Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Dossiê Patrimônio Cultural: Interfaces e Temas Emergentes

V 14 | n 26 | jan-jun 2025

O Patrimônio Vivo nas lições de Aurinda do Prato

Augusto Infanti Ribeiro da Costa

Edição eletrônica

URL: NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural (ufsc.br)

ISSN: 2558 - 2448

Organização

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

Referência Bibliográfica

COSTA, Augusto Infanti Ribeiro da. O Patrimônio Vivo nas lições de Aurinda do Prato. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 14, n. 26, p. 24-35, jan-jun 2025. Semestral.

© NAUI

O Patrimônio Vivo nas lições de Aurinda do Prato

Augusto Infanti Ribeiro da Costa[1]

Resumo

As políticas de reconhecimento das diferentes formas de criar, fazer e viver promoveram um avanço importante na valorização das formas de conhecimento e expressão pautadas na oralidade. No entanto, esses saberes não se formulam através de uma memória textual e compartimentada, mas pela polimatia e pela "arte da memória", ou seja, abarcando diversos campos do saber concomitantemente e através de uma coerência narrativa pessoalizada. Aurinda do Prato, Mestra de Samba de Roda e Yalorixá de Candomblé Ketu/Angola da Ilha de Itaparica, Bahia, articula diversos tipos de conhecimento e formas de socialização de maneira simultânea e heterogênea. Ao observar suas contribuições, notamos que a inserção complexa dos detentores do saber tradicional nos espaços de conhecimento pode proporcionar não só a realização da democracia plena, realmente pautada no respeito e no diálogo, como também a construção de relações mais orgânicas, sensíveis e recíprocas, características tão necessárias nos tempos que vivemos.

Palavras-chave: oralidade; saber tradicional; mestre; Aurinda do Prato.

Abstract

Policies recognizing different ways of creating, doing and living promoted an important advance in the appreciation of forms of knowledge and expression based on orality. However, this type of knowledge is not formulated through a textual and compartmentalized memory, but through polymathy and the "art of memory", that is, encompassing different fields of knowledge simultaneously and through a personalized narrative coherence. Aurinda do Prato, Master of Samba de Roda and Yalorixá of Candomblé Ketu/Angola on the Itaparica Island, Bahia, articulates different types of knowledge and forms of socialization in a simultaneous and heterogeneous way. When observing her contributions, we note that the complex insertion of holders of traditional knowledge in knowledge spaces can provide not only the realization of full democracy, truly based on respect and dialogue, but also the construction of more organic, sensitive and reciprocal relationships, characteristics that are so necessary in the times we live in.

Keywords: orality; traditional knowledge; master; Aurinda do Prato.

[1] Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela UFSC, email: augusto.dacosta00@gmail.com

A oralidade em Aurinda do Prato

As políticas de reconhecimento e salvaguarda das diferentes formas de expressão, assim como dos vários modos de criar, fazer e viver, promoveram um avanço importante na valorização das formas de conhecimento e expressão pautadas na oralidade, historicamente marginalizadas na sociedade contemporânea. O desenvolvimento do conceito de "patrimônio imaterial" passou a descrever não apenas outros gêneros expressivos, mas também novas dimensões da transmissão do conhecimento, compreendendo ainda saberes que são estabelecidos em relações diretas e contextuais, constantemente recriados e impassíveis de representação. Este movimento, encadeado a outras ações, representou a inserção dos saberes de povos tradicionais nos espaços de conhecimento legitimado, garantindo a participação dessas comunidades tradicionais como agentes na proteção e divulgação do próprio patrimônio. Por outro lado, o diálogo intercultural junto aos povos tradicionais e os saberes pautados na oralidade têm enfrentado dificuldades para sua efetivação dentro das instituições sociais de forma profunda.

