

TERRITORIALIDADES EM DISPUTA NAS URBANIDADES AMAZÔNICAS: CULTURA VIVIDA, ETNOCURRÍCULO E RESISTÊNCIA

TERRITORIALITIES IN DISPUTE IN THE AMAZONIAN URBANITIES: LIVING CULTURE, ETHNOCURRICULUM AND RESISTANCE

Ilka Joseane Pinheiro Oliveira ¹

Carlos Jorge Paixão ²

Letícia Carneiro da Conceição ³

José Rafael Barbosa Rodrigues ⁴

Resumo: A partir das intersecções entre etnocurrículo e cultura vivida, o presente artigo busca delinear as territorialidades do axé por meio da análise rizomática deleuziana dos movimentos de expansão do Ilê òyá Omi Asé Ofá Karè, na Amazônia paraense. Tal análise, impulsionada pelo sentido de si através do corpo em trajetórias de autopoiesis, objetiva identificar práticas de resistência relacionadas à religiosidade de matriz africana dentro das dinâmicas urbanas, atravessadas por jogos de força de silenciamento, intolerância e exclusão. Como metodologia, a abordagem rizomática analisa as territorialidades sagradas do Ilê e suas expansões como elementos interconectados de forma horizontal e não linear, operando no interior das dinâmicas e contradições urbanas da Amazônia paraense. Concluímos que estas territorialidades do axé carregam práticas culturais ancestrais que configuram um etnocurrículo relacionado à cultura vivida de seus aprendentes, agenciando forças de resistência na construção de uma sociedade mais diversa e democrática.

Palavras-chave: Afrorreligiosidade. Rizoma. Amazônia paraense. Etnocurrículo. Cultura vivida.

Abstract: From the intersections between ethnocurriculum and lived culture, this article seeks to outline the territorialities of axé through Deleuzian rhizomatic analysis of the expansion movements of Ilê òyá Omi Asé Ofá Karè, in the Amazonia of Pará state. Such analysis, driven by the sense of self through the body in trajectories of autopoiesis, aims to identify resistance practices related to African-based religiosity within urban dynamics, crossed by power games of silencing, intolerance and exclusion. As a methodology, the rhizomatic approach analyzes the sacred territorialities of Ilê and its expansions as interconnected elements in a horizontal and non-linear way, operating within the urban dynamics and contradictions of the Pará state Amazonia. These axé territorialities carry ancestral cultural practices which configure an ethnocurriculum related to the lived culture of its learners, generating forces of resistance in the construction of a more diverse and democratic society.

Keywords: Afrereligiosity. Rhizome. Pará state Amazon. Ethnocurriculum. Lived culture.

- ¹ Graduada em História (UFPA) e mestra e doutoranda em Educação (PPGED/ICED/UFPA). Atualmente, é professora na Secretaria de Estado de Educação do Pará (SEDUC/PA). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3217093772284531>. ORCID: 0000-0002-9092-6194 E-mail: ilkaoliveira13@gmail.com
- ² Graduado em Pedagogia (FICOM), mestre em Educação (PUC/SP) e doutor em Educação (UNESP), tendo realizado pós-doutorado em Educação (FE/Unicamp). Atualmente, é professor adjunto IV do Instituto de Ciências da Educação da Universidade Federal do Pará (ICED/UFPA). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5926523492011056>. ORCID: 0000-0002-4528-9907. E-mail: carlosjpaixão@hotmail.com
- ³ Graduada em História (USP) e mestra e doutora em Educação (PPGED/ICED/UFPA). Atualmente, é professora na Secretaria Municipal de Educação de Belém (SEMEC) e na Secretaria de Estado de Educação do Pará (SEDUC/PA). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1868930226340778>. ORCID: 0000-0002-3302-0089. E-mail: carneiroleticia1@gmail.com
- ⁴ Graduado em Pedagogia (UFPA), mestre em Educação (PPEB/UFPA) e doutor em Educação (PPGED/ICED/UFPA). Atualmente, é professor na Escola de Aplicação da Universidade Federal do Pará (EA/UFPA). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0058057562185321>. ORCID: 0000-0001-5893-885X. E-mail: rafaelrodrigues@ufpa.br

Introdução: movimento fluídico de antecedentes

O uso físico de si culmina em uma jubilação, ele provoca o sentimento forte de existir (Le Breton, 2013, p. 197).

As dinâmicas da produção do espaço urbano materializam as próprias contradições do capitalismo, envolvendo o direito à cidade, a segregação socioespacial manifestada nos processos de gentrificação e as (des)construções da urbe. O urbanista e historiador Mike Davis, na obra *Planeta Favela*, de 2006, denuncia a precarização das condições de vida, trabalho e moradia nas cidades dos chamados países em desenvolvimento (Davis, 2006). Nesses países, o processo de favelização da vida urbana, ainda que seja multifatorial, deriva substancialmente dos Planos de Ajuste Econômico impostos pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) e Banco Mundial como solução para as crises das dívidas externas do chamado Terceiro Mundo.

Os anos 1980 – quando o FMI e o Banco Mundial usaram a alavancagem da dívida para reestruturar a economia da maior parte do Terceiro Mundo – foram a época em que as favelas tornaram-se um futuro implacável não só para os migrantes rurais pobres como também para milhões de habitantes urbanos tradicionais, desalojados ou jogados na miséria pela violência do “ajuste” (Davis, 2006, p. 203).

Mike Davis ressalta a não linearidade do processo de evolução desta nova pobreza urbana, com tempestades de pobreza e explosões de construção de favelas se somando ao acréscimo lento de cortiços e barracos ao invólucro da cidade (Davis, 2006). O direito à cidade, para David Harvey, se configura como um campo de batalha, onde os habitantes urbanos têm o direito não apenas de ocupar a cidade, mas também de moldar ativamente o seu desenvolvimento de acordo com as suas necessidades e desejos.

A democratização deste direito e a construção de um amplo movimento social para fortalecer seu desígnio é imperativo, se os despossuídos pretendem tomar para si o controle que, há muito, lhes tem sido negado, assim como se pretendem instituir novos modos de urbanização. Lefebvre estava certo ao insistir que a revolução tem de ser urbana, no sentido mais amplo deste termo, ou nada mais (Harvey, 2012, p. 88).

