórios do plano de manejo como fonte de informações com a RESEX, o Centro de Pesquisa e Conservação da Biodiversidade Marinha do Nordeste – CEPENE, a Colônia de Pescadores Z-25 e associações de moradores e marisqueiros. Os parceiros dessa pesquisa estão divididos entre dois grupos, sendo eles: Grupo (α): Pescadores e Marisqueiros acima de 45 anos. Grupo (β): Artistas e Lideranças Populares. Para ambos os grupos foram realizadas entrevistas semiestruturadas em roda de conversa e vistas regulares a comunidade com destaque para reconhecimento socioambiental do território ribeirinho, além do acompanhamento das brincadeiras Nagô e Tupinambás, festejo de Yemanjá e desfile de carnaval entre 2019 e 2022.

Palavras-chave: Manguezal; comunidade tradicional; cultura popular e saber local.

ABSTRACT

The discursive content of this work, while participant research, turns to a non-hegemonic and non-cartesian view in the postulancy of knowledge. Its meaning is the critique of modern science, which in its unfolding not only makes it invisible, but also makes impossible the affirmation of individual and collective consciences that form other processes of teaching and learning, projecting, therefore, on traditional cultures and people the idea of an anachronistic, static and sometimes obsolete knowledge. Therefore, it is a look at the possibility of a traditional millennial pedagogical practice that transmits knowledge through orality and local know-how. A particular episteme is sought in the course - "Afro indigenous", fishing customs and social organizations inherited from native Brazilians and cultural expressions inherited from African traditions, and in this sense strengthen the guarantee of protection of the Brazilian Constitutional Constitution of Traditional Knowledge Decree No. 6040, of February 7, 2007. This research seeks to understand the possible sociocultural contributions of the mangrove ecosystem in the process of construction of traditional fishing knowledge of the Tapera and Miringaba riverside communities in the Extractive Reserve of Cassurubá/Caravelas/Bahia/Brazil. To this end, reports of the management plan were selected as a source of information with RESEX, the Center for Research and Conservation of Marine Biodiversity of the Northeast - CEPENE, the Z-25 Fishermen's Colony and associations of residents and fish workers. The partners of this research are divided between two groups: Group (α): Fishermen and Fish Workers over 45 years. Group (β): Artists and Popular Leaders. For both groups, semi-structured interviews were conducted in a conversation circle and an immersion of two days and one night with emphasis on socio-environmental recognition of the riverside territory, in addition to the monitoring of the Nagô and Tupinambá's games, Yemanjá's Celebration and Carnival Parade between 2019 and 2022.

Keywords: Mangrove; traditional community; popular culture; and local knowledge.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AMPAC	Associação de Marisqueiros de Ponta de Areia e Caravelas
AMTM	Associação de Moradores da Tapera e Miringaba
APA	Área de Proteção Ambiental
APP	Área de Proteção Permanente
CEPENE	Centro Nacional de Pesquisa E Conservação Da Biodiversidade Marinha Do Nordeste
CEUNES	Centro Universitário Norte do Espírito Santo
CI	Conservation international
CONAMA	Conselho Nacional do Meio Ambiente
COOPEX	Cooperativa dos Produtores de Camarão do Extremo Sul da Bahia
EIA – RIMA	Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental
FIOCRUZ	Fundação Oswaldo Cruz
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais
IBJ	Instituto Baleia Jubarte
ICMbio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MMA	Ministério do Meio Ambiente
NGI	Núcleo de Gestão Integrada
ODS	Objetivos do Desenvolvimento Sustentável
ONU	Organização das Nações Unidas
PARNAM	Parque Nacional Marinho dos Abrolhos
RESEX	Reserva Extrativista de Casssurubá
SNUC	Sistema Nacional de Unidade de Conservação
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UC's	Unidade de Conservação de uso sustentável
UFES	Universidade Federal do Espírito Santo
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Mapa ilustrativo da RESEX de Cassurubá sob autoria de Dó Galdino, 2010.	17
Figura 2- Benedito Bitá Flora, Pedro da Conceição Batista (seu Pedrinho), Rita da Conceição Batista (Dona Rita), Anedina da Conceição Batista e Maria Serrat Batista Pereira – filha de Dona Anedina.....	41
Figura 3- Comunidade da Miringaba - casa de taipa ao fundo. Dezembro de 2020	43
Figura 4- Comunidade da Tapera, destaque para Seu João Heleno da esquerda para a direita. Janeiro de 2020.....	48
Figura 5- Sede do movimento cultural ArteManha e Grupo Umbandaum na avenida no carnaval de 2020	62
Figura 6- Carnaval de 2020 - samba enredo "óleo, lama e fogo"	63
Figura 7- Jovens percussionistas e a estética Afroindígena do movimento cultural Artemanha	67
Figura 8- Ludmilla c. Justino - porta bandeira oficial dos blocos Nagô e Tupinambá	70
Figura 9- Bloco das Nagô na Avenida - Destaque para a pintura facial e para a tigela de farinha logo atrás da porta-estandarte	74
Figura 10- Bernardo Ribeiro Justino - Mestre Piaba, Líder do Bloco das Nagô e Bloco Tupinambá	75
Figura 11- Cortejo de Yemanjá 2019 – Rua Barão Rio Branco	76
Figura 12- Porto de Caravelas - Embarcações iniciando o cortejo marítimo em 2019	78
Figura 13- Mapa da Praia de Yemanjá.....	79
Figura 14- Concentração do Cortejo no Movimento Cultural Arte Manha em 2019	79
Figura 15- Orixá Nanã e a Cabocla da mata entoando o ponto de Nanã.....	91
Figura 16- Cena em que o Griô desenvolve a contação da história como narrador personagem	92
Figura 17- Certificado de participação no festival de exibição de curta ORlgens	98
Figura 18- Desfile de Carnaval, Fev 2019, samba-enredo “Sou erê, sou curumim, sou criança”	100

SUMÁRIO

1. PARA INÍCIO DE CONVERSA	11
1.1 OBJETIVO GERAL.....	16
1.1.1 OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	16
1.2 METODOLOGIA.....	16
1.2.1 Área de estudo.....	16
1.2.2 Seleção dos participantes da pesquisa.....	17
1.2.3 Critérios de inclusão e exclusão de participantes	18
1.2.4 Entrevistas e TCLE	19
1.2.5 Dimensões teóricos-metodológicos	20
2 “O MANGUE É A MINHA RIQUEZA, É MINHA VIDA, DOU TUDO POR ELE, FAÇO QUALQUER COISA PELO MANGUE” – A CONQUISTA DA RESEX DE CASSURUBÁ.....	24
3. O MANGUEZAL COMO TERRITÓRIO DE MULTIPLICIDADE.....	36
3.1 TAPERA E MIRINGABA- HISTÓRIA, DESAFIOS E PERSPECTIVAS.....	39
3.2. DESLOCAMENTO, CRUZAMENTO E SUBVERSÃO.....	49
4. APREENDER, APRENDER E BRINCAR – BATUCADAS EM MAPAS	59
4.1 BLOCO DAS NAGÔ E BLOCODOS TUPINAMBÁS	68
4.2 MARUJADA DE YEMANJÁ – “SEREIA EU VIM FOI TRABALHAR”.....	76
4.3 FESTEJO DO SAMBA DE SÃO BENEDITO, O NEGRO.....	80
5. JUVENTUDE E INOVAÇÃO – A REPRESENTAÇÃO SOCIOCULTURAL ATRAVÉS DO AUDIOVISUAL	83
5.1 COMUNICAÇÃO EXUNÊUTICA	84
5.2 “NÃO MANGUE DE MIM”, O CURTA – ArteManha & Avenida Filmes	86
5.3 “LAMA E PORCELANA”, O CURTA – UM TRIBUTOS AOS FILHOS DE NANÃ	90

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
REFERÊNCIAS	106

1. PARA INÍCIO DE CONVERSA

“Eu vou na frente pra quebrar essa corrente
 Que segura essa gente
 Que não a deixa vencer
 Eu falo alto só pra ver se Ele me escuta
 Todo dia nessa luta
 Mais um dia eu vou vencer.
 Eu sou congueiro,
 Batuqueiro
 Sou guerreiro
 Lá do Morro do Cruzeiro.”
 (O batuqueiro – Banda Casaca)

Quando um jovem negro vence, todo o povo preto vence também, já dizia o provérbio africano. Assim, aprendi a celebrar cada pequena conquista da minha trajetória, enfrentando as adversidades sem perder o sorriso no rosto. Não que a minha jornada fosse fácil e composta somente de alegrias. Nessa trajetória de constituir-me sujeito protagonista da minha própria história custou-me alguns acordos sociais, algumas perdas, alguns desencontros afetivos e certas ausências. Nem sempre o tabuleiro é favorável nesse jogo de “ir na frente”, “ir à luta”, “correr atrás”, mas a fé na vitória me mantém de pé diante da vida. E na contramão de todas as violências, os estigmas e preconceitos que já foram despejados sobre o meu corpo-território, faço desse manto negro uma revolução, que desafia e desfia a colonização que outrora me atravessa.

A arte me conforta e me fortalece nesse processo, por isso trouxe como epígrafe a música “O BATUQUEIRO” que, para esse momento, define a minha motivação e me transporta para uma dimensão ancestral, um terreiro existencial que a Congada de São Benedito do Espírito Santo me proporciona. Nessa dimensão de deus e entidades pretas, nos fortalecemos através da autocelebração, é permitido ser o que quiser. O céu é rosa, a saia é azul, os tambores evocam negro zulu, árvores ficam fluorescentes, batucadas dominam mentes, só quem entra na roda sente. Essa ciranda me devora e ninguém me toma. Eu sou congueiro, batuqueiro, sou guerreiro lá do morro do cruzeiro, periferia de João Neiva - ES.

A Banda de Congo São Benedito de João Neiva começou sua história no início do século passado. Quando meus ancestrais chegaram para trabalhar nas lavouras de café, alguns desses refugiados das rebeliões da Serra - ES e São Mateus-ES, já se encontravam pela região, onde batiam tambores na prática das religiões africanas. A banda é composta por oito tambores, cinco caixas, sete

casacas, dois bumbos, três cuícas, um triângulo, um pandeiro, um chocalho e um apito, instrumentos centenários.

Desde a década de 40, toda a minha família esteve concentrada no Morro do Cruzeiro, e sempre labutaram na *panha* do café. Seu Zizinho, meu avô e patriarca da família, era um líder responsável por concentrar a nossa família junto ao grupo da congada, 8 filhos e 12 netos. Porém, entre os anos 1980, 1990 e 2000, cada membro dessa grande família foi remanejada para outro bairro, longe do centro da cidade e ainda mais periférico, através de um programa do governo de casas populares. Meu núcleo familiar foi o último a deixar o Morro do Cruzeiro e seguir para o Bairro Crubixá, dotado de estigma por concentrar famílias negras em uma cidade fundada, majoritariamente, por famílias de imigrantes italianos.

Pretos, pobres, periféricos analfabetos e semianalfabetos, mão de obra nas lavouras de café, assim foi a vivência da minha família por várias gerações desde o meu tataravô. É desse quilombo urbano que surge uma estrela, ou melhor, uma lua, que desafia essa sina que destina o corpo preto a mão de obra barata, exploratória que, por certas vezes, funciona com os mesmos mecanismos escravocratas. Não que o meu diploma seja uma alforria, mas trilhar uma carreira acadêmica me colocou numa posição de “abrir caminhos”, já que fui o primeiro a ocupar esse espaço, por competência, mérito e também aplicações de políticas públicas que foram fundamentais nesse processo.

Sem referências próximas, e com o incentivo do meu pai que sempre dizia “Estuda meu filho, estuda. Com estudo já é difícil conseguir as coisas, quem dirá sem ele.” Esse mantra me impulsionou e eu criei a minha própria referência. Apaixonado pela natureza, me formei Biólogo em 2018 pelo Centro Universitário Norte do Espírito Santo – CEUNES. A nossa primeira grande vitória.

Ainda durante a graduação me dediquei à Educação Ambiental integrando diversas atividades pedagógicas interdisciplinares e transversais para desenvolver uma sensibilidade acerca da nossa inter-relação com o meio ambiente, como responsabilidades pessoais, direitos universais e políticas públicas na perspectiva de que todo esse exercício político-pedagógico possa culminar com um pensamento crítico emancipatório e em ações transformadoras em nossa sociedade.

Essa experiência com o Laboratório de Educação Ambiental da UFES, somada a bagagem da minha atuação na ONG EKOBÉ 0F¹ e na ONG SAPÊ DO NORTE², também vinculada a universidade, me proporcionou a oportunidade de trabalhar na Bahia no ano de 2019 no Programa de Educação Ambiental e Comunicação Social, onde foi possível me desenvolver também no ramo de produções audiovisuais.

Quando conheci o território da Reserva Extrativista do Cassurubá, em Caravelas-BA, imergi numa realidade diferente da minha em alguns aspectos sociais, históricos, culturais e até ambientais. No interior de João Neiva/Espírito Santo, onde nasci e cresci, a Mata Atlântica se espalha pela montanha, perdendo cada vez mais espaço para a monocultura, de solo seco, com rio estreito, grandes pedras e cachoeiras. Aqui, no extremo sul baiano a mata apresenta-se firme, forte e resiliente. Os manguezais preservados se estendem numa longa planície sem desvios, o solo é encharcado, as marés equilibradas e o rio extenso e navegável. Além disso, minha cidade de origem é jovem, se comparada com a história de Caravelas/Bahia.

A estrutura política é basicamente a mesma: ambas são cidades pequenas, com populações modestas, uma economia baseada no comércio e no poder público, o que diferencia uma da outra, é a atividade agrícola da atividade pesqueira. Eu que sempre fui um caboclo d'água, apaixonado pelo rio, pela chuva, me encantei com o cenário dessa pacata cidade e, no fundo, é como se eu já tivesse vivido nela, a vida inteira. Sou neto da congada de São Benedito do Espírito Santo, que hoje é patrimônio histórico e cultural do estado. Desde a

¹ A Ekobé Brasil é uma organização nacional conservacionista dos recursos naturais, de iniciativa particular, de caráter científico, cultural e filantrópico. Tem sede e foro na cidade de São Mateus, Espírito Santo. A Ong Ekobé tem como objetivo social o apoio ao desenvolvimento sustentável e a conservação do meio ambiente. Para tal, desenvolve projetos, estudos e pesquisas que visem a conservação e preservação do patrimônio natural, incentiva atividades que promovam uma educação ambiental crítica e transformadora.

² O Instituto Socioambiental de Pesquisa e Conservação Sapê do Norte, também designada pelo nome fantasia INSTITUTO SAPÊ DO NORTE, é uma pessoa jurídica de direito privado, sem fins lucrativos e de duração por tempo indeterminado, com sede no município de São Mateus, Espírito Santo, tendo como área de atuação todo território da região norte do Espírito Santo com especial interesse nas comunidades tradicionais "Quilombolas, Indígenas e Ribeirinhas". Dentre as diversas ações que realizou no território, estão as exposições educativas itinerantes utilizando materiais taxidermizados e peças arqueológicas que demonstravam o histórico da Planície Quaternária do Rio doce, realiza ações e programas de educação ambiental, biologia da conservação, etnobiologia, entre outras, visando a geração de políticas públicas para a conservação da biodiversidade e melhoria da qualidade de vida das comunidades do Norte do Espírito Santo.

morte do meu avô, um ícone importante para a nossa congada, aos poucos essa cultura afro-brasileira foi se diluindo na minha comunidade. Fiz parte da última geração – quando menor - que participou das rodas, em meio a tambores e casacas no Bairro Crubixá, em João Neiva -ES. Faz 20 anos que o último tambor tocou no morro.

Sem conhecer ninguém na cidade de Caravelas, fui acolhido por duas famílias de suma importância para o desenvolvimento deste trabalho, a família de Mestre Piaba e a família *ArteManha*. Ambas me impulsionaram para que participasse do Programa de Mestrado da UFSB. Itamar dos Anjos, mestre em Ensino e Relações Étnico-Raciais (PPGER/UFSB) foi uma inspiração e referência nessa empreitada acadêmica. Durante o processo seletivo em 2020, busquei junto a família de Mestre Piaba uma orientação espiritual para que tudo corresse conforme a vontade dos orixás. Dona Patrícia, Equede do Terreiro de Ponta de Areia e nora de Mestre Piaba me orientou que tomasse banho de ervas de manjerição na manhã da etapa da prova oral e as folhas após o banho deveriam ser lançadas dentro das dependências do Campus Sosígenes Costa. Fui aprovado no Programa de Pós Graduação em Estado e Sociedade, onde desfrutei de uma educação de qualidade, universal e gratuita. Sendo essa, a nossa segunda grande vitória.

Quando conheci a Bahia e vivenciei as práticas e os costumes de comunidades tradicionais, pude, enfim, perceber o valor de uma tradição. Essa vivência é um exercício de regressão. Lembrei que as novas gerações da minha comunidade mal sabem o que é uma congada, são poucos os que conhecem algum santo que possua a mesma cor da sua pele, como Benedito. E porque isso é tão importante assim, e é importante para quem? Foi aí que uma inquietação tomou conta de mim: Quais os futuros possíveis de uma comunidade majoritariamente negra que não conhece a história do seu povo? Quais os impactos na nossa subjetividade, no nosso sentimento de pertencimento, na nutrição de nosso orgulho, quando nossa cultura popular e tradicional se dilui? É possível uma cultura esvair-se? Quais são os melhores caminhos para entender os processos da manutenção dessas culturas? Qual é o verdadeiro legado das tradições populares? É uma responsabilidade com o hoje, com o passado ou com o futuro?

Desse modo, percebi que essas inquietações também permeiam os corações de toda uma geração veterana de marisqueiros que percebem o valor

do modo extrativista de viver, que investem no que julgam melhor para seus filhos e netos e, ao mesmo tempo, se preocupam com o legado da prática pesqueira, aprendido e apreendido pelo seu tataravô, bisavô, avô, pai, e que por natureza tende a ensinar seu filho, que adiante guiará o seu neto.

” O mangue é minha riqueza, é minha vida, dou tudo por ele, faço qualquer coisa pelo mangue. Por isso eu peço a muitas pessoas: Vamos preservar o nosso mangue, o mangue garante qualquer um pai de família que vive dali. Ele é rico, é uma riqueza. Faço o maior possível para poder preservar esse mangue. Que isso é uma riqueza que Deus deixou. A nossa riqueza é aqui, na Bahia, onde Deus deixou, dentro do mangue” - Rita Conceição Batista / Marisqueira da comunidade ribeirinha Tapera e Miringaba.

Considerando o ensejo coletivo dos extrativistas da Resex do Cassurubá/Caravelas/Bahia/Brasil, o reconhecimento e a legitimidade de seus conhecimentos tradicionais e observando o perfil da atividade pesqueira em comunidades ribeirinhas, os papéis que exercem nas células familiares, no que diz respeito a preservação dos saberes que emergem do ofício no rio e no mangue, questiona-se: Quais as contribuições socioculturais do ecossistema manguezal no processo de construção dos saberes tradicionais pesqueiros da comunidade ribeirinha Tapera e Miringaba em Caravelas-BA?

Na perspectiva de contribuir com a área de concentração do PPGES através da Linha de pesquisa – *Sociedade, Cultura e Ambiente* e Projeto de pesquisa – *Patrimônio, cultura e ambiente*, destaco a importância desse trabalho na valorização de conhecimentos tradicionais, emergidos e tecidos da relação íntima e duradoura dos parceiros desta pesquisa com a natureza. Compreendendo uma educação que estimule o potencial transformador e emancipatório dos sujeitos coletivos e individuais, partindo-se da ideia de que seja possível reconhecer ecossistemas naturais como agenciadores na produção de conhecimento e que desencadeiam criações e manifestações socioculturais, que inevitavelmente envolvem estratégias para a participação na gestão popular e engajamento na sustentabilidade local, preocupando-se com o futuro da comunidade no que diz respeito à sua qualidade de vida.

1.1 OBJETIVO GERAL

Investigar como os conhecimentos das comunidades tradicionais e dos movimentos culturais da cidade de Caravelas-BA se constituem elementos de resistência aos modelos colonialistas.

1.1.1 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Identificar as organizações públicas que fortalecem a manutenção do ciclo de saberes do ofício extrativista de pescadores e marisqueiros da comunidade da Tapera e Miringaba;
- Relacionar as contribuições socioculturais da comunidade Tapera e Miringaba no auto fortalecimento da tradição pesqueira para garantia do patrimônio imaterial;
- Compreender a forma na qual marisqueiros e pescadores veteranos se percebem no ecossistema manguezal na comunidade da Tapera e Miringaba;
- Destacar as expectativas dos veteranos quanto à continuidade do catado de mariscos e todo o valor e sabedoria atrelado ao manguezal.
- Identificar a participação da juventude no fortalecimento da tradição extrativista através das ferramentas propostas no universo do audiovisual.

1.2 METODOLOGIA

1.2.1 Área de estudo

Esse trabalho foi desenvolvido em uma comunidade ribeirinha no município de Caravelas/BA, com suporte da respectiva associação: Comunidade da Tapera e Miringaba (AMTM).

O município de Caravelas (17°43'55"S, 39°15'57"W) está localizado na região dos Abrolhos, área de maior extensão e riqueza de recifes de coral do Atlântico Sul. A região também se caracteriza por ser a área de maior importância para reprodução da baleia jubarte (*Megaptera novaeangliae*) no Atlântico Sul Ocidental. Devido à sua riqueza, a região abriga diversas unidades

Para ambos os grupos foram realizadas entrevistas semiestruturadas em roda de conversa e visitas regulares a comunidade com destaque para reconhecimento socioambiental do território, além de elementos extraídos das vivências desenvolvidas nesta empiricidade entre 2019 e 2022. Os participantes da pesquisa foram considerados parceiros, entrevistados, informantes-chave ou especialistas.

Quadro 1-Relação dos parceiros de pesquisa

GRUPO	NOME	IDADE	OCUPAÇÃO
α	Benedito Bitá Flora (Seu Dito)	48	Marisqueiro e atravessador
α	Pedro da Conceição Batista (seu Pedrinho)	62	Marisqueiro, pescador e feirante
α	Rita da Conceição Batista (Dona Rita)	60	Marisqueira
α	Anedina da Conceição Batista	58	Marisqueira
α	Maria Serrat Batista Pereira	35	Marisqueira
β	Bernardo Ribeiro Justino (Mestre Piaba)	69	Mestre regente dos Blocos Nagô e Tupinambá
β	Ludmila Gomes Justino	25	Porta Bandeira dos Blocos Nagô e Tupinambá
β	Wilson Alexandre (Lixinha)	49	Presidente da associação AMPAC
β	Jaco Galdino	47	Co-Fundador Mov. Cultural ArteManha

Fonte: elaborado pelo autor

1.2.3 Critérios de inclusão e exclusão de participantes

Os critérios de inclusão dos participantes entrevistados foram, 1) Ser de Caravelas, morador ou remanescente da comunidade ribeirinha Tapera e Miringaba; 2) Estar envolvido com as atividades de pescador ou mariscagem ou ainda fazer parte da família de alguém que desenvolva essas atividades no rio ou no mangue; 3) Marisqueiro aposentado ou Liderança popular 4) Membros de grupos folclóricos e praticantes de movimentos culturais.

1.2.4 Entrevistas e TCLE

Antes da leitura do termo, os participantes já tinham conhecimento da proposta desta pesquisa e, após seleção dos/das parceiros/as, foi realizada a leitura do Termo de Consentimento Livre e solicitada concordância e aceite, conforme estabelecido na Resolução do Conselho Nacional de Saúde Nº 466, de 12 de dezembro de 2012 e do Modelo de TCLE do CEP-UFSB (2018).

Foram realizados três movimentos de pesquisa com a colaboração e participação das pessoas participantes:

- I. Visitas regulares a comunidade ribeirinha para acompanhamento da rotina singular na mariscagem, observar aspectos de sociabilidades entre as células familiares, uso dos recursos naturais, produções artesanais e culinária;
- II. Entrevista – Quatro momentos em rodas de conversa com os participantes;
- III. Acompanhamento das brincadeiras Nagô e Tupinambás, festejo de Yemanjá e desfile de carnaval entre 2019 e 2022.

As visitas regulares e o acompanhamento das brincadeiras possibilitaram uma aproximação amistosa com esses parceiros dos diferentes grupos *alfa* e *beta*, além disso, proporcionou uma melhor compreensão não só da dinâmica interna da comunidade, como também a relação desses grupos com o ecossistema natural de onde vivem, bem como uma apreensão mais qualificada da dimensão pública desse universo com a percepção de sua contribuição sociocultural e sua atuação macro e micropolítica.

A entrevista teve caráter semiestruturada, seguindo um roteiro com perguntas abertas previamente estabelecidas, apresentando grande flexibilidade. Todas as entrevistas foram registradas/anotadas em diário de campo. O “roteiro” das entrevistas procurou abordar questões que versassem sobre: Descrição sociocultural dessa comunidade; organização de trabalho e renda dessa comunidade; como funcionam as células familiares e suas interrelações; como se constituem os grupos folclóricos e movimentos culturais; quais atividades extrativistas são realizadas e de que forma esse ofício é percebido pelos envolvidos; como constituem-se as lideranças populares e por fim como são percebidos e transmitidos os saberes do mangue.

1.2.5 Dimensões teóricas-metodológicas

Trata-se de uma pesquisa de cunho qualitativo, com foco de análise nas produções de bens imateriais de expressões de matrizes negras e indígenas, em seus aspectos individual e coletivo, suas características e transformações. Além disso, considerou-se necessário apresentar alguns pressupostos teóricos-metodológicos utilizados como ferramentas operacionais à análise e elaboração de resultados do estudo realizado. Por meio de entrevistas semiestruturadas, observação participativa, registros em diário de campo, fotos e vídeos, foi possível acompanhar as experiências cotidianas das pessoas participantes, bem como aprender com elas os significados que atribuem à realidade e as práticas que realizam.

O IPHAN (2000) define que os bens culturais de natureza imaterial dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas. Patrimônio imaterial é transmitido de geração a geração, constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (Decreto nº. 3.551, de 4 de agosto de 2000).

O conhecimento tradicional é, nesse caso, definido como o saber e o saber-fazer a respeito do mundo natural e sobrenatural, gerado no âmbito da sociedade não urbana/industrial, como de agricultores, quilombolas, pescadores artesanais, caiçaras, indígenas, dentre outros (DIEGUES; ARRUDA, 2001). Os conhecimentos tradicionais são, assim, expressos e sistematizados por meio de mitos, rituais e narrações de caráter oral e prático.

Para operacionalizar o conceito de tradição, tomamos como base a definição apresentada por Homi Bahbha (1998) compreendido como um conjunto de símbolos e comportamentos que sinalizam alguma relação com um costume que se perpetua por algum tempo. O termo tradição está também ligado aos atos da vida cotidiana, como um conjunto de fatores dentro dos quais as pessoas estão estabelecidas (BORNHEIN, 1997). Já a tradição inventada é um termo tomado nesta pesquisa como a seleção de um conjunto de práticas rituais

ou simbólicas, inculcando valores e normas de comportamento através de repetição (HOBBSAWN; RANGER, 1997).

A identidade cultural de um povo se promove no meio social, ao longo do tempo, mediante processos inconscientes de transmissão de saberes. Para o sujeito pós-moderno, conforme o pensamento de Hall (2005), a identidade torna-se uma celebração móvel, formada e transformada continuamente em relação as maneiras pelas quais foram representados ou interpelados os sistemas culturais que o rodeia. Permanece, assim, sempre incompleta, em processo, sendo formada.

Stuart Hall (2000) acresce a esse entendimento o de uma identidade cultural, formada e transformada ininterruptamente nos sistemas culturais, sendo continuamente deslocada, assim entendemos que o sujeito está em constante evolução identitária e suas relações entre grupos culturais diferentes contribuem para a construção de identidades híbridas. É nesse sentido que Deleuze (1997) tece que um devir não se liga ao plano das formas, ou seja, não se trata de alcançar uma determinada forma, de chegar a uma forma ideal ou idealizada.

Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos. É nesse sentido que o devir é o processo do desejo (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 64).

Através de reconhecimento da cultura como um território de disputas entre manifestações ações, símbolos e características que fazem parte do cotidiano dos indivíduos, procurou-se compreender as relações Afroindígenas que se estabelecem em comunidades tradicionais extrativistas na RESEX de Cassurubá, o que não precisa necessariamente ser entendido como algo da ordem da identidade, nem do pertencimento, mas do *devir*. Essa compreensão de cultura subsidiou a discussão sobre a identidade cultural considerando aspectos de hibridismo, entendido como negociação entre diversas culturas.