Ao transformar o conhecimento em um produto do pensamento, a concepção clássica de ciência se descolou das relações sociais, naturais e sobrenaturais, intrínsecas nos saberes tradicionais, permitindo sua manipulação para interesses individuais (Luciano, 2019). A racionalidade especializada e objetiva que pauta as instituições sociais tem dificuldade para abarcar a sabedoria abrangente e contextual da oralidade, fazendo com que o exercício da interculturalidade represente um novo paradigma para a produção e socialização do conhecimento legitimado. Isso ocorre porque os saberes pautados na oralidade não se pautam por uma memória textual e compartimentada, mas pela polimatia e pela "arte da memória" (Bitter, 2022), ou seja, abarcando diversos campos do saber concomitantemente e através de uma coerência narrativa pessoalizada. Assim, dentro de uma grande diversidade de métodos de transmissão do conhecimento, os saberes tradicionais mobilizam a escuta, a sensibilidade, disposições corporais e práticas cotidianas em sua socialização de forma essencial. Transmitindo o conhecimento como forma de "pensar-sentir-fazer" (Carvalho; Vianna, 2020), na oralidade privilegia-se o corpo e os sentidos através de performances e da expressão de aforismas ou histórias em estilo proverbial (Barbosa Neto; Goldman, 2022). O detentor do saber tradicional não é intermediário de um saber, mas um sujeito singular na condição de produzir e transmitir conhecimento de forma intrinsecamente conjunta e sempre em relação com a realidade concreta em volta (Cavalho; Vianna, 2020). É, dessa forma, o próprio patrimônio vivo do saber que encarna (Bitter, 2022).

Em um trabalho desenvolvido junto a Aurinda do Prato, Mestra de Samba de Roda e Yalorixá de Candomblé Ketu/Angola da Ilha de Itaparica, Bahia, debatemos sobre a sua história, a sua forma de conceber o mundo e as maneiras como ela performa suas manifestações culturais. A experiência junto dela, no entanto, não se ateve a um tipo de manifestação cultural ou outra, mas articulou diversos tipos de conhecimento e formas de socialização de maneira simultânea e heterogênea. Para além da limitação de abstrações desterritorializadas e dessensibilizadas de manifestações culturais transformadas em conceitos, a "memória viva" (Tassinari, 2022) socializada pela mestra abarcava diferentes formas de transmissão e campos do saber. Como a mestra disse, "quando a pessoa que tem entendimento e que quer produzir a prosperidade, tudo existe e tudo há" (AUTORIA, 2023, p. 107).

Nestas experiências com Aurinda do Prato, ela contou principalmente sobre seu caboclo, sua iniciação no Candomblé Ketu, os sambas, afoxés e ranchos que realizava junto de seu irmão e o momento em que ela passou a protagonizar essas manifestações, já com a idade avançada. Neste trabalho (AUTORIA, 2023) discuto como a mestra articula a cosmogonia do Candomblé de Caboclo e do Candomblé Ketu; como ela realiza o Samba de Roda, dialogando com a forma realizada em Santo Amaro e quase em oposição à de Salvador; como ela transformou sua posição de respeito e devoção ao irmão mais velho numa atitude de protagonismo feminino; e também sobre sua posição de mulher preta em relação primeiro a sua mãe-de-santo branca e depois com seus filhos-de-santo brancos. Sua trajetória pessoal pareceu sempre balançar entre as diversas categorias, desenvolvendo uma tradição em comunicação com a realidade que a circundava. No meio das suas histórias, ao mesmo tempo, ela também contava sobre o processo de construir sua casa de taipa, sobre mariscar na "maré", sobre as moquecas de folhas que cozinhava quando não tinha o que comer, sobre como trabalhar com o tabuleiro de acarajé e o ofício de lavadeira no rio, sobre como era a caça de baleia, como preparar o couro de bode e de jiboia para fazer atabaque e pandeiro ou mesmo como era dar o leite materno para os bebês da vizinhança. Sua memória se mostrou como um emaranhado de conhecimentos e experiências de vida, sendo que o saber que ela encarna não está contido em determinada manifestação cultural, mas na expressão da pluralidade que sua vida representa.