Neste campo de batalha pela democratização dos direitos à cidade, os segmentos pluriversais do território amazônico são mobilizados, levando em consideração suas origens étnico-raciais. E, assim, este amplo movimento social que configura a revolução urbana precisa operar o enfrentamento do racismo estrutural da sociedade brasileira.

Os territórios sagrados de axé são espaços que disputam suas necessidades básicas de direitos e expõem as desigualdades no acesso às políticas públicas de isenções de impostos. O IPTU no município de Belém é um exemplo. As igrejas cristãs tiveram esse benefício adquirido da isenção, por lei, anos antes dos terreiros. A ampliação deste direito, como a isenção de impostos específicos para os Povos Tradicionais de Matriz Africana – POTMAS e cuidadores dos espaços afrorreligiosos, somente ocorreu depois de intervenção política deste grupo organizado.

Para o sociólogo Manuel Castells (1983, p. 127), a chamada sociedade urbana pressupõe “certo sintoma de valores, normas e relações sociais possuindo uma especificidade histórica e uma lógica própria de organização e de transformação.” Dentro desta lógica própria, um jogo de símbolos delinea os terreiros como caminhos e cruzamentos que se encontram no fazer dos processos de aprender na Amazônia. A linguagem dos corpos no Ilê Iyá Omi Asé Ofá Karè demarca o elemento cultural afro-brasileiro, criando simbologias hierárquicas de marcações sociais do mundo místico que têm o estado de transe como elemento dos seus ritos.

Assim, a “sociedade urbana” não indica apenas uma forma espacial, mas nos remete ao sentido antropológico do termo, indicando um determinado sistema de valores, normas e relações sociais conduzindo uma especificidade histórica e uma lógica própria de organização e de

transformação. Arelado às questões culturais, o qualificativo de “urbano” ganha intencionalidade, conotando “a hipótese da produção de cultura pela natureza ou, se preferirmos, de um sistema específico de relações sociais (a cultura urbana) por um determinado quadro ecológico (a cidade) (Castells, 1983, p. 127).

Dentro dos usos sociais deste espaço urbano em disputa, os movimentos de resistência das expressões de religiosidade de matriz africana se territorializam, em atravessamentos marcados por silenciamento, intolerância e exclusão.

Por meio da análise rizomática apresentada por Gilles Deleuze e Félix Guattari na obra *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, lançada originalmente em 1980, buscamos analisar práticas de resistência relacionadas à religiosidade de matriz africana dentro das dinâmicas urbanas. Objetivamos identificar movimentos de expansão das territorialidades sagradas do Ilê Iyá Omi Asé Ofá Karè, desde o continente africano até o alcance da Amazônia paraense, a partir da chegada ao Brasil através da Bahia. Nossa análise delinea as expansões como elementos interconectados de forma horizontal e não linear, operando no interior das dinâmicas e contradições urbanas da Amazônia paraense.

O conceito de rizoma é originário da botânica, significando o caule subterrâneo que cresce no todo ou em parte de forma horizontal e com diversas ramificações. Deleuze e Guattari propõem a abordagem rizomática, descentrada e não linear, das relações subjetivas e sociais, buscando a diversidade de conexões e ramificações, geradoras de novas possibilidades de rearranjos.

O rizoma procede por variação, expansão, conquista, captura, picada. Oposto ao grafismo, ao desenho ou à fotografia, oposto aos decalques, o rizoma refere-se a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga (Deleuze; Guattari, 1995, p. 43).

Nesta perspectiva de multiplicidades e fluxos, a análise rizomática não possui uma raiz ou centro, sendo constituída de dimensões – sempre movédis e provisórias – e não de unidades estabelecidas. O rizoma não tem começo nem fim, fluindo pelo meio através do qual cresce e transborda (Deleuze; Guattari, 1995). A partir de Deleuze e Guattari, denominamos de “rizomas do axé” um dos aspectos da criação e existência de corpos afrorreligiosos na cidade, ligados à criação/fundação de outros terreiros de candomblé, sob responsabilidade do babalorixá Edson Catendê, responsável pela fundação e administração espiritual do Ofá Karè, desde as origens no continente africano, a chegada ao Brasil a partir da Bahia e à Amazônia paraense.

Também originário das ciências da natureza, o conceito de *autopoiesis* (do grego *auto* ‘próprio’ e *poiesis* ‘criação’), desenvolvido pelo biólogo chileno Humberto Maturana e por Francisco Varela Garcia, descreve a auto-organização de sistemas vivos, enfatizando a capacidade desses sistemas de criarem e manterem a si mesmos por meio de processos internos, sem uma hierarquia clara de controle.

Nas dinâmicas cotidianas das vivências do axé em expansão rizomática, encontramos a jubilação do uso físico de si de que fala Le Breton (2013). Estes sentidos de si ou sentimento forte de existir, através do corpo, indicam trajetórias de *autopoiesis*: os sistemas vivos podem ser considerados máquinas autopoieticas, com a vida como sendo a autonomia e a constância de uma determinada organização cujo produto é sua própria organização (Maturana; Varela Garcia; Acuña Llorens, 1997). Nesta organização autopoietica, os processos concatenados produzem os componentes que constituem e alimentam o sistema, em um *moto-contínuo*.

Operando no interior destas máquinas autopoieticas de júbilo e uso físico de si nos rizomas do axé, os processos educativos desenham fluxos curriculares próprios. Como espaços não-escolares constituídos em resistência às territorialidades postas, os corpos sociais que alimentam este sistema autopoietico configuram por si os enfrentamentos cotidianos que corporificam, confrontando a intolerância de cunho racial/religiosa.

Esse cotidiano educacional do texto curricular corporal do axé, no entanto, não se constitui apenas de embates – ou de culminâncias e espetáculos. Corpos se movimentam por dias selecionados em seu calendário anual para estarem dispostos a fazer dos alimentos um signo

sagrado, para se fazerem presentes em reuniões de planejamento financeiro e logístico para o acontecimento ritual, a organizar as vestes sagradas dos orixás, oferecer os elementos vitais por meio dos elementos animal, mineral e vegetal.