São vários os exemplos em que algumas culturas são relegadas a um plano inferior, especialmente em determinados setores da sociedade, impulsionando, muitas vezes, ações reivindicatórias de grupos culturais que são considerados minorias excluídas. Esse conceito é discutido por Sodré (1996), ligado à possibilidade de “ter voz”, destacando que é comum dizer que num

regime democrático prevalecem os anseios da maioria. Para ele, a possibilidade de acessar a voz ativa ou intervir nas instâncias decisórias do Poder formam a noção de minoria. É onde se encontram os segmentos sociais e de classe comprometidos com respectivas lutas sociais, como negros, movimento LGBTQIAP+, mulheres, indígenas e ambientalistas, o que nos move é o impulso de transformação.

Para melhor entendimento e captura dessas categorias de *identidade, cultura e tradição* que a cartografia, como um método de acompanhar processos, contribui para que possamos pensar um território e as suas forças, marcado por *devires* – com recorte de minoria, desse povo que está em construção, que ainda “não foi dito”, que “está por vir”.

Um conceito que ajuda a criar uma imagem do pensamento múltiplo é o rizoma. Um pensamento de natureza inventiva. Assim, de acordo com Deleuze e Guattari:

“O rizoma funciona como um mapa, quando se entende que o mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói (...). O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagem de qualquer natureza ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social (...). Uma das características mais importantes do rizoma talvez seja a de ter sempre múltiplas entradas” (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 22).

Partindo da compreensão da noção de rizoma (DELEUZE e GUATTARI, 1996), entende-se o manguezal como um território existencial, não reduzido somente a um ecossistema natural com serviços ambientais, mas que surge a partir da labuta extrativista e os saberes que a envolvem, ou seja, da educação, das manifestações artísticas e das celebrações religiosas, a fé e a devoção. Traçando um novo plano onde as marés permitem o movimento, a troca, a gestação, a criação, a contramão, a transição e a transformação e todas essas forças atraem as novas relações que se cruzam e se desdobram e para isso é preciso inventar. Então de que maneira a proposta dessa pesquisa encontra esse território?

A resposta se dá partindo-se do pressuposto da arte do batuque como um elemento de repetição nesse território, que criam frequências passíveis de serem capilarmente cartografadas, possibilitando negociações entre subjetividades e resultando as produções socioculturais em uma cadeia imprevisível de

agenciamentos. Conceitua-se, portanto, na perspectiva das conexões que se estabelecem entre diferentes espectros que não precisam ter alguma relação espacial ou temporal, como elementos de diferentes propriedades, diferentes arranjos, mas que, ainda sim, entram em conexão, produzindo um novo, uma possibilidade inédita de mundo.

Deleuze e Guattari (1996) apresentam o conceito de rizoma composto a partir de agenciamentos. A função do rizoma é conectiva e a realidade apresenta-se a partir de uma trama rizomática. Uma teia de conexão e produção contínua de novos arranjos. Se o rizoma é um conjunto de processos conectivos de coisas diferentes e extremamente diversas, entende-se então que são linhas de fugas que transitam em um determinado plano, onde cada encontro (territorializações) possui singularidades ainda que provisórias e emergenciais.

Cartografar sugere, então, seguir essas teias para buscar identificar as configurações resultantes nessas conexões, relações e alianças. Esses desenhos não devem ser pensados como um estado das coisas, posto que é sempre circunstancial, de um momento específico, de um período específico. Fazer esse tipo de pesquisa é seguir os movimentos desses rizomas, seguir a trama dessas conexões, seguir esses arranjos, seguir a trilha dos processos para além da representação de um objeto.

De acordo com Gilles Deleuze e Félix Guattari (1996)

“somos atravessados por linhas, meridianos, geodésicas, trópicos, fusos, que não seguem o mesmo ritmo e não têm a mesma natureza. [...] E constantemente as linhas se cruzam, se superpõem a uma linha costumeira, se seguem por um certo tempo. [...] É uma questão de cartografia. Elas nos compõem, assim como compõem nosso mapa. Elas se transformam e podem penetrar uma na outra. Rizoma. (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 77-76).

Na perspectiva de traçar esses territórios existenciais, a proposta da cartografia permite pensar nas possibilidades de produção de subjetividade que podem emergir de um mapa do pensamento, traçando um plano de consistência onde novas relações podem ser dadas. Esse mapa acompanha um processo de pensamento que, em especial, se opõe as relações previamente estabelecidas, e se distanciam para que o novo possa surgir e, com ele, a produção de novas subjetividades. Mediante a isso os elementos podem ter mais de um *sentido* distanciando-se da perspectiva de um *significado*, por isso preferiu-se colocá-lo com a conjunção “e” no centro de uma encruzilhada, que possa nos levar a novos

cruzamentos e a novos caminhos. Nesse território não existe só o certo ou o errado, existem os dois e não existe nenhum, ao mesmo tempo.

Como a pesquisa cartográfica se faz no acompanhar processos, no acompanhar redes e composições de mundo, utilizamos a observação participativa que se deu por momentos de visitas regulares em campo, entrevistas e rodas de conversa para melhor aproximação com os parceiros deste trabalho e a partir desses métodos acompanhar diferentes processos e combinar diferentes efeitos que aconteceram em campo.

2 “O MANGUE É A MINHA RIQUEZA, É MINHA VIDA, DOU TUDO POR ELE, FAÇO QUALQUER COISA PELO MANGUE” – A CONQUISTA DA RESEX DE CASSURUBÁ

A biodiversidade tem se tornado um tema de interesse internacional, em 2015, a ONU propôs aos seus países membros uma nova agenda de desenvolvimento sustentável, a Agenda 2030, composta pelos 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), sendo esses tópicos um esforço conjunto, de países, empresas, instituições e sociedade civil. Os ODS buscam assegurar os direitos humanos, acabar com a pobreza, lutar contra a desigualdade e a injustiça, alcançar a igualdade de gênero e o empoderamento de mulheres e meninas, agir contra as mudanças climáticas, bem como enfrentar outros dos maiores desafios socioambientais de nossos tempos.

Nesse sentido, é possível observar que ao incluir a inter-relação sociedade e meio ambiente como principal meta de transformação nos ODS, se discutir, inevitavelmente, a participação e o protagonismo de comunidades tradicionais nesse pacto global. Nesse recorte, pode-se afirmar que a comunidade da Tapera e Miringaba também são atravessadas, em certo grau, pela pobreza (ODS 01), pela falta de saúde e bem estar (ODS 03), pela escassez de água potável e saneamento (ODS 06), pela desigualdade de gênero (ODS 05) além de outras desigualdades (ODS 10). Entanto, essas comunidades se destacam quando o assunto é comunidade sustentável (ODS 11), vida na água (ODS 14) e vida na terra (ODS 15). Portanto, pautar a biodiversidade é pautar, em especial, comunidades tradicionais de uso sustentável.

Acompanhando os estudos, organizado por Diegues e outros autores, no livro “Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil” (2000), pode-se dizer

que os povos tradicionais não só convivem com a biodiversidade, mas nomeiam e classificam as espécies vivas segundo suas próprias categorias e nomenclaturas. Vale ressaltar que essa diversidade da vida não é vista como “recurso natural”, mas sim como um conjunto de seres vivos que tem um valor de uso e um valor simbólico, integrado numa complexa cosmologia natural e sobrenatural.

Os conhecimentos difundidos pelas populações tradicionais se referem ao meio no qual são produzidos, no Brasil, geralmente ecossistemas tropicais com elevado grau de biodiversidade. Apesar das muitas pesquisas já realizadas³ é possível observar que estes ecossistemas ainda possuem alguns detalhes desconhecidos pela ciência ocidental moderna, como por exemplo, “A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais” (ABUMANSUR, 2011), além do protagonismo e participação da juventude na ciclagem de saberes locais, a juventude entre a tradição e a modernidade no mercado de trabalho; ou mesmo, como são percebidos pelas novas gerações as relações sustentáveis e o acervo de saberes locais. Conhecimentos esses que são contemplados pelo cotidiano das populações humanas, que sobrevivem por meio da interação e que desenvolveram com ecossistemas naturais.

Pereira e Diegues (2010) destacam que os conhecimentos supracitados, trazem importantes contribuições para a compreensão do funcionamento destes sistemas complexos e para melhorias na administração e proteção dessas áreas. Essa relação é a noção de que sujeito e natureza não são independentes e ambos desempenham funções para a manutenção do meio, sendo as ações humanas desenvolvidas neste contexto permeadas por diversos valores e regras, próprios das culturas pelas quais são difundidos.

"As populações tradicionais atuam como importantes agentes na proteção de áreas naturais e a necessidade que existe em protegê-los, visto que apresentam um dos modos de vida humana capaz de

³ “Trabalho Necessário: Trabalho E Educação Em Comunidades Tradicionais” do NEDDATE - Núcleo De Estudos, Documentação e Dados Sobre Trabalho e Educação da Universidade Federal de Fluminense (V.16nº 31/ 2018); em “POVOS DAS ÁGUAS: Realidade e perspectivas na Amazônia” (Furtado; Leitão; Mello, 1993); “Trabalho e educação: investigações em comunidades tradicionais – a emergência de um novo” (RODRIGUES; ARAUJO, 2018); “Iniciativas de bioprospeção a partir da posse das unidades de conservação pelos povos e comunidades tradicionais” (TELES, 2014); “Água e cultura nas populações tradicionais brasileiras” (DIEGUES, 2007); “Trabalho-educação, economia e cultura em comunidades tradicionais: entre a reprodução ampliada da vida e a reprodução ampliada do capital” (ALVES; TIRIBA, 2018); “O conceito de território dentro de comunidades tradicionais brasileiras” (MORAES et al, 2016); “Comunidades tradicionais: cultura e identidade” (Moraes *et al.*, 2017).

coexistir dentro de certo equilíbrio com a natureza”. (DIEGUES; PEREIRA, 2010, p.42).

A articulação entre meio natural e social, com enfoque na relação entre conhecimentos tradicionais e conservação dos recursos naturais, por meio de subsídios da etnoconservação, conduz a uma reflexão sobre a ideia de natureza como construções culturais de algumas sociedades humanas que, ao desenvolverem esta noção como algo externo, longínquo, digno de observação e contemplação, não consideram que também são uma das partes desta “natureza” e que apresentam intensa dependência de todo o ciclo que é perpetuado constantemente.

Schmidt (2001, p. 73) acrescenta que “a construção dos conhecimentos tem vasta relação com o ambiente físico e social habitado por estas populações” e Allut (2001) exemplifica esta relação ao expor alguns elementos provenientes dos conhecimentos que pescadores detêm sobre o meio marítimo, com o intuito de demonstrar que o conhecimento tradicional depende da junção entre os “saberes dos antigos” com o cotidiano dos mesmos, exigindo uma série de percepções e práticas necessárias para o sucesso da pesca e mesmo para a sobrevivência do pescador.

Diegues e Arruda (1999, p. 85) afirmam que as populações tradicionais se caracterizam:

“Pela importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implicaria uma relação com o mercado; Pela importância dada à união familiar, doméstica ou comunal a relação de parentesco ou compadrio, para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais; Pela importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, com a pesca e atividades extrativistas; Pela tecnologia utilizada, que é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente; Pela auto identificação ou identificação por outros de pertencerem a uma cultura distinta.”

Além disso, foi através da auto identificação dos conhecimentos da cultura pesqueira que uma comunidade no Extremo Sul da Bahia, se mobilizou para legitimar seu modo de vida e proteger seu território. Marisqueiros e pescadores de Cassurubá/Caravelas/Bahia/Brasil pleiteavam a destinação de uma área protegida, para defender os meios de vida e a cultura de 300 famílias que dependem e vivem em harmonia com o ecossistema existente no local, trabalhando como pescadores artesanais e marisqueiros. A região apresenta

grande biodiversidade e alto grau de conservação, sendo de fundamental importância para a preservação dos Abrolhos (MMA, 2009).

A criação de áreas protegidas, constitui uma das estratégias governamentais para reduzir a perda da biodiversidade provocada pela degradação ambiental de ação antrópica e está pautada nas diretrizes do desenvolvimento sustentável. No Brasil essas áreas são regulamentadas pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), institucionalizado em 2000 e que estabelece uma série de parâmetros para a criação e o manejo de áreas protegidas, divididas em dois grandes grupos: unidades de conservação (UCs) de uso sustentável e UCs de proteção integral.

A Reserva Extrativista (Resex) é uma das sete categorias que integram o grupo das UCs de uso sustentável; além de assegurar o uso sustentável dos recursos naturais, tem, entre seus objetivos, a proteção dos meios de vida e a cultura das populações extrativistas tradicionais. Resex são áreas de domínio público nas quais o direito de uso dos recursos é concedido às populações tradicionais (CARDOSO e DOULA, 2019).

A Reserva Extrativista de Cassurubá é uma Reserva Federal, de 100.462 hectares, localizada na parte da região costeiro-marinha dos municípios de Caravelas, Nova Viçosa e Alcobaça, no extremo sul do Estado da Bahia começou a ser criada em abril de 2007, por solicitação da Associação dos Marisqueiros de Ponta de Areia e Caravelas (AMPAC), que queria criar uma Unidade de Conservação (UC) de uso sustentável que protegesse os manguezais da região. Após vistoria na área, feita pelos analistas ambientais do Instituto Chico Mendes, constatou-se a importância de se proteger por lei o ecossistema, bem como os meios de vida de aproximadamente 300 famílias de pescadores artesanais e marisqueiras, garantindo a utilização e a conservação dos recursos naturais renováveis tradicionalmente utilizados pela população extrativista distribuídas em 15 localidades em regiões ribeirinhas (MMA, 2009).

Uilson Alexandre (Sr. Lixinha), pescador e marinheiro foi um dos principais mobilizadores e protagonista da conquista da Resex de Cassurubá. Em entrevista, ele declara que esse sonho nasceu depois de acompanhar a articulação da associação de moradores e pescadores na Resex de Corumbau, que estavam sendo prejudicados com a exploração pesqueira de embarcações do extremo sul da Bahia, então, diante do Ministério Público, clamaram pela demarcação do território como unidade de conservação.

O Sr. Lixinha, como é conhecido popularmente teve a oportunidade de acompanhar a gestão da Resex de Corumbau junto aos pesquisadores da CI BRASIL – *Conservation Internacional*, as pesquisas apontaram uma resiliência do estoque pesqueiro da região com a criação da unidade de conservação seguindo as regras de uso local e execução do plano de manejo.

Toda essa experiência despertou a sua vontade de também defender seu modo de vida e proteger o seu território em Caravelas. Lixinha também atuava como marinheiro no IBJ – Instituto Baleia Jubarte e compartilhou seu sonho com um oceanógrafo da instituição que o orientou nos primeiros passos para tornar esse sonho uma realidade.

Assim, o primeiro passo foi buscar o apoio da comunidade através de um abaixo assinado para, em seguida, construir um mapa de demarcação, de acordo com os interesses da comunidade local, a ilha do Cassurubá. Nessas comunidades ribeirinhas foram identificados os interessados na proposta e iniciou-se a coleta de assinaturas. Ao final desse processo em campo, os documentos foram encaminhados para IBAMA e segundo Lixinha “deu com os burros n’água”, os gestores locais ignoraram o pedido da comunidade.

Somente um ano depois foi identificado uma tramitação na prefeitura de Caravelas por meio de uma solicitação ao prefeito para a criação de uma RDS - Reserva de Desenvolvimento Sustentável, nos anos de 2003 e 2004 com a iniciativa do Projeto Manguezal/CEPENE/IBAMA. Porém foi realizada uma revisão que concluiu a criação da RESEX como mais adequada para região. O que animou a elaboração do referido documento foi a incursão numerosa de caranguejeiros de outras localidades em todo complexo estuarino de Nova Viçosa e Caravelas.

A partir desse momento, a associação de moradores teve apoio do CEPENE – Centro Nacional de Pesquisa e Conservação da Biodiversidade Marinha do Nordeste e com toda a estrutura desse órgão os trabalhos de campo foram retomados, como mapeamento, identificação das famílias beneficiárias e registro fotográfico das zonas ribeirinhas, porém ainda em passos lentos, segundo Lixinha.

Quando as informações de um empreendimento de carcinicultura foi identificado na região com altos investimentos e promessa de empregos, a associação articulou-se com o IBJ e o CEPENE para averiguar os benefícios e os malefícios desse empreendimento no ecossistema manguezal, nesse

momento foi registrado o primeiro grande conflito na região – a criação da RESEX por parte dos pescadores e a instalação do empreendimento das fazendas de camarões por interesse da prefeitura.

A Cooperativa dos Produtores de Camarão do Extremo Sul da Bahia (COOPEX) pretendia instalar entre os canais estuarinos dos rios Macaco e Massangano uma fazenda com 1.500 ha, que viria a ser a maior do país. O projeto foi tornado público apenas em setembro de 2005. De acordo com o Plano de Manejo da Resex de Cassurubá (2018), nesse mesmo ano, em audiência pública foi apresentado o Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e o Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) da empresa Planejamento e Meio Ambiente Ltda. (PLAMA). Tais documentos foram duramente criticados durante toda a audiência, pois diversos pesquisadores das diferentes searas do conhecimento encontraram muitas inconsistências e contradições. Ao mesmo tempo, é a partir da divulgação pública do projeto da COOPEX que a RESEX Marinha de Cassurubá começa a agregar adeptos, visto que, à medida que os ribeirinhos e pescadores de Caravelas tomavam ciência do funcionamento e dos benefícios da Reserva Extrativista, cada vez mais pessoas se juntavam ao grupo pró-RESEX.

O Sr. Lixinha conta que ele e sua família sofreram perseguição política por três meses seguidos durante esse período, e não desistiu, insistia em reivindicar a criação da RESEX de Cassurubá em eventos públicos promovidos pelo Ministério do Meio Ambiente.

Nos dezessete meses em que os técnicos foram destacados para a mobilização comunitária pró-RESEX, houve entre os parceiros diversos encontros de avaliação e revisão da metodologia de campo. De acordo com o Volume I do Diagnóstico do Plano de Manejo da Resex de Cassurubá (2018), estima-se que mais de 90% das famílias ribeirinhas do polígono proposto para a RESEX de Cassurubá, tenham sido visitadas.

Merece destaque nesse processo o desempenho das lideranças extrativistas do Corumbau e de Canavieiras que participaram desse processo, pois segundo Nicolau (2007) para o pescador e marisqueiro locais, a facilidade de comunicação proveniente da linguagem compartilhada e, ainda dos mesmos objetivos e interesses que os agrega como trabalhadores do mar, fez com que as mensagens acerca dos benefícios da RESEX fossem satisfatoriamente

reconhecidas pelos pescadores e marisqueiros de Caravelas e Nova Viçosa. Por isso, a comunidade considera a Resex de Corumbau como Resex-Mãe.

Pouco tempo depois a região dos Abrolhos se tornava bastante conhecida por turistas de diversas partes do Brasil, que visitavam o local para avistar baleias. Foi então quando uma emissora de TV realizou uma matéria na região que a comunidade aproveitou a visibilidade para realizar uma intervenção que voltasse a atenção nacional para criação da reserva.

Após diversas tentativas de reuniões e audiências públicas solicitadas por meio da AMPAC – Associação de Marisqueiros de Ponta de Areia e Caravelas, junto ao IBAMA, no dia 20 de maio de 2007 ocorre a consulta pública para discutir a criação da RESEX de Cassurubá. Na ocasião, participaram quatrocentas pessoas, entre extrativistas, ambientalistas e civis, sendo que a comunidade extrativista, em sua grande maioria, optou pelo apoio à criação da RESEX Marinha de Cassurubá.

Decorreram cerca de mais dois anos, inclusive com a criação do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade em meados de 2007, o que paralisou por alguns meses a tramitação do processo de criação até que, em 05 de junho de 2009, através de Decreto Presidencial assinado solenemente em Caravelas/BA, pelo então Presidente Luís Inácio da Silva, que foi criada a Reserva Extrativista de Cassurubá, bem como sua Zona de Amortecimento.

Uilson Alexandre destaca que por meio da Resex é possível alcançar diversas políticas públicas, mas ainda não foram atingidos os resultados esperados com a criação da reserva e declara uma dificuldade da comunidade em apropriar-se da informação.

“O povo ainda não se apropriou da reserva extrativista até hoje, ainda não entendeu o processo, ainda não sabe o que é, e por isso não sabe o poder que tem nas mãos. Até hoje o povo acha que a reserva extrativista é um órgão federal, e não é. A reserva extrativista somos nós. O órgão federal ICMBio, ajuda a fazer uma gestão compartilhada e por isso nós temos um conselho deliberativo.”

A instrução normativa nº 02, de 18 de setembro de 2007. (Publicada no Diário Oficial da União Nº. 182, Seção I, páginas 102, 103 e 104, de 20/09/2007) Disciplina as diretrizes, normas e procedimentos para formação e funcionamento do Conselho Deliberativo de Reserva Extrativista e de Reserva de Desenvolvimento Sustentável.

Ainda assim, por 15 anos de dedicação e pela luta na conquista da reserva, Sr. Lixinha orgulha-se pelo fato de a UC garantir o sustento e o modo de vida tradicional da comunidade, além disso, há a garantia do funcionamento pleno desse território para as futuras gerações, como esclarecido no Art 3º da referida Instrução Normativa que dispõe da formação e o funcionamento do Conselho Deliberativo de RESEX considerando as seguintes diretrizes:

I – A conservação da biodiversidade e a sustentabilidade ambiental da Unidade;

II – A transparência dos processos de gestão das Unidades, a adequação a cada realidade local e o envolvimento e participação de diferentes segmentos sociais;

III – O reconhecimento, a valorização e o respeito à diversidade socioambiental e cultural das populações tradicionais e seus sistemas de organização e representação social;

IV - O reconhecimento dos territórios tradicionais enquanto espaços de reprodução social, cultural e econômica das populações tradicionais;

V – A promoção dos meios necessários e adequados para a efetiva participação das populações tradicionais nos processos decisórios e seu protagonismo na gestão da Unidade; VI - a valorização e integração de diferentes formas de saber, especialmente os saberes, práticas e conhecimentos das populações tradicionais;

VII - A busca pela melhoria da qualidade de vida das populações tradicionais, o acesso aos serviços básicos e a cidadania, respeitando-se suas especificidades e características socioculturais;

Participaram de todo o processo, incluindo a elaboração de estratégias de comunicação, mobilização e articulação, as seguintes instituições: Conservação Internacional (CI), Movimento Cultural Arte Manha, Parque Nacional Marinho dos Abrolhos/IBAMA, Ecomar, Instituto Baleia Jubarte (IBJ), Associação de Marisqueiros de Ponta de Areia e Caravelas (AMPAC), Patrulha Ecológica, RESEX Marinha do Corumbau/IBAMA, RESEX de Canavieiras/IBAMA, Mangrove Action Project (MAP), entre outros indivíduos que se engajaram ao longo do processo e atuam no conselho deliberativo.

O Sr. Lixinha destaca ainda a importância dessas diversas instituições na região, para o fortalecimento desse modo de vida tradicional. Caravelas é uma referência hoje, no que se refere a preservação ambiental e no ecossistema geral da região graças a essas instituições que se instalaram aqui no passado e desenvolveram um trabalho de pesquisa, estudo e análise técnicas, evidenciando a importância do meio ambiente para a qualidade de vida dos pescadores e marisqueiros.

Desde 12/05/2020 a gestão do Parque Nacional Marinho dos Abrolhos é realizada pelo Núcleo de Gestão Integrada (NGI) ICMBio Abrolhos, na sede administrativa compartilhada com o posto avançado do Centro de Pesquisa e Gestão de Recursos Pesqueiros do Litoral Nordeste (CEPENE) em Caravelas-BA. Situada na rua Getúlio Vargas, 326, em Ponta de Areia. Esse arranjo gerencial contempla a gestão do Parque Nacional e da Reserva Extrativista de Cassurubá.

A principal atividade do município é a pesca do camarão sete-barbas, seguido pela pesca de espécies de peixes de áreas coralinas, (MMA, 2015). Utiliza-se o “balão” para pescar o camarão, de forma que se arrasta o petrecho na área dos bancos camaroneiros. O município de Caravelas conta com o número de 850 pescadores artesanais cadastrados no Sistema da Colônia de Pescadores Z-25, distribuídos entre a sede do município, Ponta de Areia, e Barra de Caravelas.

A atividade pesqueira é tida como uma prática essencialmente masculina. Na realidade existe uma divisão social do trabalho por gênero nas comunidades pesqueiras, e muitas mulheres sobrevivem da pesca, geralmente da mariscagem, mesmo sendo essa uma atividade de “menor prestígio” dentro da pesca. Estas mulheres têm nos mangues costeiros o seu espaço de trabalho e fonte de subsistência, devido, em parte, à exclusão da pesca em alto mar. Sendo assim, entende-se que a mariscagem é uma atividade predominantemente feminina. Além disso, pode ser considerada pesca artesanal, pois se caracteriza por uma pesca de baixo impacto ambiental, realizada através de instrumentos artesanais, muitas vezes confeccionados pelas próprias marisqueiras (FIGUEIREDO, 2011).

Nicolau (2014) esboça que a pesca e a extração de mariscos e produtos da mata e do mangue são atividades deletérias, praticadas por gente considerada iletrada, cuja valorização começa a aparecer para o pescador após a criação da Resex. Ao mesmo tempo, essa valorização da gente de fora não chega a permitir o reconhecimento da atividade pesqueira como ter sido capaz de ter criado os filhos na pesca.

“A pesca enche o samburá ^{3F}com orgulho e ressentimento. Orgulho de se lançar ao mar e à aventura, de se conhecer os ciclos da vida e

⁴ Cesto bojudo e de boca estreita, feito de cipó ou taquara, muito us. para carregar iscas e petrechos de pesca, e para recolher o pescado; cofo.

dos sabores do peixe, e o ressentimento de se praticar uma atividade ligada ao atraso, à ignorância e à predação” (NICOLAU, 2014, p. 8).

A atividade pesqueira prevalece na região desde tempos considerados imemoriais, por se tratar de uma região rica em biodiversidade aquática, que apresenta águas calmas devido à enorme extensão da plataforma continental, que também confere pouca profundidade pelo imenso Banco dos Abrolhos, facilitando a navegação de pequenas embarcações movidas à vela ou à motores de combustão.

Nicolau (2014) acresce que esse complexo estuarino, com aproximadamente 11.000 ha de manguezais, restingas e ecossistemas associados, encontra-se ainda hoje relativamente bem conservado e abriga uma população residente nas ilhas e sítios espalhados pelo estuário que, há gerações, se apropria dos recursos naturais daquele ambiente e são vistos como uma comunidade, de onde se procura “traços essenciais” de uma suposta “cultura” que necessariamente comungam para fins de reconhecimento como “população tradicional”.

Fredrik Barth (2002) corrobora que o reconhecimento desses territórios que emergem da assunção de uma identidade para fins de reconhecimento de direitos, não se deve assumir que os grupos sociais que ocupam ou se relacionam com esses territórios, apesar de terem sido originados de movimentos políticos, as práticas culturais relacionadas ao processo identitário envolvem tradições de conhecimento, em um fluxo de saberes que ajuda a organizar, mas não se confunde com a própria organização social que seleciona e hierarquiza saberes e práticas.

Então, para Edna Castro (1997) estamos diante de uma questão ética que é reconhecer não somente que as comunidades tradicionais precisam ter seus saberes protegidos, mas também garantir o sistema de produção desses saberes. De fato, o processo de transformação pelo qual passam hoje as sociedades com o avanço tecnológico, põe em perigo a própria validação desse sistema cultural, estando em jogo o direito dessas populações a manter vivo outro conceito de conhecimento e de inovação.

Em termos legais, o decreto de número 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, no artigo 3º (BRASIL, 2007), reconhece povos e comunidades tradicionais aqueles

[...] Grupos culturalmente diferenciados e que se reconheçam como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição (BRASIL, 2007).

Existem diversas críticas ao emprego do termo “conhecimento tradicional”, visto que estaria associado à ideia de um conhecimento anacrônico, estático, genuíno, puro (sem mistura), ou seja, um patrimônio intelectual imutável, quando, na verdade, com o passar do tempo, sofre modificações e renovações. Por sua vez, Cunha (2007) esclarece que o termo “tradicional” qualifica o processo de construção e o modo como o saber é utilizado e adquirido e não o produto ou as informações geradas. Assim, o conhecimento tradicional, como o conhecimento científico, é uma obra aberta, inacabada e que se refaz constantemente. Esses saberes não podem ser entendidos separados de suas identidades, organização social, sistemas de valores, enfim, de sua visão cosmológica.