Para ouvir suas histórias, existiram diversos caminhos. Aurinda do Prato socializa o que sabe contando histórias da sua vida sentada em seu terreiro ou enquanto procura mariscos na lagoa, cantando letras dos sambas e macumbas antigas, ensinando ofícios ou revisitando espaços ritualísticos ancestralizados. Enquanto está performando o Samba de Roda e as festas de Candomblé, realizando rituais de prosperidade e cura ou traçando paralelos entre suas

histórias e a realidade circundante, Aurinda reafirma uma função pedagógica de socialização de saberes que foram passados para ela de forma similar ao que ela continua a fazer. Em determinado momento ela conta que antigamente as pessoas perguntavam aos mais velhos da comunidade quais eram as ervas boas para determinada enfermidade, qual a madeira boa para determinada construção, ou mesmo para que realizassem uma reza ou sacudimento. O conhecimento compartilhado era reiterado pelo interesse dos mais jovens assim como ressignificado pela convivência das práticas sociais. Dessa forma, um mestre, ou sábio, carrega em si a memória viva de saberes tradicionais múltiplos, integrando esse conhecimento junto às pessoas a sua volta e ressignificando-o a cada contexto. A oralidade estabelece procedimentos específicos a cada momento, superando a individualidade através da capacidade de comunicação de maneira conjunta e em diálogo com uma transcendência (Valadares; Pernambuco, 2018). A experiência e a capacidade de manejar simbolicamente os eventos é o que estabelece um equilíbrio social pautado em uma harmonia cósmica (Luciano, 2019).

Entre muitos ensinamentos, Aurinda do Prato costumava fazer uma distinção bastante clara dizendo que ali não se aprendia "na ponta do lápis", mas sim com "a mente limpa" e o "interesse em aprender". Longe de discussões teóricas, a mestra mostrava compreender de maneira simples a diferença entre o dito "conhecimento elaborado cientificamente" e um "conhecimento através da experiência". Pareceu haver para ela um pensamento ligado a memória escrita e a conceitos abstratos e outro ligado a interação fluida e constante entre o indivíduo e "forças cosmológicas", interação esta evidenciada através da experiência vivida e contada. Quando eu perguntei sobre o aprendizado escrito ela me disse:

> Quer dizer, eu quero escrever isso pra poder eu fazer, vê se não é preocupação? É, e você tendo a mente fresca do que você tá fazendo, eu acho que seria mais fácil, eu acho. Você tá naquele pensamento de você fazer aquilo, sem escritura, sem nada, você vai fazer fácil, fácil. (...) Não precisa você ficar naquele negócio no pensamento que você vai fazer aquilo, que você vai fazer aquilo. Nada disso, você já sabe o que você vai fazer. Então, mete a mão no bolo e vambora, mata mata. Sem precisar você ficar nervoso, nem enraivado, nem preocupado, nem nada. Porque não precisa, entendeu agora? (AUTORIA, 2023, p. 113-114).

Então, eu pergunto a ela sobre como não se esquecer das coisas sem escrevê-las, ao que ela me responde:

> É falta de interesse. Ou seje, falta de interesse ou seje, muita preocupação. Aí pra você, é, ganhar a sua mente, o que é que você faz? Pega 'água do ano'. O que é 'água do ano'? A primeira chuva do ano, não é a primeira água do ano? Essa que é a milagrosa, pra abrir a sua mente, abrir seu interesse, lhe fortificar. (...) É o interesse que é a nossa guia, é a nossa verdade, o nosso interesse. Quando tem festa aqui na minha casa, às vezes, às vezes eu não sei, não me lembro nem a comida que eu vou fazer pra meu santo, e, no momento, como dizer assim, com quinze minuto, vinte

> minuto, tá tudo aqui na minha mão, entendeu agora? Porque eu peço ao meu santo pra me ensinar e eu aprendo (AUTORIA, 2023, p. 115-116).