São maneiras de chegar e se sentar, de banhar-se, de acender a vela, de esperar... ah... e como se espera neste território para aprender! São ciclos de “obrigações” para poder ter condições de assumir determinadas responsabilidades, cargos e funções. Não existe uma cartilha, mas é permitido um caderno ao *yaô* que inicia para começar seu processo de aprendiz no território sagrado do *axé*. A denominação *yaô/yawo* designa aquele que vai iniciar ou é iniciado dentro da tradição sagrada de matriz africana, ou seja, nome dado aos iniciados. Vários outros significados foram encontrados a partir de várias publicações de dicionários em *iorubá*, tais como ‘esposa’ e ‘noiva’, seguindo essa concepção de conexão e compromisso com o orixá. É responsável em “receber” essa energia dos orixás dentro do terreiro e possui esse corpo performático do *axé* durante as cerimônias, por meio do transe. O caderno de um iniciado contém segredos, muitas receitas, conselhos, e jogos de búzios indicando seus *odus* (caminhos ancestrais).

Tecido de embates e enfrentamentos, de espetacularidade e ritos, esse cotidiano é também indelevelmente permeado pela cultura e, portanto, carregado de ancestralidades e significados. A vida cotidiana, afinal, comporta por inteiro o sujeito que se apresenta com diversas facetas no contexto de multiplicidades:

A vida cotidiana é a vida do homem inteiro; ou seja, o homem participa da vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade, colocam-se em funcionamento todos os seus sentidos, todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, paixões, ideias, culturas, ideologias (Heller, 1989, p. 17).

As práticas educativas se inserem nestes aspectos da individualidade do sujeito, funcionando com todos os seus sentidos. Dentro destas práticas, “o currículo é um terreno de produção e de política cultural, no qual os materiais existentes funcionam como matéria-prima de criação e recriação e, sobretudo, de contestação e transgressão” (Moreira; Silva, 1997, p. 28).

Chamamos de *etnocurrículo* a matriz curricular que se constitui cotidianamente, considerando o protagonismo de seus sujeitos como produtores de cultura, como “um currículo que não abandona a cultura dos aprendentes” (Vieira, 2020, p. 35). Os processos de (re)criação, contestação e transgressão operados nos fluxos das práticas educativas transitam no interior de nossos campos de cultura, não podendo ser ignorados pelas construções curriculares. Afinal, “o currículo não pode ser nacional, abstrato e tem que ser localizado, tem de ser contextualizado, tem que ser ligado à cultura dos aprendentes” (Vieira, 2020, p. 35).

Nesse aspecto, a *cultura vivida* se constitui como a ação e expressão dos sujeitos no cotidiano mediatizadas pelas experiências vivenciadas (Paixão, 2002). A partir do conceito de consciência prática desenvolvido por Raymond Williams (1992), cultura vivida se relaciona com as experiências e vivências sociais definidas e sentidas ativamente pelos sujeitos, em determinado contexto (Paixão; Nunes, 2015). A partir dos entrecruzamentos do *etnocurrículo* e da cultura vivida, buscamos delinear as territorialidades do *axé* por meio da análise rizomática deleuziana das dimensões fluidas e provisórias desenhadas pela expansão destes rizomas do *axé* nas dinâmicas urbanas da Amazônia paraense.

A seguir, discorreremos acerca dos caminhos iniciais da pesquisa em torno da territorialidade do *axé*, dos caminhos percorridos através da construção de uma cartografia rizomática do *Ilê Iyá Omi Asé Ofá Karè* e das escutas e observações participantes etnografadas por meio das vivências do corpo-energia de afroreligiosos.

Caminhos Metodológicos: “como é que isso tudo começou?”

Diz quem foi que fez o primeiro teto
Que o projeto não desmoronou

Quem foi esse pedreiro
Esse arquiteto
E o valente primeiro morador

“Almanaque”, de Chico Buarque (1981)

A canção “Almanaque”, de Chico Buarque, lançada em 1981, evoca, desde o título, este dispositivo infocomunicacional de valor social, histórico e cultural. Para além do almanaque em si, a canção apresenta a cultura enciclopédica de busca rápida por respostas e significados. O trânsito ligeiro por verbetes e informações, tão popular desde o tempo em que predominava a mídia impressa, segue atualíssimo no contexto da consulta à internet através dos dispositivos móveis, algo que a canção ainda não alcançava. A letra da música contrasta a aparente superficialidade das informações e respostas ligeiras com a profundidade de perguntas complexas, de origem, que questionam inclusive padrões culturais históricos de exclusão e silenciamentos, como em “quem foi que inventou o analfabeto e ensinou o alfabeto ao professor” (Buarque, 1981).

No ano de 2020, em meio à pandemia, quando as autoridades sanitárias liberaram, com determinados critérios, a circulação de pessoas em suas rotinas de trabalho e nos templos religiosos, aconteceram, no Ilê, rituais de passagem do tempo de aprender. Um tempo que mistura cronologia estabelecida pela tradição com o tempo que o orixá determina a cada filho passar para renovar seus votos com as energias que acompanham o ori de cada um. Alguns filhos da casa, em meses diferenciados, recolheram-se no terreiro novamente, mas agora, devido às exigências sanitárias, conforme o número limitado de pessoas que poderiam estar presentes e sem a aglomeração das apresentações públicas. A vivência no campo-território desta pesquisa aprofundou, “cavou” saberes no ano de 2020, onde a pesquisadora passou pelo ritual de “pagar” a obrigação de três anos que ainda não fizera, pois já tinha 5 anos de iniciada.

A busca pela origem da expansão das territorialidades sagradas do axé, a partir do Ilê Iyá Omi Asé Ofá Karè, levou-nos a esse movimento fluídico de antecedentes que remete a questionamentos profundos – e geralmente sem respostas rápidas, como na canção “Almanaque”. Neste fluxo, conseguimos pensar esta origem a partir da perspectiva rizomática como a ligação dos platôs e suas inúmeras ramificações, sem início nem fim:

Também não há um conceito que tenha todos os componentes, já que seria um puro e simples caos: mesmo os pretensos universais (...) devem sair do caos circunscrevendo um universo que os explica (contemplação, reflexão, comunicação...). Todo conceito tem um contorno irregular, definido pela cifra de seus componentes. (...) É um todo, porque totaliza seus componentes, mas um todo fragmentário. É apenas sob essa condição que pode sair do caos mental, que não cessa de espreitá-lo, de aderir a ele, para reabsorvê-lo (Deleuze; Guattari, 1995, p. 23).