A autora ainda corrobora que encontrar uma forma para o conhecimento científico e o conhecimento tradicional viverem juntos, não significa que devam ser considerados idênticos, pelo contrário, seu valor está justamente na sua diferença. O problema, então, é achar os meios institucionais adequados para, a um só tempo, preservar a vitalidade da produção do conhecimento tradicional, reconhecer e valorizar suas contribuições para o conhecimento científico e fazer participar as populações que o originaram nos benefícios que podem decorrer de seus conhecimentos.

Esses saberes são reconhecidos como parte da cultura de determinados locais transmitidos ao longo das gerações e, essencialmente, por meio da linguagem oral, dos gestos e das atitudes (GONDIM, 2007). Para Chassot (1995, p. 35) “os saberes populares são os muitos conhecimentos produzidos solidariamente e, às vezes, com muita empiria”. E, justamente por essas características, geralmente são saberes mantidos “à margem das instituições formais” (LOPES, 1999, p. 152).

Os conhecimentos desenvolvidos pelas comunidades tradicionais não se limitam àqueles de natureza prática, associados à sua alimentação e à sua sobrevivência. Preferimos a conceituação elaborada por Lévi Strauss (2006), que define as comunidades tradicionais àquelas que apresentam uma

predisposição natural à busca pelo conhecimento do entorno em que vivem, do conhecimento dos biomas em que vivem, os membros destes grupos identificam as aplicações e qualidades dos elementos constitutivos desses biomas que podem servir à sua subsistência e à melhoria da qualidade de vida do ser humano em geral.

Para os extrativistas ribeirinhos e parceiros dessa pesquisa, o conhecimento tradicional local é definido como:

Seu Pedrinho – Minha vida! Meu conhecimento é a minha vida. Triste de mim se não fosse o conhecimento que eu tive, hoje eu não era ninguém. Me considero uma pessoa sábia porque assim, tudo que vem do mangue eu entendo um pouco. Então pra mim é a minha vida.

Dona Rita – E eu o acompanho no caso, não é a sua vida, é a nossa vida. Eu não aprendi uma coisa melhor do que ele, ele não aprendeu melhor do que eu. Fomos aprendendo um com o outro, o que ele aprendeu foi passando pra mim, eu fui passando para outro irmão meu e assim em diante, desse jeito.

Quando o Sr. Lixinha destaca a importância de se apropriar das informações para exercer uma coletividade, e seu Pedrinho, juntamente com Dona Rita, compreendem seus conhecimentos imbricados em suas próprias vidas, todos eles associam a potência e a força do seu modo tão particular de saber-poder numa expressão de vida tão plural e tão significativa para a construção do que compreendem como um ideal de *Ser Humano* dentro do universo de seu território no Cassurubá, por isso, antes de tudo definem a reserva extrativista como sendo o próprio recurso humano. Como afirma Ruddle (2000): “O conhecimento local pode ser entendido como um sistema de poder e, portanto, pode fornecer autoridade às comunidades para exercer seu sistema tradicional de manejo (p. 291).”

Nesse contexto, cabe refletir sobre a finalidade do saber produzido e os princípios éticos que o orientam. O filósofo e historiador Michel Foucault (1979) faz uma conexão entre conhecimento, poder e vontade. Para o autor, não só o conhecimento gera poder, mas o poder produz conhecimento, pode-se dizer que, o pesquisador não atua externamente ao seu contexto histórico e, embora possa ocupar um lugar privilegiado de fala, seu discurso sempre se vincula a outras esferas sociais de poder.

Então o que se propõe nesta pesquisa para a criação de um território existencial é abrir espaços de diálogos e negociações entre os conhecimentos

acadêmicos e os saberes tradicionais. Para tanto, é preciso, antes de tudo, reconhecer a existência dos territórios dessas comunidades extrativistas de uso sustentável, respeitar suas singularidades, seus conhecimentos e seu ofício como formas igualmente válidas de práticas voltadas à sustentabilidade da sociobiodiversidade local.

3. O MANGUEZAL COMO TERRITÓRIO DE MULTIPLICIDADE

*“Não mangue, de mim, não mangue!
 Sou mangue, vou lhe contar!
 Não mangue de mim, sou mangue,
 por feio me querem dar!
 O caranguejo que na praia você come,
 O camarão que pula na sua barriga,
 Vê se me entende, homem,
 O que em mim se cria,
 Vê se me entende é o que mata a sua fome!
 Não mangue, de mim, não mangue!
 Sou mangue, vou lhe contar!”*

Música: Portal do mar (2016)
Gigi Castro e Soraya Vanini

Invocamos o ecossistema manguezal com essa canção de Gigi Castro e Soraya Vanini como faz o Grupo Afroindígena de Antropologia cultural Umbandaum que interpreta essa música no espetáculo “Cantos e Encantos do Mar” desde 2005, cujo álbum completo pode ser encontrado no *stream soundcloud* do Projeto Meros do Brasil.

Neste capítulo será tratado do manguezal compreendido como território de multiplicidades e para tanto, inicialmente, será descrito o espaço físico, em seus aspectos geográficos, biológicos e bases legais que constituem a proteção desse ecossistema. Na sequência, capturou-se as linhas que levou a proposta essencial dessa pesquisa, apresentar o manguezal como um território existencial de multiplicidade, inventado a partir dos conhecimentos tradicionais, suas transmissões orais intergeracionais, que conduzem ritos e rituais fortalecendo a tradição do extrativismo sustentável na comunidade Tapera e Miringaba.

Compreendendo o manguezal tal como formulado por Mendes (2009), pode-se defini-lo como um ecossistema costeiro intertropical conhecido pelo seu importante papel ecológico e alta produtividade primária, sendo que o Brasil abrange a terceira maior área de manguezal do mundo. Esse ecossistema está entre as zonas úmidas de importância internacional, definidas pela Convenção de RAMSAR (1971) que completou 52 anos em 2022.

De acordo com o Ministério do Meio Ambiente (2021) este importante marco precisa ser celebrado por todos que vêm contribuindo com a implementação de ações para a conservação e o uso sustentável das áreas úmidas no Brasil, com sua enorme riqueza de ecossistemas de interface água/terra em todo território nacional e seus inúmeros serviços ambientais essenciais que beneficiam a sociedade brasileira. A Convenção sobre Zonas Úmidas de Importância Internacional - Convenção RAMSAR, foi promulgada no Brasil por meio do Decreto nº 1.905, de 16 de maio de 1996, fortalecendo o compromisso do país com a conservação e uso sustentável de suas áreas úmidas.

Para corroborar com a conceituação desse ecossistema, Schaeffer-Novellii (1990) afirma que os manguezais se desenvolvem melhor em áreas com grande variação de maré e amplo aporte de água doce, além de riqueza de nutrientes e sedimentos. A circulação oceânica no estuário de Caravelas é controlada predominantemente pelas marés com altura média de dois metros. É durante a vazante que ocorrem as maiores velocidades de fluxo e maiores taxas de transporte de sedimentos. Em Caravelas, essas planícies encontram-se colonizadas por vegetação de Mangue-branco (*Laguncularia racemosa*), Mangue-vermelho (*Rhizophora mangle*), Mangue siriúba (*Avicena schaueriana*), que atuam estabilizando os sedimentos.

O termo mangue é usado para designar um grupo de árvores e arbustos tropicais que compartilham características fisiológicas e adaptações especiais, que permitem sua ocorrência em substrato frequentemente inundado, salino, com carência de oxigênio, siltoso e inconsolidado (SCHAEFFER-NOVELLI *et al.*, 2000; SOARES *et al.*, 2008). Assim, considerando-se a estabilidade morfológica do estuário em questão, cabe destacar a importância da manutenção da vegetação de mangue, pois sua redução implicará na desestabilização das condições morfológicas vigentes, ocasionando erosão da planície de maré e assoreamento dos canais pela entrada de sedimentos marinhos.

Nos levantamentos de Soares *et al.* (2006) destaca-se que a principal fonte de água doce para os sistemas biológicos da RESEX de Cassurubá está associada ao afloramento do lençol freático, cuja manutenção depende basicamente da manutenção da vegetação terrestre, representada na região pelo ecossistema de restinga. Os autores ressaltam também que a conservação desse aporte de água é vital para a manutenção dos manguezais no que tange a sua integridade estrutural, seu funcionamento, resiliência e manutenção de sua diversidade, sendo que qualquer ruptura nesse equilíbrio no fornecimento de água doce oriunda do afloramento do lençol freático pode determinar alterações irreversíveis no ecossistema manguezal e na paisagem como um todo (SOARES *et al.*, 2006).

Através da Caracterização das Florestas de mangue do Complexo Estuarino da Caravelas, publicado no boletim técnico do CEPENE – centro nacional de pesquisa e conservação da biodiversidade marinha do nordeste, Soares *et al.* (2008) salientam que os manguezais fornecem uma variedade de recursos naturais ao homem, protegem a costa contra a ação dos ventos, ondas e maré, atenuando o impacto da erosão e assoreamento dos corpos d'água adjacentes, promovem ciclagem de nutrientes, protegem a diversidade biológica, são base da cadeia alimentar marinha, áreas de reprodução, alimentação e descanso para aves costeiras, além de área de recreação e lazer, associado a seu alto valor cênico. Para corroborar com as caracterizações dos serviços ambientais, Schaeffer-Novell (1999) indica que a riqueza biológica dos ecossistemas costeiros faz com que essas áreas sejam os grandes “berçários” naturais, tanto para as espécies características desses ambientes como para outros animais que migram para as áreas costeiras durante, pelo menos, uma fase do ciclo de vida, como é o caso do grande peixe mero, *Epinephelus itajara*.

O Código Florestal (Lei Federal n.º 12.651/2012) define o ecossistema manguezal como área de preservação permanente (APP) (inciso VII do art. 4º). De acordo com a referida Lei, APP é uma “área protegida, coberta ou não por vegetação nativa, com a função ambiental de preservar os recursos hídricos, a paisagem, a estabilidade geológica e a biodiversidade, facilitar o fluxo gênico de fauna e flora, proteger o solo e assegurar o bem-estar das populações humanas” (inciso II do art. 3º). Além disso, é válido destacar a aprovação, em 2015, do Plano de Ação Nacional para Conservação das Espécies Ameaçadas e de Importância Socioeconômica do Ecossistema Manguezal - PAN Manguezal, que

tem como objetivo geral conservar os manguezais brasileiros, reduzindo a degradação e protegendo as espécies focais do PAN, mantendo suas áreas e usos tradicionais, a partir da integração entre as diferentes instâncias do poder público e da sociedade, incorporando os saberes acadêmicos e tradicionais (Portaria do ICMBio nº 9, de 29 de janeiro de 2015).

3.1 TAPERA E MIRINGABA- HISTÓRIA, DESAFIOS E PERSPECTIVAS

No complexo estuarino Cassurubá (região ribeirinha), de acordo com o Plano de Manejo da RESEX de Cassurubá (2008), até o ano de 1999 viviam um total de 2.450 pessoas, sendo 1.550 na área do município de Caravelas e 900 no município de Nova Viçosa. É estimado que este total de pessoas formam cerca de 300 famílias que vivem à margem dos rios ou no interior do território das ilhas e áreas do continente do complexo, sendo consideradas comunidades ribeirinhas. Oliveira (2011) identifica essas famílias ribeirinhas através do diagnóstico sobre o turismo e o uso público nas unidades de conservação federais do extremo sul da Bahia sendo as comunidades ribeirinhas residentes nas seguintes localidades: rio Caravelas, rio do Macaco, rio do Massangano, rio do Jaburuna, rio do Cupido, rio do Calabouço, rio do Santiago, rio do Caribê (de Baixo, do Meio, de Cima e do Tribaúna), rio do Poço, rio do Atalho, rio do Largo, Ilha do Cassurubá (Cassurubá, Telhas e Perobas), Ilha de Barra Velha (Ponta do Catueiro), rio Nova Viçosa, rio Peruípe e rio Pituaçú.

Os moradores dessas comunidades encontram-se distribuídos em pequenas propriedades, chamadas de sítios ou roças, situadas às margens dos estuários (CARVALHO *et al.*, 2009). Muitas das comunidades ou grupos familiares são alcançadas após horas de navegação e caminhada (CURADO *et al.*, 2009). A comunidade da Tapera e Miringaba está localizada na ilha do Cassurubá no rio Caravelas e a história de ocupação desse território ribeirinho, inicia-se com uma doação informal entre as diferentes famílias Siquara e Batista.

I. Tapera

O sítio da Tapera fica localizado às margens do rio do Poço e do rio Caravelas, estando aproximadamente 2.500 metros de distância, pelo rio, do perímetro urbano. Na localidade, ocorre visitação de pessoas, em sua maioria, moradores da cidade de Caravelas, que utilizam a área para lazer e extração de

frutas nativas da restinga. No sítio da Tapera vive somente uma pessoa, Seu João Heleno, que recebe visitas de filhos e familiares. Esse sítio era considerado como “propriedade” da família Siquara que residia na cidade de Caravelas, que posteriormente cedeu de forma definitiva parte do sítio para família de Seu João Heleno.

Durante o desenvolvimento desse trabalho, seu João Heleno, único morador do sítio da Tapera há mais de 50 anos, faleceu em julho de 2022 aos 86 anos. Considerado pela associação AMTM e demais ribeirinhos como Patrimônio Histórico da região, pelas contribuições nas audiências públicas para a conquista da Resex e pela participação no conselho deliberativo da mesma. Uma referência de bondade e humanidade, Seu Heleno e sua história de vida deixam um importante legado que compõe a riqueza sociocultural da região. Amante da roça e considerado uma extensão do manguezal, ele deixa esse plano para se tornar eterno e imortal, o guardião da Tapera.

II. Miringaba

O sítio da Miringaba fica localizado na margem do rio do Largo, estando aproximadamente 6.290 metros de distância pelo rio da cidade de Caravelas, podendo-se ter acesso também pelo sítio da Tapera. Nesse sítio residem cinco famílias que possuem entre si diferentes graus de parentescos. Assim como na Tapera, a área também era considerada “propriedade” dos Siquaras, que posteriormente cedeu de forma definitiva parte do sítio para essas famílias ribeirinhas.

A principal atividade de trabalho destas famílias é a mariscagem no manguezal, a qual foi transmitida de pai para filho, já realizada há algumas gerações. As mulheres, em sua atividade de marisqueira, trabalham mais com os bivalves e os homens com os crustáceos e ambos realizam o seu comércio. A agricultura é outra atividade destas famílias, que consideram a terra do sítio boa apenas para plantio de abacaxi. As famílias indicaram que a agricultura como atividade não é compensatória para renda familiar, comparada com a mariscagem.

Neste local, tradicionalmente ocorre a festa de São Cosme e Damião. A realização da festa é uma promessa dos pais falecidos da família Batista, primeira geração de moradores do sítio, assumida por um de seus filhos (Seu

Pedrinho) para manter a tradição, tendo apoio e participação dos irmãos (Seu Genilson, Dona Rita e Dona Anedina).

Figura 2- Benedito Bitá Flora, Pedro da Conceição Batista (seu Pedrinho), Rita da Conceição Batista (Dona Rita), Anedina da Conceição Batista e Maria Serrat Batista Pereira – filha de Dona Anedina.



Fonte: Paloma Serafim, 2020

O contato com a comunidade aconteceu durante vistas no sítio das famílias Batista, apresentados na figura 01 acima, no mês de dezembro de 2020. Esse contato foi fundamental para conhecer o território, compreender a dinâmica social da comunidade e a relação desenvolvida com o ecossistema manguezal.

No ano seguinte, foi realizado um novo contato, dessa vez de maneira mais direcionada aos informantes-chave dessa pesquisa, através da Mobilizadora Pábola, filha da comunidade, via aplicativo de mensagens. A mesma repassou o recado para Dona Rita, personagem central dessa pesquisa, indicando uma reunião na casa de Seu Dito – catador de caranguejo e atravessador (compra produtos de outros caranguejeiros e repassa a venda para outras cidades).

A roda de conversa aconteceu dois dias após esse contato, na residência de Seu Dito, uma casa de esquina no Bairro Novo – área periférica relativamente jovem anexo ao perímetro urbano onde boa parte dos ribeirinhos habitam, a grande maioria deixou a “roça” por melhores condições de educação, saúde e emprego – esse ambiente possui uma varanda de poucos metros quadrados, onde o Seu Dito realiza o beneficiamento do marisco - conhecido como catado. Por esse motivo a sua residência possui o cheiro característico do caranguejo, então os convidados da pesquisa estavam em um ambiente comum do seu dia-a-dia e confortável para o desenvolvimento da roda de conversa.

Apresentei o resumo dessa pesquisa com foco nos objetivos e esclareci a minha proposta com sinceridade. Após a apresentação da proposta, logo no início, seu Pedrinho que marisca há 35 anos, se manifestou contando a sua experiência com a universidade:

Seu Pedrinho - “Eu já participei de uma pesquisa assim lá em Teixeira, com uma turma de São Paulo, um encontro que fizeram lá na universidade e me convidaram como um **SÁBIO** [...] foram dois dias lá falando da reprodução de peixe, do caranguejo [...]

Essa relação que o participante da pesquisa já desenvolve com a comunidade acadêmica, facilitou o diálogo cooperativo entre nós, levando a melhor compreensão dos impactos de uma pesquisa científica que os reconhecem em uma posição tão nobre dentro e fora da sua comunidade.

Conte-nos um pouco sobre a história de ocupação do território da Miringaba. As primeiras famílias, as primeiras moradias...

Seu Pedrinho – Aquele terreno era de uma família muito rica aqui de Caravelas, a família Siquara. Daí meu pai não tinha onde morar, ficava um dia na casa de um, outro dia na casa de outro e eu tinha 07 anos, isso daí eu lembro direitinho. Daí o Antônio Siquara falou assim: “-Manoel você quer ir lá para Miringaba?” E lá era um mato, daí pai disse assim: “como é que eu vou pra lá, se lá não tem nada”. Mesmo assim ele foi, não tínhamos lugar pra morar. Então nós fomos a primeira família a morar lá. Isso já tem 60 anos.

Dona Rita – Não é à toa que eu já nasci lá!

Seu Pedrinho – E aí pai fez uma casa de palha, a primeira moradia à 2 metros do mangue.

E até hoje nós estamos lá, já criei meus filhos, agora estão criando os deles...

E eram quantos irmãos na época, só tinha você?

Seu Pedrinho – Ah pouquinho, foram 21 irmãos só... Graças a Deus criado no mangue. Quando a gente foi pra lá éramos 4 irmãos, o resto

nasceu tudo lá. Feito no mangue, parido no mangue, criado no mangue.

Antes dos seus pais irem para a Miringaba, eles já viviam do mangue?

Dona Anedina – Já! Toda vida. A nossa vivência sempre foi do mato e do mangue. Nessa idade que eu tenho, nunca fui num emprego para trabalhar, sempre foi mangue. E assim crio meus filhos, até hoje.

A família Siquara tem origem portuguesa – é uma das mais antigas de Caravelas, o senhor Antônio Siquara era o mais novo de 11 irmãos, quase todos engajados na política. Os irmãos Moacir de Jesus Siquara e Achilles de Jesus Siquara comandaram a administração do município como prefeitos, enquanto outros membros da família foram eleitos vereadores ao longo dos anos. Desde 1920 a família Siquara construiu um forte poder político e dominava fazendas na região. Uma dessas fazendas, a Miringaba (nome que homenageia uma espécie vegetal típica da região, a mangaba mirim) se encontrava no outro lado do Rio Caravelas e com objetivo de desenvolver esses terrenos na agrossilvicultura, era típico dessa família permitir que outras pessoas tomassem conta do local e, a partir disso, ali se desenvolverem.

Com o passar do tempo a família de Seu Pedrinho adquiriu a propriedade por usucapião. Hoje o território faz parte da Reserva Extrativista do Cassurubá, como Unidade de Conservação de Uso Sustentável e, portanto, não pode ser vendida e/ou trocada, e seus recursos naturais não podem ser alterados, logo as pessoas e o seu modo de viver também devem ser preservados também.

Atualmente, a comunidade é representada por uma associação de moradores (Associação de Moradores da Tapera e Miringaba – AMTM) que também participou da conquista da Unidade de Conservação desde 2006, mas só em 2010 a associação foi estruturada e formalizou-se juridicamente. A captura e o beneficiamento de crustáceos e moluscos (caranguejo, lambreta, ostra, siri e aratu) é a principal atividade extrativista cadastrada e a associação conta com 65 sócios, sendo 44 mulheres e 21 homens. Nesse ofício não existe uma atividade bem definida para cada gênero.

Figura 3- Comunidade da Miringaba - casa de taipa ao fundo. Dezembro de 2020



Fonte: Paloma Serafim, 2020

Dona Rita – Todo mundo cata (quebra, abre e deixa só o filé) mas nós mulheres somos maioria. Nosso catado é limpo e caprichado, todo mundo já chega aqui querendo o nosso catado.

Dona Anedina – Agora na tirada do caranguejo do mangue tem mulher que dá pau em muito homem. Aí se a mulher tá ocupada, os homens catam e é todo mundo fazendo e trabalhando junto.

Com relação a constituição da liderança na associação, seu Pedrinho explicou o seguinte:

Seu Pedrinho – O nosso país tem muita pouca mulher na liderança e era pra ter mais, porque hoje em dia os homens fazem muito pouco pelas mulheres. Uma mãe de família pode criar e educar 10 filhos e depois ela não tem mais valor? Ela tem de ser uma pessoa muito “coisa” que tem de ter muito valor, se ela teve a força de criar 10 filhos, ela não pode tomar frente de liderança? A Marilene, minha filha é a primeira mulher líder da associação. Essa daqui (a Maria) sempre acompanha os grupos de pesquisa. Genilson é o guia de trilha, as mulheres fazem feiras gastronômicas... nós temos de fazer uma vereadora pra ser uma incentivadora das comunidades ribeirinhas.

A comunidade tem uma história singular, própria e recente, no que se refere a ocupação do território físico da região ribeirinha, porém as relações com a “roça”, como costumam chamar a zona ribeirinha, e o “manguezal” já atravessavam as gerações mais antigas. O que possivelmente facilitou a estadia da primeira família num terreno compreendido como difícil de se viver, “sem nada” – como cita Seu Pedrinho, uma área sem condições mínimas na garantia de direitos básicos. Nesse sentido, um dos maiores desafios para a comunidade até os dias de hoje é a conquista do saneamento básico, evidenciado no desabafo de Dona Rita:

“São 15 anos que eu batalho dentro dessa associação da Miringaba. Lutando pra ver uma coisa melhor aqui pra dentro, mas isso nunca aconteceu. Nunca aconteceu! E não sei se ainda vou alcançar. Eu tô perdendo a minha força. Tô perdendo a esperança. Já estou com 60 anos. 15 anos lutando e não sei se vou ter força para lutar mais 15 anos. Então eu vou deixar com os jovens aí, pelo menos daqui uns 20, 30 anos quem sabe eles vão conseguir uma coisa melhor né? Vão correr atrás pra buscar! Então, o que eu peço a vocês é que lutem, batalhem, corram atrás do que vocês querem. A coisa melhor na vida é correr atrás e trabalhar para ver se vocês conseguem. Porque eu cansei, tô cansada! Cansada de correr atrás de uma melhora aqui para Miringaba e nunca alcançar. Porque pelo menos uma água boa aqui para Miringaba a gente nunca teve, a gente tem tanta promessa, uma atrás da outra e nunca alcança uma água melhor, uma energia boa por aqui. 15 anos correndo atrás já era pra ter conseguido pelo menos um poço bom e um gerador e isso a gente nunca conseguiu. A gente vive sempre enganado, enganado, enganado. Vou te dar isso, te dar aquilo e nunca a gente alcança. Quer dizer, a gente tá fazendo papel de tolo né? Eu tô falando de quem vai lá buscar no governo (recursos), dizendo que é aqui pra dentro e aqui mesmo não entra nada! Acho que nem eu e nem vocês não sabem e nem vê o que vem de lá pra cá, fica no meio do caminho, daí não sei para onde vai, leva para onde quiser. Então por isso eu perdi minhas forças e já estou cansada de lutar!”

É evidente o descontentamento da comunitária diante da negligência do poder público na garantia de um direito básico previsto em nossa constituição. O acesso à água é direito de todos e sua devida distribuição é dever do Estado. Além disso, o acesso à água potável é condição necessária ao combate da crise sanitária, à pobreza e desigualdade social.

Seu Pedrinho – Meu sonho é ver água boa, energia elétrica, saneamento básico né...

Dona Rita – Nosso sonho é ver uma água boa na comunidade, uma água pra receber convidados. Enquanto eu não ver uma água lá eu não volto pra morar na Miringaba, água boa pra gente que é morador e pra receber convidados.

Observa-se através do Plano de Manejo da RESEX (2018) que o sistema de políticas públicas para estas famílias, direcionadas para moradia, educação e saúde, apresenta precariedades no funcionamento (OLIVEIRA, 2011; SOUSA, 2009). Para Carvalho *et al.* (2009), esse fato tem contribuído com o aumento da migração desses moradores para os centros urbanos, na busca do acesso à educação formal e sistema público de saúde.

Dona Rita também percebe que o engajamento das novas gerações é fundamental para a transformação da comunidade, no que se refere a conquista de seus devidos direitos para a garantia de uma melhor qualidade de vida. Seu

Pedrinho reforça a importância de interagir diretamente com a roça e Dona Anedina conclui que as “festanças” mantêm o elo com o mangue e reforça o compromisso afro religioso.

Quais as possíveis soluções para fortalecimento da tradição. O que poderia ser feito pelas novas gerações?

Seu Pedrinho – Aqueles que foram nascidos na cidade, que pega o gostinho da cidade, se for lá pra roça, quase não vão fazer nada. Até acostumar dá trabalho. Aqueles que nascem lá, moram lá, a tradição continua a mesma.

Dona Rita – Hoje eu estou aqui, a minha filha já tomou parte da minha frente já... Cursos, reuniões, ela está de frente e está muito animada e gosta de estar engajada. Porque eu falo, oh minha filha estou cansada, já estou ficando velha. Vocês que tem de tomar conta. Vai tomando a frente, mas se também não quiser, deixa, eu não faço a cabeça deles não.

Dona Anedina – Todo mundo brinca e não quer acabar com a festa, então estão gostando né!

Dona Rita – já pega um tambor já bate, já pega uma panela, já bate. Quer dizer, estão fluindo né. Quando vê estão gostando, então é isso aí.

Seu Pedrinho – Minha filha já foi pra Brasília já discursou em nome da comunidade, hoje ela é a presidenta da associação, então se ela não tivesse interesse ela não estava ligando pra isso. Incentivar os novatos para que não deixe esquecer a tradição. O que nós tivemos de fazer, já fizemos, a gente pode incentivar para não dar como acabado, então eles que são mais novos tem de se organizar.

Além da participação popular frente aos compromissos sociopolíticos da comunidade, outros desafios internos são menos perceptíveis como, por exemplo, as situações relativas ao ofício: a retirada do caranguejo é controlada e a própria comunidade respeita os períodos de defeso do caranguejo-ucá e Guaiamum além de contribuir na autofiscalização nesse período. No entanto, vale destacar, a autocrítica com relação a uma das formas de retirada do caranguejo do mangue, o método de armadilha-redinha feito com produtos à base de plástico que, além de poluir o ambiente, não é possível recolher todas as redinhas que foram espalhadas no manguezal por conta do movimento da maré, então ocorre de muitos caranguejos ficarem presos e não serem retirados, morrendo em vão.

Desafios externos se mostraram mais frequentes, como o caso do lixo e dos resíduos sólidos, que são impactos previsíveis, já os impactos não previsíveis também podem ocorrer como o caso do derramamento de petróleo

cru em 2019 e a lama de rejeitos de minério que vazou da barragem da Samarco, em Mariana, na região central de Minas Gerais, e chegou ao litoral sul da Bahia.

Outro desafio apontado, diz respeito ao conflito entre comunidade e empreendimento da Suzano. Em 2001, o Ibama licenciou o empreendimento Dragagem - Canal do Tomba (Terminal Portuário da Aracruz Celulose), canal que liga o rio Caravelas ao mar e possibilita o acesso marítimo ao Terminal de Navios-Barcaça para o escoamento de eucalipto. Hoje o responsável pela dragagem é a empresa Suzano, porém em 2020 a operação de dragagem que vinha ocorrendo anualmente, desde 2003, entre os meses de novembro e março, e estão com as atividades suspensas.