As respostas de Aurinda sempre trazem uma perspectiva dialógica com a materialidade que a envolve: a resposta para a falta de memória não é outra senão a ritualização de ações práticas e cotidianas; mas não qualquer tipo de ritualização, senão aquela prática ancestralizada pela revisitação performática de ritos e percepções dentro de uma cosmologia desenvolvida por gerações e que se repete de uma nova forma a cada situação. A oralidade parece abordar a realidade empírica de outra maneira e de tal forma que se percebem conhecimentos científicos como uma abordagem reduzida, longe da realidade já que separada de seu entorno. Na realidade, uma relação cosmológica com o mundo em volta parece buscar a integração entre as diversas facetas da realidade de maneira contínua e contextual, opondo-se a individualizações ou concepções universais.

Para Aurinda do Prato, a necessidade de se ter a "mente limpa" e o "interesse" parece se dar no sentido de se esforçar em buscar uma conexão constante com a intuição, na verdade um canal comunicativo com entidades cosmológicas. Ao mesmo tempo, sempre há uma resposta concreta e ritualizada, apreendida através da vivência com os mais velhos, para todas as demandas. Nesse sentido, parece que para ela o objetivo de compreender uma verdade categórica ou de acumular conceitos não se justifica, já que o importante seria manter claro um canal de comunicação com essas forças cosmológicas que nos colocariam no caminho da prosperidade e do bem viver. A escrita, por outro lado, poderia ser até mesmo um empecilho, causa de muita ansiedade e de não se estar plenamente presente, impedindo a observação minuciosa daquilo que é somente insinuado. Aurinda, no entanto, se orgulha de ser a única entre os irmãos que aprendeu a ler e a escrever, além de ser uma grande incentivadora para que seus netos e netas frequentem a escola e aprendam os modos de viver "dos modernos".

O detentor do saber tradicional

Gersem Baniwa (Luciano, 2019) vai compreender a linguagem como a capacidade mais fundamental da humanidade, considerando que é através dela que os seres se humanizam entre si. Entretanto, para ele não há aí uma hierarquia ante o natural, já que a capacidade de comunicação seria comum a todos os seres vivos de forma igual. Essa comunicação, a partir do povo Baniwa (Luciano, 2019), seria realizada não só entre seres humanos nem mesmo somente entre seres vivos, mas com todos os seres do mundo e com o próprio mundo. Há, assim, o reconhecimento recíproco da agencialidade de todos os seres existentes. Segundo Baniwa, o

equilíbrio do mundo cósmico é resultado de um protocolo de comunicação entre todos os seres através de símbolos e sinais; a própria natureza se manifesta por sinais e eventos, cabendo aos sábios interpretar, revelar e manejar essa informação. Dessa forma, é por meio da linguagem que o sujeito se situa na sociedade, na natureza e no mundo, sendo que a harmonia da natureza dependeria da boa comunicação entre os entes que a constituem. Assim, a partir de Bakhtin, Baniwa (Luciano, 2019, p. 80) diz que a cultura, a sociedade e a natureza estão intrinsecamente relacionados, proporcionando uma dinâmica cósmica adaptável e em permanente diálogo. A língua, portanto, tem caráter transcendental e imanente, conectando o passado, o presente e o futuro, além de exercer a mediação entre os sujeitos e os seres da natureza em suas diversas formas de expressão.

Assim, as dificuldades na articulação junto aos saberes tradicionais pautados na oralidade parece se dar pela profunda desconexão do indivíduo com o mundo proporcionado pela contemporaneidade, esvaziando o humano de seus aspectos coletivos e reduzindo sua subjetividade ao consumo (Luciano, 2019). Como diz Milton Santos (2002, p. 257), a verticalização das relações sociais se mostra uma tendência do "acontecer hierárquico", resultado da racionalização das atividades que produzem sentido através da concentração do comando e do conhecimento. Ao substituir o território construído por processos orgânicos, a normatização da sociedade cria um território através da informação, onde o cotidiano é imposto de fora e comandado por uma informação privilegiada (Santos, 2002). Substitui-se, assim, o "ser" pelo "ter", fazendo com que o indivíduo passe a transformar tudo à sua volta em "coisas", humanizando apenas a si mesmo e destituindo de valor espaços, seres vivos e relações (Freire, 1987).