A perspectiva rizomática de Deleuze e Guattari desafia a forma tradicional de pensar e organizar o conhecimento. Sem uma estrutura hierárquica centralizada, os elementos estão interconectados de forma horizontal e não linear, não existindo um centro nem no sujeito e nem no objeto. O que importa é o movimento, fluxo “nômade” dos conceitos e do pensamento com as marcas da multiplicidade e de conexões-desconexões, como estão postos – ou depostos – os elementos distintos; sem ponto fixo no espaço-tempo de seres e objetos.

O rizoma de Deleuze e Guattari é uma estrutura não centrada e não hierárquica, com rede de autômatos e a condição de complexidade. Como modelo descritivo de um sistema epistemológico, o pensamento rizomático constitui um fluxo:

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. [...] Para onde vai você? De onde você vem? Aonde quer chegar? São questões inúteis. [...] É que o meio não é uma média; ao contrário, é o lugar onde as coisas adquirem velocidade.

Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio (Deleuze; Guattari, 1995, p. 48-49).

O conceito de *autopoiesis*, originalmente desenvolvido como uma teoria biológica, também pode ser utilizado como um caminho metodológico que, da mesma forma que a análise rizomática, rejeita hierarquias fixas em favor de uma rede de conexões não lineares.

Há uma circularidade essencial na natureza dos sistemas vivos: eles exibem uma circularidade configuracional na constituição de seus componentes, que são rigorosamente interconectados e mutuamente interdependentes. Sistemas vivos exibem uma circularidade temporal (i.e., ciclicidade) em seu comportamento, o que evidencia a ausência de qualquer “propósito” intrínseco – eles vivem na manutenção de sua integridade constitucional e configuracional. Uma vez que haja suficiente complexidade neural e recursividade, um sistema vivo pode gerar, manter e reengajar-se em padrões de fenômenos internos (descrições) desencadeados por perturbações externas. Isto permite ao sistema funcionar como um observador dentro do escopo epistemológico circunscrito por estas circularidades constitucionais e comportamentais (Maturana; Varela Garcia; Acuña Lloren, 1997, p.43).

Como abordagem metodológica, a *autopoiesis* nos ajuda a analisar sistemas complexos, a partir desta perspectiva da circularidade essencial. A identificação das interações e dos processos autônomos nos permitem abordar a auto-organização do sistema, suas dinâmicas de autoconstrução, funcionamento, evolução, adaptação às mudanças e manutenção das identidades. Através da ideia de circularidade, os autores enfatizam a natureza também circular do nosso processo de aprendizagem e conhecimento. Na interação do sujeito com a complexidade que o cerca, temos a regulação circular, na qual agimos sobre o meio, que age sobre nós.

Talvez uma das razões por que se evita tocar nas bases do nosso conhecer é a sensação um pouco vertiginosa causada pela circularidade de se utilizar o instrumento de análise para analisar o instrumento de análise - é como pretender que um olho veja a si mesmo (Maturana; Varela Garcia; Acuña Lloren, 199, p. 67).

Os autores ainda enfatizam a importância do cotidiano, fluxo em que trafega a ciência, fundamentada na busca pela compreensão de nossas experiências. A ciência, desta maneira, é válida quando se conecta a nossa vida cotidiana. Operando no cotidiano, o cientista aproxima suas análises de seus sentidos inescapáveis:

A ação do conhecer pertence à vida cotidiana e seu ponto de partida não é só o ato de observar, mas também aquele que observa. De modo que esta ação do conhecer, de como conhecemos, como se validam nossas coordenações cognitivas, não é de modo algum trivial. Ela pertence à vida cotidiana. Estamos imersos neste momento a momento. Por isso somos nós, observadores, o ponto central e o ponto de partida da reflexão (Maturana; Varela Garcia; Acuña Lloren, 199, p. 67).

Metodologicamente, investimos em uma tessitura narrativa para a produção de dados, com a observação participante em sua aproximação com as abordagens rizomáticas, para flagrar – de forma aberta e flexível – os fluxos de sentidos da interface entre etnocurrículo e cultura vivida.

Buscamos uma leitura de processos cotidianos a partir de um sentido de si através do corpo, em trajetórias de *autopoiesis*. Tais fluxos nos ajudam na compreensão analítica, interpretativa e qualitativa do currículo em educação de um espaço não-escolar que vive em atrito com o corpo social e sofre a intolerância de cunho racial/religiosa, enquanto movimenta o fluxo da ancestralidade por meio da educação.

Outro momento vivido de observações participantes, enquanto recurso metodológico no axé, aconteceu durante a abertura de três casas ligadas ao Ofá Karè: na cidade de Castanhal, em outubro de 2019, o Ilê Oba Ojú Lékè e hoje, sua dissidência, o Ilê Yeye Omnibu Orisá Nilá; em Ananindeua, em setembro de 2021, o Ilê Ya Omi Asé Ofá Lewa; na Ilha de Cotijuba, em novembro de 2021, o Ilê Omoroyade Axé Omi Dáa Òfuurufú, onde também funciona concomitantemente o terreiro de Umbanda casa de Mãe Herondina.

Nesta abordagem educacional, o etnocurrículo se configura como uma tentativa de superação dos limites do currículo tradicional, construído a partir de exclusões e silenciamentos, a partir de matrizes eurocêntricas. Procurando práticas educativas que reconheçam e valorizem os conhecimentos, culturas e identidades específicas de grupos étnicos, culturas ou comunidades tradicionais em contextos educacionais, o etnocurrículo nos auxilia na análise dos rizomas do axé e seus movimentos de expansão.