Existe um grande conflito entre os pescadores artesanais e a dragagem do Tomba por conta da área de descarte dos sedimentos até hoje não resolvido. A percepção de muitos pescadores é que o descarte do material da dragagem tem mudado a quantidade de peixe e camarão, com mudança de pesqueiros. Além da dragagem, a rota da barcaça já provocou acidentes. No levantamento de Curado *et al.* (2009) foram apontadas diversas reclamações de pescadores sempre que elas (barcaças) mudavam de rota e arrastavam material de pesca.

Com o objetivo de avaliar o licenciamento da atividade e propor soluções para os conflitos entre a atividade de transporte marítimo de grande porte com as atividades extrativistas da classe pesqueira local, foi criada a Comissão de Acompanhamento da Dragagem. Inicialmente, a Comissão era vinculada ao Conselho Consultivo do Parque Nacional Marinho dos Abrolhos. Após a criação da RESEX de Cassurubá, a Comissão passou a ser vinculada ao Conselho Deliberativo dessa UC. Em 2018, foi formalizada uma nova composição da Câmara Temática para análise do licenciamento da dragagem no Canal do Tomba (Resolução CDREC nº 02/2018), que visa a participação livre de todos os interessados.

Sobre os conflitos com esse empreendimento, seu Pedrinho comentou:

Seu Pedrinho – Nós fomos prejudicados um pouco com o empreendimento da dragagem, mas não foi um grande conflito, chegamos em conversa e fizemos um acordo. Conflito pra mim é quando vira uma confusão, ninguém entra em acordo e ninguém se conversa. Nem tudo do acordo foi cumprido, mas é isso. A primeira coisa que fomos prejudicados foi no pescador, de primeiro tinha muito, mas a dragagem “alodou” muito o rio, daí os peixes pararam de subir o rio. A pesca de balão também espantou os peixes.

Dona Rita – A dragagem arrasou mais o rio, a lama foi entrando, entrando, ficando por baixo, daí acabou com a passagem dos peixes.

Em nota, a empresa declarou que “a operação do Terminal de Barcaças sempre atendeu rigorosamente às exigências estabelecidas, principalmente em relação ao monitoramento de impactos e gestão de aspectos socioambientais” (POSICIONAMENTO SUZANO, 2021).

Outros conflitos menores também podem ser observados na região e envolvem a presença de catadores de caranguejo e marisqueiros de outras localidades que se utilizavam da área para exploração dos recursos, através de técnicas que não são locais-tradicionais e geram degradação dos manguezais, além de impactar negativamente as comunidades ribeirinhas (MMA,2009).

Novos conflitos que surgem na região estão relacionados a uma possível concessão de mineração entra a cidade de Prado e Caravelas, para a exploração de areia monazítica.

Figura 4- Comunidade da Tapera, destaque para Seu João Heleno da esquerda para a direita. Janeiro de 2020



Fonte: Paloma Serafim, 2020

Através das visitas, das entrevistas e rodas de conversa percebemos que, ao se estabelecer no mangue, a família Batista sempre pertenceu a esse local. A identificação com o meio natural, somado ao devir Afroindígena, logo impulsionou a devoção ancestral ao Candomblé e, por consequência, o batuque do tambor deu vida as manifestações artístico-culturais que se expressam até hoje em grupos como o *Bloco das Nagô*, *Bloco dos Tupinambá*, *Banda Pedço*,

Marujada de Cosme e Damião, Marujada de Yemanjá e o Mastro de São Sebastião.

Partindo do princípio de que essa comunidade evoca as centralidades e a encruzilhada das religiões de matrizes africanas, adotaremos a filosofia viva de um orixá fundamental para compreender determinados aspectos na postulação de saberes ancestrais que fluem dos rizomas do manguezal.

3.2. DESLOCAMENTO, CRUZAMENTO E SUBVERSÃO

- *Laróyè Èṣù Ọṅṅon (!)*

Saúdo o orixá Exú que na cultura yorubá e nas suas múltiplas inscrições na diáspora africana emerge como princípio explicativo de mundo sobre o acontecimento, comunicação, linguagem, invenção, corporeidade e ética, fundamentado na tese de doutorado em educação de Luiz Rufino Rodrigues Júnior (2017) intitulada “Exú e a Pedagogia das Encruzilhadas”. No trabalho de tese, Rufino propõe desenvolver a crítica a educação e apontar outros caminhos no que tange as problemáticas do racismo e colonialismo.

Como Rufino (2017) em sua obra “Pedagogia das Encruzilhadas”, dialoga diretamente com um terreiro existencial, um local decolonial de produção de saber, propomos tomar como base também os conceitos de Cosmo sentidos e Epistemologia Preta proposta pelo professor e Babalorixá Sidney Nogueira (2020) na obra “Intolerância Religiosa”, da coletânea *Feminismos Plurais* coordenado por Djamila Ribeiro.

Nesta obra, Nogueira (2020) propõe as virtudes dos saberes ancestrais dentro da afrocentricidade como cura das mazelas de uma sociedade racista, rompendo com noções cardeais, lineares e lógicas brancocêntricas. É no enfrentamento, na resistência, na contra colonização a este regime que produziremos novas epistemologias, dialogando, essencialmente, com as epistemologias afro-pindorâmicas do Sul (SANTOS, 2015) e, dessa forma, produzir outros modos de ensinar e aprender.

Por fim tomamos como referencial o artigo “A pedagogia de Exu: educar para resistir(r)existir” de João Augusto dos Reis Neto (2019). Partindo da noção de que vivemos ainda sob os signos, as marcas e a lógica da colonização que se fortalece através do epistemicídio (SANTOS, 1994) é que Neto (2019) propõe

as possibilidades da chamada pedagogia exúlica, como ato de resistência à lógica colonial a qual fomos historicamente submetidos.

Uma pedagogia humanizadora, antirracista, contra-hegemônica, a partir dos valores e princípios do pensamento afro-religioso, centrada na figura do orixá Exú. Por isso, tomamos Exú como signo da resistência epistêmica como aquele que inaugura outras possibilidades de (r)existência no contexto de racismo e discriminação que vivemos (Neto, 2019, p. 7).

A religião dos irmãos Batistas (α) é o candomblé desde as gerações mais antigas. As giras estremecem o chão da Miringaba, fazem vibrar a lama do mangue e o tambor geme despreocupado noite adentro. Essa teia de conhecimentos intergeracionais somado as expressões de devoção e fé, para Patrício Carneiro Araújo (2015) “Entre o terreiro e a escola: Lei 10639/2003 e intolerância religiosa sob o olhar do antropólogo”, corrobora que esse local de exercício da fé preta é um espaço que vai além de práticas religiosas, é na verdade, um verdadeiro espaço de memórias e histórias do povo afro-brasileiro que legitima e molda conhecimentos, valores, práticas culturais e processos pedagógicos. Esse conjunto de corpo-território-saberes naturais e sobrenaturais potencializa tais mestres como os educadores ambientais mais legítimos nesse espaço de interações terra-mangue-mar, onde o ambiente os molda e eles (os afroindígenas) moldam o ambiente. Então já podemos falar de uma “educação ambiental exúlica” ou uma “educação ambiental afroindígena”?

Qual a relação da religião e da cultura popular que vocês estabelecem com o manguezal?

Seu Pedrinho – Tem muita relação pois muito trabalho nosso faz parte do manguezal. Muita influência nossa faz parte do manguezal. As festas, as brincadeiras, as comilanças, os artesanatos...

Dona Rita – E os tambores que a gente fazia era tudo de couro de quaxinim, couro de boi... o oco da siriba... tudo do mangue.

Seu Pedrinho – As músicas das nagôs, as brincadeiras são mais da parte indígena e da parte nossa, mesmo. Tem música que não é registrada, escrita... tem ponto que vem quando baixa o santo...

Dona Rita – No candomblé... na nossa macumba né que chama, tem a pessoa que recebe um guia e o guia vem trazendo queles pontos, e a gente que tá ali do lado, a gente aprende e quando aprende não esquece mais.

O discurso dos irmãos Batista, possibilita notar uma certa indissociabilidade entre as relações naturais com o manguezal, o ofício, os artesanatos e mesmo a inspiração poética para composição de letras e melodias. Bem como as relações sobrenaturais, a comilança destacada como sagrada, as festas, as brincadeiras, o tambor e as entidades que chegam e surpreendem com novas cantigas e entoadas, trazendo ensinamento, consolo, reflexão ou mantra de proteção.

Esse repertório dos comunitários da Miringaba e sua interrelação sobrenatural, reforça que a lógica de exploração predatória do ambiente advém da sociedade moderna, diferentemente das comunidades tradicionais que têm a natureza como uma extensão do seu corpo e da sua alma e, portanto, a relação de troca de subsistência é de respeito mútuo para com o meio natural. As comunidades tradicionais possuem o entendimento de que a vida depende da natureza e seus conhecimentos, segundo Lévi Strauss (2012) são profundos e complexos, dotados de grande potencialidade. Os conhecimentos tradicionais são, assim, expressos e sistematizados por meio de mitos, rituais e narrações de caráter oral e prático. A definição proposta por Diegues relaciona o natural, o sobrenatural e o social não como coisas separadas, mas como algo contínuo, ligado. Para Diegues (2000, p. 30) esse conhecimento é

[...] O saber e o saber fazer, a respeito do mundo natural e sobrenatural, gerados no âmbito da sociedade não urbano/industrial e transmitidos oralmente de geração em geração. Para muitas dessas sociedades, sobretudo as indígenas, existe uma interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social. Nesse sentido, para estas últimas, não existe uma classificação dualista, uma linha divisória rígida entre o natural e o social, mas sim um continuum entre ambos.

Para melhor compreender o processo de transmissão de conhecimentos, podemos nos atentar a participação de cada membro nesse ciclo, as estruturas sociais mais complexas (relações de trabalho) e a organização familiar que compõe esses espaços não-formais do ensinar e aprender. Nesse sentido destacamos a Educação Ambiental, sob normatização federal na Lei nº 9795/99, e pode ser implementada a fim de se garantir a legitimidade e continuidade intergeracional dos conhecimentos dos povos tradicionais. José Machado Pais (1998) define intergeração como “Fluxos recíprocos de socialização que podem ser mais ou menos tensos à medida que diferentes gerações tenham

perspectivas, expectativas ou representações mais ou menos distintas sobre a sociedade.” Para melhor capturar essa relação entre as gerações veteranas de marisqueiros e os jovens da comunidade, perguntei:

Qual será o futuro da tradição da Miringaba? Do catado, das brincadeiras, das festas...

Dona Anedina – Isso aí são com os mais novos né...

Dona Rita – Só Deus sabe. Mas eu espero que continue. Tem neto que não gosta da minha tradição, mas tem outros que gostam, esses que gostam que vão se juntar pra manter.

Seu Pedrinho – A gente esperava por nossos pais também, depois que eles se foram nós não continuamos? Então assim eles podem fazer né.

Nesse sentido, Mannheim (1982) apresenta seu esboço do que chama “o problema sociológico das gerações”, destacando sua importância para apreendermos a velocidade acelerada das mudanças sociais do nosso tempo. Segundo ele, a vida social se constitui dentro de um processo que não se interrompe nunca: novos participantes aparecem no processo cultural (as pessoas nascem) enquanto outros desaparecem (as pessoas morrem); os membros de qualquer geração só podem participar em uma seção temporariamente limitada do processo histórico (o tempo de vida); torna-se necessário transmitir continuamente a herança cultural acumulada (transmissão cultural intergeracional); a transição de uma geração a outra é um processo contínuo.

Assim, entende-se que um ciclo social natural ocorre onde uma geração dá lugar a outras, marcada por uma transmissão cultural que possibilita a preservação de uma certa memória social, em que parte do conteúdo cultural transmitido pelas gerações mais velhas não é esquecido, ao mesmo passo que dá lugar a uma inovação cultural (MANNHEIM, 1982). Por tudo isso, considera-se que as novas gerações sejam não só portadoras de valores diferentes dos partilhados pelas gerações mais velhas, porém, mais do que isso, que elas vêm se constituindo em um importante quadro de referência para as gerações mais velhas, possibilitando certa horizontalidade intergeracional de valores.

Quando Dona Anedina diz “Isso aí são com os mais novos”, ela traduz muito bem o que Pais (1998) quer transmitir quando afirma que hoje é como se os processos de socialização tivessem sofrido uma inversão de sentido^{4F5}.

Um aspecto importante que se destaca, nesse sentido, é a necessidade de se considerar a interrelação entre a horizontalidade desses conhecimentos e os contextos em que são produzidos e cultivados. Quando se trata de saberes referentes à mariscagem artesanal, por exemplo, os ciclos da natureza (reprodução, marés, chuvas e ventos) são que determinam a rotina do extrativista, sendo ele um intermediário da natureza e da apropriação desta, que se expressa na figura do marisqueiro em seu processo contínuo de aprendizagem e trabalho.

Como é aprendido e ensinado o ofício da tirada e da catada?

Seu Pedrinho – Ah isso daí foram os mais velhos, os antigos foram fazendo e passando pra gente. E nós fomos passando pra frente.

Dona Anedina – A gente não sabe como é que começa, nem como termina. É tradição né.

Dona Rita – Só Deus sabe quando é que vai terminar essa tradição aí...

Quando seu Pedrinho diz “passando pra frente”, o processo pedagógico evidenciado por ele indica uma linha reta onde ele recebeu “um pacote” de dados de conhecimentos dos antigos e entregou aos filhos que, por sua vez, repassam aos netos e assim por diante. Na verdade, a forma com que ele entrega esse *saber-fazer* já não é 100% original ao jeito-maneira com que foi apreendido. Ali estão aplicadas as suas especificidades e particularidades, suas novas descobertas, a derrubada de alguns mitos, a objetificação de outros e isso molda esse conhecimento que ao ser “passado para frente” já não é digerido como na sua vez.

De fato, a oralidade é o meio de comunicação mais latente na transmissão desses saberes do mangue. Mas não se restringem somente ao momento bruto do ofício. Esses saberes são expressos na arte, no artesanato, nas poesias, nas

⁵ O que há de novo na atualidade, segundo ele, é a capacidade que os jovens têm de influenciar o mundo dos adultos e a permeabilidade das gerações mais velhas a essas influências. Compreendendo assim, que a juventude e as novas gerações são reconhecidas como uma parcela da população fundamental para o desenvolvimento das comunidades tradicionais de extrativismo sustentável, uma vez que são protagonistas importantes na continuidade intergeracional.

cantigas, na receita da caranguejada, na gira, nas festividades e nas brincadeiras sob a luz da epistemologia preta (NOGUEIRA, 2020) que possui uma pedagogia de oralidade, na manutenção dos costumes e das tradições, transmitidas de geração em geração.

É uma prática comum nas religiões de Matriz Africana que, antes de qualquer ação fala ou rito reverencie-se os ancestrais, os mais velhos. É uma maneira de lembrar, manter viva a memória dos ancestrais e, desse modo, torná-los contemporâneos. A reverência prestada aos mais velhos propicia a manutenção de uma coletividade histórica. Por isso, o exercício da epistemologia preta é sempre olhar para trás e assim visualizar o futuro, e é por isso que ao falar do seu ofício, inevitavelmente, Seu Pedrinho invoca os antigos.

A perspectiva desse território existencial (mangue-terreiro-encruzilhada) como produção de saber, é o enegrecimento, que funciona como uma antítese das influências epistemológicas hegemônicas. Nesse território se fala de afro-filosofia e cosmo-sentidos. No mangue há uma ciência da encruzilhada, um lugar de entradas e saídas, lugar de convergência e divergência, é um lugar de multiplicidade, de troca. A encruzilhada precisa no mínimo de três estradas diferentes, frente a uma sociedade de rota única. Nogueira (2020), na condição de babalorixá, afirma que nesse espaço de construção de saberes não se nega a existência do outro, a crença, os sentidos e a percepção do outro. Pelo contrário, a epistemologia preta entende a encruzilhada como um mercado de troca, não de venda, nem de compra, nem de acumulação. De troca. As trocas permitem aceitação do que o outro tem a oferecer, as trocas pedem a compreensão do outro. O manguezal exercita essa troca em cada fase da lua, a cada movimento de maré.

Dona Anedina, muito sabiamente, responde a uma parte fundamental da provocação que guia este capítulo: *Como as manifestações culturais da Tapera e Miringaba contribuem para o autofortalecimento da tradição extrativista?* A tradição é uma espiral sem começo, meio e fim, é uma serpente engolindo o próprio rabo, não tem cabeça, nem cauda, autodevora-se, depois regurgita e começa tudo de novo, com escamas diferentes, com mais anéis em seu chocalho, fazendo outros barulhos, exigindo novos silêncios. Aqui ela confunde quem tenta entendê-la, parece teimosa demais, como se nunca tivesse surgido para ser compreendida. Aqui a tradição se levanta e lhe oferece o acento, sorratamente ela te abraça enquanto te engole. Só mesmo fechando os olhos

para vê-la, e mesmo assim suas formas e seus sentidos mudam de direção a todo instante. Não há como segurar na palma da mão, ela insiste em escorrer, não há quem possa definir. Ela não cabe nesses signos que escolhemos para nos comunicar. Até mesmo essa pergunta estabelece uma ordem dos fatores: “manifestações culturais” definindo a “tradição”, e por quê não o contrário? Por isso que a natureza da tradição é contraditória, é encruzilhada.

Dona Anedina nos trouxe uma resposta. Dona Rita engatou mais uma dúvida.

A mesma dúvida que moveu a minha investigação nessa pesquisa: *Quais os impactos na nossa subjetividade, no nosso sentimento de pertencimento, na nutrição de nosso orgulho, quando nossa cultura se dilui? É possível uma cultura esvair-se? Quais são os melhores caminhos para entender os processos da transmissão dessas culturas? Qual é o verdadeiro legado das tradições? É uma responsabilidade com o passado ou com o futuro?*

Dona Rita encontra-se em paz, descansada e despreocupada, como quem já fez a sua parte dentro da sua comunidade, com sentimento de dever cumprido para com os que estiveram ali antes dela, e o legado que deixa para os que virão, sem obrigar seus filhos e netos a “segurar o bastão” e entregando nas mãos de Deus um futuro utópico que ela mesma compreende que não é responsável por construí-lo. Foi assim que eles aprenderam com seus pais, cada um fazendo a sua parte na história, e juntos tecendo essa rede de erros e acertos que definem como tradição.

Assim, falamos de uma encruzilhada epistemológica, ou seja, uma noção criada a partir do conceito de encruzilhada, enquanto ponto ambíguo, podendo ser o começo, o fim, mas também o início de um fluxo que coloca a epistemologia enquanto a possibilidade de confluências. Para Strathern (2017) em “O efeito etnográfico e outros ensaios” é necessário não somente ver a relação entre as coisas, mas também as coisas como relações. Logo, pensar a encruzilhada epistemológica é refletir nas conexões que vão se fazer presentes desde a relação entre encruzilhada e epistemologia, até a relação entre as epistemologias que se cruzam. Santana (2018) nos traz que em meio a essa encruzilhada epistemológica é possível perceber que a participação é parte do modo de aprender, e não somente uma metodologia utilizada para compreender esse lugar.

Nesse caso, vale resgatar a definição de Neto (2019) para essa encruzilhada epistemológica, um lugar de intercessão, cruzamento, onde as possibilidades se encontram, onde se materializam os múltiplos caminhos a serem percorridos, tanto no plano material, quanto no subjetivo/místico. Aquilo que se transmuta em possibilidade, em multiplicidade, abertura e diálogo. A encruzilhada não tem nada de perfeito, é o palco da contradição. Por isso a natureza de Exu é a própria encruzilhada.

Minha intenção em falar de Exu é, em certa medida, extrapolar as dicotomias ocidentais de bem-mal, sagrado-profano, já que o próprio Exu é avesso às concepções polarizadoras da moral judaico-cristã construídas pelas sociedades ocidentais ditas “civilizadas”. Por isso, ele não pode ser “lido” tampouco “apresentado”, como um personagem definido como bom ou mal. (NETO, 2019, s/n).

O próprio manguezal é avesso as condições formais de toda a flora, enquanto todas as raízes apresentam geotropismo positivo, crescem em direção ao solo, no sentido orientado pela gravidade. As raízes do mangue apresentam geotropismo negativo, crescem no sentido contrário ao da gravidade. O mangue é oposição. Exú é a oposição ao pensamento cartesiano ocidental (KAWAHALA & GÓES, 2017), é o próprio movimento de transformação e recriação epistêmica. Portanto, Exú não cabe na lógica binária do ocidente. Sendo assim, o manguezal, Exú e a encruzilhada, passam a ser signos e referências epistemológicas fundamentais para pensar a construção de uma pedagogia exúlica⁶.

A pedagogia exúlica se vale da figura de um orixá controverso, não compreendido por uma sociedade intolerante, que inclusive dentro da lógica cristã estigmatiza o arquétipo de Exú. Por isso ela é também uma episteme subversiva, pois faz questão de apropriar-se de uma figura muito complexa, de

⁶ Essa é uma episteme que contribui para a crítica à ciência moderna, e ao mesmo tempo dialoga com o embasamento teórico dessa pesquisa que se volta para afirmação das consciências individuais e coletivas que formam outros processos de ensinar e aprender. Primeiramente pelo potencial de deslocamento, pois a pedagogia exúlica desenvolvida nesse território-manguezal apresenta uma visão contra-hegemônica e não cartesiana na postulação de conhecimentos, secundamente é uma episteme de cruzamento-rizomático, pois apesar do caráter contra hegemônico, essa pedagogia não descarta nenhuma possibilidade de construção de conhecimentos, muito menos a científica, cartesiana, pelo contrário, talvez sua maior característica seja a multiplicidade de fato. Nela nenhuma ciência é descartada, muito menos hierarquizada, todas estão num mesmo plano horizontal, cruzam-se, aglutinam-se e interseccionalizam-se.

matriz africana, periférico e incompreendido para apresentar uma outra (i)lógica de produção legítima de conhecimento.

Onde está o local do saber no dia-a-dia da comunidade?

Dona Rita – É você querer e ter força de vontade de aprender.

Seu Pedrinho – Esse saber eu devo muito a meu pai e minha mãe, pelo eu me incentivaram, eu talvez eu poderia ser outra pessoa, ou bom ou ruim.

Dona Rita – Qualquer um de vocês que tiver vontade de ir no mangue pegar o marisco, você vai pega e faz. Se você tiver boa vontade de aprender você vai lá e aprende. É o querer, a boa vontade que faz tudo. Não tem curso, não tem nada, é só você querer. O local do saber é dentro, vem de dentro pra fora e a escola é o mangue. Você vai pro mangue tirar uma ameixa, você fica olhando e se tá com aquela vontade de aprender você mete a mão e faz.

Seu Pedrinho – É o saber de você ver a pessoa fazendo, você faz também e vê que deu certo. É o seu querer, porque se você não quiser você não aprende.

Ora, então se estamos falando de uma epistemologia cruzada, falamos do polo-raiz deste saber cruzado e dialógico, o senso comum. Ele não é somente o “saber do povo”, em um sentido antropológico. Mas sim, o saber-que-está-em-toda-a-parte, bem como o conhecimento diretamente brotado da experiência direta da vida e da comunicação entre as pessoas em busca de sentidos e de significados para esta própria experiência. Logo podemos chegar à conclusão de que “sempre se fala de algum lugar social”. Nunca se fala de um local situado fora do mundo da vida cotidiana. Estamos todos em um mesmo mundo e nos falamos, entre nós e outros, dele e de algum lugar situado nele.

É certo que o conhecimento do senso comum tende a ser um conhecimento mistificado e mistificador, mas, apesar disso e apesar de ser conservador, tem uma dimensão utópica e libertadora que pode ser ampliada através do diálogo com o conhecimento científico (SANTOS, 2001, p. 55-56).

Em uma certa direção, não se trata de desqualificar o saber acadêmico e suas variantes em nome de uma espécie de poli-saber-do-povo, erigido como um conhecimento original, um saber de raízes, logo, o mais legítimo. Mas sugere novos caminhos para se sair do fundamentalismo da ciência culta que se erige como o único confiável.

Ailton Krenak (2019) fala de um lugar onde os saberes ainda não foram colonizados e nem se renderam à materialidade eurocêntrica. O seu discurso transcrito na obra “Ideias Para Adiar o fim do Mundo” carrega os potenciais da oralidade e estimula a reflexão para além das regras formais da escrita convencional e acadêmica. A metodologia de Seu Pedrinho é clara: **“para aprender, basta querer”**. A técnica do ofício da catada do caranguejo pode parecer relativamente simples, porém a relação com o manguezal vai além de encher o caçua. A energia do Mangue é a energia do orixá Nanã, uma das divindades mais antigas do Ayê (terra) na cultura Yorubana. Ela é a professora primeira e para aprender você precisa observar, e observar também com os outros sentidos, por isso o método apresentado por Seu Pedrinho é a observação e a vontade, que dialoga com o método de ensinar e aprender proposto por Ailton Krenak, que parte da vontade, do movimento da ação que gera transformações significativas da realidade.

O reconhecimento desses outros saberes, Boa Ventura Souza Santos (2008) chama de ecologia de saberes e a compreende como um conjunto de epistemologias da diversidade, a prática de saberes:

A ecologia de saberes procura dar consistência epistemológica ao saber propositivo. Trata-se de uma ecologia porque assenta no reconhecimento da pluralidade de saberes heterogêneos, da autonomia de cada um deles e da articulação sistêmica, dinâmica e horizontal entre eles. A ecologia de saberes assenta na interdependência complexa entre os diferentes saberes que constituem o sistema aberto do conhecimento em processo constante de criação e renovação. O conhecimento é interconhecimento, é reconhecimento, é autoconhecimento. (SANTOS, 2008, p. 157).

Para Santos (1994) essa ecologia dos saberes se situa em um contexto cultural ambíguo, porque enquanto o reconhecimento da diversidade sociocultural favorece o reconhecimento da diversidade epistemológica de saber no mundo, todas as epistemologias também partilham das premissas culturais do seu tempo, sendo a crença na ciência como uma forma de conhecimento válido, a mais consolidada. Em função disso, Tristão (2014) afirma que é importante ser flexível na interpretação do mundo dinâmico com economias integradas, onde essas comunidades sofrem pressão da economia de mercado e dos impactos no ambiente de onde tiram sua subsistência.

Para Krenak (2019), a nossa sociedade transformou a natureza em recursos e distanciou o homem da natureza levando ao limite o processo de

coisificação humana. Fizemos da criatividade humana uma ferramenta a serviço da técnica, subjugados, transformamos o saber em coisa a serviço da produção de coisas, de mercadorias. Não há alternativa a não ser recuperar a importância humana do universo em sua totalidade. Recuperar o prazer nos prazeres, naquilo que naturalmente desperta nossos sentidos, nossos afetos e emoções, que estimula nosso imaginário, que valoriza a nossa inocência hoje subjugada. Esse modelo de sociedade se mostra insustentável e se quisermos adiar o fim necessitamos iluminar o início.

Ailton Krenak (2019) e Seu Pedrinho concordam com um mesmo pensamento “**a natureza é sábia**”, e essa é a sabedoria que desperta uma motivação singular - o querer, na natureza não tem certo e errado, ambos os resultados levarão a uma possibilidade infinita de aprendizado. Krenak (2019) nos diz que para ir adiante é preciso retomar a memória da estrada. Sentir o nosso povo, nossa tradição, nossas identidades. Dar voz a nossa memória, reencontrar com o Ser que habita o nosso imaginário coletivo tão ofuscado pelos tempos de modernidade individualista, neoliberal, principalmente em um momento de avanço do obscurantismo e da negação dos saberes ancestrais e científicos. É preciso retornar para dentro de nós, cruzar o deserto de vazios, ampliar os horizontes da existência. Essa caminhada deve ser ultrapassada coletivamente. “É preciso ouvir o manguezal, experimentar o sabor do chão, o sal da terra, o pó que sedimenta as estruturas do nosso Ser tão humano e tão frágil (KRENAK, s/n, 2019)”.

4. APREENDER, APRENDER E BRINCAR – BATUCADAS EM MAPAS

Nesse capítulo apresentaremos as devidas contribuições do devir afro-indígena, em movimentos socioculturais em Caravelas-BA, destacando as principais manifestações artísticas, grupos folclóricos, mestres da cultura popular, festejos tradicionais, brincadeiras, devoção e fé. Além de reconhecer as tessituras culturais que afloram das relações socioambientais nos ecossistemas terra-mangue-mar, no entorno da Reserva Extrativista de Cassurubá.