Buscando ampliar este debate, tanto projetos quanto normativas vêm tentando incluir esses detentores dos saberes tradicionais nos diversos espaços de saber. Compreendendo não só a transdisciplinaridade como a transcendentalidade presente nos saberes tradicionais, busca-se reconhecer a diversidade de campos e formas que a oralidade toma, trazendo novos modos de socialização para dentro das instituições sociais. Entre essas iniciativas surge a modalidade de "educação patrimonial" (Bitter, 2022), promovendo a inclusão dos saberes e fazeres tradicionais nas diversas áreas de estudo, de forma a colocar esses detentores do saber tradicional nos espaços de transmissão de conhecimento. A educação patrimonial, por seu lado, não faz referência a categorias culturais e expressões artísticas de maneira isolada, mas busca a socialização de conhecimentos oralizados e cosmológicos que estabelecem de forma intrínseca a conexão entre as dimensões culturais, epistemológicas, pedagógicas e espirituais.

Neste contexto, o termo "mestre" surge como interlocutor entre Estado e comunidades tradicionais, transformando-se em uma categoria central para as políticas públicas no âmbito dos saberes tradicionais. José Jorge de Carvalho (2021) defende que este termo, embora incorra na delimitação de formas de compreensão fluidas, projeta alguém a um estado de transcendência pautada na maturidade de uma posição de liderança. O mestre, para este autor, integra o que sabe e o que é, apresentando a própria biografia como âncora de seu saber. O termo busca unificar as características de docência, pesquisa, liderança e sabedoria do detentor de saber tradicional (Carvalho; Vianna, 2020), referindo-se a líderes de grupos ou comunidades tradicionais, a um pessoa referência para o ensino de ofícios ou tomada enquanto uma sábia de determinada comunidade. O patrimônio representado pelo detentor do saber tradicional é singular e insubstituível, apresentando, ainda, este conhecimento de forma cosmológica, incluindo aspectos técnicos, filosóficos, estéticos, pedagógicos e espirituais de forma intrínseca. Defende-se, assim, que este sujeito de saber tradicional deve então ser reconhecido e salvaguardado não apenas em sua individualidade, mas na totalidade dinâmica em que seu saber se manifesta.

No entanto, há uma crítica à idealização de sujeitos e grupos enquanto "hiper-reais" (Ramos *apud* Luciano, 2011), ou seja, de uma pureza estática e integridade absoluta. Ao mesmo tempo, a mercantilização de "vivências culturais" de maneira alheia aos modos que as comunidades tradicionais querem realizá-las remete à "folclorização" de manifestações culturais transformadas em produtos por setores do turismo e do entretenimento (Carvalho, 2021). Este cuidado para que não se espere de mestras e mestres uma experiência em conformidade com referências e intenções externas, então, pode aparecer sob diversos reducionismos: tanto em referência a formas de expressão fantasiadas, quanto com relação a "pessoa interligada à natureza", em uma busca pela integralidade entre sujeito, cosmos e natureza de maneira idealizada. Assim, a busca por uma "experiência verdadeira" de caráter essencialista, dentro de um tipo de contrato financeiro e com expectativas mais ou menos específicas, pode criar nesses conhecedores tradicionais uma pressão social que não remete às concepções próprias desses sujeitos (Jardim, 2018).

Gersem Baniwa (Luciano, 2019) reflete sobre uma não desejável burocratização dos saberes tradicionais e seus conhecedores, fazendo com que estes sejam domesticados e idealmente forjados para suprir interesses e necessidades alheias às suas próprias. Há, portanto, que se tomar cuidado com dispositivos como o "notório saber" e mesmo a conceituação de "mestre", já que isso parece significar a avaliação dos saberes tradicionais a partir do referencial

da ciência hegemônica. Pode-se, dessa forma, introduzir hierarquizações dentro das comunidades tradicionais, incorrendo, como diz Nego Bispo (*apud* Barbosa Neto; Goldman, 2022, p. 16), necessariamente, em um vetor colonialista dentro dessas comunidades. Esta é uma problemática reiteradamente trazida quando falamos sobre políticas públicas para os "mestres do saber tradicional" (Giesbrecht, 2015) e indígenas (Luciano, 2019), buscando a categorização de identidades que são fluidas no intuito de conceder-lhes acesso a financiamentos e outros direitos.