Delineamos, assim, processos cotidianos que criam um etnocurrículo em educação na Amazônia, porque dança aos ventos de Oyá, entre as águas das Amazônias e de Oxum, no molejo do caçador Oxóssi para não ser enxergado pela caça no meio da mata, na firmeza da espada de Ogum, encurva-se para demonstrar a velhice e sabedoria de Oxalá ao se sustentar no opaxorô, que trouxe a criação do ayê. Que grita quando o “barravento” dos espíritos das matas chegam para tomar a Jurema e fazer o corpo de quem os recebe aprender a cantar, curar, espantar o maldizer e o malfazer. Que gargalham quando as moças das encruzilhadas (legbaras e pombogiras) permeiam o chão com sua alegria, riem alto com suas taças e lenços na mão, sem os formalismos dos territórios ocidentais/cristãos. O brincar como aprender através dos espíritos dos erês que espalham a criança interior, lambujas de doces na cara, reorganiza os seres em outra dimensão não hegemônica: dançante/performativo, falante/musical, rostos que se contraem fora do espectro da modernidade de sorrisos digitais. Corpos que, ao se transmutarem, tremelicam, caem, vibram em cena no “palco” do refazer do *ethos* ancestral africano.

Expansão rizomática das territorialidades do axé

Delineando os fluxos de criação representados pela existência e resistência de corpos afrorreligiosos na cidade, seguimos as linhas traçadas pela criação/fundação de outros terreiros de candomblé sob responsabilidade do babalorixá Edson Catendê, responsável pela fundação e administração espiritual do Ofá Karè.

O relato do início da Associação dos Filhos e Amigos do Ofá Karè e do terreiro afrorreligioso é contado a seus filhos por seu sacerdote e líder na manhã do dia 17 de julho de 2023:

O termo *ojo ibi* é uma palavra em iorubá que significa o dia do aniversário: *ojo ibi* da Afaia e do terreiro. Início do mês de junho de 1985, foram assentados Exu da casa e as legbara de Oxum. No dia 17 de julho de 1985, foi assentado o axé do Ofá Karè por Pai Paulinho de Oxóssi, Pai Serginho de Ogun, Axogun Adalto de Xangô. No dia 17 de julho de 1987, foi confirmado o primeiro ogã do Ilê Iyá Omi Asé Ofá Karè. O axogun da casa, Manuel Silvestre de Ogun – confirmado pelo orixá do babalorixá Paulinho de Oxóssi. Quem tomou o uruncô foi Pai Astranak de Oxumaré – Pai Prego. A comunidade afrorreligiosa de Belém presente em massa na festa. No período de 1987 a 1994, foram confirmados ogãs e iyarobás da casa. Mãe Iyaosi, Iyateni, Iyabassé, Pejigã, Iyasingé, Babaefun e Alabês. Em junho de 1994, entra o primeiro barco com 4 iyaôs e aí o axé manteve

a sua dinâmica até os dias atuais. São mais de duas centenas de iniciados e confirmados para muitas qualidades de orixás. Ogun, Oxóssi, Ossain, Omolu, Oxumaré, Nanã, Oxum, Oba, Ewa, Oyá, Iroko, Logunede, Ibeji, Xangô, Iyemanjá, Oxoguiã e Oxalufã. Que Olorum permita que o nosso Ilê tenha vida longa e prosperidade para manter as dinâmicas necessárias para a continuidade do axé. O axé é um território de construções coletivas e todos, todas e todes têm essa responsabilidade de manter essa luz sempre acesa (Catendê, 2023).

Podemos perceber na narrativa do início do Ofá Karè, recolhida durante a pesquisa, o valor intrínseco das marcações tanto de histórias míticas quanto de uma trajetória singular histórica dentro da cidade de Belém. Neste simples comunicado aos membros da casa, a história da ancestralidade situa orixás (os ancestrais dos reinos africanos) aos mais velhos iniciados que ajudaram a criar este território rizomático na Amazônia, perpassando pela conexão África, Salvador e Belém do Pará.

Em ligação direta com o continente africano em suas origens, o Ilê Iyá Omi Àse Iyamasé Gantois, assentado em Salvador, no estado da Bahia, configura-se a Casa Matriz do Ilê Asé Omin Ofá Karé. O Ilê Omorodé, também na cidade de Salvador, já uma expansão rizomática do Ilê Iyá Omi Àse Iyamasé Gantois, corresponde à territorialidade do babalorixá Edson Catendê, fundador e administrador espiritual do Ilê Iyá Omi Asé Ofá Karé.

Da Bahia à Amazônia paraense, temos a expansão e aberturas de novos territórios afrorreligiosos da nação Ketu, derivativos dos filhos Ilê Iyá Omi Asé Ofá Karé, assentado na cidade de Belém, no estado do Pará. Os terreiros surgidos entre os anos 2018 e 2021 se territorializam em outras três cidades para além da capital, envolvendo a região insular e ultrapassando sua região metropolitana, alcançando a região do Tapajós. Constituem esta expansão rizomática o Ilê Yá Ominidê Asé Ofá Leke (Santarém/PA), o Ilê Iyá Omi Asé Obá Oju Leke (Castanhal/PA) e sua dissidência, o Ilê Yeye Omnibu Orisa Nilá (Castanhal/PA), o Ilê Iyá Omi Asé Ofá Iewa (Ananindeua/PA) e o Ilê Omoroyade Axé Omi Dáa Òfuurufú/Casa de Mãe Herondina (Ilha de Cotijuba, que faz parte do município de Belém/PA).

Neste último terreiro, apesar de ter sido inaugurado o candomblé Ketu, sua yalorixá também trabalha a linha ritualística da Umbanda, por isso se justifica os dois nomes utilizados para identificá-lo. Tais terreiros representam a variação e expansão do candomblé Ketu em cidades das Amazônias.

A forma de cultuar os deuses nas religiões de matriz africana seguem diferenciações de acordo com as “nações” dos reinos africanos que deram origem a estas religiões no Brasil. Com relação ao candomblé, os grupos étnicos de Sudaneses e Bantos deram origem às suas bases do seu rito. Dividem-se em rituais de candomblé de origem dos Jejes e Nagôs, os conhecidos Iorubás, que vem da região da África Ocidental. Jeje pode se referir aos rituais Jeje-fofon e Jeje-marim. Dos ritos Nagôs, temos o candomblé Ketu ou Ijexá. Na nação Ketu prevalece o culto aos orixás. No candomblé de culto dos Voduns, denota a origem do grupo étnico Jeje (Oliveira; Paixão, 2018, p. 42)

Como movimento e trânsito de corpos entre pesquisadores, trânsito de corpos nas cidades, remetemos a esta corpografia do axé a entender conceitos como Cultura vivida, Etnocurrículo e a territorialidade construída nas cidades a partir de casas de axé, onde tais corpos são elevados a texto curricular em educação, na imensa e diversa Amazônia.