No dicionário Tupi Guarani que pode ser encontrado na biblioteca online da FUNAI (2021), identificamos a tradução do nome “Cassurubá”:

Açu: grande, considerável, comprido, longo

Ubá: canoa (geralmente feita de uma só peça de madeira); árvore usada para fazer canoas (Folheto 43).

A região do Extremo Sul da Bahia foi, durante muito tempo, ocupada por povos indígenas e, em 1500, a presença indígena na Comarca de Caravelas, como em todo território brasileiro, era marcante, conforme documentação da época, relatos e descrições de viajantes e cronistas. Segundo o relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Comexatibá (Cahy/Pequi) no Município de Prado-BA (SOTTO-MAIOR; GAIA, 2006), tradicionalmente ocupada pelos Pataxós de cumuruxatiba, esta comarca era ocupada por diferentes grupos indígenas, que pertenciam aos diversos grupos da família linguística Macro Jê, destacando-se Maxacalis, Pataxós, Botocudos, Kamakã, Mongoió e alguns descendentes dos Tupis ou Tupiniquins que moravam nas vilas (FERREIRA; CARVALHO, 2019). A história de Caravelas começa com a própria história do Brasil, em 1503, e foi uma das mais antigas vilas dessa região que pertencia à Comarca de Porto Seguro, durante o tempo em que o Brasil esteve dividido em capitâncias hereditárias.

Os bandeirantes que chegaram ao rio Caravelas não fundaram povoação. Somente em 1581, diz-se haver um padre francês, - provavelmente um dos missionários vindos com Manuel da Nóbrega -, fundado a aldeia de Caravelas, onde erigiu pequena igreja, sob a invocação de Santo Antônio do Campo dos Coqueiros. A aldeia foi depois abandonada; mas seus habitantes, por ordem de D. Diogo de Menezes, 9.º Governador-Geral do Brasil, tiveram que regressar às suas residências em 1610, e, assim, Caravelas foi novamente povoada, e definitivamente. Data daí o progresso acentuado que se manifestou, a ponto de ser visada por um ataque holândes em 1636 (IBGE, 2022, s/n).

Em 1700 a região mereceu ser levada à categoria de vila, com o nome de Santo Antônio do Rio das Caravelas. Decorridos 154 anos de sua elevação à categoria de vila, Caravelas alcançou o título constitucional de Cidade, pela Lei n.º 521, de 23 de abril de 1855. Na Comarca de Caravelas e em seu entorno, negros, índios, portugueses e chineses, foram etnografados como parceiros entre si ou inimigos de guerra em disputas territoriais e todos os grupos apresentavam características físicas, culturais, linguísticas, que os diferenciavam (FERREIRA; CARVALHO, 2020).

Os que chegaram de fora para a região já habitada pelos grupos indígenas, no período colonial ou império, criaram e cristalizaram construções históricas, associadas a um imaginário da sociedade colonial que se opunham a distinção entre os índios “mansos” e índios “bravos”, negros rebeldes, escravizados ou libertos. Goldman (2017) reforça que, ainda que os números sejam controversos, não é nada improvável que ao longo de cerca de 300 anos, quase 10 milhões de pessoas tenham sido embarcadas à força da África para as Américas, no que possivelmente constituiu a maior migração transoceânica da história.

Compreende-se que a diáspora africana foi um processo que envolveu migração forçada, mas também redefinição identitária, uma vez que estes povos *Balantas, Manjacos, Bijagós, Mandingas, Jejes, Haussás, Bantus e Yorubás* (MARQUES, 2019) , provenientes do que hoje são Angola, Benin, Senegal, Nigéria, Moçambique, entre outros, que apesar do contexto de escravidão, reinventaram práticas e construíram novas formas de viver, possibilitando a existência de sociedades afro-diaspóricas como Brasil, Estados Unidos, Cuba, Colômbia, Equador, Jamaica, Haiti, Honduras, Porto Rico, República Dominicana, Bahamas, entre outras.

A diáspora, neste sentido, constituiu um processo complexo que envolveu a promoção de guerras em África e a destruição de sociedades, captura de homens, mulheres e crianças, travessia do atlântico, a inserção brutal em uma nova sociedade, lutas por liberdade e sobrevivência e a construção de novas identidades. Marques (2019) ressalta que as sociedades construídas com base no processo de diáspora africana, apesar das marcas estruturais decorrentes do passado escravocrata, conectam-se social e culturalmente, seja por meio da história e deste passado comum, das manifestações artísticas, da ciência, da religiosidade e da música.

Cerca de 4 ou 5 milhões de pessoas que podem ter chegado ao que hoje chamamos de Brasil, encontraram outros tantos milhões de indígenas, vítimas de um genocídio que, paralelo à diáspora africana, sustentam a assimilação e incorporação desse conceito “Afroindígena” pelos artistas da cidade de Caravelas-BA impressa no genótipo, no fenótipo, no saber-fazer da labuta e por consequência, em suas manifestações culturais.

Em um primeiro momento, relação Afroindígena não pode deixar de remeter aos agenciamentos muito concretos entre afrodescendentes e indígenas nas Américas, agenciamentos cujos grandes traços históricos são bem conhecidos (GOLDMAN, 2017, p. 12).

Esse termo “Afroindígena” surge como um conceito identitário-artístico-visual pela primeira vez em Caravelas na década de 80 com o grupo *Afroindígena de Antropologia Cultural Umbandaum* fundado no dia 13 de maio de 1988, como “resistência aos grupos políticos locais que induziam a população caravelense em comemorações dos 100 anos de abolição da escravatura” (SILVA, 2019, p. 5). O Umbandaum é um grupo organizado que está vinculado ao Movimento Cultural ArteManha, que recebeu o título de ponto de cultura em 2008.

Figura 5- Sede do movimento cultural ArteManha e Grupo Umbandaum na avenida no carnaval de 2020



Fonte: Jaco Galdino, 2020

Para Jaco Galdino, um dos fundadores do grupo, esses sujeitos buscavam promover uma contracultura. Ele ainda informa que o termo "contracultura" já era utilizado por outros movimentos de jovens que marcaram os anos de 1960. Itamar Silva (2019) utiliza parte do conceito de contracultura para definir que o coletivo do Movimento Cultural ArteManha entende suas ações como forma de enfrentamento à ordem sociopolítica

“*Contracultura* é entendida também no contexto do Umbandaum como formas de criticar a sociedade vigente e o sistema capitalista, por meio das expressões artísticas e das formas políticas de organização do grupo” (SILVA, 2019, p. 217).

No entanto, o grupo difere dos temas de outros movimentos culturais por defender, em especial, uma produção cultural independente da capitalização. “Os membros do Umbandaum se consideram como sujeitos em processos/movimentos que sabem, fazem e ensinam artes, balizadas na tradição e em novos conhecimentos” (SILVA, 2019, p. 6), conforme os educadores populares de movimentos sociais que viabilizaram experiências políticas a partir de expressões culturais nos anos 60.

Na figura 04 e 05 destacam-se nas expressões visuais de corpo e movimento, uma crítica ao maior crime ambiental no nordeste brasileiro, o derramamento de petróleo cru em suas praias e manguezais. O clamor por justiça é expressado nos movimentos corporais da dança Afroindígena, inspirados em orixás africanos, encantados indígenas e movimentos de repetição da labuta – *como puxar a rede e carregar o balaio*. A porta bandeira é referência na cidade quando o assunto é acarajé, e em suas mãos escorrem o samba enredo de 2020 “Fogo, óleo e Lama”.

Figura 6-Carnaval de 2020 - samba enredo "óleo, lama e fogo"



Fonte: Jaco Galdino, 2020

O crime ambiental decorrente do vazamento de óleo no litoral do Nordeste, atingiu uma extensão de 2.100 km, 350 praias em 110 cidades litorâneas e mudou de forma drástica a vida de mais de 150 mil trabalhadores que vivem em pequenas comunidades, cuja população é majoritariamente negra que sobrevive da pesca artesanal e arriscaram-se para tentar salvar o seu território que está para além da visão predatória do mercado. Essas populações ribeirinhas por mais de 100 dias corridos lidaram com a omissão do Governo Bolsonaro, com a negligência do estado em caso de calamidade pública e com a desinformação sobre os reais danos que o crime causa ao ecossistema a médio-longo prazo.

Esse crime já completa três anos sem que haja uma previsão de desfecho ou penalização aos responsáveis. Os impactos que permanecem a médio e longo prazo, ainda assombram os principais afetados com esse crime, as comunidades ribeirinhas de extrativismo sustentável. Para Arlene Maria da Costa (2020), pescadora e presidente da Colônia Z6 de Barra de Sirinhaém, no litoral sul de Pernambuco esse caso enfatiza a invisibilização dos impactos do crime socioambiental na vida dos trabalhadores da pesca artesanal e que, em sua maioria, é composta por corpos negros que estão em situação de fome, de risco real de saúde, fosse pela exposição ao alimento possivelmente contaminado, fosse pelo contato direto que tiveram com o petróleo cru e da insegurança em relação ao trabalho, somados ao agravante da COVID-19, onde todos esses impactos foram elevados ao quadrado entre 2020 e 2022.

A mitigação por ações operativas que possam amenizar os impactos socioambientais revela que o racismo no país está longe de acabar. De acordo com a avaliação feita por Mércia Alves (2020), militante em defesa dos Direitos Humanos e educadora do SOS Corpo Instituto Feminista para a Democracia, em uma fala durante uma audiência pública sobre os impactos do derramamento de petróleo na pesca artesanal afirma que a inoperância dos poderes públicos revela a expressão do racismo ambiental e estrutural, traços que regem a política brasileira até os dias atuais.

A omissão e a lentidão do governo federal é a expressão deste racismo estrutural que se desenha sob os territórios pesqueiros de forma perversa. Ao não responder às demandas e atentar-se às denúncias de pescadoras e pescadores, só acentua ainda mais as precárias condições de vida desta população negra que está no litoral e à deriva pela desresponsabilização do Estado brasileiro. Esse quadro só acentua o caráter racista e patriarcal deste Estado e para nós é preciso denunciar

as violações e o racismo ambiental. Para nós vidas negras importam!
(ALVES, s/n, 2020)

Assim que as grandes manchas de petróleo cru tomaram as praias nordestinas, foram as próprias comunidades que iniciaram o trabalho de gestão da crise. Sem nenhum tipo de material de segurança ou apoio de órgãos especializados, mulheres, homens e crianças tiraram, no braço, o óleo que estava manchando seus territórios, uma ação que revela como para essas populações a relação com o território e com o ofício extrativista possui profundas camadas de pertencimento.

O ecossistema mangue-mar impulsiona a existência, é casa, é lar. Essa existência contradiz a lógica exploratória. Sinais de alerta estão acesos nessas comunidades uma vez que seus direitos são negados, negligenciados e, entre as discussões sociopolíticas, estão também as manifestações artísticas que contribuem para que esses sinais, como o inconformismo e a indignação se tornem cada vez mais evidente.

Nesse processo, o Umbandaum faz do carnaval um movimento político e mantém esse compromisso com a avenida há 30 anos. É o evento mais esperado por todo Caravelense, o carnaval ferve com o imaginário popular que expressa marchinhas, blocos tradicionais e arrastão, é uma euforia que brilha nos olhos, é a latência do orgulho de pertencer a esse lugar. A avenida se torna o palco de grandes manifestações, é cenário de visibilidade e, por isso é o momento ideal para o grupo se colocar em evidência e expressar inquietudes, indignações e exigências. Assim, o grupo procura garantir um protesto que gere sensibilidade através do devir Afroindígena, onde os temas do samba-enredo ano após ano buscam denunciar relações socioambientais, principalmente aquelas organizadas para gerar lucro a todo custo, ignorando outras formas de viver e ser esse meio, outros sistemas de poderes e de saberes.

Itamar dos Anjos, um dos fundadores do movimento cultural define o objetivo do grupo como sendo:

A proposta do Umbandaum sempre foi pela crítica à sociedade elitizada, buscando nas ações e no fomento de expressões plásticas dar conta das questões raciais, dos processos excludentes, da negação do capital econômico a grande parte da população afrodescendente e indígenas de Caravelas e do extremo sul da Bahia. (SILVA, 2019, p. 218)

Em 2003, através da Dissertação de Mestrado de Cecília Campello do Amaral Mello (2003) a academia conhece um grupo de pessoas do extremo-sul baiano que se pensam “Afroindígenas” e, ao mesmo tempo, desenvolvem uma complexa reflexão sobre os sentidos disso que seria na superfície um fenômeno apenas “identitário”, como se costuma dizer. Mello (2003) evitou cuidadosamente a pretensão de tentar determinar o que os nossos amigos do Grupo Afroindígena de Antropologia Cultural, na pequena cidade de Caravelas, estariam “realmente” querendo dizer quando se afirmam Afroindígena. Em vez disso, preferiu seguir de modo detalhado e profundo o que eles efetivamente dizem, fazem e, sobretudo, pensam a respeito de si mesmos, dos outros e do mundo. Dessa fora, pôde aprender com eles que Afroindígena não precisa, necessariamente, ser entendido como algo

“da ordem da identidade, nem do pertencimento, mas do devir” — “do que se torna, do que se transforma em outra coisa diferente do que se era e que, de algum modo, conserva uma memória do que se foi” (MELLO, 2003, p. 95).

Rastreando as linhas de composição desta ideia, descobrimos que esse devir se constitui como um efeito de encontros singulares com acontecimentos históricos, pessoas e técnicas que os afetaram ao longo de sua trajetória. O que se pretende com essa referência é compreender novos horizontes da produção e autopercepção de saberes locais. Para fazê-lo, o primeiro passo consiste, como já demonstrava o trabalho de Mello (2003), em aplicar à questão Afroindígena, o que Bruno Latour (1988, p. 158) denominou como o princípio de “*irreducibilidade*,” não a reduzir de antemão a uma pura questão identitária e, ao mesmo tempo, não negar *a priori* que a identidade possa ser uma dimensão importante do fenômeno.

O segundo passo, define o *cruzamento* entre essas duas linhas de devir, que não redundam em uma unidade ou aglutinação, mas em uma forma de aliança, teríamos então um devir-afroindígena

Afroindígena seria, portanto, uma terceira força, uma linha de devir com características próprias, que revelam a entre-captura entre negros e índios ao longo do processo histórico da colonização. (MELLO, 2003, p. 4).

Afroindígena pode apontar para uma relação virtual entre negros africanos e indígenas sul-americanos, antes mesmo da conquista europeia, relação em que se fundem em significados cronológicos e mitológicos. Assim, a relação prévia e histórica entre negros e índios interpreta a semelhança estrutural entre corpos negros e indígenas de hoje, aproximados pela força motriz da resistência para se opor às opressões forçadas pela hegemonia branca. Como eles afirmam: “afroindígenas são os grupos historicamente discriminados e excluídos” (MELLO, 2017, p. 4).

Figura 7- Jovens percussionistas e a estética Afroindígena do movimento cultural Artemanha



Fonte: Jaco Galdino, 2019.

Particularmente, a minha relação com o Movimento Cultural ArteManha inicia em 2019, quando na ocasião do Aniversário de 30 anos da Resex Cassurubá, dividimos a cena no espetáculo “*Cantos e Encantos do Mar*”. Desde então, atuamos juntos em todas as ações artístico-cultural e também em produções audiovisuais. Além disso, cresci em um espaço socioambiental, aonde se produzia uma relação íntima com a natureza e através da linguagem das artes, essa vivência proporcionou uma aproximação amistosa com os integrantes do grupo. O Umbandaum através do Movimento Cultural ArteManha dialoga com a sociedade por intermédio da arte, com o principal intuito de sensibilizar as crianças e jovens e, através disso, conseguir fazer alguma

transformação positiva em suas vidas. Sou parceiro do Umbandaum e do Artemanha, essa é uma parceira que antecede os anseios profissionais e acadêmicos, somos parceiros, por acreditarmos no mesmo propósito.

O Grupo de Antropologia Cultural Afroindígena “Umbandaum” é uma referência sociopolítica para a cidade de Caravelas, com mais de 30 anos de existência e resistência, grande parte da cidade já desfilou pela avenida com o grupo em algum momento. Essa necessidade de celebração e performance não se limita ao núcleo do Movimento Cultural ArteManha, mas enquanto instituição, esse movimento centralizador busca valorizar outros grupos de expressão cultural e aglutinam nesse propósito de fazeres e saberes. É um teórico-prático genuíno, que inevitavelmente dialoga com as relações socioambientais, ora naturais, ora manifestações sobrenaturais.

4.1 BLOCO DAS NAGÔ E BLOCODOS TUPINAMBÁS

*“Oh olha, olha
Torne a olhar,
Foi as nagô que saiu a passear (3x)
Vou tacar fogo no engenho,
Aonde o negro apanhou
A vida aqui é bom demais meu deus do céu,
Aqui quem manda é os nagô”*

As populações tradicionais produzem conhecimentos e inovações em diversas áreas. Podemos citar as suas criações artísticas, literárias e científicas, tais como desenhos, pinturas, contos, lendas e músicas que podem ser protegidos por direitos autorais coletivos (art. 45 da Lei 9610/98).

A reflexão, nesse tópico, parte da caracterização de manifestações populares tradicionais em Caravelas como patrimônio cultural intangível que fortalecem o ofício do extrativismo sustentável, a pesca e a mariscagem.

Os bens culturais de natureza imaterial dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações, formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas e nos lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas). A Constituição Federal de 1988, em seus artigos 215 e 216, ampliou

a noção de patrimônio cultural ao reconhecer a existência de bens culturais de natureza material e imaterial (IPHAN, 2000).

O IPHAN (2020) reconhece que o patrimônio imaterial é transmitido de geração a geração, constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

O Patrimônio Cultural Imaterial não se constitui apenas de aspectos físicos da cultura. Há muito mais, contido nas tradições, no folclore, nos saberes, nas línguas, nas festas e em diversos outros aspectos e manifestações, transmitidos oral ou gestualmente, recriados coletivamente e modificados ao longo do tempo.

Conforme o Decreto nº 3.551/2000 e a Lei Nº 7.285/2011, eles se classificam por:

- Saberes: ofícios e modos de fazer (conhecimentos e modos de fazer enraizado no cotidiano das comunidades);
- Celebrações: rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;
- Formas de expressão: manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;
- Lugares: mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.

O patrimônio imaterial não requer 'proteção' e 'conservação' – no mesmo sentido das noções fundadoras da prática de preservação de bens culturais móveis e imóveis -, mas identificação, reconhecimento, registro etnográfico, acompanhamento periódico, divulgação e apoio (IPHAN, 2000). Enfim, mais documentação e acompanhamento e menos intervenção.

Apesar de tentar manter um senso de identidade e continuidade, este patrimônio é particularmente vulnerável uma vez que está em constante mutação e multiplicação de seus portadores.

Para esse momento, destacaremos quatro Patrimônios Imateriais na cidade de Caravelas – dois *grupos populares*, um *festejo* e o diálogo com um *mestre da cultura popular*, cujo o critério de seleção baseou-se na contribuição

e nos papéis que os parceiros dessa pesquisa desempenham para a manutenção desses patrimônios.

Figura 8- Ludmilla c. Justino - porta bandeira oficial dos blocos Nagô e Tupinambá



Fonte: Ludmilla Justino, 2022.

Portugal (2019) define que os *nagô* oriundos de povos procedentes da atual Nigéria foram conduzidos ao Brasil ao final do século XVIII e início do XIX. Trata-se de um contingente escravizado, em consequência, principalmente, das guerras interétnicas que ocorriam nesta região. Na Bahia,

A presença *nagô*-iorubá foi tão significativa que o termo *nagô* começou a ser usado indiscriminadamente para designar qualquer indivíduo ou língua de origem africana no Brasil (CASTRO, 1981, p. 7).

Esta indiscriminação generalizante tornou conhecida uma cultura que, embora complexa, às vezes, é simplificada, representando múltiplos africanismos em uma única expressão ideológica.

Bernardo Ribeiro Justino, conhecido popularmente como Mestre Piaba, é uma referência na Cultura Popular Caravelense, há mais de 30 anos lidera duas importantíssimas manifestações culturais na região. O *Bloco das Nagôs* e *Bloco dos Tupinambás*. Apesar de possuir em seu nome uma ideia atrelada ao carnaval, ambos os Blocos estão para além dessa festividade e marcam

presença em diversos eventos durante o ano e é sempre um sucesso, por tudo que eles representam. Segundo o próprio Mestre regente, o grupo mais fácil de ser agrupado é o bloco das nagôs, portanto quando o grupo é convidado para participar de algum evento público, a mobilização acontece de forma instantânea, além disso cada membro do bloco já possui o seu figurino, o que facilita a aglomeração. Enquanto no bloco dos tupinambás, desprende de um figurino orgânico que precisa ser construído a cada intervenção e depende de um número maior de pessoas para serem agrupadas, tanto homens, como mulheres.

No final de 2019 acompanhei as duas últimas apresentações do grupo, desde o início pandemia, nenhum de seus membros arriscou-se pôr o “bloco na rua” nesse período. Como os parceiros dessa pesquisa compõe ambos os blocos, é fundamental aproximar-se e compreender melhor a dinâmica e o impacto social dessas manifestações populares. Bernardo Ribeiro Justino – pescador, marisqueiro e mestre da cultura popular e sua neta Ludmila Justino – a porta estandarte dos blocos foram os parceiros selecionados para contribuir diretamente com os objetivos dessa pesquisa. De maneira geral, ambos descreveram o histórico do grupo, bem como a filosofia que atravessa os blocos e as transformações individuais e coletivas geradas desses encontros. Busquei compreender as relações artístico-cultural que esses grupos desenvolvem, para o fortalecimento da tradição extrativista.

Mestre Piaba – Bernardo Ribeiro Justino (77 anos) não consegue datar há quanto tempo os blocos existem, desde menino já era sabido suas existências, porém como a participação dos homens era bem restrita no bloco das nagôs, ele brincava junto aos tupinambás. Anos se passaram, e após a partida de três gerações de lideranças o bloco dos tupinambás ficou parado por 10 anos. Após uma mobilização popular, somado a um grupo de jovens o bloco dos índios tupinambás se levantou com 80 pessoas desfilando na avenida, desde então o Mestre Piada conduz ambos os blocos.

Antes dele assumir a liderança do grupo das Nagôs, Dona Benedita coordenava o movimento e faleceu aos 90 anos deixando o legado com o Mestre Piaba, implorando a ele que não deixasse o bloco morrer, ele até então liderava somente o bloco dos tupinambás. Segundo relato, Dona Benedita dizia que desde o seu tempo de menina que brincava no bloco. Então possivelmente esses grupos existem há mais de cem anos. Apesar de ambos os blocos serem

compostos pelos mesmos membros, cada um possui sua identidade visual bem definida, estética definida, uma organização social diferente nos papéis de gênero dentro da intervenção artística e os cânticos também são diferenciados. Além disso, cada bloco possui o seu dia de brilhar na avenida, as Nagôs desfilam na segunda-feira do carnaval, enquanto os Tupinambás na terça-feira.

Nas nagôs, a cor branca das vestimentas, como a renda no vestido das mulheres e nas bermudas dos batuqueiros, traz a espiritualidade da umbanda e do candomblé. A princípio o padrão das roupas eram estampadas de chitão que, segundo Ludmilla Costa Justino (26 anos), reforça a identidade negro-nagô. Para ela o bloco resgata a cultura afro, não só pela estética visual, mas através das cantigas que evocam os antigos, os pretos e as pretas velhas.

O bloco é predominantemente composto por mulheres entre 40 e 70 anos. Só existem três homens no corpo dessa manifestação, Mestre Piaba, o regente do grupo que puxa os versos e dois senhores no tambor, somente as mulheres brincam nesse bloco, rodando suas longas saias e repetindo os versos musicais em coro. No geral, o grupo consegue mobilizar 50 Nagôs na avenida.

Ao final da apresentação das Nagôs, há uma tigela de farinha numa panela de barro (figura 10), Mestre Piaba distribui um punhado de farinha em uma colher de pau a todos os participantes, observadores e admirados da intervenção enquanto as mulheres entoam versos à Maria Conga, uma preta velha da umbanda. Maria Conga se tornou sagrada por defender seu povo. Vinda da África, escravizada, alforriada e chefe de um quilombo em Magé - RJ, ela lutou por seu povo até o último dia de sua vida, o mesmo dia em que se tornou imortal (Projeto de Lei Nº 5184/2021 no Art. 1º- Declara “Maria Conga” como Patrimônio Imaterial do Estado do Rio de Janeiro.)

*“Maria Conga tem sete filhos,
Todos sete precisam comer (2x)
A panela é pequenina
Reparte agora que eu quero ver (2x)”*

Segundo os antigos, “farinha rende a comida”. São sete filhos que a protagonista tem de alimentar, muito trabalho e pouca renda. Então para Ludmilla Costa, a farofa tem esse símbolo: uma denúncia a escravidão e a fome. Mas, acima de tudo, a multiplicidade daquilo que é pouco. Um único prato de comida que alimenta várias pessoas. O milagre. O ubuntu da filosofia africana.

“Quando comecei a sair no bloco eu era muito pequena e ia por diversão, mas ao longo dos anos eu percebi que essa brincadeira trazia uma bagagem muito maior do que apenas se divertir, Defender, amar, valorizar e incentivar a cultura me faz um ser humano melhor, faz com que eu me sinta viva e orgulhosa por tantos anos de contribuição para cultura da minha amada cidade. Cresci vendo meu avô Piaba liderar o bloco e o meu pai Luiz sempre ao seu lado e agora eu me junto a essa dupla que me ensinou o valor e a importância da cultura popular caravelense.” (LUDMILA COSTA JUSTINO, 2022).

O significado social do ser nagô nesse local empodera a negritude, desvinculando-a de identificações forçosamente idealizadas. É neste contexto de representação cultural e ressignificação social que o povo-de-santo se impõem como casas da persistência africana no Brasil, gerando negros protagonistas de suas histórias e fundadores da própria existência (PORTUGAL, 2019).

Em Tupinambás, o nome do bloco define uma identidade “guarda-chuva” a descendência indígena dos membros do grupo. Logo, não possui uma ligação direta e específica com esse grupo étnico. Aqui o nome funciona mais como uma referência. As vestimentas são orgânicas – penas, folhas e palhas, bem coloridas e diversas. As cantigas entoadas são os mesmos pontos de casas de terreiro destinadas a evocar as entidades da mata – Caboclos, Juremas, Orixá Oxossi e Gentios.

O grupo desfila em duas filas, dividida em homens e mulheres, Mestre Piaba, o líder do grupo, entoa os versos com dois senhores no tambor, enquanto os membros repetem os versos em coro. Ao chegar em frente à Igreja Matriz de Santo Antônio, O Mestre invoca os caboclos individuais e cada um entoa o cântico respectivo ao personagem que está sendo representado. Nesse momento não há a incorporação, os cânticos já existem e os personagens já são definidos e previamente ensaiados. São eles: Cabocla Raizeira, Caboclo Feiticeiro, Caboclo Gentio, Caboclo Velho, Cabocla Da Taquara, Cabocla Jurema, Cabocla Jacira, Cabocla Peninha, Cabocla de Pena, Caboclo Tupinambá, Pedrinho Caboclo e Caboclo do Lado que o sol se esconde – Representado pelo líder Mestre Piaba.

Em um primeiro momento, há quem julgue ambos os blocos, pelos elementos estéticos Afroindígenas que insistem em ser destacados nessas manifestações. A intenção do grupo não é fazer um terreiro itinerante, mas vivenciar um terreiro existencial. Nem todos os membros estão ligados a alguma

religião espírita e esse nunca foi um critério para *ser nagô* ou *ser tupinambá*. Destaco também dois elementos que reforçam a “contracultura” (SILVA, 2019, p. 217) definida por Itamar do Grupo Umbandaum: Em tupinambás, a identidade indígena levantada pelo grupo transcende as fantasias vãs e pejorativas de carnaval, celebra o DNA indígena que corre nas veias e caminha na contramão da apropriação cultural, existe uma busca pela reverência aos “antigos”, aos nativos, a quem pisou na mata primeiro.

Figura 9- Bloco das Nagô na Avenida - Destaque para a pintura facial e para a tigela de farinha logo atrás da porta-estandarte



Fonte: Lelia Tandaya, 2007.