Por outro lado, é também Gersem Baniwa (Luciano, 2011) que defende que muitos povos indígenas, cansados de tantas violências e epidemias, aderiram aos programas missionários e integracionistas como estratégia política para deixar uma situação de dominação violenta e intensa decadência demográfica. A interculturalidade forçada, dessa forma, surgiu como forma de superar a opressão colonialista e possibilitar o acesso aos bens do mundo branco (Luciano, 2011). Para além do trauma deixado pela violência colonial, Gersem Baniwa defende que abrir mão de aspectos dos modos próprios de viver foi também uma estratégia para contornar aquela realidade para que, dominando as ferramentas e conhecimentos dos brancos, os povos indígenas pudessem se apropriar daquela estrutura, retomar sua autonomia e defender seus próprios interesses. (Luciano, 2011). A partir de Alcida Ramos, Baniwa (Luciano, 2011) diz que a cidadania, naturalizada entre os brancos, passa a ser instrumentalizada pelos não brancos para a garantia de seus direitos, o que, como defendem os movimentos indígenas, inclui a especificidade étnica, essa sim naturalizada entre aqueles que não se conectam ao ideal de homem branco propagado. Assim, as instituições sociais como elas estão formuladas levam a exercícios de poder em seus diversos níveis, configurando-se enquanto espaços necessários da mesma forma que também corruptores (Luciano, 2011).

No entanto, assumindo a lógica neoliberal da globalização e aderindo à agenda de organismos internacionais (como a OIT e o Banco Mundial), as propostas de interculturalidade se orientaram para a inibição dos conflitos latentes, promovendo perspectivas de tolerância junto à promoção limitada das expressões culturais, não provocando mudanças de caráter estrutural (Candau; Russo, 2010). O próprio avanço dos Direitos Humanos, conquanto tenha trazido garantias fundamentais para a cidadania dos povos tradicionais, causou o enfraquecimento dos direitos específicos, universalizando e homogeneizando direitos sem garantir as particularidades que garantem a continuidade dos povos tradicionais enquanto tais (Luciano, 2019). Ao mesmo tempo, construindo o debate nacional a partir da diversidade cultural, foram incorporadas imagens de povos indígenas e negros enquanto folclore,

reforçando estereótipos e processos coloniais de racialização, assim como mantendo seu lugar social subalterno (Walsh, 2019). Neste contexto, até admite-se protagonismo, mas não se criam condições efetivas para o seu exercício, impondo diferentes burocracias tecnicamente complexas e monolíngues, além de temporal e espacialmente limitadas, caracterizando-se enquanto um regime de "semitutela" (Luciano, 2011; Luciano, 2019). Assim, por não terem a formação e a experiência requeridas, nem facilidade com a logística e a circulação nos espaços representativos, mantêm-se as práticas de interlocução junto aos povos tradicionais.

Considerações finais

Nesse papel de "mestre do saber tradicional", Aurinda do Prato já participou de diversos eventos culturais e acadêmicos, além de ter sido visitada em sua casa por candomblecistas da ilha de Itaparica e amantes das manifestações populares brasileiras de todo o mundo. Durante o período de desenvolvimento do trabalho, pude acompanhá-la em diversas apresentações, oficinas, entrevistas e mesas com diferentes instituições e coletivos de todo o Brasil e do mundo. Além das apresentações espetaculares, ela geralmente respondia perguntas e contava histórias de sua vida de maneira similar independentemente do formato da sua participação. Ensinar a tocar o seu famoso prato-e-faca, por exemplo, era repetidamente um momento cômico para ela, que tentava demonstrar o movimento entre gargalhadas. Me pareceu, por outro lado, que muitas pessoas pareciam querer levar algum tipo de "produto educativo" daquela experiência, como tocar o prato-e-faca ou ouvir conselhos ou frases impactantes. Participar de performances rituais e escutar histórias, por outro lado, precisa ser aproveitado com paciência e com muita atenção aos detalhes que geralmente escapam de quem já não está familiarizado com as sutilezas da linguagem de quem fala.