Figura 1. Águas de Oxalá do Ilê ìyá Omi Asé Ofá Karè em fluxos de movimento na cidade



Fonte: Oliveira (2020).

A vida cotidiana comporta por inteiro o sujeito que se apresenta com diversas facetas no contexto de multiplicidades. No ambiente doméstico, no ambiente profissional e no ambiente religioso, atuamos com pautas disciplinares distintas. As necessidades da vida diária exigem, por um lado, soluções a problemas que dependem de respostas mecânicas e pragmáticas. Por outro lado, também estão presentes as questões e saídas que dependem do conhecimento elaborado por teorias acadêmico-científicas, e de saberes não inscritos nos cânones acadêmicos.

Tais questões, em geral, criam conceitos e culturas, que desenham e fecundam estéticas e mapas de territorialidades simbólicas e concretas. São profusões e fusões que, mesmo disciplinares no sentido curricular do processo de escolarização, apresentam-se distintas e singulares na prática docente, na prática de fazedores de cultura periféricas, na prática de babalorixás e yalorixás. Isso acaba combinando conteúdos ditos formais com elementos da cultura vivida, inaugurando diálogos entre senso comum e científicidades, cultura como experiência vivida e cultura de trabalho/profissional.

Figura 2. Práticas educativas no Ilê ìyá Omi Asé Ofá Karè



Fonte: Oliveira (2020).

As casas de matrizes africanas e afro-brasileiras também combinam esse lado religioso a um modo de vida profissional, de combinações de conhecimentos para praticar a cura e resolução de problemas a cada cliente e simpatizante, ou mesmo curiosos que se aproximam deste mundo. Alguns sacerdotes criam estratégias de sua sustentação material nestes trabalhos de atendimento espiritual, pois ali exercem habilidades baseados em seus conhecimentos adquiridos, aprendidos com a casa matriz ou trocados com outras casas nessa rede de compartilhamento de ideias.

A cultura vivida no cotidiano do axé envolve o tempo que lhes tomam jogar búzios, fazer ebó, começar uma iniciação onde se requer do iniciado e do sacerdote dias e dias de completo

isolamento e abnegação a ida a lugares festivos (bares e festas), lugares como praias, atravessar em pontes, se abster de relações sexuais por algum tempo, consumo de bebidas alcóolicas e tipos de alimentos. Esse fazer e refazer de ritos de curas, iniciações e cumprimento dos movimentos dos elementos da energia vital do axé seguem um percurso de movimentação de saberes. Nos fluxos do cotidiano, o povo de axé manipula, tece e reverbera conceitos epistemológicos, em práticas educativas que preservam e atualizam na cultura vivida esses saberes ancestrais.

Figura 3. Corpos aprendentes no Ilê Ìyá Omi Asé Ofá Karè



Fonte: Oliveira (2020).

A própria etimologia de cultura remonta ao termo latino *colere*, que significa cultivar algo, desenvolver cultura (Williams, 1992). O conceito de cultura, portanto, “mapeia em seu desdobramento semântico a mudança histórica da própria humanidade da existência rural para a urbana, da criação de porcos a Picasso, do lavar o solo à divisão do átomo” (Eagleton, 2005, p. 10).

Como contraponto ao urbano, o meio rural pode ser um lugar no tempo, um espaço na memória. Jacques Le Goff lembra que a cidade está simbolicamente ligada ao tempo e espaço da fábrica como o rural está simbolicamente ligado ao tempo e espaço da natureza (Le Goff, 1989). O autor ressalta ainda que o tempo rural, também ligado ao tempo litúrgico, “parece votado ao tempo cíclico do eterno recomeço” (Le Goff, 2003, p. 449).

Esse saber advindo da terra, da agricultura, também reverbera nas diversas denominações das casas de axé, como a denominação “roça de candomblé”. Os “terreiros”, “roças”, “casas de santo” ou “casas de candomblé” são denominações correntes utilizadas para nomear tanto os espaços como os grupos de culto aos deuses africanos. Estas são as territorialidades sagradas onde são reverenciados também os ancestrais ilustres, reis e rainhas do continente africano, e recebem várias designações: “Ketu”, “Angola”, “Jeje” etc.

O Ilê Ìyá Omi Asé Ofá Karè e seus rizomas têm a presença de crianças, jovens e adultos, que vão às instituições escolares públicas e privadas da educação básica e de ensino superior. Portanto, estes conhecimentos escolares, ditos oficiais, também transitam neste *corpus afro*. Relacionam-se, constroem paradigmas com o outro, dialogam com grupos de pesquisa, entram em conflito pelo racismo estrutural. Sobretudo entre as crianças e os jovens da educação básica, onde as situações de recolhimento imposto no cronograma religioso de obrigações nem sempre estão de acordo com o rito do cronograma oficial das escolas.

Todo o espaço físico das cidades e instituições sociais, como a escola e seu currículo, devem ser *ethos* para a construção de territórios e territorialidades de seres da cultura, históricos em suas singularidades e pluralidades, que se movimentam em devires no cotidiano. Assim, as territorialidades são processos que envolvem o concreto e os elementos simbólicos da cultura.

Se todo território é espaço-tempo de existências e vivências, como nos lembra o geógrafo Milton Santos, o território vivido diz respeito às dinâmicas da vivência, do cotidiano (Santos; Silveira, 2001).

Como conceito fundamental para compreender como diferentes grupos sociais moldam e são moldados pelo espaço geográfico, a territorialidade envolve não apenas questões de propriedade e controle físico do território, mas também questões de identidade, cultura e poder, que estão intrinsecamente ligadas à relação entre sociedade e espaço.

Conforme o geógrafo Marcos Aurélio Saquet, temporalidades e territorialidades são multidimensionais e ocorrem simultaneamente. Territorialidades apresentam quatro níveis: relações sociais; apropriação do espaço geográfico de forma concreta e/ou simbólica; intencionalmente e como práticas espaço temporais. A territorialidade assume o caráter político em favor do desenvolvimento territorial de forma justa e equitativa, enquanto as territorialidades são ritmos cotidianos e processos históricos. Assim, o território se efetiva a partir das relações entre indivíduos, territórios e lugares. Para o autor, território seria a apropriação social de uma porção do espaço geográfico e territorialidade seria o conjunto de relações estabelecidas pela sociedade (Saquet, 2007, 2011).

Claude Raffestin amplia a compreensão das formas de poder e, portanto, das formas de territorialização, sugerindo que a territorialização do espaço ocorre por processos de apropriação, seja concreta ou simbólica (Raffestin, 1993). Já o urbanista e sociólogo Richard Sennett, na obra *Construir e Habitar: ética para uma cidade aberta*, de 2018, projeta o hiato existente entre fazer e viver a cidade. Mario Gaviria, no prólogo da obra *O Direito à Cidade*, de Henri Lefebvre, originalmente publicada em 1968, lembra que “é mais fácil construir cidades que vida urbana” (Gaviria, 1969, p. 10). A concretude das construções físicas é mais tangível que as transformações sociais necessárias para garantir o direito à cidade para os corpos que a habitam.

Michel de Certeau denomina “cidade conceito” essa desarticulação entre espaço e tempo, ressaltando que a cidade está sujeita a movimentos que se compensam e se combinam, não podendo ser planejada e controlada por projetos e definições de urbanistas utópicos. Para Certeau, se a cidade serve de baliza para as estratégias socioeconômicas e políticas no discurso que a instaura, a vida urbana dá conta daquilo que o projeto urbanístico não contemplou (Certeau, 1994).

Sennett, em *Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*, lançado em 1999, propõe adicionarmos o corpo às reflexões acerca da cidade: “uma história da cidade contada através da experiência corporal do povo [...] como as questões do corpo foram expressas na arquitetura, no urbanismo e na vida cotidiana” (Sennett, 2006, p. 16). A cidade e o corpo, assim, impactam-se mutuamente.

O geógrafo David Harvey retoma o debate no artigo *O Direito à Cidade*, publicado originalmente em 2008:

A cidade, nas palavras do sociólogo e urbanista Robert Park, é a tentativa mais bem-sucedida do homem de refazer o mundo em que vive mais de acordo com os desejos do seu coração. Mas, se a cidade é o mundo que o homem criou, é também o mundo onde ele está condenado a viver daqui por diante. Assim, indiretamente, e sem ter nenhuma noção clara da natureza da sua tarefa, ao fazer a cidade o homem refez a si mesmo (Harvey, 2012, p. 73).

O autor aprofunda as reflexões, lembrando que a democratização desse direito à cidade, como lema e ideal político, envolve a construção de um amplo movimento social para fortalecer seu propósito, como medidas que colocam em questão o controle da conexão entre a urbanização e a utilização do produto excedente. Tanto em escala local quanto global, as metrópoles são palco de crises recorrentes, configurando-se como ponto de convergência de um conflito intenso contra processos que excluem a maioria desprivilegiada e contra ímpetus desenvolvimentistas que buscam colonizar o espaço para uma minoria da população mais rica. Para unificar as lutas contra essas injustiças, é imperativa a adoção e democratização do direito à cidade, bem como “a construção de um amplo movimento social para fortalecer seu desígnio” (Harvey, 2012, p. 89).

Desta forma, a aura de liberdade de escolha que envolve as expressões da diversidade de hábitos de consumo e formas culturais na experiência urbana contemporânea seria mais um nicho de mercado. Para realocar a cidade e a vida urbana no contexto dos direitos e da liberdade, faz-se necessário ir além:

A questão de que tipo de cidade queremos não pode ser divorciada do tipo de laços sociais, relação com a natureza, estilos de vida, tecnologias e valores estéticos desejamos. O direito à cidade está muito longe da liberdade individual de acesso a recursos urbanos: é o direito de mudar a nós mesmos pela mudança da cidade. Além disso, é um direito comum antes de individual já que esta transformação depende inevitavelmente do exercício de um poder coletivo de moldar o processo de urbanização. A liberdade de construir e reconstruir a cidade e a nós mesmos é, como procuro argumentar, um dos mais preciosos e negligenciados direitos humanos (Harvey, 2012, p. 74).

Harvey explicita sua postura crítica ao afirmar que a qualidade de vida urbana e a própria cidade se tornaram mercadorias, estando disponíveis para quem puder pagar por elas, em um “mundo onde o consumismo, o turismo e a indústria da cultura e do conhecimento se tornaram os principais aspectos da economia política urbana” (Harvey, 2012, p. 81). Nestas territorialidades estranguladas pelo capital, as territorialidades do axé existem, resistem e se expandem. Suas práticas educativas, tecidas no cotidiano da cultura vivida, afirmam-se e reafirmam a contra-hegemonia de seus corpos no corpo em conflito da cidade.

“Pra que tudo começou, quando tudo acaba?”

A partir das questões levantadas sobre a linguagem do corpo na configuração territorial de expansão dos terreiros de axé na Amazônia, retomamos os versos da canção Almanaque, revisitando o fluxo das questões inicialmente propostas: a partir dos entrecruzamentos do corpo como etnocurrículo e da cultura vivida, e de como se delineiam as territorialidades rizomáticas do axé nas dimensões fluidas e provisórias desenhadas pela expansão destes rizomas nas dinâmicas urbanas da Amazônia paraense.

Neste jogo dos símbolos, passando por cruzamentos, a pesquisa no terreiro aponta caminhos e encontros no fazer dos processos de aprender na Amazônia. Colocamos como questão perceber mais detalhadamente como a linguagem dos corpos no Ilê Iyá Omi Asé Ofá Karè, que demarca o elemento cultural afro-brasileiro, cria simbologias hierárquicas, de marcações sociais do mundo místico – tendo o estado de transe como elemento dos seus ritos. Além disso, estabelecer conexões entre a linguagem corporal a uma performatividade social de saberes afros, no contexto Amazônico, como possibilidade de análise da diferença na educação. Como os membros de uma comunidade religiosa de matriz africana, numa região polifônica de sentidos e experiências culturais, têm o corpo “performatizado” pelas cores, por gestos, pelo transe – a incorporação dos orixás–? Como as pessoas do Ilê escrevem um texto curricular subjetivo da trama cultural da diferença? Como este grupo cresce como rizoma de símbolos africanizados no território amazônico a partir da sua expansão para outros municípios do Pará?

Os terreiros se constituem como guardiões de santos, reis e rainhas africanos, reterritorializados no Brasil nos corpos dos iniciados no segredo do axé. O espaço, mesmo estratificado pelas instituições do Estado, carrega este movimento dos sujeitos, móvel de “carne e pedra”, como sugere Sennett. O espaço carrega, também, a possibilidade de produzir novos conceitos, por dentro de maquinarias nômades. Como nos sugere a perspectiva deleuziana, a filosofia é uma construtora de conceitos.

O espaço do território, que estruturalmente se apresenta como geográfico e físico, em

suas metrificações (cartoriais) jurídico-políticas, há outra face da dimensão dos bens simbólicos das culturas que demarcam a vida cotidiana e geram as territorialidades. Estas territorialidades resultam das conexões e desconexões entre os processos e entre palavras, conceitos, objetos, complexidades, multiplicidades, que se compõem e se decompõem nas horizontalidades da conjunção de forças de singularidades e pluralidades rizomáticas nos contextos sociais.

A partir da compreensão da corporeidade, marcante na tradição cultural afro-brasileira, como um exercício de pensamento interseccional, de atravessamento, de cruzos das múltiplas falas e ontologias presentes nos pluriversos de experiências performáticas e rituais da cultura afro-brasileira, pensamos em uma linguagem escrita complexa. São expressões-ações vivas que denotam posição valorativa de presença ativa em linguagens-sentir-pensar no mundo da cultura e através da cultura vivida como semente da vida.

Sennett delinea a superação da fissura entre a cidade planejada e a cidade vivida com um projeto urbano entendida como sistema aberto. Esta “cidade aberta” teria limites porosos, sincronicidades, incompletude e variação, comportando valores diversos de sociedade, cultura, religião, etnia e ambiente. Com seus sujeitos coexistindo e coabitando em respeito mútuo, “a cidade fica livre para evoluir. Ela se abre” (Sennett, 2018, p. 323).

As territorialidades rizomáticas do axé se constituem, em fluxos de expansão, neste embate contra-hegemônico no corpo das cidades, existindo como forma de resistência no contra-fluxo das diretrizes econômicas. Os movimentos do etnocurrículo, alinhado à cultura vivida das territorialidades do axé, requer esta “cidade aberta”, porosa e permeável às diversidades religiosas e suas práticas ancestrais, que territorializam suas raízes nas periferias urbanas em expansão.

Os resultados desta pesquisa revelam que estas territorialidades do axé são rizomáticas e carregam no corpo as práticas culturais ancestrais. A linguagem do corpo emerge como etnocurrículo em mediação de aprendizagens não-escolares e pela cultura vivida em múltiplos processos do saber. Os terreiros, ao se expandirem pela cidade, apontam as relações históricas da cultura afrodiáspórica com o mundo ocidentalizado, delineando as redes simbólicas do poder e seu valor contra-hegemônico nas disputas territoriais na Amazônia.

Referências

ALMANAQUE [Intérprete]: Chico Buarque. Rio de Janeiro: Universal Music Group, 1981.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano** – Vol. 1: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CATENDÊ, Bàbá Edson. **AFAIA – Associação de Filhos e Amigos do Ilê Íyá Omi Àsé Òfá Kare**. Belém, filhosdoofakare, 17 jul. 2023. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cu0Qyuiu3ZD/>. Acesso em: 10 ago. 2023.

DAVIS, Mike. **Planeta Favela**. São Paulo: Boitempo, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1995.

GAVIRIA, Mario. Prólogo para Henri Lefebvre. In: LEFEBVRE, Henri. *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península, 1969.

HAESBAERT, Rogério. Do Corpo-Território ao Território-Corpo (da Terra): contribuições decoloniais. **GEOgraphia**, vol. 22, n.48, 2020.

HARVEY, David. O Direito à Cidade. **Lutas Sociais**, São Paulo, v. 29, p-73-89, jul./dez. 2012.

HELLER, Ágnes. **O Cotidiano e a História**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1989.

LE BRETON, David. **Antropologia do Corpo e Modernidade**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

- LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito da Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1989.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 2003.
- MATURANA, Humberto; VARELA GARCIA, Francisco; ACUÑA LLORENS, Juan. **De Máquinas e Seres Vivos: autopoiese, a organização do vivo**. 3. ed. Porto Alegre: Artes Médicas: 1997.
- MOREIRA, Antonio Flávio Barbosa; SILVA, Tomaz Tadeu (Orgs.). **Currículo, Cultura e Sociedade**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1997.
- OLIVEIRA, Ilka Joseane Pinheiro; PAIXÃO, Carlos Jorge. **Cruzando a Linha: afrorreligiosidade, implementação da lei 10.639/03 e as fronteiras da educação escolar – um estudo com professores da educação básica**. Curitiba: CRV, 2018.
- PAIXÃO, Carlos Jorge; NUNES, Cely. No Território do Ensino Fundamental: demarcações na cultura curricular como experiência vivida de professores. **Revista e-Curriculum**, São Paulo, v. 13, n. 3, p.519-533, jul./set. 2015.
- PAIXÃO, Carlos Jorge. **Cultura vivida e escolarização**. Revista Trilhas, Belém, v. 3, p. 7-14, 2002.
- RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.
- SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. **Brasil: território e sociedade do século XXI**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- SAQUET, Marco Aurélio. As relações de poder e os significados do conceito de território. In: SAQUET, Marco Aurélio. **Abordagens e Concepções de Território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- SENNETT, Richard. **Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental**. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- SENNETT, Richard. **Construir e Habitar: ética para uma cidade aberta**. Rio de Janeiro: Record, 2018.
- VIEIRA, Ricardo. Aprender a Aprender: saberes, etnossaberes e reconstrução identitária. In: VIEIRA, Ricardo; VIEIRA, Ana Maria; MARQUES, José Carlos (Orgs.). **Etnocurrículo e Etnoaprendizagens: diálogos, investigação e (trans)formação**. Lisboa: Edições Afrontamento, 2020.
- WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

Recebido em 25 de julho de 2023.
Aceito em 15 de setembro de 2023.