A pintura corporal é um elemento estético que compõe ambos os blocos, destacando em *Nagôs* a presença da tinta preta no rosto (figura 8). Esse signo está na contramão da *blackface*, visto que não há caráter pejorativo, e surge como reafirmação de sua identidade e apodera-se ainda mais da sua melanina, de seu corpo negro retinto, “gritaram-me negra, pois negra sou” (Poema de Victória Santa Cruz), e reforça o brado do Ilê Ayê “Branco se você soubesse o valor que o preto tem, tu tomavas banho de piche pra ficar negão também (Letra O Rappa).”

Figura 10- Bernardo Ribeiro Justino - Mestre Piaba, Líder do Bloco das Nagô e Bloco Tupinambá



Fonte: Jaco Galdino, 2021.

*“Tupinambá sou eu, sou eu
 Trago em meu nome foi meu tatá quem me deu (3x)
 Gentio, gentio, gentio
 Sou eu gentio da mata bruta sou eu
 Sou eu gentio cortador de pau
 Mas quem primeiro entrou na mata foi eu”*

Os cânticos litúrgicos oriundos das comunidades-terreiro referem-se às raízes mais estéticas na cultura Afro-brasileira em termos de oralidade, os santos trazem as cantigas, que ora canta a dor da diáspora, ora celebra o amor, um mantra, uma oração, uma benção ou uma lição. É pertinente, portanto, a afirmação de Le Goff (1994)

A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Deve-se, então, trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para libertação e não para a servidão dos homens (LE GOFF ,1994, p. 447).

Assim, pesquisar e transmitir o legado da cultura africana, dinamicamente reinventado no Brasil, nesse caso cruzando-se com o devir indígena significa aliar-se, pela arte, à luta contra a discriminação, o preconceito e o racismo estrutural, como reforça Portugal (2019, p. 16), “os aportes da oralidade cantada exercem uma função social basilar para coletividade que a mantém viva pela transmissão”.

4.2 MARUJADA DE YEMANJÁ – “SEREIA EU VIM FOI TRABALHAR”

A festança dedicada a rainha dos mares, acontece anualmente todo dia 02 de fevereiro desde os anos 2000, o cortejo passa pela rua Barão do Rio Branco, praça de Santo Antônio no centro histórico e toma a rua 7 de setembro, a principal da cidade, em direção ao porto (figura 11), e segue navegando pelo rio caravelas até chegar à praia de Yemanjá, localizada a 20 km da sede do município (figura 12).

Figura 11- Cortejo de Yemanjá 2019 – Rua Barão Rio Branco



Fonte: Jaco Galdino, 2019

Inicialmente organizada por devotos e populares é considerada pela secretaria municipal de cultura como um evento tradicional, que compõe a identidade artístico-cultural caravelense. Os principais atores que dão vida a essa tradição são três centros de terreiros locais – Barra, Miringaba e Ponta de Areia, que centralizam a homenagem no Movimento Cultural Arte Manha de onde parte a concentração. As cores tradicionais dessa festa são brancas e azuis, a estética dos tambores conta uma história por si só, são os mesmos batuqueiros do Bloco das Nagôs e dos Tupinambás que, por sua vez, são os mesmos tambores que abrilhantam as noites de giras na comunidade Tapera e Miringaba.

O batuque dita o ritmo cardíaco, a melodia das cantigas, a evocação de entidades espirituais, anuncia o início das brincadeiras e se despede por último no cortejo.

O batuque é um ritual do candomblé e da Umbanda, e, neste momento, é denominado assim; suas batidas anunciam que o ritual já se iniciou e todos devem seguir, observar e vislumbrar diferentes modalidades musical-coreográficas como partes integrantes de expressões artísticas e religiosas, sua complexidade, beleza, formas de atrair forças positivas e jogar para longe forças negativas, espantos, mal olhados, usuras, invejas, maus espíritos, perseguições. (FERREIRA; CAVALHO, 2020, p. 20)

A concentração inicia na sede do Movimento Cultura ArteManha, o lugar escolhido pelos festeiros para a preparação inicial do cortejo; os orixás tem tudo ali de que precisam para se alegrar, preparar-se para descer, vigiar e proteger os que deles necessitam, pedem ajuda e tem tudo de que precisam para se manifestar, a mata, os animais, a água, o ar puro, o espaço para cantar, e dançar, apropriado para atrair devotos, observadores e participantes. Ferreira e Carvalho (2020) definem este espaço como um “terreiro existencial”.

Acompanhei o cortejo do ano de 2020, antes da pandemia do novo Corona Vírus, e através do discurso de alguns observadores foi possível notar uma mudança significativa na concentração da festividade. Há alguns anos eram inúmeras as embarcações que atravessaram o rio Caravelas até a praia de Yemanjá, entre 20 e 30 embarcações de pescadores, cada uma com quase 10 pessoas a bordo.

Nesse dia, todos os devotos e participantes somavam cerca de 30 pessoas e realizaram o cortejo navegando pelo rio Caravelas a bordo de um catamarã (designação dada a uma embarcação com dois cascos vulgarmente chamados "bananas") e a roda de celebração foi realizada na praia do Grauçá e não na praia de Yemanjá, onde possui um entalhe em sua homenagem. Aqui é válido ressaltar o impacto do crescente movimento neopentecostal com suas estratégias de conversão a cristandade que reforça a ideia do maniqueísmo, demonizando manifestações culturais e religiosas de matrizes africanas e reforçando em certos graus preconceitos, racismo e intolerância religiosa. Pode uma mulher poderosa, grande e negra ser a padroeira dos homens?

Figura 12- Porto de Caravelas - Embarcações iniciando o cortejo marítimo em 2019



Fonte: Jaco Galdino, 2019

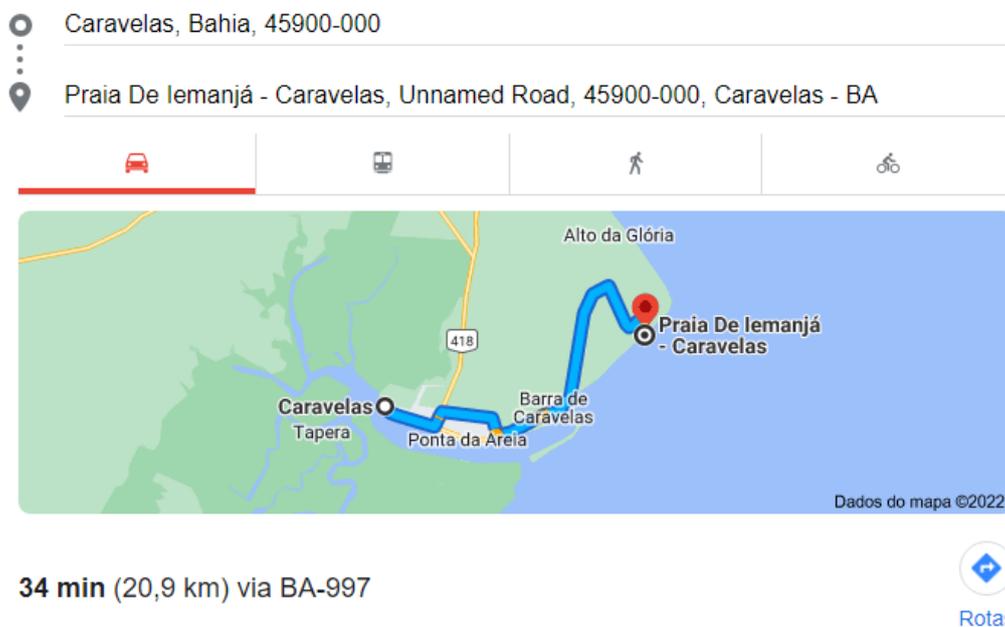
Todo ano, no dia 02 de fevereiro, a fé preta, as nagôs, os tambores, os amuletos, as mandingas, os pontos, a santa, seus colaboradores e aliados, tornam-se visíveis para a cidade, visitantes e observadores. Quando olhados a partir de outras perspectivas, constroem um espaço que Pratt (1999) chama de “zona de contato”, no qual, a invisibilidade dos grupos marginalizados transforma-se em co-presença social e histórica.

Nesse espetáculo religioso onde habita o corpo profano, o santo católico e os deuses do candomblé e da umbanda, é possível capturar os “trajetos e devires”, à luz de Deleuze (1997), da força que emana do coletivo, as performances de dentro e de fora, as danças e coreografias ritualísticas que emanam energias e proteção ao som dos tambores. Com sua força clamam os orixás e emanam a paz, e a alegria, com a ajuda do vento sul levam as mazelas para longe, entrelaçam a música, o corpo e criam um só movimento. Um lugar existencial onde o povo inventa e reinventa a sua realidade, um local sagrado onde perduram as tradições e registros culturais de seus antepassados negros e índios.

O presente capítulo busca contribuir com as discussões dos saberes produzidos em outros locais e com a aplicabilidade de bens patrimoniais de natureza intangível na proteção desses conhecimentos tradicionais. Evidenciando um espaço de existência, resistência e (re-)existência. Um espaço político. Território de deuses e entidades pretas e encantados indígenas, por

meio as quais busca a prática de uma religiosidade, a um só tempo terapêutica e sócio-histórico-cultural.

Figura 13- Mapa da Praia de Yemanjá



Fonte: Google Maps, 2022

Figura 14- Concentração do Cortejo no Movimento Cultural Arte Manha em 2019



Fonte: Jaco Galdino, 2019

4.3 FESTEJO DO SAMBA DE SÃO BENEDITO, O NEGRO

Na cidade de Caravelas existem duas igrejas católicas apostólicas romanas dedicadas a santos negros, a igreja de Santa Efigênia ⁷ e a igreja de São Benedito, afinal, negros escravizados eram proibidos de adentrar as matrizes católicas no Brasil-colonial, ainda que fossem eles os construtores, essa foi uma prática de dominação utilizada pela Igreja Católica para a conversão do negro no fim do século XVII, até a metade do século XVIII.

Muitos traços culturais dos negros se conservaram no Brasil e se integraram à cultura brasileira. Não obstante a situação de escravos em que se encontravam. Deslocados violentamente do seu ambiente nativo. Afastados do seu familiar e social. Mutilados nas manifestações próprias de suas culturas. A sua resistência cultural mostrou-se particularmente notável no modo de preservar as religiões. Certamente porque é a religião uma manifestação de cultura espiritual. Manifestação de vida espiritual persistente e capaz de resistir, mais que qualquer outra, à obra de esfacelamento e dissolução imposta por vezes pelos conflitos de culturas (VALENTE, 1977, p. 8-9).

Enrique Peregalli (1988) em “A escravidão no Brasil” aponta que a ideologia pregada pelos portugueses aos seus escravos era de que a condição da escravidão e servidão na vida terrena, garantia uma recompensa no galardão celestial. O escravizado por sua vez, sem condições de escolha e numa conversão forçada, passou a infiltrar lentamente na religião católica suas crenças e práticas religiosas, tornando-se o sincretismo uma via de mão dupla, o que a luz de Homi K. Bhabha (1998) podemos compreender essas relações de poder como sendo a própria “Civildade Dissimulada”, essa constante ressignificação de valores e signos.

Nas brechas da dissimulação surgiram as irmandades afrodescendentes, que possibilitaram aos negros na condição de subalternizados, caminhar em direção ao passado, em busca de nossas raízes, recuperando suas forças e com isso retomando nossa herança para alcançar um futuro de liberdade. O sociólogo Rubens Silva (2010) afirma que essas irmandades acabavam muitas vezes por

⁷ A Igreja de Santa Efigênia foi construída por escravos, para o culto católico dos negros, e dedicada a Santa Efigênia, uma santa de origem etíope. Começou a ser erguida em 1755, em alvenaria e óleo de baleia. Foi reformada em 1928. Os elementos decorativos da fachada têm características da primeira metade do século 20. Situa-se na Praça Teófilo Otoni, em Caravelas.

assumir a responsabilidade dos senhores de escravos, no caso dos enterros e auxílios nas doenças, por exemplo. Outro papel que o autor destaca das irmandades negras na sociedade colonial é na ajuda da compra de “Cartas de Alforrias” daqueles membros que ainda se encontravam na condição de escravo.

Younes (2018) em “Catolicismo Negro” atribui as irmandades uma forma de organização política, econômica e social dos negros, que extrapolava seu caráter religioso no Brasil-Colônia. As irmandades eram tidas como uma família, onde os negros que foram retirados de seus países podiam encontrar um local de preservação de sua identidade e abrigo cultural. Dessa forma:

A irmandade, em torno das festas, assembleias, eleições, funerais, missas e da assistência mútua, construíram identidades sociais significativas, no interior de um mundo às vezes sufocante e sempre incerto. As irmandades de cor representavam um meio onde homens e mulheres, oprimidos pela sociedade hierarquizada, conseguiam se sentir um pouco mais livres, construindo um mundo paralelo ao da sociedade escravista (CRUZ, 2006, p. 7)

Através dessas confrarias, os irmãos reelaboravam em parte, seu mundo, sobretudo, durante a organização e a realização de suas festas devocionais, momentos em que conseguiam transcender, mesmo que temporariamente, sua condição de excluídos sociais. Os sambas de São Benedito, são práticas culturais herdadas e ensinadas entre gerações de integrantes das famílias de congueiros, jongueiros, negros e quilombolas desde o tempo em que regia o sistema de escravidão.

De acordo com a Universidade Católica de Dom Bosco, Benedito - o padroeiro dos cozinheiros, nasceu na Sicília, por volta de 1526, filho de pretos que haviam sido escravos ou que descendiam de outros que o tinham sido. Ingressou num convento franciscano de Palermo, capital da Sicília, e foi religioso exemplar, primando pelo espírito de oração, pela humildade e pela obediência. Foi canonizado em 1807 e é um dos padroeiros de Palermo. No Brasil, entre os escravizados e as pessoas de cor, foi muito difundida sua devoção, geralmente associada à de Nossa Senhora do Rosário, à de Santo Elesbão, Imperador negro da Etiópia, e à de Santa Efigênia, princesa também negra e igualmente etíope.

Em outros tempos, na cidade de Caravelas, Nova Viçosa e Alcobaça a data da festa em celebração ao santo negro acontecia na segunda-feira após o domingo de páscoa. Com o passar dos anos, a celebração foi transferida para o próximo domingo logo após a páscoa, até que a igreja católica estabeleceu um

dia específico para a celebração de São Benedito, sendo definida como a data de 05 de outubro. O samba de Caravelas é composto por pandeiro, sanfona e tambores de crioula, esses são os instrumentos utilizados pela irmandade, além dos “benditos”, que são oração em forma de cânticos.

A comunidade Ribeirinha celebra a festividade com a pagação de promessas. Quando determinada graça é alcançada, é comum convidar o cortejo do samba de São Benedito para dentro das comunidades e a festança sempre foi de muita fartura, não se pode faltar o pão, São Benedito foi cozinheiro então, que não falte comida, diversão e arte.

Assim, aglutinando todas essas manifestações culturais e elementos afro-brasileiros apresentados nesse capítulo, capturamos os mapas a partir do batuque dos tambores que tecem signos e significados para além dos grupos tradicionais e festividades religiosas da comunidade Tapera e Miringaba. São diferentes patrimônios imateriais, atravessados pelos mesmos corpos, que transitam entre diferentes grupos, expandem e reduzem entre si, num movimento cíclico que proporciona algum tipo de sentido de força centrípeta, que puxa o corpo para o centro da trajetória. Esse lugar de multiplicação e projeção de possibilidades, que nos leva a brincar de aprender, aprender com a troca e apreender com outros sentidos.

Na cidade de Caravelas o registro e o mapeamento dessas manifestações culturais ocorrem de forma documental, através da ferramenta do audiovisual realizada por diversos agentes independentes no território, além do poder público municipal através da secretaria de Turismo e Cultura e a Instituição da RESEX de Cassurubá por meio de projetos de educomunicação que envolvem a juventude da comunidade com interesse em se desenvolver na área das mídias sociais, em especial, para o fortalecimento dessas tradições festivas que garantem a riqueza do patrimônio imaterial da região. Dessa forma, as novas gerações constroem outras possibilidades para a sustentação dessa multiplicidade (ofício extrativista, manifestações artísticas e movimentos afroreligiosos) provocada pelo ecossistema manguezal.

5. JUVENTUDE E INOVAÇÃO – A REPRESENTAÇÃO SOCIOCULTURAL ATRAVÉS DO AUDIOVISUAL

Nesse capítulo, a nossa proposta é apresentar a ferramenta do audiovisual como possibilidade de valorização e registro dos patrimônios imateriais da Resex de Cassurubá, utilizada pelas novas gerações (filhos e netos de marisqueiros e pescadores) assim, envolvendo-os no fortalecimento da tradição extrativista. A estratégia de comunicação associada a informação e tecnologia pode ser utilizado para divulgar produtos/serviços/vivências. Além disso, é possível documentar histórias reais, fictícias e/ou fantasiosas que se eternizam nas redes através de plataformas online. Essa é uma ferramenta que possibilita múltiplas e novas narrativas que valoriza pessoas, fomenta as potências culturais e turísticas na região, além de possibilitar a geração de emprego e renda.

O ato de comunicar é um elemento social e está diretamente ligado, ao mesmo tempo, com os termos “multiplicação” e “divisão”, ou seja, ao se dividir determinado conhecimento, partilhando-o com a comunidade, multiplica-se o número de pessoas detentores daquela informação. Está também relacionado a dois objetivos básicos: perpetuar (a) e informar (b) (RINALDI, 2010). Quando o homem deixa sua marca ele deixa sua presença, registrando algo feito por ele ou por onde esteve (a) e essa marca contém a intenção de expressar um sentimento ou comunicar algo (b). A comunicação humana é um processo artificial. Baseia-se em artifícios, descobertas, ferramentas e instrumentos, a saber, em símbolos organizados em códigos (HARARI, 2018).

A linguagem audiovisual é um sistema de signos em desenvolvimento que tem a sua função de comunicar facilitada por atingir vários níveis da linguagem, por ser “falada” através do som (ÁUDIO) e “escrita” através da representação visual (VÍDEO).

Rinaldi (2010) corrobora que uma mesma obra audiovisual pode ser arte quando o autor tem a intenção de se apropriar do meio e suas possibilidades para a sua criação, e objeto de comunicação, ao transmitir uma determinada informação ao espectador, o que nos leva a concluir que existe uma convergência entre arte e comunicação na obra audiovisual.

5.1 COMUNICAÇÃO EXUNÊUTICA

Para apresentar um conceito de comunicação que seja coerente com o percurso metodológico dessa pesquisa, é necessário evocar novamente a encruzilhada, uma vez que comunicar é multiplicar e dividir. Para tanto, saudamos novamente a presente do orixá Exú que também opera no campo da episteme, da linguagem e na ambiguidade da semântica e da semiótica. Tomando como referência a obra audiovisual “Exú – Além do Bem e do Mal”, documentário⁸ disponibilizado na rede (pelo youtube).

Dentre os Babalorixás entrevistados, destaco aqui a fala de *Pai Célio de Yemanjá*, que define: “A palavra Exú quer dizer esfera, Exú é a força que conecta os homens aos deuses. Exú é a fala, Exú é a eloquência, é o elo de ligação, a sinergia, a comunicação. É o caminho e o movimento entre o Orúm (céu) e o Ayê (terra)”.

Ora, se a eloquência é a arte de falar e expressar, então como linguagem, entendemos a infinitude das combinações possíveis entre palavras, imagens e imaginação, todas elas atravessadas pelo sopro que anima a fala e o gesto. Como noção experimental para esse pensamento é que convocaremos *Exú Bará* (Legbá ou mesmo, Eleguá) como os devidos códigos e signos que sustentam o enunciador e a enunciação.

Exu é uma divindade cosmogônica central no sistema nagô. Sendo o princípio da manifestação das forças universais, ele é tudo e está em tudo. O atributo de *Bará* para *Exu* pode ser desdobrado em *obá* (rei) + *ará*(corpo), resultando em *Exu Bará* como Exu o Rei do corpo. Isso significa que um dos desdobramentos de Exu enquanto divindade é aquele de Rei do corpo, ou seja, a parcela dessa divindade que vive em cada um e anima o corpo de cada ser vivo (DRAVET, 2015, p.15)

A potencialização dos movimentos do corpo, dos gestos, do pensar, do sentir, pode fazer com que sejam criados ambientes formativos mais robustos,

⁸ Dirigido por Werner Salles Bagetti (2022), dialoga com todo esse universo simbólico, polifônico e controverso desse orixá. Interpretado muitas vezes como o diabo pelo catolicismo é constantemente associado ao mal em diversas leituras cristãs e neopentecostais. Porém, o significado do mito Exu, tanto para a Umbanda, quanto para o Candomblé, vai muito além de tudo isso. Suas raízes e seu sincretismo, através de uma perspectiva objetiva – no tratamento do mito sob a ótica antropológica – mas também sob a ótica subjetiva das relações do homem e suas crenças, do real e o sobrenatural.

onde a comunicação torna-se mais abundante, mais horizontalizada, mais fluida. Note-se em Dravet (2015) que ao dizer devir, já é dizer Exu.

Willian Rodney, ou Pai Rodney de Oxossi, autor da obra apropriação cultural, também da coleção feminismos plurais de Djamila Ribeiro, destaca que “o estudo sobre Exu é algo que começa e jamais termina, mas uma vez inseridos em seu universo de conhecimento, nossa visão do mundo e da vida nunca mais serão as mesmas (RODNEY, 2019, s/n)”. Aperfeiçoar a comunicação é a grande prerrogativa de Exu, e esse processo acontece através da expansão, da busca pelo conhecimento.

O conhecimento, portanto, é justificado pela racionalidade, ao ponto que constitui uma “ação e um produto racional” (BOMBASSARO, 1992, p. 17). Constitui uma ação e um produto na medida em que o homem produz enunciados (compreensões) sobre o mundo, constantemente utilizados para a construção do conhecimento. Contudo, estes enunciados e, portanto, o conhecimento, é dotado de sentido, de significações construídas pelo homem, o que caracteriza o conhecimento como racional.

Rodney (2019) nos diz que ao trabalharmos com ações humanas dotadas de significado e com os produtos dessas ações, ou seja, com métodos e interpretações, precisamos de instrumentos para tratar essas questões de forma eficiente. Nesse sentido, a hermenêutica ajuda a tornar os saberes compreensíveis. O termo é definido por Bleicher (1992), como a teoria ou filosofia da interpretação dos sentidos. O problema hermenêutico é fundamentado na "percepção de que as expressões humanas contêm componente significativo, que tem que ser reconhecido como tal, por um sujeito e transposto para o seu próprio sistema de valores e significados"(BLEICHER, 1992, p. 13).

O termo tem por etimologia a palavra grega *hermeneutike*, com o significado de “a arte de interpretar”. No uso diário, passou a ter seu sentido ligado à interpretação de textos. A composição do termo está ligada ao deus Hermes, da mitologia grega (AMORIM, 2013). Se o deus mensageiro foi um elo entre a vontade expressa dos deuses do Olimpo e os homens, essa ligação se deu mediante a palavra, sendo ele, muito a propósito, o “deus mensageiro”.

Para Rodney (2019) as semelhanças entre Hermes e Exú, trata-se do mesmo arquétipo, o que nos permite brincar com as palavras e falar numa “Exunêutica”. Se Hermes é o patrono da hermenêutica, por ser considerado o senhor da comunicação e do entendimento humano, Exú, com sua “Exunêutica”,

pode nos levar a um tempo de ruptura por meio da expansão, da movimentação e da transformação do conhecimento.

Nesse sentido, para concluirmos a ideia de comunicação Exunêutica proponho (re) pensar Exú como uma afrofilosofia, pois “está sempre a ensinar de forma filosofante” (SOARES, 2008, p. 34), comunica-se com outras experiências de pensamento, pelo potencial de transitar e conectar diferentes mundos, estabelecendo a comunicação entre eles. Aline Rocha (2016) corrobora que a força exunêutica ensina com as palavras, caotiza e cria, instaura (ação) da ordem, é trans-figura-ção, sustenta a (arte) manha, se move em múltiplas direções, brinca e (en) canta, é caçador de mudanças. Nesse universo, sem Exú a vida não teria início, comunicação, criatividade e interação, pois ele é a força que dinamiza e vitaliza tudo e a todos.

5.2 “NÃO MANGUE DE MIM”, O CURTA – ArteManha & Avenida Filmes

O Movimento Cultural foi fundado e até hoje é liderado por jovens e adultos que se definem como afroindígenas. São descendentes dos negros e índios que habitavam e ainda habitam a região do norte capixaba e do sul baiano, convertidos em trabalhadores rurais, que durante as décadas de 70 e 80 deixaram suas terras e seguiram para as cidades pequenas e médias da região devido à expansão das grandes madeireiras e da pecuária. Hoje, uma parcela considerável desses afroindígenas são os habitantes da Avenida, uma região periférica e outrora estigmatizada de Caravelas, com reduzidas perspectivas de emprego e renda, levando grande parte de sua população jovem a migrar para grandes centros como Vitória, Rio de Janeiro e São Paulo em busca de melhores condições de vida.

As produções artístico-cultural tiveram início na década de 80, quando jovens talentosos da “Avenida”, motivados pelos movimentos políticos e culturais que surgiram durante o processo de democratização do país, formaram um grupo com o objetivo de “fazer arte e viver da arte” (ANJOS, 2019). Para isso colaboraram, direta ou indiretamente, diferentes artistas que passaram pela região e transmitiram novos saberes e técnicas para os jovens do movimento. Desde a sua formação, a proposta do grupo é, através da arte, isto é, a literatura, o teatro, a dança, música, escultura e pintura desenvolver um trabalho de

intervenção social comprometido com o resgate da memória das ricas tradições afroindígenas regionais.

A partir da constatação de que as manifestações culturais não são reconhecidas pelos governos locais como atividades prioritárias e passíveis de gerar renda, os participantes do movimento decidiram desenvolver um trabalho artístico autônomo, “de baixo para cima” (ANJOS, 2019). Assim, desenvolveram um ateliê de produção eco-artesanal, que inclui: marcenaria com madeira reaproveitada, olaria, decoração com materiais alternativos, costura, serigrafia, bem como a criação de adornos e alegorias para os grupos culturais locais. O objetivo do grupo tem sido, por um lado, oferecer alternativas de geração de trabalho e renda, enfatizando a importância do trabalho cooperativo e da proteção ao meio ambiente e, por outro lado, realizar uma produção artística e artesanal que tenha um significado cultural e promova a valorização da identidade local e, portanto, a auto-estima dos moradores da região.

Todo esse trabalho desenvolvido pelo Movimento Cultural ArteManha vem apresentando três resultados centrais: em primeiro lugar, as atividades do Movimento oferecem uma efetiva alternativa de geração de renda para cerca de 20 famílias, sendo um espaço fundamental para essas pessoas, dado o contexto de esvaziamento econômico da região.

Em segundo lugar, a existência do Movimento Cultural e de pessoas que há mais de 30 anos vivem da arte resultou numa mudança de percepção da comunidade local, que passou a vislumbrar a possibilidade de desenvolver-se, com seus próprios meios e apesar da ausência de qualquer apoio do governo local, estadual ou federal, uma atividade de geração de renda que garanta a autonomia de um número significativo de famílias.

Por fim, podemos comparar a *Avenida* de ontem e de hoje: “até meados dos anos 80, a Avenida era um lugar profundamente estigmatizado, pobre e tido como violento, com enchentes e surtos de doenças infecto-contagiosas (GALDINO, 2022)”. Hoje, embora persistam muitos problemas, é uma região vista com orgulho pelo conjunto dos habitantes da cidade, tanto pelas melhorias de infraestrutura conquistadas pelos moradores, como pela riqueza cultural que pulsa e se espalha pela cidade a partir da sede do Movimento Cultural ArteManha.

Durante a Entrevista com Jaco Galdino, co-fundador do Movimento Cultural ArteManha e idealizador do Avenida Filmes, resgatou os primeiros

contatos com a educomunicação que se deu em 2006, onde na ocasião foi criado o jornal impresso *O Timoneiro* e o *Cineclube Caravelas*. Em 2007, Josias Pereira, mestre em comunicação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), realizou uma oficina de produção audiovisual de baixo custo. Essa oficina resultou na produção de dois curtas: *Lia* e *SobreViver*, os quais foram filmados e editados durante as oficinas. O júri paralelo considerou *Lia* como o melhor filme no Festival Visões Periféricas, realizado no Rio de Janeiro, em 2007.

Jaco Galdino declara que o jornal *O Timoneiro* e as produções audiovisuais seguiram os mesmos princípios: uso de uma linguagem que a comunidade entenda; desenvolvimento de temas relacionados às experiências de vida das pessoas da comunidade, e estética representativa dessa comunidade. Logo, o que estava em jogo não foram interesses individuais, e sim as múltiplas possibilidades de ações conjuntas que podem transformar a realidade de uma comunidade. Jaco ainda destaca que iniciaram as atividades com poucos recursos, recorrendo aos poucos equipamentos disponíveis como, por exemplo, a utilização da câmara do professor Josias Pereira para filmagem dos dois primeiros filmes. Outra produção audiovisual que se destaca foi batizada como “*É tudo mentira*”⁹ – uma alusão ao filme *É tudo verdade*, filmado por Orson Welles no Ceará — o documentário registra a viagem de jangadeiros cearenses até a cidade do Rio de Janeiro em protesto contra as péssimas condições de vida e trabalho dos pescadores.

“*Não Mangue de Mim*” narra a história da imbricada relação de homens e orixás com o manguezal, berçário da vida marinha e substrato de cosmologias afro-brasileiras. Da lama do mangue. Nanã molda diversas formas de vida; das águas do rio brota a bela Oxum e no encontro com o mar, reina majestosa Yemanjá. Em terra firme, moradores das regiões ribeirinhas celebram São Benedito com o Samba de roda e festejam um novo casal com o embarreiro, ritual coletivo de erguimento de casas de taipa, regado a muita feijoada, cachaça

⁹ A organização norte-americana Mangrove Action Project (MAP) doou uma câmera fotográfica digital e uma câmera de vídeo mini-DV, e não só financiou o deslocamento de ida e volta ao Ceará de pescadores, marisqueiras, uma equipe do jornal *O Timoneiro* e o *Cineclube Caravelas* para registrar a luta contra o projeto de carcinicultura na comunidade do Cube, distrito da cidade de Aracati/CE, como também financiou a impressão de duas edições do jornal. Essa parceria rendeu a produção do filme *Não Mangue de Mim*, por uma equipe da região.

e cantoria. Mas as terras férteis e abundantes dos manguezais de Caravelas estão sendo visitadas por inescrupulosos que pretendem erguer uma grande indústria nesse local. Os moradores, ajudados pelo caipora e outros entes invisíveis, resolvem se erguer e dizer não. “Não Mangue de Mim” revela a um só tempo toda a força e delicadeza dos laços que unem as pessoas entre si, em defesa de seu modo de vida, e o poder ou axé que essas lutas ganham quando abençoadas pelos seus orixás.

A ficção “Não Mangue de Mim” revela um olhar poético de quem mora nas áreas úmidas e em torno dos manguezais, partindo do princípio de que o mangue não se trata apenas de um lugar lodoso de onde se retira mariscos. O mangue abriga várias formas de vidas, incluindo o homem, que além de retirar mariscos dos manguezais, desenvolve várias práticas culturais, como a construção de casas, artesanato, cultivo de alimentos para subsistência, festas populares, o culto aos orixás e o respeito aos encantados (Curupira, Caboclinho D’água, saci e Boitatá, entre outros).

Esse movimento de comunicação e arte popular é importante na medida em que trabalhava o aspecto lúdico aliado a questões de cunho sócio-político com ingredientes relativo a questões étnico-raciais e ambientais. O processo de produção audiovisual proposta pelo Artemanha, envolve oficinas de produção de áudio e vídeo em espaços formais e não formais de ensino, que despertam nos envolvidos a vontade de fazer e de se sentir capaz para produzir, uma conquista do direito de ser agente¹⁰ de sua própria narrativa e sua própria história.

Ricardo Oliveira de Freitas (2007), em seu artigo intitulado “A periferia da periferia: mídias alternativas e cultura de minorias em ambientes não-metropolitanos” propõe o conceito de periferia da periferia – pensado a partir das narrativas do interior do nordeste brasileiro, contribuindo, assim, para o debate sobre cidadanização de populações “indesejadas” e toda a sorte de grupos sociais ideologicamente minoritários no Brasil, que extrapola as esferas da teoria da comunicação e engrossa os estudos sobre sociedade e cultura.

¹⁰ Um agente em termos Afrocêntricos é um indivíduo capaz de intervir de forma independente em seu próprio destino, em prol de seus próprios interesses, sem que sofra sujeição ou manipulação.

ASANTE, K. Molefi. Afrocentricidade notas sobre uma posição disciplinar. In: Nascimento, Elisa Larkin (org.). Afrocentricidade uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

É no gancho da invisibilidade que surgem duas novas ondas no panorama da produção midiática brasileira. Dizem respeito ao movimento de tomar e dar voz aos invisibilizados excluídos e marginalizados, através de recursos midiáticos — tanto em mídias alternativas como na grande mídia. Para o caso das mídias alternativas, surge no bojo dos movimentos e ações que encontram nos recursos e suportes midiáticos importantes suportes para desenvolvimento de novas expressões e alianças político-sociais entre Estado, democracia, terceiro setor, sociedade civil e grupos ideologicamente minoritários. Elaboram, assim, novos modos de representação contra-hegemônicos, acenando para a promoção de políticas públicas para inclusão social. (FREITAS, 2007, p. 196)

Perguntado sobre as possibilidades no ramo do audiovisual, o ativista Cultural Jaco Galdino respondeu:

A cidade de Caravelas tem um potencial imenso para o setor, ela poderia ser uma cidade cinematográfica. Aqui tem um potencial histórico, com o sítio e os casarões. A questão ambiental, Abrolhos está aí... Tem muita gente produzindo de todas as formas, e é um forte potencial econômico hoje. Vários jovens que participaram de oficinas de fotografia com a gente, hoje estão aí trabalhando no ramo. Alguns fazem dinheiro com bicos, outros já alcançaram a independência. O desejo pela câmera é algo muito forte. Quando a gente começou, o nível era mais experimental, a gente não tinha os equipamentos ideais, mas tínhamos uma vontade de falar, de sensibilizar e de denunciar também... Na época ainda, em 2006... 2007, tinha o contexto da conquista da Resex. E hoje com as redes, as mídias sociais melhor capilarizadas, o potencial de gerar renda é imenso. Divulgar seu modo de vida, seu local de fala, contar história, mostrar outras belezas fazer sua própria narrativa. O vídeo é uma ferramenta revolucionária.

Produzir audiovisual, concorrer, com filmes, a prêmios em festivais e ver filmes fora dos limites de Caravelas, passou a fazer parte do cotidiano das pessoas na cidade. O espaço do Cineclube Caravelas, é um local onde as pessoas se encontram para assistir produções independentes (locais e regionais) e constroem ideias, produzem coletivamente e fortalecem o sentimento de grupo.

5.3 “LAMA E PORCELANA”, O CURTA – UM TRIBUTOS AOS FILHOS DE NANÃ

- *Saluba, Nanã!*

A partir desse momento, discorro sobre uma produção audiovisual independente e autoral desenvolvida no segundo semestre de 2020 sob meu roteiro e direção. Minha proposta com a discussão dessa obra audiovisual não é oferta-la a academia como um produto de pesquisa, mas destaca-la como uma

homenagem aos parceiros da mesma, os ribeirinhos da comunidade Tapera e Miringaba, assim sendo um tributo aos filhos de Nanã.

O roteiro foi baseado na relação sociocultural que esses ribeirinhos desenvolvem com o manguezal, a protagonista é inspirada em Dona Rita da Conceição Batista, que durante a etapa de trabalho de campo e visitas na comunidade, me contou sobre a história do seu nascimento que se deu debaixo dum pé de caju, na Tapera, há cem metros do manguezal.

Figura 15- Orixá Nanã e a Cabocla da mata entoando o ponto de Nanã



Fonte: elaborado pelo autor, 2020

Essa história inspirou o desenvolvimento de uma ficção, onde uma cabocla da mata se depara com a possibilidade de realizar seus maiores desejos, mas uma regra é clara – o desejo mais sincero vem do fundo do coração. Com duração de 25 minutos e dividido em três atos, o curta apresenta a criação do mundo a partir das mitologias africanas, tendo como referência o livro “Mitologia dos Orixás” de Reginaldo Prandi (2000).

Resumidamente, é apresentada a evolução do mundo e as transformações do impacto humano na natureza. Sob Julgo de Oxalá, que permite a ordem natural das coisas, é definido que a humanidade terá de lidar com as devidas consequências de seus gananciosos atos, porém Nanã intervém e apresenta uma nova possibilidade de vida na terra, desde que alguém com um coração puro fosse capaz de “destravar” uma magia sua. Então, somos apresentados ao segundo ato, onde uma garotinha de oito anos que vive na mata e mora debaixo dum pé de caju resolve recolher pedaços de porcelana no leito do rio e, com suas próprias mãos, molda um jarro com lama do mangue e

o enfeita com os cacos de porcelana, assim ela encontra a tal magia e desenvolve um diálogo com o Orixá Nanã que lhe oferece três desejos.

No último ato, acompanhamos a realização desses desejos e é quando a cabocla se torna uma árvore, uma Siriba do mangue, e nos é revelado a mensagem principal do filme. O enredo apresentado como contação de história, na figura do personagem griô, traz reflexões acerca da ancestralidade, da relação com a natureza, do pertencimento e do nosso lugar no mundo. Na perspectiva de olhar para o passado e seus ensinamentos e assim construir novas possibilidades de futuro.

Figura 16- Cena em que o Griô desenvolve a contação da história como narrador personagem



Fonte: elaborado pelo autor, 2020

Na cultura yorubana, os *Griôs* ou *contadores de história* possuíam o objetivo principal de preservar conhecimentos e transmitir a cultura do seu povo através da oralidade, com isso, mitos, lendas, estórias e cantigas representam ensinamentos, provocações e apresentam lições em suas entrelinhas, através das múltiplas interpretações.

Os griôs, com as narrativas, cantigas e ciências de seus antepassados, são uma referência decolonialista, são símbolo de resistência da preservação de memórias e histórias que garantem a ancestralidade e a reafirmação da identidade do povo negro em um contexto de tentativa de apagamento de suas culturas. Os griôs, embora tenham sua sabedoria subaproveitada, exercem um papel fundamental para a literatura oral e, com sua performance narrativa, muito têm a contribuir

tanto no ensino familiar quanto no ensino formal – na escola, sob a Lei 10.639 que possibilita levar para o contexto da educação formal a sabedoria desses anciãos, colaborando para a preservação do legado das culturas de matrizes africanas dos nossos antepassados (NASCIMENTO, 2021, p. 11).

É por entender a oralidade como manifestação por excelência da cultura popular, que essa pesquisa apresenta a tradição oral como vetor de permanência cultural, um processo que se compreende como de resistência as narrativas hegemônicas. O plano de fundo a qual a obra está imersa é o manguezal, ambiente de transição entre o mar e a terra. Ambiente antagônico ao meio urbano, mas que sofre dos mesmos impactos que periferias urbanas, uma vez que também é uma região desassistida pelo estado, que carece de políticas públicas, de proteção às pessoas e defesa do meio natural que erroneamente é associado a esgoto, lixo e a falta de saneamento, logo é estigmatizado como um lugar feio, sujo, fétido e pobre.

No entanto, o que resgata através do curta-metragem, é o manguezal como potência, sendo ele o segundo mais importante ecossistema da terra, riquíssimo em biodiversidade e maternidade da vida marinha, portanto é fundamental não só para o funcionamento de ecossistemas terrestres, como para todo o ambiente marinho. Esse é um ecossistema estigmatizado e, conseqüentemente, as famílias que se relacionam e dependem desse ambiente, também sofrem dos mesmos estigmas, configurando o racismo ambiental:

[...] é fundamental assumir que racismo e preconceito não se restringem a negros, afrodescendentes, pardos ou mulatos. Está presente na forma como tratamos nossos povos indígenas. Está presente na maneira como 'descartamos' populações tradicionais – ribeirinhos, quebradeiras de coco, marisqueiros, extrativistas, caiçaras e, em alguns casos, até mesmo pequenos agricultores familiares. Está presente no tratamento que damos, no Sul/Sudeste, principalmente, aos brancos pobres cearenses, paraibanos, maranhenses... Aos 'cabeças-chatas' em geral, no dizer preconceituoso de muitos, que deixam suas terras em busca de trabalho e encontram ainda mais miséria, tratados como mão-de-obra facilmente substituível que, se cair da construção, corre ainda o risco de 'morrer na contramão atrapalhando o tráfego' (PACHECO, 2007, p. 7-8).

Na Obra “Da Justiça ambiental aos Direitos e Deveres Ecológicos” de Rogério Santos Rammê (2012) encontramos a seguinte contextualização acerca do conceito de racismo ambiental: “As injustiças ambientais transcendem para um racismo ambiental que submete, sobretudo, as classes e os territórios mais vulneráveis a conviverem em determinados lugares poluídos ou desfavorecidos

(SILVA, 2012, s/n)”. Entendemos por injustiça ambiental o mecanismo pelo qual sociedades desiguais, do ponto de vista econômico e social, destinam a maior carga dos danos ambientais do desenvolvimento às populações de baixa renda, aos grupos raciais discriminados, aos povos étnicos tradicionais, aos bairros operários, às populações marginalizadas e vulneráveis.

A cidade de Caravelas aparece no “Mapa de Conflitos Envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil” (FIOCRUZ, 2010), esse levantamento teve como recorte denúncias existentes desde janeiro de 2006, mesmo que suas origens fossem anteriores a essa data. Na região foi caracterizado o tipo de população atingida sendo Caiçaras, Marisqueiras e Pescadores artesanais, e as atividades geradoras do conflito são: Atividades pesqueiras, dragagem e carcinicultura como abordado no capítulo 02 desse trabalho. Os Impactos Socioambientais identificados foram: Alteração no regime tradicional de uso e ocupação do território, Falta / irregularidade na autorização ou licenciamento ambiental, Invasão / dano a área protegida ou unidade de conservação, além da poluição de recurso hídrico, concluindo danos à Saúde como: Piora na qualidade de vida.

Vale ressaltar que o art. 225 da Constituição Federal de 1988 é o dispositivo que confere máxima proteção legal ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, sendo que seus fundamentos se ligam à proteção da vida e da saúde, salvaguardando a dignidade da pessoa humana e visando a funcionalização ecológica da vida social.

Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

§ 1º - Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público:

I - Preservar e restaurar os processos ecológicos essenciais e prover o manejo ecológico das espécies e ecossistemas.

II - Preservar a diversidade e a integridade do patrimônio genético do País e fiscalizar as entidades dedicadas à pesquisa e manipulação de material genético;

III - Definir, em todas as unidades da Federação, espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos, sendo a alteração e a supressão permitidas somente através de lei, vedada qualquer utilização que comprometa a integridade dos atributos que justifiquem sua proteção.

IV - Exigir, na forma da lei, para instalação de obra ou atividade potencialmente causadora de significativa degradação do meio ambiente, estudo prévio de impacto ambiental, a que se dará publicidade;

V - Controlar a produção, a comercialização e o emprego de técnicas, métodos e substâncias que comportem risco para a vida, a qualidade de vida e o meio ambiente.

VI - Promover a educação ambiental em todos os níveis de ensino e a conscientização pública para a preservação do meio ambiente.

O Manguezal é previsto hoje no Brasil como área de preservação permanente (de acordo com o Código Florestal), e é incluído em diversos dispositivos constitucionais. Constituição Federal e Estaduais, e infraconstitucionais como leis, decretos, resoluções e convenções:

- ✓ Constituição Federal de 1988, artigo 225;
- ✓ Resolução CONAMA nº 04/1985;
- ✓ Decreto Federal nº 750/93, que dispõe sobre o corte, a exploração, a supressão de vegetação primária ou nos estágios avançado e médio de regeneração da Mata Atlântica;
- ✓ Lei de Crimes Ambientais - Lei Federal nº 9.605/98, que dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente.
- ✓ Plano Nacional de Gerenciamento Costeiro - Lei Federal nº 7.661/98
- ✓ Código Florestal – Lei nº 12.651/2012.

Os manguezais são ecossistemas marginais pelo fato de estar sempre próximo dos limites de tolerância e condições ambientais extremas, como temperatura, salinidade, ventos, radiação solar, aridez, inundações dentre outros fatores que fazem desse ecossistema marginal um ambiente único. Existem muitos pontos em comum entre o manguezal e a periferia, tendo em vista que ambos são ambientes marginais ricos em criatividade, ou seja, estão a todo momento produzindo formas de existência, são ambientes de raízes fortes e extremamente necessários para o funcionamento das macroestruturas sociais (cidades e metrópoles) e naturais (mares e oceanos) e ambos sofrem com a invisibilização.

Por esse motivo, a ferramenta do audiovisual surge como uma proposta inovadora de visibilidade, subverte os estigmas, e apresenta esses ambientes como potências e fontes de transformação da realidade de seus envolvidos e

dependentes. Bruno Oliveira (2014) destaca a importância das mídias sociais para denunciar crimes ambientais, preservar e divulgar sua cultura, defender seus direitos e mostrar suas condições de vida. Jovens de comunidades tradicionais, têm usado a rede para atingir um público grande, dentro e fora do país. Os recursos on-line são usados para romper o isolamento em que muitas comunidades vivem, e também para vencer a barreira da falta de espaço que esses povos têm nas mídias tradicionais como TV e Rádio.

Um parcela feminina de jovens da Comunidade Tapera e Miringaba têm buscado participar da tradição extrativista da pescaria e mariscagem, não através do ofício propriamente dito, mas fortalecendo essa cultura através da educação técnica voltada para educação do campo e agroecologia e do ensino superior no campo da licenciatura e, buscam a formação como instrumento de defesa, de luta e sobretudo de autonomia para atender a um bem viver coletivo em áreas do conhecimento científico que associam seus novos conhecimentos aos conhecimentos tradicionais em favor da sua comunidade.

Outra parcela de jovens aproveita as oportunidades que surgem no território, seja na educomunicação que é ofertada como curso pelo RESEX ou pelo Movimento Cultural ArteManha, passando pela fotografia, pelo cinema e, sobretudo, pela internet, essa nova geração têm ocupado mais e mais espaço como produtores de informação sobre eles mesmos. Reapropriando-se de tecnologias alheias a seus mundos, dão-lhes novas serventias: criam canais de comunicação no interior da reserva e entre comunidades de outras RESEX, como Canavieiras e Corumbau, gerando conhecimento mútuo e possibilidades de articulação.

Para Oliveira (2014), o espaço virtual é ressignificado em seus múltiplos lugares e é arena de disputas por posições e sistemas de classificação. As formas de luta são muitas e difusas, envolvendo conflitos, negociações, recuos, alianças, acomodações, negações, esforços variados para que os sujeitos se coloquem em cena e atuem como protagonistas. Ser dono do discurso, da voz, das narrativas e das representações é um marcador social de extremo poder. Uma das características mais marcantes desse espaço virtual é a imbricação entre lógicas espaciais – global, nacional e local – que sempre dialogam, mas que, na atualidade, estão mais fortemente relacionadas e não podem ser pensadas de forma isolada.

Lógicas globais agem sobre o plano da localidade, levando à incorporação de novos hábitos e tecnologias e criando a necessidade constante de processos de territorialização. Nessa relação, há um complexo jogo entre negação e incorporação no qual valores culturais estão em disputa, com consequências diretas na vida das pessoas. As sensações, assim como as práticas, são ambíguas. Por um lado, aumentam as percepções de inclusão e pertencimento, em especial via esfera do consumo e acesso às novas tecnologias. Por outro, também aumentam a ansiedade e o medo de desenraizamento, de perda de referências, e dos custos pagos pelo local para entrar na ordem global, a insegurança da exclusão e do estigma.

Tomando como referência a obra “Mídia Índio(s)” de Bruno Pacheco de Oliveira (2014), onde compartilha com jovens que vivenciam hoje profundas ambiguidades em torno de suas territorialidades e culturas, ferramentas tecnológicas de construção discursiva para que eles possam constituir seu lugar nesse mundo, participando de forma mais empoderada do processo de construção de narrativas próprias.

Observamos ainda que o livro discute a articulação entre local e global, marcando o local como referência de práticas e saberes e alertando para a imposição de modos de vida globais que geram angústias e novas ansiedades no plano local, desencadeado pela relação com os algoritmos das redes. Angústias essas, que se evidenciaram desde 2020, com o enfrentamento de uma nova pandemia do coronavírus (COVID-19), ao passo que toda nossa relação social foi drasticamente alterada com isolamento e distanciamento de corpos a fim de evitar trocas de fluidos e propagar o avanço da doença, reconfigurando as relações sociais em um cenário que nos dividiu fisicamente e ao mesmo tempo nos aproximou virtualmente pelas telas *touchscreen* e redes de internet, onde trocamos dados, *likes*, compartilhamentos, informação em tempo real, e conhecimento por meio de inúmeros *softwares* que conduzem ao engajamento da promoção social, e ao mesmo tempo ampliam oportunidades e proporcionam visibilidade.

Essa possibilidade de apresentar um novo modo de fazer comunicação, mostrando como é possível acompanhar as mudanças, produzindo e distribuindo conhecimento de forma acessível e inovadora, quando associada a geração de renda engaja ainda mais a participação da juventude. Assim, conduz a realização de determinadas tarefas e trabalhos executando com mais eficiência e

autonomia, buscando soluções simples, de baixo custo, e acessíveis nos equipamentos usualmente encontrados e utilizados pelos jovens ribeirinhos.

Em junho de 2021, o curta metragem autoral “Lama e Porcelana” foi premiado na categoria ORIGINALIDADE, no “I Festival de Curtas (ORI)gens” no Norte do Espírito Santo, um projeto contemplado pela Lei Aldir Blanc. Um dos principais objetivos deste projeto, idealizado por Alif Santos Ferreira foi possibilitar ao jovem da periferia a autonomia de expor sua veia artística e o seu olhar sobre o mundo, apenas com aquilo que estiver ao seu alcance: um celular, uma câmera fotográfica e uma ideia pulsante.

A Lei Aldir Blanc foi publicada na metade de 2020 sob Nº 14.017 de 29 de junho de 2020, prevendo apoio financeiro ao setor cultural, um dos setores que mais foram impactados pela Pandemia de covid-19. A Lei também contribui para ampliar o acesso dos cidadãos de baixa renda à cultura, uma vez que os projetos são obrigados a oferecer uma compensação social. Sua importância está ligada não só à valorização da cultura nacional, mas também ao impulsionamento da economia criativa no país.

O mecanismo contribui anualmente para que milhares de projetos culturais aconteçam em todas as regiões do país. Nesse caso, a minha obra “Lama e Porcelana” destaca-se como uma homenagem aos parceiros e informantes-chave dessa pesquisa, em especial pelo presente de vivenciar uma realidade tão poética e cheia de desafios ao passo que valoriza os conhecimentos tradicionais locais e resgate à nossa ancestralidade afro-brasileira centrada na transmissão oral de saberes que transcendem o espaço-tempo.

Figura 17- Certificado de participação no festival de exibição de curta ORIgens



Fonte: elaborado pelo autor, 2021

O setor audiovisual pode ser visto como uma indústria criativa. De acordo com a Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento, as indústrias criativas podem ser classificadas em quatro grandes grupos conhecidos como patrimônio, artes, mídia e criações funcionais, que se dividem em nove subgrupos, entre eles se encontra o audiovisual. O setor envolve a produção de filmes, televisão, rádio e demais radiodifusões. Trata-se de um campo em constante crescimento que auxilia na geração de uma economia criativa e pode ser utilizado como uma ferramenta no processo de comunicação organizacional, como forma de promover interação entre empresas e seu público. O setor apresenta produtos heterogêneos com características marcantes como seu caráter cultural, criativo, econômico e comercial (RELATÓRIO, 2012).

Nesse sentido, no que tange às políticas públicas, a valorização das narrativas orais como patrimônio imaterial é recente no Brasil. Datada pela implementação da convenção da UNESCO (Considerando que o Congresso Nacional aprovou, por meio do Decreto Legislativo N^o 485, de 20 de dezembro de 2006, o texto da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, assinada em Paris, em 20 de outubro de 2005), e previsto na constituição dos direitos culturais sob os seguintes artigos (BRASIL, 2011, Art. 215-216):

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

A implementação de políticas referentes ao reconhecimento e à valorização do patrimônio cultural brasileiro (a instituição do Registro dos Bens Culturais Imateriais e o Plano Nacional de Cultura) possibilitaram e prometem também promover a salvaguarda do patrimônio imaterial no país legitimando as narrativas orais como patrimônio imaterial.

Evocando novamente os discursos de Ailton Krenak (2019), que evidencia a importância do saber milenar das culturas tradicionais e seu potencial para realizar a crítica da sociedade moderna, seja através dos costumes, seja na maneira de produzir conhecimento. A ciência ocidental possui um enorme saber

e produziu importantes contribuições que devem ser defendidos em tempos de negacionismo, porém tais conhecimentos segmentados dificultam a compreensão de um organismo terra em sua totalidade. Novamente, as reflexões de Seu Pedrinho remetem ao pensamento de Krenak (2019), ao destacar que o a comunidade, o caranguejo, a mata e o rio são todos integrantes do mesmo organismo e sabidamente equilibrados, a terra nos provê a vida se soubermos respeitar o seu equilíbrio natural.

Figura 18- Desfile de Carnaval, Fev 2019, samba-enredo “Sou erê, sou curumim, sou criança”



Fonte: Naum Galdino, 2019

Tanto Krenak (2019) como o Movimento Cultural Arte Manha questionam o antropocentrismo e o saber ocidental imposto pela chegada dos europeus. Essa tal “civilização” moderna produziu um distanciamento do homem da natureza, da terra, das experiências em comunidade. Para ele, abandonamos a importância da memória coletiva, das heranças culturais, das danças, das festas e das vivências sociais. Ao analisar as vivências e a realidade do grupo focal dessa pesquisa, a comunidade da Miringaba parece estar na contramão desse sistema de abandono as experiencias sensíveis da interrelação pessoal e ambiental.

Krenak (2019) ainda ressalta que a sociedade moderna, capitalista, transforma homens em consumidores, produtores de mercadorias que não respeitam os limites físicos do planeta e do seu próprio corpo. Vivemos em um período do Antropoceno enquanto resultado inconsequente das ações humanas, ainda que sob a crença de que temos capacidade de conhecer e controlar os

desequilíbrios ambientais. O individualismo potencializado pela sociedade capitalista fez surgir um modelo de “civilização doentia” (KRENAK, 2019) que só pensa em si, é excludente, e destrói todas as demais formas de ser, saber e viver no mundo.

Concluimos assim que cultura nos une, a arte nos mantém vivos, ela ilumina o início da construção de futuros possíveis. É a arte que consegue nos conectar, ser espelho e tradutor do real, promover encontro das pessoas e seus sentimentos. Todo ser humano é um artista, a arte é eminentemente humana (KRENAK, 2019). Assim como a criatividade, a capacidade de se organizar diante do caos. Por isso, não há possibilidade de saída, fora da arte, fora da troca coletiva, fora da busca por algo sublime ou de algum entendimento profundo sobre nós e sobre a qual lugar nós pertencemos.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso desenvolvido ao longo deste trabalho, buscou apresentar as multiplicidades do ecossistema manguezal imbricadas nas relações socioculturais de ribeirinhos na cidade de Caravelas-Bahia, destacando as principais manifestações artístico culturais marcada pelo mesmo elemento de repetição em diferentes grupos tradicionais, os tambores da comunidade Tapera e Miringaba, a fim de apresentar a sua cartografia. Nesse sentido, nos embasamos no pensamento filosófico de Deleuze e Guattari, na noção de rizoma, que também é capturado pelo mangue rizomático, que se espalha por todos os lados, cria e prolifera seres distintos através dos seus canais subterrâneos, ao mesmo tempo que impulsiona uma força criativa na superfície e a partir dela compreender os agenciamentos coletivos e individuais produzidos pelo devir afroindígena, impressos em blocos tradicionais carnavalescos e festejos afro religiosos na cidade de Caravelas.

Para Deleuze (2012, p. 20) “(...) Devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não se conduz a parecer, nem ser, nem equivaler, nem produzir”. Apropriando-se desse mesmo conceito gramatical, compreendemos o manguezal como o verbo “trocar”, é o constante movimento da maré que renova o substrato aquático, agita o tráfego dos seres microscópicos, dispersa as ovas dos seres sexuados e promove o encontro de gametas em colunas d’águas, gerando a vida. Essa trama rizomática entre

pesquisador, comunidade tradicional, encruzilhadas e movimentos artísticos expressam a um só tempo esses dois verbos numa mesma oração, transgredindo regras, afinal esse é o principal objetivo desse trabalho, transgredir a hegemônica e o cartesianismo na postulação de conhecimentos.

Cada capítulo produzido nesse trabalho, buscou compreender a ciclagem de saberes tradicionais pesqueiros, na atividade da mariscagem, que emergem desse território terra-mangue-mar, com o compromisso de registrar as principais percepções e angústias dos veteranos no ofício extrativista quanto a continuidade dessa tradição, enlaçada numa rede de responsabilidades entre o natural (o pertencer, o ofício e o trabalho) e o sobrenatural (os encantos, a mística, o rito e a espiritualidade) nas diferentes camadas de tempo desde o passado, o presente até possíveis futuros.

É nesse constante mercado de troca que podemos confeccionar artesanalmente uma espécie de máscara de mergulho, juntando fios, tecendo redes, emendando tecidos com goma, e descobrindo novas lentes que permitem visualizar nitidamente o fundo do mar e o leito do rio. Essa experiência impulsiona enxergar além do que se vê e perceber o mundo com os outros sentidos, nesse caso uma cosmovisão própria e integrada, a cosmovisão¹¹ do mangue.

É provável que essa tal multiplicidade pela qual relaciono o ecossistema manguezal, seja uma leitura própria, particular, analítica e subjetiva realizada pela ótica desse óculos de mergulho que construí nesse território, ou seja, ainda podemos questionar se essas comunidades realmente se enxergam tão múltiplas. A nossa intenção foi aglutinar as potências e as tramas que colorem e avivam os ritos e perceber códigos de transmissão de saberes de caráter oral e prático, realizado no seio de um encruzo epistemológico representado pela própria encruzilhada. Então, há um só tempo, capturamos o manguezal, a encruzilhada e o universo místico criado pelo batuque nas rodas festivas e blocos das nagôs e tupinambás como um território existencial, que recria novas cosmologias e impulsiona a vida, como um útero fértil, úmido, que gesta, dá de comer, toma pra si e lança no mundo, aceitando toda a sorte de mudanças, pois

¹¹ “A conformação da cosmovisão como complexo conceitual implica a integração dos distintos níveis que interferem nas formas de explicar o mundo e as coisas que existem nele, abarcando tanto sua origem e funcionamento, como os mecanismos de perpetuação do cosmos e a dinâmica das relações estabelecidas entre os distintos seres (tangíveis e intangíveis) que o integram (CANO-CONTRERAS, 2009, p. 54).”

entende que o verbo da troca é quem garante a manutenção desses ciclos intergeracionais de apreender, aprender, ensinar e brincar.

Nesse território existencial o novo há de ser celebrado, pois ele transgride a linearidade, rompe tabus e cria novas rotas na encruzilhada. Ele não surge depois do velho, em um ciclo que se renova. O novo simplesmente surge, brota, sem porquês, sem motivos e sem quaisquer relações com causa e efeito. Por isso o novo traz consigo o medo, a ansiedade e a angústia. Ele é propositalmente incompreendido. Não é à toa que os irmãos Batistas compreendem isso muito bem e, por isso, existe uma certa preocupação com a noção de continuidade da tradição, ao mesmo tempo que existe o desapego de como foi, como o é e como será (a tradição).

Nessa pesquisa com participação dos irmãos Batistas, intencionalmente não apresento um confronto de interesses entre as expectativas dos mais velhos quanto a continuidade do ofício extrativista e a participação dos mais novos nessa tradição, apresento um registro do que esperam os veteranos e uma possibilidade da participação dessa juventude, na tradição, a fim de suprir com as tais expectativas dos mesmos, ao passo que também sintam-se parte do processo, sem que haja o peso de uma responsabilidade que não abre espaço para diferentes escolhas.

Por isso, apresento as tais “outras três vias da encruzilhada”, compreendo que existem outros caminhos que estão para além de 3 ou 4 vias, encruzilhada é cruzo, é atravessamento. Um mesmo eixo parado num mesmo ponto no meio do encruzo, é também atravessado pelo movimento. Portanto, na ótica de quem vê de fora do eixo, parece existir uma inércia, mas no centro do eixo o conceito de velocidade é subjetivo.

Digo isso, pois a preocupação inicial, com a problemática que levou a construção dessa pesquisa, traz uma certa preocupação com a continuidade, ou seja, um conceito de velocidade linear que precisa fazer algum sentido lógico e, na epistemologia da encruzilhada, bem como na pedagogia de exú tanto a linearidade, quanto a lógica inexistem. Na estrutura dessa pesquisa há três giros nos diferentes capítulos que fundamentam uma encruzilhada textual. Em um primeiro momento falamos das mobilizações sociais para a conquista da unidade de conservação, que parte do sentimento de pertencimento das comunidades ribeirinhas.

Em seguida acontece o primeiro giro, e percebemos a importância desse movimento popular para conquista da RESEX, uma vez que o ecossistema manguezal impulsiona o sustento para o corpo, alma e espírito desses seres que de certa forma parecem ser uma extensão desse território. Depois temos o segundo giro, e caímos diretamente nas rodas de tambores, essa é uma experiência que desperta o vislumbre do mundo com outros sentidos, de fora para dentro, com o batuque que bate no ritmo do coração e nos descompassa, causa algum tipo de balanço, arrepiando a nuca, formigando o pé, tira do eixo, carrega para o centro da roda, para o eixo x da encruzilhada. Por fim, em um último giro chegamos aos caminhos das possibilidades, da construção de futuros possíveis por meio da arte e da tecnologia da informação correlacionando os interesses mútuos dos mais velhos e dos mais novos.

Nesse espectro de relações intergeracionais envolvidas no fortalecimento da tradição extrativista sustentável, além de seguir as linhas que compõem as batucadas em mapas e as teias que compõem os saberes locais, descrevo novos caminhos abertos pelos corpos afroindígenas que compõem o movimento cultural artemanha num fluxo de apresentação de narrativas próprias que endossam o pertencimento e a participação da juventude nos movimentos artísticos culturais em Caravelas, corroborando com o registro físico e digital do patrimônio imaterial da Reserva Extrativista do Cassurubá. Nesse sentido, a proposta do recurso audiovisual estabelece novas formas de narrar a cosmovisão do mangue, ao mesmo passo que desloca as novas gerações para dentro da tela, tornando-se protagonistas, inventores, criadores e produtores de novas realidades.

Assim, mesmo que não haja um interesse dessa jovem parcela de comunitários ribeirinhos em viver economicamente do ofício da pesca e da mariscagem, o ramo das mídias sociais possibilitam o registro dos saberes orais, das técnicas tradicionais e do manejo sustentável, do impulsionamento da cultura popular, da popularização dos festejos religiosos, da apropriação de suas narrativas com implicações diretas no empoderamento dessas comunidades. Isso é o novo. O incompreendido. O experimental.

Se falamos de um território existencial, agora falamos também de um território virtual. Essa ferramenta é capaz de envolver diferentes gerações, é um exemplo preciso de que não necessariamente o mais velho dá lugar ao mais novo, ou o mais velho é a sabedoria que tudo ensina e o mais novo tudo absorve e aprende. Nesse território virtual as funções podem estar desodernadas,

entrelaçadas, o mais novo ensina, o mais velho aprende, o mais velho fala, o mais novo ouve e registra. E o registro eterniza. Torna visível. Desensibiliza.

O significado discursivo desse trabalho é a crítica à ciência moderna, que em seus desdobramentos, não apenas invisibiliza, mas também inviabiliza a afirmação das consciências individuais e coletivas que formam outros processos de ensinar e aprender, projetando, por conseguinte, sobre culturas e povos tradicionais a ideia de um conhecimento anacrônico, estático e por vezes obsoleto. Tratando-se, portanto, de um olhar sobre a possibilidade de uma prática pedagógica milenar tradicional que transmite conhecimento por meio da oralidade e do saber-fazer local. Busca-se uma episteme particular no devir - "Afroindígena", a partir de costumes tradicionais pesqueiros e organizações sociais herdadas dos nativos brasileiros somada as expressões culturais herdadas das tradições africanas, e nesse sentido fortalecer a garantia de proteção Constitucional Brasileira dos Conhecimentos Tradicionais do Decreto nº 6040, de 7 de fevereiro de 2007 e para o endosso da lei de proteção ao patrimônio imaterial nos artigos 215 e 216 da Constituição Federal.

Esperamos que este trabalho seja mais uma contribuição para os estudos socioculturais, servindo de auxílio a pesquisas de caráter transversal e multidisciplinar que contemplem a linha de Sociedade Cultura e Meio Ambiente, em especial, as que versarem sobre povos e comunidades tradicionais ribeirinhas no Extremo Sul da Bahia. Esperamos que esse estudo possa corresponder aos anseios dos parceiros dessa pesquisa que, por sua vez, também significa o registro e a eternização do discurso, do conhecimento e da presença desses artistas-mestres e mestras do saber também no seio da academia.

REFERÊNCIAS

ABUMANSUR, E. S. **A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais.** Horizonte, v. 9, n. 22, p. 396-415, Belo Horizonte, jul/set. 2011.

ALBUQUERQUE, A. C. F.; *et al.* **Estudo preliminar da cadeia de valor dos produtos da sociobiodiversidade dos Pescadores artesanais de Barrancos, Pontal do Paraná (PR).** Conex. Ci. E Tecnol. Fortaleza/CE, v. 9, n. 3, p. 51 – 62, nov. 2015.

ALLUT, A. G. O conhecimento dos especialistas e seu papel no desenho de novas políticas pesqueiras. *In:* DIEGUES, A. C. (Org.). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos.** 2. ed. São Paulo: Hucitec e NUPAUB, p. 101-123, 2001.

ALVES, A. E. S., & TIRIBA, L. **Trabalho e educação - economia e cultura em comunidades tradicionais: entre a reprodução ampliada da vida e a reprodução ampliada do capital.** Revista Trabalho Necessário, v. 16, n. 31, p. 136-164, 2018.

ALVES, M. **As cruéis facetas do derramamento de petróleo na vida das pescadoras artesanais em Pernambuco-** Audiência Pública na ALEPE sobre os impactos do derramamento de petróleo para a pesca artesanal. SOS Corpo, 2020. Disponível em: < <https://soscorpo.org/?p=9918>>. Acesso em: 15 fev. de 2022.

AMORIM, A. Hermes, a metáfora do mensageiro na interpretação. **Revista Educação Pública**, p. 1-2, 15 jan. 2013. Fundação CECIERJ. Disponível em: <https://educacaopublica.cecierj.edu.br/artigos/13/2/hermes-a-metaacutefora-do-mensageiro-na-interpretaccedilatildeo>. Acesso em: 22 jun. 2022.

ARAÚJO, P. C. **Entre o terreiro e a escola: Lei 10.639/2003 e intolerância religiosa sob o olhar antropológico.** 2015. 242 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

ARRUDA, R. S. V. **Populações tradicionais e a proteção dos recursos naturais.** Ambiente & Sociedade, v. 2, n. 5, p. 79-93, 1999.

ASANTE, K. M. **Afrocentricidade notas sobre uma posição disciplinar.** IN: Nascimento, Elisa Larkin (org.). Afrocentricidade uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

BARTH, F. **Os grupos étnicos e suas fronteiras.** *In:* LASK, Tomke. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas, p. 25-67, 2000.

BHABHA, H. K. **O local da cultura.** Belo Horizonte:Ed. UFMG, 1998.

BLEICHER, J. **Hermenêutica contemporânea.** Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.

BORNHEIM, G. A. **O conceito de tradição**. In: BORNHEIM, Gerd. A. *et al.* Cultura brasileira: tradição/contradição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BOMBASSARO, L. C. **As fronteiras da epistemologia: como se produz o conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 1992.

BRASIL. Decreto Nº 1.905, de 16 de maio de 1996. **Promulga a Convenção sobre Zonas Úmidas de Importância Internacional**, especialmente como Habitat de Aves Aquáticas, conhecida como Convenção de Ramsar, de 02 de fevereiro de 1971.

BRASIL, Senado Federal do. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Art. 215-216. 17ª ed. São Paulo: Atlas; 1998.

BRASIL. Decreto Nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. **Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro**, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Art. 14 da Lei nº 9.649, de 27 de maio de 1998.

BRASIL. **Decreto n. 6040, 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional De Desenvolvimento Sustentável Dos Povos E Comunidades Tradicionais. Brasília, 7 de fevereiro de 2007.

BRASIL, ICMBio. **Relatório de Caracterização Socioambiental da Reserva Extrativista de Cassurubá**. Projeto PNUD BRA/99/024 - Desenvolvimento sustentável com populações tradicionais (Produto n.º 6), 2009.

BRASIL. **Lei nº 12.343, de 2 de dezembro de 2010**. Institui o Plano Nacional de Cultura - PNC. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF, Seção 1, p. 1-9, 3 dez. 2010.

BRASIL. MMA – Ministério do Meio Ambiente. **O papel dos povos tradicionais**. Brasília, 2016. Disponível em: <http://www.icmbio.gov.br/portal/ultimas-noticias/20-geral/8226-ministeriodiscute-papel-dos-povos-tradicionais>. Acesso em: 27 dez. 2020.

BRASIL. **Lei nº 14.017, de 29 de junho de 2020**. Dispõe sobre ações emergenciais destinadas ao setor cultural a serem adotadas durante o estado de calamidade pública reconhecido pelo Decreto Legislativo nº 6, de 20 de março de 2020.

BRASIL, ICMBio. **Plano de manejo da reserva extrativista de cassurubá diagnóstico**. Caravelas, Bahia, 2018. Disponível em: https://www.gov.br/icmbio/pt-br/assuntos/biodiversidade/unidade-de-conservacao/unidades-de-biomas/marinho/lista-de-ucs/resex-de-cassuruba/arquivos/plano_de_manejo_resex_de_cassuruba_diagnostico_vol1.pdf. Acesso em: 12 de dezembro de 2020.

BRASIL. INSTRUÇÃO NORMATIVA. **Nº 02, DE 18 DE SETEMBRO DE 2007**. Publicada no Diário Oficial da União Nº. 182, Seção I, páginas 102, 103 e 104, de 20/09/2007. Disponível em: <https://www.gov.br/icmbio/pt-br/aceso-a->

[informacao/legislacao/instrucoes-normativas/arquivos/in_022007.pdf](#). Acesso em: 14 de setembro de 2022.

CAETANO, E.; RAMOS, A. D. O.; AZEVEDO, E. E. F. N. **Trabalho e educação em comunidades tradicionais**. Revista Trabalho Necessário, v. 16, n. 31, p. 165-190, 2018. Disponível em: <http://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/27376>. Acesso em: 8 set. 2020.

CANO, C. E. J. El papel de la cosmovisión en el conocimiento etnozoológico. **Manual de Etnozoología**, p. 44-66, 2009.

CARDOSO P. O; DOULA S. M. **Reservas extrativistas marinhas: perspectivas e limitações para jovens pescadores**. Acta Biológica Catarinense, ago. 2018.

CARVALHO, R. *et al.* **Perfil Socioeconômico dos pescadores e ribeirinhos de Caravelas, BA**. IN: Boletim Técnico-Científico do CEPENE, Tamandaré, PE, v. 17, n. 1, p. 97-113, 2009.

CASTELLS, M. **A era da informação**. *In: Economia, sociedade e cultura. O poder da identidade*. Trad. Klaus B. Gerhardt. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, v. 2, 1999.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CASTRO, Y, P. **A presença cultural negro-africana no Brasil: mito e realidade**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, p. 12, 1981.

CASTRO, E. M. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. **Papers do NAEA**, v. 7, n. 1, 1998.

CAVALO FILME. **EXU**-Além do bem e do mal. 1 vídeo (23 min e 10 seg.) Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OnzGnPDQOqY>. Acesso em 10 jun. 2022.

CHASSOT, A. **A ciência através dos tempos**. São Paulo: Moderna, 1995.

CNS, Conselho Nacional de Saúde. **Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012**. Disponível em https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/2013/res0466_12_12_2012.htm. Acesso em 02 de novembro de 2020.

COSTA, A. M. **As cruéis facetas do derramamento de petróleo na vida das pescadoras artesanais em Pernambuco**- Audiência Pública na ALEPE sobre os impactos do derramamento de petróleo para a pesca artesanal. SOS Corpo, 2020. Disponível em: < <https://soscorpo.org/?p=9918>>. Acesso em: 15, fevereiro de 2022.

CUNHA, M. C. **Conhecimento sem Reconhecimento-Atraso na Vida das Populações Tradicionais e ao País**. São Paulo: Com Ciência Ambiental, n 1, p. 61, jul. 2006.

CURADO, I. *et al.* **Socioeconomic and Governance Assesment.** Cultural Roles, 2009.

CRUZ, T. C. C. **As Irmandades Religiosas de africanos e afrodescentes.** PerCursos, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 03-17, jan. / jun 2007.

CRUZ, M. **Desigualdade, injustiça ambiental e racismo: uma luta que transcende a cor.** Educação Pública, 2007. Disponível em: <http://www.rebrip.org.br/projetos/clientes/noar/noar/UserFiles/17/File/DesInjAmbRac.pdf>. Acesso em: 05 mai. 2022.

DIEGUES, A. C. **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos.** São Paulo: USP, 2000.

DIEGUES, A. C. **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil.** São Paulo: MMA/COBIO/NUPAUB/USP, p. 211, 2000.

DIEGUES, Antônio Carlos. Água e cultura nas populações tradicionais brasileiras. I **Encontro Internacional: Governança da Água. São Paulo, NUPAUB/USP, 2007.**

DA CUNHA, M. C. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP**, n. 75, p. 76-84, 2007.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G. **Crítica e clínica.** São Paulo: Editora 34, 1997.

DRAVET, Florence Marie. Corpo, linguagem e real: o sopro de exu bará e seu lugar na comunicação. **Ilha do Desterro**, v. 68, p. 15-25, 2015.

FERREIRA, M. de F. de A.; DE CARVALHO, M. R. G. O movimento arte manha e grupo afro-indígena de caravelas na zona de contato: Um recorte etnográfico. **Colóquio do Museu Pedagógico-ISSN 2175-5493**, v. 13, n. 1, p. 2046-2050, 2019.

FERREIRA, M. de F. de A.; DE CARVALHO, M. R. G. **A festa de iemanjá, “rainha dos mares”: teias de interações afroindígenas na zona de contato.** Linguagem em (Re)vista, vol. 15, n. 29, jan./jul. Niterói, 2020.

FIGUEIREDO, M, M, A.; PROST, C. **O trabalho da mulher na cadeia produtiva da pesca artesanal.** Revista Feminismos, v. 2, n. 1, 2014.

FIOCRUZ. **Mapa de conflitos envolvendo injustiça ambiental e saúde no Brasil.** Disponível em www.confliitoambiental.icict.fiocruz.br. Acesso em: 05 mai 2022.

FOUCAULT, M; DELEUZE, G. **“Os intelectuais e o poder”.** In: Foucault, M. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Graal. 1979.

FREITAS, R, O. **A periferia da periferia: mídias alternativas e cultura de minorias em ambientes não-metropolitanos.** Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria. v. 10, n.17, p. 191-212, jan./jun., 2007.

FUNAI. **Dicionário Tupi Guarani.** Disponível em: <https://www.dicionariotupiguarani.com.br>. Acesso em: 13, março de 2021.

FURTADO, L. G.; LEITÃO, W.; FIUZA DE MELLO, A. Povos das águas: realidade e perspectivas na Amazônia. **Coleção Eduardo Galvão**, 1993.

GOLDMAN, M. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem Estudos Etnográficos. **Revista de Antropologia da UFSCAR**, v. 9, n. 2, p. 11-28, 2017.

GONDIM, M. S. C. **A inter-relação entre saberes científicos e saberes populares na escola: uma proposta interdisciplinar baseada em saberes das artesãs do Triângulo Mineiro.** 2007. 174 f. Dissertação (Mestrado Profissionalizante em Ensino de Ciências) – Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 10ª ed., Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HARARI, Y, N. **Sapiens: Uma breve história da humanidade.** Porto Alegre: L&PM Editores S. A., 2018.

HOBSBAWM, E; RANGER, T. **A invenção das tradições.** 2. ed. São Paulo: Paz, 1997.

HOTZ, A. **Ailton Krenak e a busca da totalidade cósmica.** In: Outras Palavras. Rio de Janeiro, 9 de junho de 2020. Disponível em: <https://outraspalavras.net/descolonizacoes/ailton-krenak-e-a-busca-da-totalidade-cosmica/>. Acesso em: 12 de dezembro de 2021.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **O histórico de Caravelas-Bahia.** Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/caravelas/historico>. Acesso em: 05 de fev 2022.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional. **Patrimônio Material e Imaterial** Disponível <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/85>. Acesso em: 05 de fev 2022.

JUNIOR, A. T. **Iniciativas de bioprospecção a partir da posse das unidades de conservação pelos povos e comunidades tradicionais.** Revista de Direito Econômico e Socioambiental, v. 5, n. 2, p. 57-78, 2014.

KAWAHALA, E; GOÉS, L. **Abdias do Nascimento, um Exu libertador: das teorias deste pensador negro a uma epistemologia de Exu, subsídios para uma psicologia afro-brasileira.** Rizoma, v. 1, n.1, jan. 2017.

- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. A. **Fundamentos da metodologia científica**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2005.
- LATOUR, B. **The Pasteurization of France**. Paris: Métailié, 1988.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 3. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 1994.
- LEÃO, Z.M.A.N.; KIKUCHI, R.K.P. **The Abrolhos reefs of Brazil**. Coastal Marine Ecosystems of Latin America, v. 144, p. 83-96, 2001.
- LÉVI-STRAUS, C. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papyrus, 2012.
- LOPES, A. R. C. **Conhecimento escolar: ciência e cotidiano**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.
- MANNHEIM, K. **A questão das gerações**. In: M. M. Foracchi (Org.), 1982.
- MARQUES, L. L. Diáspora africana, você sabe o que é? **Fundação Cultural Palmares**. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br>, Acesso em: 14 de set. de 2022.
- MELLO, C. C. A. **Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia**. 2003. Tese de Doutorado. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, PPGAS-Museu Nacional, 2003.
- MELLO, C. C. A. Quatro ecologias afroindígenas. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 9, n. 2, p. 29-41, 2017.
- MINAYO, M. C. S.; DESLANDES, S. F.; GOMES, R. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Editora Vozes Limitada, 2011.
- MORAES, N.R. *et al.* **O conceito de território dentro de comunidades tradicionais brasileiras**. Revista Observatório, v. 2, ed. 2, 2016.
- MORAES, N. R. *et al.* Comunidades tradicionais: cultura e identidade. **Revista Observatório**, v. 3, n. 5, p. 501-522, 2017.
- NASCIMENTO, M, H. **O Griot e as narrativas de tradição oral na sala de aula**. 1. ed. - Vitória: Instituto Federal do Espírito Santo, 2021.
- NETO, J. A. R. **A pedagogia de exu: educar para resistir (r)existir**. Revista Calundu. v.3, N.2, Jul-Dez, 2019.
- NICOLAU, O. S. **Às margens da Resex do Cassurubá no Banco dos Abrolhos: construções identitárias, práticas culturais e processos de territorialização**. Niterói, 2014.
- NOGUEIRA, S. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Pólen, p. 160, 2020.

OLIVEIRA, C. F. **Comunidades ribeirinhas da Reserva Extrativista Cassurubá, Caravelas – Bahia: prespectivas para construção participativa do ecoturismode base comunitária.** 214 f. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, BA, 2011.

OLIVEIRA, C. A. F. **Diagnóstico sobre o turismo e o uso público nas unidades de conservação federais do extremo sul da Bahia.** Bahia: Conservação Internacional, 2014.

OLIVEIRA, B, P. **Mídia índio(s): comunidades indígenas e novas tecnologias de comunicação** – Rio de Janeiro: Contra Capa, v. 4, p. 96, 2014.

PACTO GLOBAL. **Objetivos de desenvolvimento sustentável (ODS).** Disponível em: <https://www.pactoglobal.org.br/ods>. Acesso em: 12 maio 2022.

PAIS, J. M. **Gerações e valores na sociedade portuguesa contemporânea** (pp. 17-58). Lisboa: Instituto de Ciências Sociais - Secretaria de Estado da Juventude, p. 17-58, 1998.

PEREIRA, E.B.; DIEGUES, A. C. **Conhecimento de populações tradicionais como possibilidade de conservação da natureza:** uma reflexão sobre a perspectiva da etno conservação. Desenvolvimento e Meio Ambiente. Editora UFPR, n. 22, p. 37-50, jul./dez. 2010.

PEREGALLI, E. **Escravidão no Brasil.** São Paulo: Global, 1988.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RAMMÊ, R, D. **Da justiça ambiental aos direitos e deveres ecológicos:** conjecturas políticos-filosóficas para uma nova ordem jurídico-ecológica. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2012.

RINALDI, A. M. Processos e procedimentos na realização da obra audiovisual: o fim é o começo de tudo. São Paulo: Revista Belas Artes, n. 4, 2010.

RODRIGUES, D. S.; ARAUJO, R. M. L. **Trabalho e educação: Investigações em comunidades tradicionais - A emergência de um novo.** Revista Trabalho Necessário, v. 16, n. 31, p. 4-11, 2018.

RODRIGUES, L, R. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas.** 2017. 233 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

RUDDLE, K. **Systems of knowledge: dialogue, relationships and process.** Environment, development and sustainability, v. 2, n. 3, p. 277-304, 2000.

ROCHA, A, M. **Exu: O “filósofo” da comunicação.** Das Questões, Universidade de Brasília, UNB, v. 4, p. 12-18, 2016.

SANTANA JUNIOR, H. M. Encruzilhadas Epistemológicas: Acertando o conhecimento europeu ontem com uma pedra que atirei somente hoje. **Odeere**, v. 3, n. 6, p. 251-268, 2018.

SANTOS, A. B. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. Porto: Afrontamento, 1994.

SANTOS, B. S. **Um discurso sobre a ciência**. 12ª ed. Porto: Afrontamento, 2001.

SCHAEFFER-NOVELLI, Y *et al.* **Variability of Mangrove Ecosystems Along the Brazilian Coast**. Estuarine Research Federation, p. 204-218, 1990.

SCHAEFFER-NOVELLI, Y *et al.* **Brazilian mangroves**. Aquatic Ecosystem Health and Management, ed. 3, p. 561-570, 2000.

SILVA, R. **Negros Católicos ou Catolicismo Negro? Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SILVA, L. H. P. **Ambiente e justiça: sobre a utilidade do conceito de racismo ambiental no contexto brasileiro**. e-cadernos CES (Online), v. 17, p. 85-111, 2012.

SOARES, M L. G. *et al.* **Laudo Biológico do Sistema Caravelas – Nova Viçosa com vistas à criação da Reserva Extrativista do Cassurubá**. Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos em Manguezais (NEMA) – Departamento de Oceanografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), 2006.

SOARES, M. L. G. *et al.* **Caracterização das florestas de mangue do complexo estuarino de Caravelas (Bahia, Brasil)**. Bol. Téc. Cient, v. 16, n. 5, p. 23-41, 2008.

SOARES, E, L R. **As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação: imagens, discursos e narrativas**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Educação. Fortaleza - CE, 2008.

SODRÉ, M. **Reinventando a cultura**. Petrópolis: Vozes, 1996.

STRATHERN, M. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

TCLE. **Modelo termo de consentimento livre e esclarecido**. Disponível em https://ufsb.edu.br/cep/images/DOCUMENTOS/MODELO_DE_TCLE.pdf
Acesso em 02 de novembro de 2020.

TRISTÃO, Martha. A Educação Ambiental e o pós-colonialismo. **Revista de Educação Pública**, v. 23, n. 53/2, p. 473-489, 2014.

UNESCO. **Decreto nº 6.177, de 1º de agosto de 2007**. Promulga a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, assinada em Paris, em 20 de outubro de 2005.

VALENTE, W. **Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1977.

WILLIAM, R. **Exu nas escolas, Exu na ciência, Exu na política**. Carta Capital, 2019. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/exu-nas-escolas-exu-na-ciencia-exu-na-politica/>>. Acesso em: 22, junho de 2022.

WILLIAM, R. **Apropriação cultural**. São Paulo: Pólen, p. 208, 2019.

YOUNES, B, R. **Catolicismo negro: palco de disputas culturais na sociedade marianense entre 1770-1820**. Anais do XVII Encontro Estadual de História da ANPUH – SC, p. 3, 21 a 24 de agosto de 2018.