Ao mesmo tempo, muitas vezes houve, segundo Aurinda, a apropriação de suas formas de viver e decifrar o mundo de forma unilateral, fazendo com que ela se ressentisse de pessoas que "estavam ficando ricas às suas custas", angariando valores financeiros e simbólicos através das trocas que faziam com ela, valorização essa que ela mesma não gozava (ainda que o ganho financeiro dessas pessoas muitas vezes seja mínimo). Além disso, toda a interlocução burocrática junto a editais, grupos culturais e instituições públicas era realizada por pessoas de fora de sua comunidade, criando embates entre os diversos participantes daquele grupo que a acompanhava. Construiu-se uma complexa relação entre aqueles que eram nativos daquele lugar e aqueles que vieram de fora para participar daquele grupo e terreiro, os quais ao mesmo tempo que possibilitaram novas formas para o trabalho cultural, além de solucionarem

diferentes dificuldades técnicas e tecnológicas, também reforçaram a desigualdade histórica que marcava aquela relação. Assim, ainda que na busca de soluções para o conforto e o bem-estar da mestra, o grupo de "estrangeiros" acabava passando por cima de tradições culturais e vontades particulares, complexamente entrecruzadas na construção das relações do terreiro e do grupo cultural de Samba de Roda.

A valorização dos saberes tradicionais pautados na oralidade, como vemos, parece passar necessariamente pelo fortalecimento de conhecedores tradicionais que são referências comunitárias; não pela individualização do saber tradicional, mas sim pela característica cosmológica e referencial deste tipo de conhecimento. Além disso, uma sociedade que de fato valorize relações equilibradas entre os sujeitos, humanos e não humanos, necessita cultivar permanentemente relações recíprocas e complementares, permitindo um diálogo em que tudo pode ser aperfeiçoado e até somado na incompletude de si mesmo. Assim, a inserção complexa dos detentores do saber tradicional nos espaços de conhecimento pode proporcionar não só a realização da democracia plena, realmente pautada no respeito e no diálogo, como também a construção de relações mais orgânicas, sensíveis e recíprocas, características tão necessárias nos tempos que vivemos. O debate sobre a burocratização dos saberes tradicionais, por outro lado, mostra a profundidade das dificuldades para esse processo de diálogo intercultural, o que, entretanto, não parece significar sua incompatibilidade, mas sim a realidade estratégica possível. Aurinda do Prato se tornou minha maior referência para desenvolver este debate, proporcionando elementos cuja complexidade diversa ainda está em construção dentro de mim. O reconhecimento de seus ensinamentos, entretanto, me levou a perceber não só a potência de suas manifestações culturais, mas principalmente da compreensão abrangente que ela tem do mundo, interconectando discussões filosóficas, estéticas, espirituais e técnicas em um emaranhado próprio. Um entendimento único, porém repetido e que, repito, dentro de meus limites, mais uma vez.

Referências

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues; GOLDMAN, Marcio. A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes. **Rev. Antropol.**, v. 65, n. 1. São Paulo: USP, 2022. 1ª parte. Disponível em: (https://www.scielo.br/j/ra/a/hwkpwQT4JW4Lcbqhrq5W6Tg/abstract/?lang=pt). Acesso em: 15/10/2024.

BITTER, Daniel. Encontro de Saberes: A inclusão de mestres da cultura popular e seus saberes no ensino superior. **Páginas**, v. 14, n. 34. Rosario: UNR, 2022. Disponível em: (https://revistapaginas.unr.edu.ar/index.php/RevPaginas/article/view/597). Acesso em: 15/10/2024.

CARVALHO, José Jorge de. Notório Saber para os Mestres e Mestras dos Povos e Comunidades Tradicionais: Uma revolução no mundo acadêmico brasileiro. **Rev. UFMG**, v. 28, n. 1, p. 54-77. Belo Horizonte: UFMG, 2021. Disponível em: (https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadaufmg/article/view/29103). Acesso em: 15/10/2024.

CARVALHO, José Jorge de; VIANNA, Letícia C. R. O Encontro de Saberes nas Universidades: Uma síntese dos dez primeiros anos. **Revista Mundaú**, n. 9, p. 23-49. Maceió: UFAL, 2020. Disponível em: (https://www.seer.ufal.br/index.php/revistamundau/article/view/11128). Acesso em: 15/10/2024.

CANDAU, Vera Maria F.; RUSSO, Kelly. Interculturalidade e Educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa. **Rev. Diáli Educ.**, v. 10, n. 29, p. 151-169. Curitiba/PUCPRESS, 2010. Disponível em: (http://educa.fcc.org.br/scielo.php?pid=S1981-416x2010000100009&script=sci_abstract). Acesso em: 15/10/2024.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GIESBRECHT, Érica. Entre os limites da pele negra: respostas corporizadas aos temores da essencialização. **Cadernos de Arte e Antropologia**, v. 4, n. 2, p. 125-140. Salvador: FFCH-UFBA, 2015. Disponível em: (https://journals.openedition.org/cadernosaa/981). Acesso em: 15/10/2024.

JARDIM, Raoni Machado Moraes. **Educação Intercultural e o Projeto Encontro de Saberes:** Do giro decolonial ao efetivo giro epistêmico. 2018, 350p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Departamento de Estudos Latinoamericanos, Universidade de Brasília, Brasília, 2018. Disponível em: (http://repositorio2.unb.br/jspui/handle/10482/34318). Acesso em: 15/10/2024.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Educação para o Manejo e Domesticação do Mundo entre a Escola ideal e a Escola real**: Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. 2011. 370p. Tese (Doutorado em Antropologia) Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2011. Disponível em: (https://observatoriodeeducacao.institutounibanco.org.br/cedoc/detalhe/educacao-para-manejo-e-domesticacao-do-mundo-entre-a-escola-ideal-e-a-escola-real-os-dilemas-da-educacao-escolar-indigena-no-alto-rio-negro,6664e32f-7744-4200-a483-54b7b746516b) Acesso em: 15/10/2024.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Educação Escolar Indígena no século XXI**: Encantos e desencantos. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SANTOS, Milton. O retorno do território. **OSAL**: Observatório Social de América Latina, v. 6, n. 16, p. 249-261. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: (https://repositorio.usp.br/item/001273787). Acesso em: 15/10/2024.

TASSINARI, Antonella. Mitologia se Ensina na Escola?: Reflexões a partir do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da UFSC. **Revista Ilha**, v. 24, n. 1. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2022. Disponível em: (https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/81138). Acesso em: 15/10/2024.

VALADARES, Juarez Melgaço; PERNAMBUCO, Marta Maria Castanho Almeida. Criatividade e silêncio: encontros e desencontros entre os saberes tradicionais e o conhecimento científico em um curso de licenciatura indígena na Universidade Federal de Minas Gerais. **Revista Ciência & Educação**, v. 24, n. 4. Bauru: Unesp, 2018. Disponível em: (https://www.scielo.br/j/ciedu/a/tzp7LxncXtn4b98NTHK6xJz/abstract/?lang=pt). Acesso em: 15/10/2024.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e Decolonialidade do Poder: Um pensamento e um posicionamento "outro" a partir da diferença colonial. Daniele da Silva Proença (trad.). **Revista da Faculdade de Direito de Pelotas**, v. 5, n. 1. Pelotas: UFPel, 2019. Disponível em: (https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/revistadireito/article/view/15002). Acesso em: 15/10/2024.

Recebido em 15/10/2024 | Aceito em 05/04/2025

Esta obra está licenciada conforme Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional