

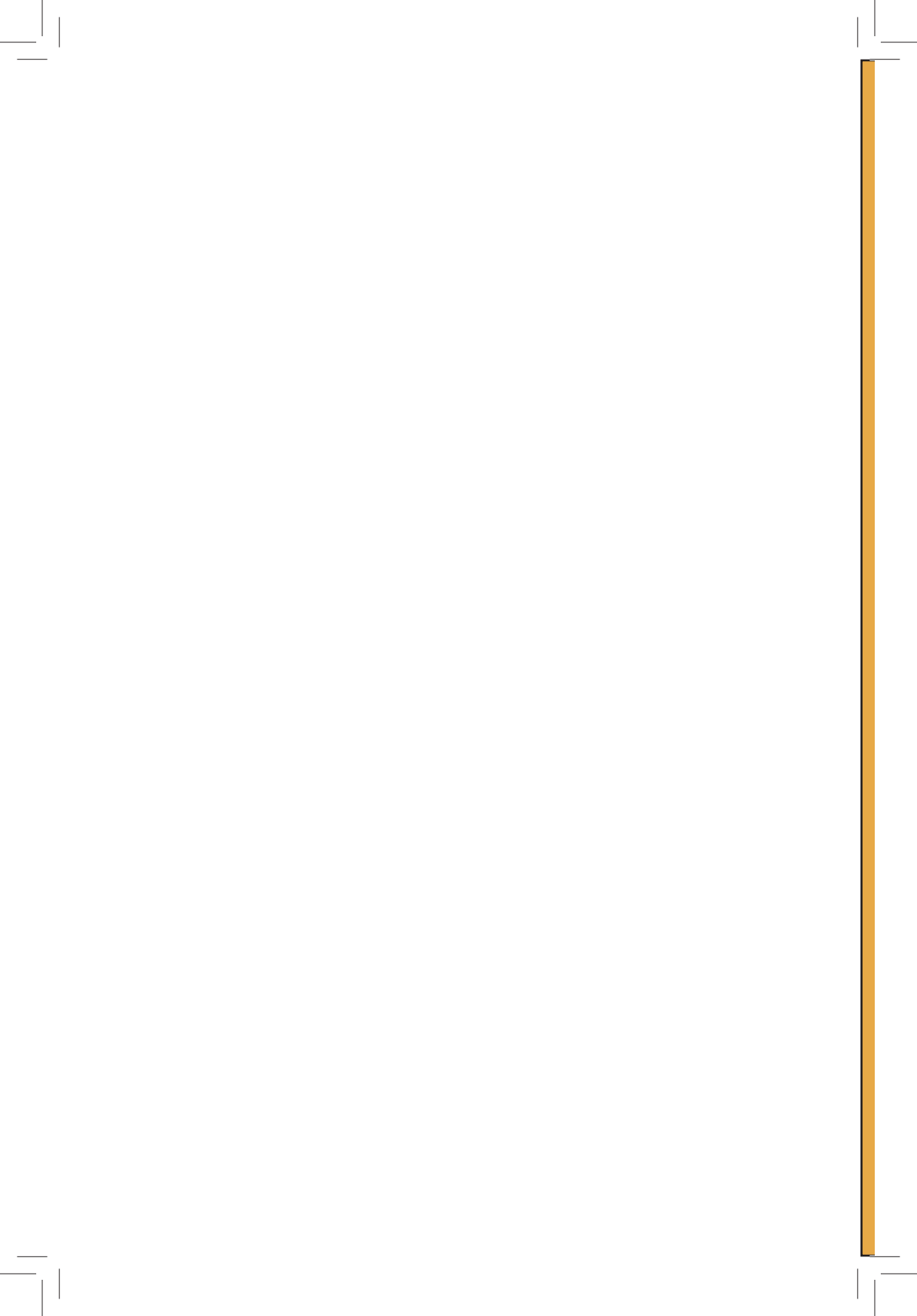


Saberes e Fazeres em Movimento

Cocadas, Difusão do Conhecimento
e Confluências Afrodiaspóricas

ORG.
SUELY ALDIR MESSEDER E
LÍCIA M^a A. DE CARVALHO MAGALHÃES

Kim B. Mendes 2021



SABERES E FAZERES EM MOVIMENTO:
cocadas, difusão do conhecimento e
confluências afrodiaspóricas

Suely Aldir Messeder
Licia M^a A. de Carvalho Magalhães
Organizadoras



Salvador-BA - 2025

© (2025) Editora Segundo Selo – Salvador, BA

Equipe técnica

Edição Fernanda Santiago

Revisão: Aline Silva

Editoração eletrônica: Livia Sousa

Capa: Yasmin Lima

Ilustrações: Kin Bissents

Conselho editorial

Ana Lucia Silva Souza

Elisangela dos Passos Mendes

Fernanda Santiago

Jorge Augusto de Jesus Silva

Lanuza Lima Santos

Maria Dolores Sosin Rodriguez

Silvana Carvalho Fonseca

Sílvio Roberto Oliveira

Tatiane Pereira Muniz

Ubiraneila Capinan Barbosa

S115 Saberes e fazeres em movimento: cocadas, difusão do conhecimento e confluências afrodiaspóricas / Suely Aldir Messeder, Lícia Maria A. de Carvalho (organizadoras) – Salvador : Segundo Selo, 2025.
272p. il. ; 23 cm.

ISBN 978-65-86754-99-5

1. Antropologia. 2. Economia social. 3. Tecnologia social. 4. Cocada – Monte Gordo (BA). 5. Negros – Brasil – Aspectos sociais. I. Messeder, Suely Aldir. II. Carvalho, Lícia Maria A. de. III. Título.

CDD:306.4

Sumário

Introdução	7
Parte I - Feituras de saberes e experiências no território de Monte Gordo	
1 Saberes e fazeres da cocada em Monte Gordo: entre gestos, narrativas e resistências negras femininas Suely Aldir Messeder	17
2 Cocadas, corpos e conhecimento: saber-fazer e resistência das cocadeiras de Monte Gordo como tecnologia social Suely Aldir Messeder	45
3 Quando as estudantes do ensino médio entram na cena da pesquisa: relato de experiência sobre a inserção das jovens moradoras como pesquisadoras locais Suely Aldir Messeder Lícia Maria Andrade de Carvalho Magalhães Nicole Santos das Neves Suellen de Jesus dos Santos Ana Vitória de Jesus Coutinho	71
4 “Farinha pouca, mas o pirão é de todos”: a cultura da confiança na cooperativa de Monte Gordo (BA) Sara Monteiro Suely Aldir Messeder	87
5 Viabilidade do registro da marca coletiva para as fazedoras de cocada de Monte Gordo: uma análise a partir de estudos sobre experiências existentes Suely Aldir Messeder Caio Cesar Reis	107
6 Narrar por dentro: juventude, afeto e patrimônio nas margens do oficial Lucas Gois Suely Aldir Messeder	125

Parte II – Espalhamentos dos saberes: entre memória,
museu, jogo e imagem

7 Dispositivos de difusão do conhecimento: entre saberes, imagens e tecnologias sociais	
Suely Aldir Messeder	145
Natalícia Lima Barbosa	

8 Entre cocadas e códigos: um papo entabulado com Gildevan Dias sobre jogos, memória e comunidade	
Suely Messeder	163
Gildevan Dias	

9 A memória em disputa: percursos conceituais em teses e dissertações sobre museus digitais	
Suely Aldir Messeder	173
Caio Reis	
Barbara Luana de Menezes	

Parte III – Confluência Moçambique e Bahia: saberes,
práticas e encontros Afrodiaspóricos

10 Origens e dinâmicas da Rede de Tecnologia Social (RTS) do Brasil: uma trajetória pelas tecnologias alternativas que visam a inclusão social	
José Roberto de Oliveira	201

11 Saberes locais, etnografia e a difusão do conhecimento sobre matoritori	
Suely Aldir Messeder	233
Sandra Manuel	
Nelson Mauelele	

12 Notas reflexivas sobre difusão de conhecimento científico alternativa à escrita em Moçambique	
Sandra Manuel	251

Sobre os autores	265
-------------------------	-----



INTRODUÇÃO

Esta coletânea emerge de duas forças: uma origem mítica e uma origem concreta. A origem mítica remonta ao projeto *A baianidade e o/a empreendedor/a em seu fazer cotidiano*, iniciado em 2014, que plantou as primeiras sementes de um modo outro de fazer ciência – atento aos gestos, às práticas invisibilizadas e à potência dos saberes encarnados.¹ Mais do que uma pesquisa, inaugurava-se ali uma escuta prolongada, situada e radicalmente implicada com os territórios. A partir dessa trajetória inicial, consolidou-se o conceito de *economia do cacete armado*: uma formulação que traduz, com humor e rigor, a lógica de improviso criativo e a inteligência coletiva que sustentam práticas econômicas e sociais em contextos de vulnerabilidade. Este conceito foi aprofundado em dissertações, teses e ações coletivas que, hoje, estruturam as duas coletâneas em curso.

A origem concreta, por sua vez, localiza-se em 2021, com o início do projeto *As Fazedoras de Coadas de Monte Gordo: um estudo sobre o saber-fazer na produção do conhecimento tradicional no município de Camaçari*.² É este projeto que efetivamente im-

1 Este projeto foi selecionado através de edital Programa de Apoio a Núcleos Emergentes (Pronem). O Pronem, em conformidade com a Lei nº 10.197/01 e o Decreto nº 3.807/01 que regulamenta o Fundo Setorial de Infraestrutura, em 2014, lançou um edital pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb), Fundação de Direito Público vinculada à Secretaria de Ciência, Tecnologia e Inovação do Estado da Bahia (SECTI), em parceria com o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) com objetivo de apoiar a execução de projetos de grupos de pesquisa emergentes, sob a coordenação de pesquisadores doutores, vinculados a instituições de ensino superior e/ou pesquisa científica e/ou tecnológica, públicas ou particulares sem fins lucrativos, localizadas no Estado da Bahia, com o objetivo de consolidar linhas de pesquisa prioritárias, induzindo a formação de novos núcleos de excelência com atuação nas diversas áreas do conhecimento

2 Este projeto foi selecionado e financiado pelo primeiro edital do Programa Pesquisa Aplicada, Tecnologias Sociais e Inovação (PROINOVAÇÃO), lançado em



pulsiona a escrita da coletânea que ora apresentamos. A partir desse momento, a coordenadora do projeto, Suely Messeder, antropóloga, passou a residir intercaladamente em Monte Gordo – alternando períodos de quatro a cinco meses de convivência direta – e também realizou passagens mais curtas em Moçambique, onde desenvolveu trabalho de campo, fortalecendo as aproximações entre práticas alimentares e modos de produção de saberes em contextos afrodiaspóricos.

Essa presença encarnada não foi apenas método: foi pacto ético e gesto de escuta. Entre quintais, fogões improvisados, vendas nas praias e histórias contadas ao redor da panela, consolidou-se uma escrita que não se faz sobre as cocadeiras, mas com elas.

A cocada – mais que um doce – revelou-se uma tecnologia social viva, produto de um saber-fazer transmitido por gerações, no qual o improviso e o prestar atenção é método e a oralidade, um rigor. A casa, a rua e o tabuleiro transformaram-se em territórios de produção de conhecimento, onde práticas econômicas, estéticas e afetivas se entrelaçam. A proposta da marca coletiva surgiu como uma estratégia de reconhecimento e proteção desses saberes e práticas, articulando tradições locais a políticas públicas de inovação e economia solidária.

Essas práticas dialogam diretamente com os fundamentos da Tecnologia Social, tal como consolidada na experiência da Rede de Tecnologia Social do Brasil (RTS), que buscou tensionar os modelos hegemônicos de desenvolvimento e afirmar uma plataforma cognitiva voltada à justiça social, à reaplicação contextualiza-

2021. O PROINOVAÇÃO tem como finalidade estimular ações indutoras nos Departamentos da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), promovendo projetos que resultem em produtos, serviços e processos voltados à pesquisa aplicada, à inovação e à intervenção social. Ademais, integra-se ao projeto supracitado, apoiado pelo Programa de Apoio a Núcleos Emergentes (PRONEM), uma iniciativa da Fapesb em parceria com o CNPq, por meio de aditivo, reforçando o compromisso institucional com o desenvolvimento científico e tecnológico de impacto social.



da de saberes e à valorização da economia solidária. A RTS, embora descontinuada institucionalmente, deixou um legado teórico e prático que se atualiza em iniciativas como esta. A reflexão sobre a Adequação Sociotécnica (AST), formulada por seus teóricos, contribui para compreendermos a cocada como um artefato tecnossocial: produto de inteligências coletivas, de interações com o território e de processos de inovação enraizados na vida comum.

A caminhada também consolidou o Centro de Pesquisa Interdisciplinar de Inovação Tecnológica Social (CPIITS - Enlace), no Departamento de Ciências Humanas e Tecnológicas do Campus de Camaçari (UNEB), e originou dispositivos de difusão como o Museu Digital Saberes e Fazeres, o jogo “Cocada de Dona Maria” e a exposição física do Museu Saberes e Fazeres, que percorreu espaços acadêmicos e públicos, como shoppings centers, tornando-se um lugar vivo de encontro entre estudantes, comunidades e pesquisadores para o debate sobre o saber ancestral, a oralidade e as tecnologias sociais oriundas dos territórios.

A reflexão de Sandra Manuel, antropóloga moçambicana da Universidade Eduardo Mondlane e do Instituto Kaleidoscópio – Políticas Públicas e Cultura, resulta do reencontro com Suely Messeder e da retomada de uma parceria acadêmica iniciada em 2006. Unidas por inquietações sobre os limites da escrita como forma exclusiva de difusão do conhecimento, as autoras articulam experiências entre Moçambique e Brasil que valorizam modos alternativos de produção e circulação de saberes.

É nesse espírito que se forja o título desta coletânea: *Saberes e Fazeres em Movimento: Cocadas, Difusão do Conhecimento e Confluências Afrodiaspóricas*. Cada palavra escolhida condensa a travessia que aqui se apresenta: o fazer que não se fecha em tradição, mas se atualiza em invenção; o saber que circula, que se difunde, que resiste;



a cocada como signo de luta, afeto e economia; e as confluências afrodiaspóricas como horizonte ético-político de alianças insurgentes e criação coletiva de mundos.

Os textos reunidos nesta coletânea percorrem distintas dimensões de uma experiência forjada no entrelaçamento entre pesquisa, escuta e construção coletiva com as cocadeiras de Monte Gordo e sua comunidade. As narrativas etnográficas que desvelam o saber-fazer local inauguram o volume com uma força sensível, conduzindo o leitor por entre gestos, vozes e resistências.

O percurso tem início com os capítulos “Saberes e fazeres da cocada em Monte Gordo: entre gestos, narrativas e resistências negras femininas” e “Cocadas, corpos e conhecimento: saber-fazer e resistência das cocadeiras de Monte Gordo como tecnologia social”, ambos de Suely Messeder, que revelam as tramas cotidianas e políticas que atravessam a produção da cocada. Em seguida, o capítulo “Quando as estudantes do ensino médio entram na cena da pesquisa: relato de experiência sobre a inserção das jovens moradoras como pesquisadoras locais”, escrito por Suely Messeder, Lícia Maria Andrade de Carvalho Magalhães, Nicole Santos das Neves, Suelen de Jesus dos Santos e Ana Vitória de Jesus Coutinho, apresenta um exercício de formação crítica, no qual as estudantes assumem o lugar de pesquisadoras em seu próprio território.

A coletânea avança com os capítulos ““Farinha pouca, mas o pirão é de todos”: a cultura da confiança na cooperativa de Monte Gordo (BA)”, de Sara Monteiro e Suely Messeder, e “Viabilidade do registro da marca coletiva para as fazedoras de cocada de Monte Gordo: uma análise a partir de estudos sobre experiências existentes”, de Suely Aldir Messeder e Caio Cesar Reis, que dialogam em torno dos processos de fortalecimento coletivo das cocadeiras. O primeiro, escrito por uma bolsista de Iniciação Científica e sua orientadora, adota uma



abordagem autoetnográfica, marcada pela perspectiva da pesquisadora encarnada, uma vez que a autora também é cooperada. A partir da vivência cotidiana, o texto revela como a cultura da confiança sustenta as relações de solidariedade, sobretudo em tempos de escassez. O segundo capítulo amplia o debate ao explorar as possibilidades jurídicas e organizacionais para a criação de uma marca coletiva, inspirando-se em experiências análogas em outros contextos brasileiros.

Fechando a primeira parte, o capítulo “Narrar por dentro: juventude, afeto e patrimônio nas margens do oficial”, de Lucas Gois e Suely Messeder, apresenta a potência das narrativas digitais produzidas a partir do perfil criado por Lucas no Instagram. O texto se inicia com uma breve apresentação dos dados do IBGE, que identificam Monte Gordo como o distrito que representa a dimensão rural do município de Camaçari. Em seguida, evidencia como o espaço virtual se tornou um território de memória e afirmação, no qual a juventude local transforma o cotidiano em arquivo vivo e insurgente, articulando estatísticas oficiais e narrativas afetivas na construção de sentidos sobre o território.

A segunda parte da coletânea, intitulada “Espalhamentos dos saberes: entre memória, museu, jogo e imagem”, nos convida a refletir sobre os processos de difusão do conhecimento e a popularização da ciência. No capítulo “Dispositivos de difusão do conhecimento: entre saberes, imagens e tecnologias sociais”, Suely Messeder e Natália Lima Barbosa propõem um debate conceitual e metodológico sobre as estratégias de difusão do conhecimento, com foco nas dinâmicas de circulação de saberes, na relação com os públicos e nas linguagens utilizadas na disseminação do conhecimento. As autoras analisam criticamente o papel dos dispositivos de mediação – como o *Museu Virtual Saberes e Fazeres* e o jogo digital *Cocada de Dona Maria*, Exposição Física



do Museu com os totens –, discutindo os desafios e as possibilidades que emergem quando memória, tecnologia e práticas pedagógicas se entrelaçam na produção de novas formas de engajamento e reconhecimento dos saberes territoriais.

No capítulo seguinte, “Entre cocadas e códigos: um papo entabulado com Gildevan Dias sobre jogos, memória e comunidade”, Suely Messeder e Gildevan Dias apresentam um diálogo que percorre os bastidores da criação do jogo digital *Cocada de Dona Maria*. O texto explora o processo de transposição dos saberes territoriais para o campo da ludicidade e da tecnologia, evidenciando como o jogo se tornou um dispositivo de difusão do conhecimento e de valorização das práticas culturais locais.

Encerrando esta segunda parte, o capítulo “A memória em disputa: percursos conceituais em teses e dissertações sobre museus digitais”, de Suely Messeder, Caio Cesar Reis e Barbara Luana de Menezes, apresenta os resultados de uma pesquisa cartográfica sobre a produção acadêmica brasileira dedicada aos museus digitais. O texto evidencia como a memória, compreendida como campo de disputa política e epistemológica, pode operar como dispositivo contracolonial, desafiando narrativas hegemônicas e reinscrevendo saberes periféricos no campo da produção científica.

A terceira e última parte, “Confluência Moçambique e Bahia: saberes, práticas e encontros afrodiáspóricos”, amplia o horizonte da coletânea para além do Atlântico. O capítulo “Origens e dinâmicas da Rede de Tecnologia Social (RTS) do Brasil: uma trajetória pelas tecnologias alternativas que visam a inclusão social”, de José Roberto de Oliveira, revisita a trajetória da RTS e apresenta o marco conceitual da Adequação Sociotécnica (AST), evidenciando como tecnologias sociais se configuram como práticas político-territoriais de transformação.



Em “Saberes locais, etnografia e a difusão do conhecimento sobre matoritori”, Suely Messeder, Sandra Manuel e Nelson Mauelele tecem uma aproximação entre o fazer da cocada baiana e o matoritori moçambicano, revelando resistências, invenções e partilhas de saberes. O texto nasce do encontro entre pesquisadores e territórios, conectando práticas alimentares e modos de vida que dialogam, apesar das distâncias geográficas.

Encerrando a coletânea, o capítulo “Notas reflexivas sobre difusão de conhecimento científico alternativa à escrita em Moçambique”, de Sandra Manuel, apresenta experiências de difusão do conhecimento desenvolvidas naquele país, ancoradas em linguagens audiovisuais, performativas e sensoriais. O projeto *Cozinhando História*, citado no texto, exemplifica essas metodologias alternativas, ecoando de forma potente as iniciativas baianas que também atravessam esta coletânea.

Ao longo de toda a obra, o que se afirma é uma ciência em movimento, enraizada nos territórios e comprometida com os sujeitos que os habitam. *Saberes e Fazeres em Movimento: Cocadas, Difusão do Conhecimento e Confluências Afrodiáspóricas* é mais do que um título: é uma síntese das travessias que sustentam esta coletânea. Cada capítulo reafirma a centralidade dos gestos, das memórias e das práticas como formas legítimas de produção de conhecimento. Mais do que documentar, os textos aqui reunidos buscam provocar deslocamentos epistêmicos, tensionar fronteiras entre ciência e vida, entre academia e comunidade.

A difusão do conhecimento, neste contexto, não é entendida apenas como um processo de circulação de conteúdos, mas como um exercício de partilha, escuta e reconhecimento de saberes historicamente subalternizados. Entre Bahia e Moçambique, entre o campo da etnografia, da tecnologia social e das pedagogias da oralidade, o que se constrói é uma cartografia viva de



encontros e insurgências. No encerramento, o memorial visual e textual condensa imagens, rastros e vínculos que sustentaram essa travessia, reafirmando o compromisso com uma ciência crítica, situada e radicalmente implicada com os mundos que a tornam possível.

Suely Aldir Messeder
Licia Maria Andrade de Carvalho Magalhães



Ken Brunt 2024

PARTE I

**Feituras de saberes e
experiências no território de
Monte Gordo**

Saberes e fazeres da cocada em Monte Gordo: entre gestos, narrativas e resistências negras femininas

Suely Aldir Messeder





A etnografia sobre saberes e fazeres de mulheres cocadeiras de Monte Gordo me oferece meios de pensar por meio do fazer. Por isso, posso assumir a crítica à colonialidade que nos seduz e aprisiona, invertendo os sinais e afirmando que não temos civilidade (...) Pois é Dona Maria, avó de @ocamisa_09, quem nos ensina sobre o aprender: “É, meu amigo, Quelé. Ele começou a fazer as cocadas, aí eu comecei a ver, ele não me ensinou, eu aprendi porque a minha memória é boa, eu vi ele fazendo, vi ele vendendo, aí peguei e aprendi a fazer, entendeu? Aí todo mundo veio aprender a fazer”. (Messeder, Suely, 2023, Instagram @suely-messeder)

A cocada de Monte Gordo não é apenas um doce³. É ofício, tecnologia social e forma de organização produtiva que atravessa gerações. Feita com coco, açúcar e fogo brando, sua feitura excede a receita: ativa uma pedagogia do gesto, uma economia do improvisado e uma rede afetiva de transmissão que desafia os modelos lineares do trabalho formal.

A inspiração inicial para esta investigação surgiu com a apresentação “Cocadeiras de Monte Gordo”, conduzida pelo professor Jorge Henrique de Jesus durante o I Encontro em Produção, Gestão e Difusão do Conheci-

3 A obra *Açúcar: uma sociologia do doce*, de Gilberto Freyre, é referência incontornável na reflexão sobre os modos de vida e sensibilidades forjadas no Nordeste açucareiro. Publicado inicialmente em 1939, o livro mescla memória, etnografia afetiva e inventário culinário, afirmando a doçaria como uma das expressões mais complexas da identidade cultural brasileira. No entanto, a doçura evocada por Freyre esconde – e às vezes estetiza – as violências que a sustentam. O autor constrói uma narrativa marcada pela nostalgia da casa-grande, onde o açúcar é tratado como símbolo de civilidade e sofisticação, mas sem confrontar diretamente os alicerces da exploração escravista e patriarcal que tornaram possível sua abundância. As receitas coloniais, muitas delas oriundas de conventos portugueses, eram preparadas no Brasil pelas mãos das mulheres negras escravizadas, cuja presença é constante na prática, mas quase ausente na autoria. A cozinha do engenho era espaço de opressão e criação, onde as senhoras brancas e as mucamas negras partilhavam, em posições assimétricas, o saber-fazer do doce. Assim, o açúcar, mais que alimento ou símbolo, torna-se metáfora da própria ambiguidade da formação brasileira – saboroso e brutal, encantador e excludente, estruturado sobre desigualdades que ainda hoje atravessam nossa mesa.



mento no Estado da Bahia (2018). Ali, uma cena encenada tocou fundo: a cocada como emblema de comunidade, de saber doméstico e de sobrevivência cotidiana. Naquele momento, a imagem ficou. Mas foi apenas quase quatro anos depois, na pandemia de covid-19 – no exato instante em que a vacina começava a circular – que a memória daquela cena se reativou com força.

Recordo que, ao reorganizar a história do Grupo Enlace – o qual se tornaria um centro de pesquisa aprovado no Consu – UNEB (2021), com a união de diversos grupos de pesquisa do *Campus XIX* na cidade de Camaçari –, o desejo de voltar às cocadeiras me atravessou de forma mais concreta. A memória ativada por esse processo institucional se entrelaçou com outra mais íntima. Em diálogo com minha orientanda de mestrado, professora Lícia Maria Carvalho, então docente do Colégio Estadual de Monte Gordo, propus que visitássemos a casa de Gildevan Dias – neto e filho de cocadeiras, estudante egresso da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e personagem de múltiplas pertencas.

A pesquisa se reacendeu ali: na escuta com Dona Maria. E logo depois, numa conversa despretensiosa com minha tia, emergiu um novo elo afetivo: soube que minha avó, por um período da vida, também fizera cocada para vender. O marido sem trabalho, os filhos pequenos, a panela como tática de sustento. Essa revelação, distante no tempo e próxima no sentido, consolidou a certeza de que havia um campo de saber ali – comum, ancestral, não nomeado, mas vivo e pulsante.

A partir dessa escuta em espiral – entre cenas teatrais, políticas de pesquisa e histórias de família –, delineou-se o que este trabalho apresenta: uma etnografia do saber-fazer de mulheres cocadeiras de Monte Gordo, que compartilham, entre o imprevisto e o rigor, uma prática de resistência e criação.



Ao longo desta investigação, acompanhamos gestos, ouvimos narrativas e observamos, entre panelas e paus-de-fogo, a inteligência sensível de um ofício que ensina e sustenta. A cocada revelou-se como saber intergeracional, transmitido pelo olhar e pela repetição – como disse Maria: *“ele não me ensinou, eu aprendi vendo”*. O gesto, aqui, antecede a palavra.

Esse modo de produção, muitas vezes rotulado como precário, é, na verdade, um sistema de saberes operando em lógica própria – aquilo que, com ironia e respeito, chamamos de *cacete armado*. É uma estrutura feita de escuta, adaptação e astúcia, moldada pela oralidade, pela urgência e pela insistência em seguir.

O que se segue é a partilha de quatro histórias de vida – de Maria, Firmina, Ednalva e Camila – que nos conduziram por uma travessia entre o aprender fazendo e o ensinar convivendo. O que se produz em Monte Gordo não é apenas um doce: é uma maneira de saber, de sustentar e de resistir.

A escrita etnográfica que se segue se organiza em três movimentos interligados. O primeiro apresenta os perfis biográficos de quatro mulheres cocadeiras de Monte Gordo – Maria, Firmina, Ednalva e Camila – em narrativas que entrelaçam trabalho, maternidade, aprendizado e reinvenção. Embora singulares, suas histórias compartilham elementos estruturantes: o aprendizado pelo olhar, a transmissão por convivência e o improviso como método. Em seguida, adentramos a materialidade do saber-fazer, descrita em uma sequência de atos performatos por verbos que nomeiam, com precisão e sensibilidade, as etapas da feitura da cocada – desde catar o fruto no chão até embalar o doce para a venda. Cada verbo ativa um gesto, e cada gesto contém um saber. Nas considerações finais, refletimos sobre os caminhos possíveis de reconhecimento e valorização desses saberes, enfatizando a necessidade de políticas que respeitem



suas formas próprias de existência, sem expropriá-los nem os padronizar. O que se propõe aqui é uma escuta do fazer – como prática de resistência, mas também como teoria viva do cotidiano.

Mulheres, saberes e a cocada como travessia

Este conjunto de perfis etnográficos reúne fragmentos de vida costurados pelo trabalho, pela oralidade e pela resistência cotidiana. São histórias de mulheres de Monte Gordo que, em meio à escassez, encontraram na cocada não apenas um meio de sustento, mas uma forma de se manterem ativas, de ensinarem sem aula e de cuidarem enquanto produziam. O que está em jogo nestes relatos vai além da economia informal: trata-se de um sistema de relações, de um modo de aprender e ensinar, e de uma ética do trabalho ancorada no corpo, na repetição e na coletividade.

Cada perfil apresenta três elementos entrelaçados: um título que remete à singularidade da trajetória; uma frase marcante retirada da entrevista, que serve como chave de leitura; e uma narrativa biográfica interpretativa, que adensa a vivência de cada mulher em sua relação com a escolaridade, o mundo do trabalho, a maternidade e os desejos de futuro. A cocada, aqui, aparece como tecnologia social e como fio condutor entre gerações, capaz de revelar as formas sutis e potentes de transmissão do saber em contextos nos quais a escola e o Estado pouco ou nada garantem.

Essas mulheres – Maria, Firmina, Ednalva e Camila – não apenas fazem cocada. Elas moldam o tempo, mantêm vivos vínculos comunitários e reinventam o ofício com base em suas realidades. São, cada uma a seu modo, mestras de um conhecimento que se escreve no fogo, na



colher e no gesto, e que se transmite menos por explicação e mais por convivência. A seguir, entramos em suas histórias.

Maria – Entre o facão e a memória: a cocada como legado vivo

“Ele não me ensinou... eu vi ele fazendo, minha memória é boa, eu aprendi vendo” (Maria, entrevista concedida à autora, 2022).

Maria, 67 anos, é uma mestra do ofício forjada fora dos muros da escola. A vida a ensinou pelo corpo: trabalhou durante anos vendendo cocos, cortando-os na palma da mão com facão, montada em jegue ou burro, percorrendo distâncias para garantir o sustento dos filhos. Foi quando a dor na coluna a impediu de continuar que ela se voltou para a cocada. Aprendeu observando seu compadre Quelé, sem manual nem receita – apenas o olhar atento e a memória.

Mãe de quatorze filhos, Maria fez da cocada uma prática coletiva. Ensinou a produção em casa e organizou as vendas em família, levando os filhos às praias como Guarajuba, onde se tornaram conhecidos pelos produtos, pelas frutas e pelo entusiasmo. “Todos os quatorze comigo”, diz com orgulho, revelando que o saber da cocada não se transmite apenas por técnica, mas por convivência. Sua casa era oficina, escola e lar ao mesmo tempo.

Embora não produza mais em grande escala, sua figura permanece como referência. Rejeitou experiências associativas por falta de organização e manteve-se fiel à autonomia. O que deixa como legado não é apenas a



receita, mas a pedagogia do cotidiano: fazer com amor, ensinar com o exemplo e viver daquilo que se pode sustentar com as próprias mãos.

Firmina – Entre a escola e a praia: a cocada como gesto de constância

“Eu sou exagerada nas frutas... quem já conhece minha cocada, só quer a minha” (Firmina, entrevista concedida à autora, 2022).

Firmina, 68 anos, atravessou a vida entre as salas de aula e as bancas de praia, sem nunca ocupar a posição de aluna formal. Com escolaridade interrompida pela ausência de professores em sua infância, tornou-se funcionária pública e trabalhou como auxiliar de serviços gerais em escola municipal por mais de trinta anos. O salário fixo não impediu que, desde os trinta anos, passasse a produzir cocadas nos finais de semana e feriados.

Aprendeu o ofício observando tias e vizinhas, e logo desenvolveu seu estilo – conhecido pela generosidade nos ingredientes e pelo uso farto de frutas. Firmina não economiza: *“Sou exagerada mesmo”*, diz. Vendia nas praias mais movimentadas do litoral, e hoje atua em ponto fixo, sentada sob o sombrero que ela mesma monta. A produção é cansativa, mas ela continua mesmo sonhando com o descanso.

Mãe de onze filhos, dos quais sete estão vivos, sempre contou com a ajuda deles na comercialização, sobretudo nos fins de semana. Ao lado dela, as crianças cresceram aprendendo que o trabalho também pode ser vínculo. Ainda que deseje parar, sabe que sua cocada carrega mais do que gosto: carrega uma forma de ensi-



nar, sustentar e conviver. A escola não lhe deu diploma, mas a vida lhe deu o ofício e o respeito.

Ednalva – Entre o silêncio e o sustento: a cocada como aprendizado pela necessidade

“Tenho lúpus... hoje não posso mais, mas ela aprendeu sozinha. Foi Deus” (Ednalva, entrevista concedida à autora, 2022).

Ednalva, 52 anos, tem uma história contida, dita em poucas palavras, mas repleta de camadas. Chegou a Monte Gordo vinda de Camaçari, com pouca escolaridade e escassas oportunidades. Quando o marido perdeu o emprego, entrou no mundo da cocada por necessidade, aprendendo com as cunhadas, testando e adaptando, sempre com a urgência de quem precisa garantir o pão do dia.

A produção era feita com planejamento detalhado – lavava roupas antes, comprava ingredientes com antecedência, organizava tudo para que a cocada durasse ao menos três dias. Seu fazer era economia, mas também dedicação e disciplina. Acometida por lúpus, afastou-se da produção com dor no corpo e serenidade no espírito. Hoje, é a filha Camila quem continua o ofício.

A relação com os filhos é marcada por distância e reaproximação. Camila, criada por uma tia, voltou a conviver com a mãe mais tarde, e dela herdou o saber – mesmo sem ter sido ensinada formalmente. “Foi Deus que ensinou”, diz Ednalva, com os olhos marejados. Entre o silêncio do gesto e a ausência da palavra, ela transmitiu algo mais profundo: a dignidade do trabalho, o cuidado na rotina e a força de quem se levanta sem ser vista.



Camila – Entre o doce e o desejo: a cocada como caminho de futuro

“Tudo que eu faço, eu faço com amor. Eu tenho orgulho do que eu sou” (Camila, entrevista concedida à autora, 2022)

Camila, 25 anos, é a travessia entre a tradição e a invenção. Começou vendendo cocadas ainda criança, e aprendeu a fazer sozinha, contrariando a desconfiança da própria mãe. Sem acesso contínuo à escola durante a infância, hoje cursa o ensino médio e já realizou cursos de confeitaria. Sonha em se formar técnica em farmácia e não pretende abandonar o ofício da cocada – vê nele uma forma de sustento, expressão e identidade.

A cocada para Camila é muitas coisas ao mesmo tempo: doce, projeto, superação. Vendida em praias, redes sociais e por encomenda, sua produção é diversa, moderna e ainda assim fiel às raízes familiares. Carrega consigo o luto de ter perdido um filho pequeno e a carga emocional de ter cuidado da mãe adoecida durante a pandemia. Mesmo assim, afirma com orgulho: *“Eu sou uma baiana feliz”*.

Camila é casada e tenta organizar sua vida conjugal com autonomia. Não herdou apenas receitas, mas também responsabilidades precoces. A relação com a mãe, antes marcada pela distância, hoje é de presença e gratidão. A cocada foi o ponto de reconexão. E é por ela que Camila segue caminhando – com doçura, resistência e um desejo nítido de fazer do seu saber um futuro diferente.



Tecidos do comum: aprender fazendo, criar no improviso, sustentar com afeto

Ao se debruçar sobre as histórias de Maria, Firmina, Ednalva e Camila, o que se revela não é apenas a trajetória de quatro mulheres negras trabalhadoras de Monte Gordo, mas a inscrição de um modo coletivo de viver e produzir. São trajetórias singulares, sim – com idades distintas, inserções diversas no mundo do trabalho e diferentes vínculos com a escolaridade formal –, mas atravessadas por eixos comuns que desenharam o contorno de um saber-fazer tradicional, compartilhado e reatualizado diariamente.

O primeiro desses eixos é a **forma como se aprende**. Nenhuma delas foi ensinada por meio de uma pedagogia formal. O que se viu foi feito, o que se ouviu foi testado. É o que Maria afirma com nitidez: *“Ele não me ensinou... eu vi ele fazendo”*. Firmina ecoa: *“Ninguém nunca veio fazer pra mim. Só olhando”*. Camila, mais jovem, reafirma esse processo ao dizer que colocou tudo “na mente” e acertou com tentativa. Trata-se de uma pedagogia do corpo e da convivência, que prescinde da escrita, mas exige presença, repetição e escuta atenta.

O segundo eixo é a **organização da produção a partir da precariedade**. Todas enfrentaram instabilidade econômica, ausência de emprego formal e falta de políticas públicas voltadas para o trabalho autônomo. Mas nenhuma permaneceu inerte. Com o que tinham, construíram espaços produtivos flexíveis, adaptando-se à escassez com criatividade. Essa lógica de improviso, longe de significar desorganização, configura uma inteligência prática e coletiva, ajustada ao tempo da vida e às possibilidades do cotidiano. É o que se chamou aqui de *“economia do cacete armado”* – um sistema que, apesar de instável, se sustenta pela agilidade em reinventar-se.



O terceiro eixo diz respeito à **relação entre trabalho e maternidade**. A cocada foi, para todas, uma estratégia de sustento dos filhos – não apenas como renda, mas como um fazer compartilhado. Maria levava seus quatorze filhos às praias, transformando a venda em um ritual de presença. Firmina contou com o apoio dos filhos nas feiras e finais de semana. Ednalva, mesmo sem ter criado diretamente a filha Camila, formou um elo com ela a partir do ofício. E Camila, por sua vez, sustenta a memória da mãe em cada panela que mexe, enquanto projeta um futuro mais amplo para si. A cocada, nesse sentido, é também um espaço de cuidado intergeracional.

Por fim, essas mulheres compartilham o desejo de continuidade sem ruptura. Mesmo cansadas ou adoecidas, não negam o valor do ofício – pelo contrário, orgulham-se de vê-lo seguir. O saber que carregam não é um bem estático, mas um processo vivo, que pulsa entre o gesto repetido e a invenção. Camila, com seus sonhos e sua juventude, corporifica essa transição: ela carrega a cocada como herança, mas também como possibilidade.

Assim, o que as une não é apenas o parentesco, nem apenas o bairro do Coqueiros. É um modo de estar no mundo, um saber que se organiza na beira do sistema, que se recusa à padronização e que encontra, na improvisação cotidiana, formas de permanência. Suas histórias ensinam que o conhecimento não está apenas na escola, mas também no quintal, na cozinha, na praia – no ponto certo do doce, no silêncio da escuta, no gesto que se aprende e se transmite. E é por isso que a cocada, em Monte Gordo, é mais que um produto: é uma forma de saber, de sustentar e de existir.



A materialidade do saber-fazer da cocada: entre gestos, fotos e memórias: escrever o fazer, ver com o corpo

Para escrever sobre o *modus operandi* das mulheres cocadeiras de Monte Gordo, foi necessário suspender o ritmo da escrita apressada e assumir uma escuta prolongada – do gesto, da fala, da imagem. As palavras não vieram sozinhas: elas emergiram lentamente da repetição dos corpos em ação, dos detalhes que só se revelam na demora do olhar, das fotografias tiradas no entretempo do fazer. O texto que se segue não nasceu apenas da observação direta, mas também da escuta de imagens e da reverberação de memórias que o corpo da pesquisadora já carregava.

Houve um momento em que as palavras se detiveram. Diante de uma fotografia – uma colher girando a massa ainda quente, uma mão segurando o coco com firmeza, um olhar atento ao ponto –, o gesto ganhava a densidade que o texto sozinho não alcançava. Foi então que compreendemos: escrever sobre o saber-fazer da cocada exigia não apenas narrar, mas ver com o corpo, ver com quem faz, ver com quem já aprendeu.

Inspirou-nos, especialmente, o ensaio de Tim Ingold, intitulado “Andando na prancha: meditações sobre um processo de habilidade” (2021), no qual ele afirma que o saber está nos movimentos – e não nas normas –, na fluidez do fazer e não nos seus produtos finais. Cada gesto observado – o facão cortando a casca, a colher de pau mexendo a calda, a mão avaliando o coco pelo som – passou a ser também um verbo em ação: abrir, medir, girar, escutar, moldar.

Mas não foram apenas os gestos que ensinaram. As entrevistas com as cocadeiras revelaram, com minúcia e poesia, uma ciência cotidiana feita de sensibilidade e repetição. “Eu corto o coco, pinico, ralo, faço”, disse Maria,



numa frase que condensa não só a técnica, mas o tempo, o rigor e a estética do fazer. Nessas falas, a prática não é mero ofício: é aprendizado herdado e inventado no convívio – saber que pulsa no corpo antes de virar explicação.

Na escrita desta seção, há também o gesto da pesquisadora que escreve com o que sente, e não apenas com o que vê. Escreve acionando a filiação: neta de uma mulher que fazia cocadas. A escrita, nesse sentido, é também memória incorporada. É corpo que reconhece corpo, palavra que caminha com a imagem.

A seguir, apresentamos a feitura da cocada como uma sequência de atos – ações carregadas de intenção, saber e materialidade. Cada ato foi nomeado por um verbo, não para descrever um processo técnico, mas para ativar no(a) leitor(a) o sentido de um fazer vivo, relacional, sensível. A estrutura não é industrial, mas orgânica. O saber, aqui, não é fórmula: é gesto acumulado, tempo escutado, prática transformada em narrativa.

E entre uma palavra e outra, seguem as imagens – não para ilustrar, mas para dizer o que a escrita sussurra: o conhecimento também mora no silêncio de uma colher mergulhada no doce⁴.

⁴ O Museu Digital Saberes e Fazer é uma plataforma desenvolvida pelo Grupo de Pesquisa Enlace, sob coordenação da professora Suely Aldir Messeder. Vinculado à Universidade do Estado da Bahia (UNEB), o museu visa preservar, difundir e valorizar os conhecimentos tradicionais e as tecnologias sociais produzidas por comunidades locais. Organizado como repositório digital e espaço de escuta pública, reúne registros audiovisuais, entrevistas e práticas como a feitura da cocada pelas mulheres de Monte Gordo, abordada neste trabalho. Disponível em: <https://www.museudigitalsaberesefazeres.uneb.br>. Acesso em: [24 de abril de 2025).



Ato I – Inventar

Inventar o aparato a lenha: cozinhar com engenho e improviso



Fogão improvisado com blocos e lata, armado no quintal de terra batida.⁵

O “cacete armado” não é precariedade – é método de adaptação. O aparato de cocção revela a inteligência

⁵ As fotografias foram realizadas por João Carlos de Jesus Justino, egresso do Colégio Monte Gordo, no contexto da casa de Dona Maria, a primeira cocadeira da família. As imagens têm como protagonista sua filha, Mirian Alves Dias, mãe de Gildevan, que acordou em realizar um dia de feitura da cocada especialmente para o ensaio fotográfico, a pedido da coordenadora da pesquisa. Embora já estivesse, paulatinamente, deixando esse ofício para se dedicar às faxinas — naquele dia, inclusive, faria uma em uma casa em Guarajuba —, Mirian preparou as cocadas, que foram adquiridas por nós. Ela, inclusive, recusou-se a receber o valor da diária. No dia do ensaio, além do fotógrafo João, estiveram presentes as pesquisadoras do Grupo Enlace: Suely, Lícia Maria e Natalícia. João foi contratado com o intuito de fortalecer os vínculos com a comunidade. A decisão de remunerar todas as pessoas envolvidas nas atividades que deveriam ser acompanhadas na pesquisa reflete nosso compromisso ético com todos os colaboradores, valorizando seus saberes e ofícios — no caso, Mirian, na produção de cocadas, e João, na fotografia.



do improviso, moldada pelas condições materiais disponíveis e sustentada por um saber que equilibra calor, estabilidade e tempo.

Ato II – Catar

Buscar o coco no chão: colher o que a terra entrega



Mulher caminhando com um facão na mão entre frutos caídos e folhas secas.

A produção começa antes do fogo. No gesto de catar o coco no solo, há atenção, escuta e reconhecimento da maturação natural. A matéria-prima é encontrada, não comprada⁶.

⁶ O coqueiro, embora pareça parte da vegetação nativa do litoral brasileiro, foi introduzido a partir do Sudeste Asiático, onde é cultuado como fruto do paraíso e amplamente integrado à cultura alimentar e simbólica. Em *Coco – comida, cultura e patrimônio* (2011), Raul Lody mostra como o coco atravessa fronteiras e se inscreve em práticas culinárias, festivas e religiosas em várias partes do mundo. No Brasil, consolidou-se como insumo fundamental da gastronomia popular – das cocadas às moquecas – e como elemento de identidade regional. Ao mesmo tem-



Ato III – Avaliar

Escutar o fruto: verificar se o coco está bom



Mãos femininas sacudindo um coco junto ao ouvido, e facão em outra mão.

É pelo som que o coco revela sua condição. A escuta do barulho da água no interior do fruto é uma técnica transmitida geracionalmente, ainda hoje usada com precisão.

po, sua cadeia produtiva movimenta economias locais e globais. Segundo estudo sobre a cocoicultura na Bahia (Pires *et al.*, 2004), o estado é responsável por quase um terço da produção nacional, com destaque para a região de Ilhéus. O coco, portanto, é símbolo cultural, alimento, insumo industrial e base de subsistência – articulando ancestralidade e contemporaneidade em diferentes escalas.



Ato IV – Quebrar

Quebrar e descascar com precisão: abrir com força e cuidado



Com um facão cortando o coco com firmeza, mãos firmes no gesto repetido.

O facão, longe de ser símbolo de violência, é instrumento de criação. Cada corte é parte de uma prática segura, forte e ancestral.



Ato V – Ralar/Pinicar

Cortar, ralar, pinicar, transformar a matéria-prima



Polpa do coco seco sendo pinicada sobre bacia de plástico em ritmo constante.

É no corte do coco e as mãos segura com a faca que o saber se afirma. O corpo inteiro participa: braços, ombros, atenção. A técnica molda a textura do doce e exige precisão.



Ato VI – Misturar

Misturar ingredientes: preparar a alquimia do doce



Açúcar e coco sendo misturado em panela.

Não há medidas fixas, mas saber sensível. Mistura-se com o olho, com a mão, com o hábito. O açúcar envolve a polpa e anuncia o tempo do fogo.



Ato VII – Mexer

Cozinhar ao fogo: conduzir o tempo e o ponto



Panela sobre fogo de lenha; mão gira colher de pau com vigor.

Mexer é manter o ponto. A cocada exige presença constante: o doce fala com a colher, avisa pelo cheiro, alerta pelo som.



Ato VIII – Diversificar

Criar variações: experimentar sabores, cores, texturas



Cozinhando na diversidade, o abacaxi ralado se une ao coco e ao açúcar.

Amendoim, licuri, cacau, banana, maracujá, jenipapo. A cocada se transforma conforme o desejo e a escuta do gosto dos outros. É um gesto de liberdade criativa.



Ato IX – Modelar

Modelar com a colher: dar forma ao saber



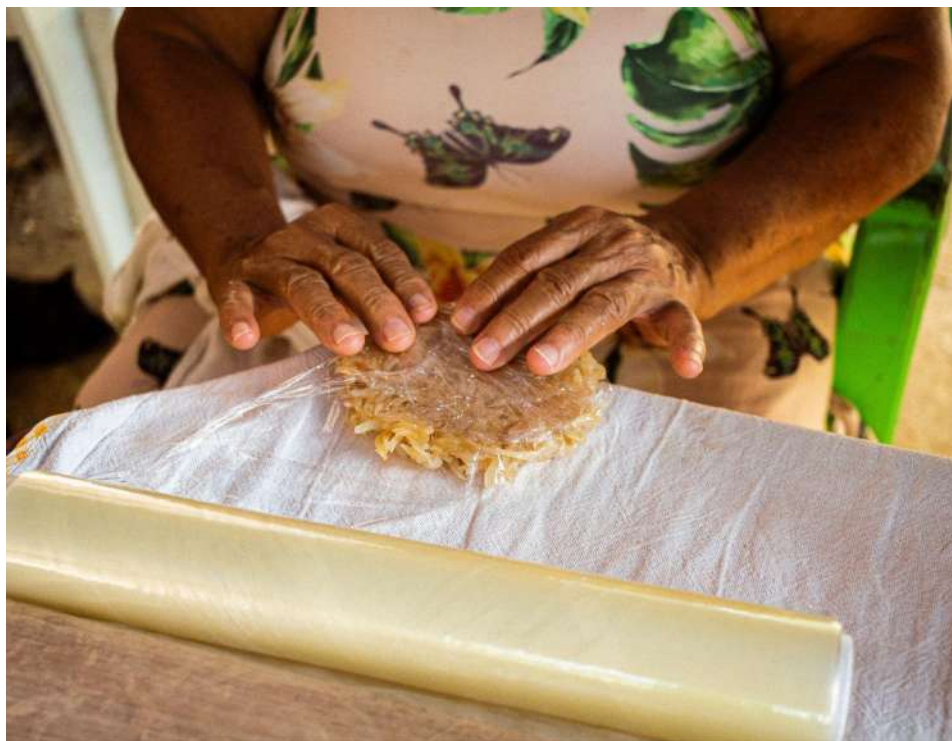
Com uma colher de pau, deposita porções sobre folha ou tábua de madeira.

O doce quente pede rapidez. A modelagem é um movimento preciso, feito no tempo exato entre o cozimento e o esfriamento. Cada formato é assinatura do fazer.



Ato X – Embalar

Embalar para o mundo: circular com o doce



Cocadas embaladas em plástico filme, dispostas para a venda.

Da casa para a praia, da panela para a feira, da mão da cocadeira para a mão do freguês. Embalar é preparar o doce para circular: com ele vai a história, o gesto, o saber.

A materialidade do saber-fazer da cocada se revela nesses atos – cada um deles carregado de história, memória e invenção. O que se vê não é apenas a produção de um doce, mas um sistema vivo de conhecimento, moldado no tempo do corpo e na inteligência do cotidiano. Escrever esses gestos e vê-los em imagem é reconhecer que, no fogo, no corte e na colher, habita uma episte-



mologia que resiste – doce, complexa e profundamente humana.

Cocada é saber: por uma política de reconhecimento sem expropriação

As cocadas de Monte Gordo não são apenas produtos circulando entre quintais e praias. Elas condensam histórias de mulheres negras que, em meio às ausências do Estado, aos limites do trabalho formal e às demandas do cotidiano, criaram formas autônomas de sustentar suas famílias e manter vivo um conhecimento ancestral. Cada gesto descrito neste trabalho – catar, ralar, mexer, modelar – não é apenas uma técnica, mas uma prática encarnada, uma inteligência coletiva, um modo de estar no mundo que combina afeto, improviso e rigor.

O saber-fazer das cocadeiras não cabe nos moldes rígidos das certificações formais nem nos protocolos frios das políticas industriais. Por isso, o maior desafio que se impõe não é apenas o de “valorizar” esse conhecimento, mas de reconhecê-lo como legítimo em sua forma própria, sem traduzi-lo compulsoriamente para uma lógica que o desorganize ou dilua. O reconhecimento que se propõe aqui não é institucionalizante, mas ético: escutar o saber onde ele já opera; proteger o que já está em uso; dar visibilidade sem esvaziar o sentido.

As entrevistas, os gestos e as imagens revelam que há, nesse ofício, uma epistemologia do cotidiano – feita de escuta, tentativa, variação e cuidado. Ao mesmo tempo, há também riscos concretos: envelhecimento das mestras, escassez de recursos, invisibilidade diante das políticas públicas, apropriação indevida por mercados que se alimentam do artesanal sem retornar nada às mãos que



fazem. Frente a isso, proteger não pode ser sinônimo de padronizar. Valorizar não pode implicar capturar.

É preciso, sim, investir em mecanismos de proteção dos saberes tradicionais, como marcas coletivas, certificações de origem e sistemas participativos de garantia, mas desde que construídos com as cocadeiras, e não sobre elas. É preciso criar dispositivos que respeitem os tempos do fogo e da venda, os modos de ensinar que acontecem na beira do fogão ou no banco da feira, as tecnologias sociais que já operam, mesmo sem nome.

Mais do que um doce, a cocada é um sistema de conhecimento. E todo sistema de conhecimento precisa de tempo, de escuta e de reconhecimento mútuo para se manter. O que se aprendeu com Maria, Firmina, Ednalva e Camila é que a cocada sustenta – não apenas o corpo, mas a memória, a convivência, o pertencimento. Honrar esse saber é assumir, como pesquisadoras, como universidade e como Estado, o compromisso de caminhar junto sem apagar os rastros.

A cocada nos ensina que há saber na repetição, saber fazer na improvisação e política na partilha. E talvez o maior gesto que possamos oferecer em troca seja este: não esquecer.

REFERÊNCIAS

FREYRE, Gilberto. *Açúcar: uma sociologia do doce, com receitas de bolos e doces do Nordeste do Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987

INGOLD, Tim. Andando na prancha: meditações sobre um processo de habilidade. In: INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 95-110

LODY, Raul. *Coco: comida, cultura e patrimônio*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2011.

LODY, Raul. *Vocabulário do açúcar: histórias, cultura e gastronomia*



da cana sacarina no Brasil. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2011.

LODY, Raul. *Bahia bem temperada: cultura gastronômica e receitas tradicionais*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2013.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MESEDER, Suely. *A etnografia sobre saberes e fazeres de mulheres cocadeiras de Monte Gordo me oferece meios de pensar por meio do fazer*. Publicado no Instagram @suelymesseder, 2023. Disponível em: <https://www.instagram.com/suelymesseder>. Acesso em: 14 de Junho de 2025.

MESEDER, S. A; BARRETO, L.; Miranda, A.; CAMPOS, M. F. H.; SA, N. S. C. O caminhar na mediação ética entre o saber-fazer da comunidade epistêmica e da comunidade de prática: um estudo sobre o cacetete armado no contexto da baianidade. In: CAMPOS, Maria Fátima Hanaque; SOUZA, Leliana Santos de; SÁ Natália Silva Coimbra de. (Org.). *Difusão do Conhecimento e Cultura*. Salvador: Edufba, 2024. p. 89-104.

PIRES, Mônica de Moura et al. A cultura do coco: uma análise econômica. *Revista Brasileira de Fruticultura*, Jaboticabal, v. 26, n. 1, p. 146-149, abr. 2004.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017

MARIA. Entrevista concedida à autora. Monte Gordo, 2022.

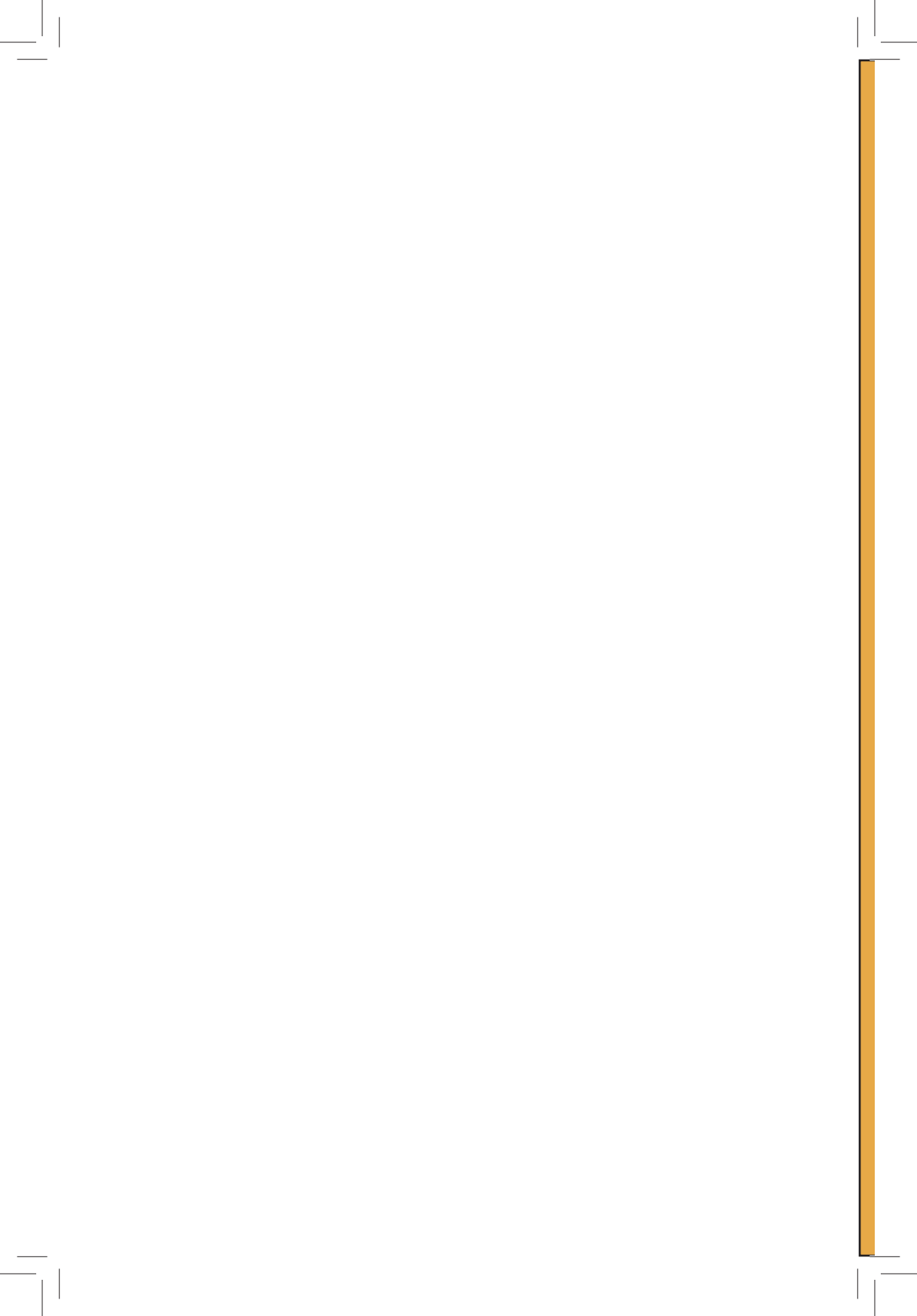
FIRMINA. Entrevista concedida à autora. Monte Gordo, 2022.

EDNALVA. Entrevista concedida à autora. Monte Gordo, 2022.

CAMILA. Entrevista concedida à autora. Monte Gordo, 2022.

JESUS, Jorge Henrique de. *Cocadeiras de Monte Gordo*. Apresentação teatral no I Encontro em Produção, Gestão e Difusão do Conhecimento no Estado da Bahia. Monte Gordo, 2018.

UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA (UNEB). *Museu Digital Saberes e Fazeres*. Salvador: UNEB, [2023?]. Disponível em: <https://www.museudigitalsaberesefazeres.uneb.br/>. Acesso em: 24 abr. 2025



**Cocadas, corpos e conhecimento: saber-fazer e
resistência das cocadeiras de Monte Gordo como
tecnologia social**

Suely Aldir Messeder





Resgatar a experiência escrava e inserir a experiência negra na história social do trabalho permite desvendar os significados culturais e políticos de uma história americana cuja face muitas vezes se pretendeu ocultar. No Brasil, como nas Américas, esta atitude pode nos ajudar a compreender melhor as candentes questões da discriminação e das tensões raciais do presente. (Lara, S., 1988, p. 38)

A utopia que perseguimos hoje consiste em buscar um *atalho* entre uma negritude redutora da dimensão humana e a universalidade ocidental hegemônica que anula a diversidade. Ser negro, sem ser somente negro, ser mulher sem ser somente mulher, ser mulher negra sem ser somente mulher negra. Realizar a igualdade de direitos e tornar-se um ser humano pleno e prenhe de possibilidades e oportunidades para além da condição de raça e gênero é o sentido final dessa luta (Carneiro, 2019, p. 184).

Este trabalho propõe uma reflexão sobre os saberes e fazeres das cocadeiras de Monte Gordo, distrito do município de Camaçari (BA), situando essa prática no cruzamento entre trabalho informal, ancestralidade, gênero e resistência. A produção e comercialização da cocada, nesse contexto, não se reduz à lógica mercantil: ela se configura como um saber-fazer tradicional, transmi-



tido entre gerações de mulheres negras, que articulam economia, cuidado, fé e memória.

A premissa que orienta esta análise é a de que as práticas econômicas informais protagonizadas por mulheres negras, longe de serem meramente estratégias de sobrevivência, constituem também epistemologias próprias. São modos de existir e conhecer o mundo, forjados nas margens das estruturas formais, mas profundamente enraizados em experiências coletivas, saberes ancestrais e sistemas de valor não hegemônicos. Foi pelos passos da etnografia, como pode ser apreciado no capítulo anterior, que se tornou possível compreender essa dimensão, aproximando os relatos, os gestos cotidianos e os sentidos atribuídos pelas próprias mulheres à sua experiência no mundo.

O debate sobre epistemologias situadas é enriquecido pelas contribuições de Sandra Harding (2008), Donna Haraway (2009), Patricia Hill Collins (2019) e Lícia Barbosa (2024). Harding defende uma “ciência forte”, ancorada em saberes produzidos a partir das margens. Haraway formula o conceito de conhecimento situado, desafiando a pretensão de objetividade científica. Hill Collins destaca a matriz do pensamento feminista negro como um campo epistêmico que articula experiência, linguagem e resistência. Já Barbosa, em *A força das labás*, analisa as práticas culturais de mulheres negras no *hip-hop* baiano como formas de produção de conhecimento enraizadas no cotidiano e na estética, inscrevendo-as como agentes epistêmicas.

Essas abordagens fundamentam a leitura da cocada como um campo legítimo de produção de conhecimento, articulado a vivências marcadas por interseções entre raça, classe, gênero e território. O saber-fazer das cocadeiras desafia o modelo dominante de conhecimento técnico-científico, operando com precisão, planejam-



to e gestão, embora alheio aos aparatos formais que rotineiramente definem inovação.

A cocada também pode ser lida como artefato de inovação social, entendida fora da lógica do capital intensivo. Inovar, nesse contexto, é criar soluções sustentáveis a partir da escassez. As cocadeiras de Monte Gordo empreendem pela força da continuidade e da circularidade. A inovação está no gesto, no reaproveitamento dos ingredientes e na sensibilidade ao entorno – mesmo quando invisibilizadas pelas estatísticas.

Monte Gordo é, assim, um microcosmo do chamado “Brasil profundo” – conceito que remete às formas de vida invisibilizadas pelo Estado e pelas elites econômicas, mas sustentadas por redes de solidariedade, trabalho e resistência. Autores como Boaventura de Sousa Santos (2000), Itamar Vieira Júnior (2019), Jessé Souza (2017), Sandra Graham (1992) e Silvia Lara (1998) contribuem para a compreensão dessas realidades periféricas, nas quais a ausência de políticas públicas se entrelaça com a força de saberes comunitários e práticas ancestrais de sobrevivência.

Importa destacar a ambivalência do ofício de fazer cocada, que remonta às ganhadeiras do período escravocrata. Essas mulheres negras, escravizadas e libertas, atuavam no comércio urbano de Salvador. Vendendo doces e quitutes, muitas conquistavam relativa autonomia e, em alguns casos, acumulavam recursos para suas alforrias. A cocada carrega, portanto, uma carga simbólica paradoxal: foi instrumento de dominação e de emancipação.

Lembro-me da exibição da novela *Nos Tempos do Imperador* enquanto escrevia este texto. A personagem Lupita, mulher negra escravizada de ganho que vendia cocadas, evoca essa ambiguidade histórica. Embora não fique claro se ela produzia ou apenas comercializava o doce, sua trajetória é marcada pelo desejo de liberdade



frustrado pela recusa de seu senhor em aceitá-la. Ainda assim, Lupita ascende socialmente ao acumular recursos e adquirir outras mulheres escravizadas. Sua história remete ao caso de Manoel Joaquim Ricardo, africano escravizado que também teve autorização para ter cativos, como analisado por João José Reis (2016). Contudo, a comparação entre Lupita e Ricardo revela uma dimensão marcante de gênero: enquanto Ricardo, homem, foi representado como símbolo de superação e empreendedorismo, Lupita, mulher negra, é atravessada por estigmas misóginos. Sua ascensão é marcada pela sensualização, pela suspeita de traição e por julgamentos morais, reproduzindo arquétipos racistas frequentemente associados às mulheres negras que alcançam mobilidade social fora das molduras autorizadas. Ambos revelam os paradoxos da escravidão urbana: agência e reprodução do sistema.

Esta análise articula padrões estruturais e relatos singulares, iluminando dimensões subjetivas, históricas e simbólicas. Partimos da hipótese de que o trabalho com a cocada, embora informal e frequentemente invisibilizado, constitui um campo de saberes encarnados, que reúnem técnica, afeto, ancestralidade e gestão. Em cada gesto do prestar atenção, de ralar o coco, gritar “olha a cocada!” há uma prática de mundo que merece ser compreendida em sua inteireza.

Este trabalho tem como objetivo apresentar um panorama inicial sobre o universo das cocadeiras de Monte Gordo, a partir da análise dos questionários aplicados. Busca-se oferecer uma visão da paisagem social e simbólica que envolve essas mulheres, a ser aprofundada neste livro. No capítulo anterior, foram abordadas suas histórias de vida com maior densidade etnográfica. No próximo, será apresentada uma análise detalhada do processo de elaboração dos questionários e das relações estabelecidas com as pesquisadoras locais responsáveis pela



aplicação – aspectos fundamentais para a compreensão da metodologia encarnada que orienta esta pesquisa.

O texto está organizado em cinco seções: apresenta-se a metodologia encarnada que orienta a pesquisa; delinea-se o perfil sociodemográfico das cocadeiras; explora-se o saber-fazer e sua transmissão intergeracional; analisa-se as práticas de produção e venda; e, por fim, discute-se a cocada como tecnologia social e dispositivo de resistência.

Metodologia

A pesquisa que levou à escrita deste trabalho se insere no campo das abordagens qualitativas e quanti, com ênfase em perspectivas etnográficas e feministas interseccionais. Foi conduzida no âmbito do projeto *As fazedoras de cocadas de Monte Gordo: um estudo sobre o saber-fazer na produção do conhecimento tradicional no município de Camaçari/BA*, vinculado à Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

A principal ferramenta foi um questionário semiestruturado, composto por 35 perguntas (entre objetivas e subjetivas), aplicado por estudantes pesquisadoras locais a 37 pessoas que atuam na produção e venda de cocadas no distrito de Monte Gordo. A maioria das participantes é mulher; apenas um dos entrevistados se identifica como homem. A seleção se deu por abordagem direta, priorizando a escuta sensível e o respeito às trajetórias das cocadeiras.⁷

⁷ No capítulo seguinte, apresentaremos como o questionário base, originalmente utilizado na pesquisa “A baianidade e o/a empreendedor/a em seu fazer cotidiano” — que tinha como foco os chamados puxadinhos (bares, restaurantes, salões de beleza) — foi remodelado e aplicado junto às novas interlocutoras, com a participação ativa das pesquisadoras locais na sua implementação e adaptação ao contexto específico da investigação.



O questionário buscou levantar informações relativas à faixa etária, gênero, escolaridade, autodeclaração racial, religião, estado civil, redes de aprendizagem, motivação para trabalhar com cocada, planejamento e organização da produção, estratégias de venda, cuidados com a apresentação pessoal e expectativas de futuro.

As informações foram sistematizadas em quadros analíticos que permitiram tanto a leitura estatística básica (frequências, cruzamentos e sínteses visuais) quanto a análise interpretativa com base em autores da antropologia do trabalho, dos estudos sobre epistemologias feministas e da economia popular.

A abordagem seguiu o princípio da pesquisa encarnada (Messeder *et al.*, 2024), que compreende o envolvimento ético-estético da pesquisadora com o campo, valorizando os saberes partilhados na relação. A escuta foi o gesto fundante do processo metodológico, permitindo reconhecer nos relatos das cocadeiras não apenas dados, mas mundos.

Perfil sociodemográfico: o corpomente (mentecorpo) que faz e sustenta

O perfil das cocadeiras de Monte Gordo expressa uma intersecção densa entre desigualdade histórica, resistência cultural e agência feminina. Os dados coletados permitem delinear um retrato coletivo marcado por vulnerabilidades, mas também por estratégias de enfrentamento e dignidade no trabalho.

Faixa etária e ciclo de vida

A idade das entrevistadas varia de 11 a 70 anos, com predominância nas faixas entre 21 e 60 anos. O que pare-



ce um dado demográfico revela, na verdade, a amplitude do ciclo de aprendizagem e atuação no ofício da cocada: há meninas iniciadas por mães ou sogras na adolescência, mulheres jovens que conciliam a venda com outras atividades precárias, e senhoras que, já com décadas de experiência, sustentam suas casas com o que produzem.

As respostas indicam que o ingresso precoce no trabalho é comum, com aprendizados iniciados aos 8, 10, 12 anos – revelando uma lógica de inserção informal no mundo do trabalho que dispensa escolarização, mas exige dedicação, habilidade e disciplina. A cocada, nesse sentido, é o que marca as fases da vida e sustenta os laços intergeracionais: o saber-fazer é passado, muitas vezes, de avó para neta.

Gênero e centralidade das mulheres

Das 37 pessoas entrevistadas, apenas uma se identifica como homem. A cocada, portanto, é uma atividade eminentemente feminina. Mas não apenas isso: é uma tecnologia de sobrevivência acionada por mulheres que, diante da escassez de oportunidades, mobilizam saberes transmitidos oralmente, afetivamente e religiosamente. Elas não apenas fazem cocadas – elas fazem família, fazem renda, fazem rede.

Escolaridade e exclusão estrutural

O dado mais recorrente entre as cocadeiras é o de ensino fundamental incompleto, seguido de mulheres que não leem nem escrevem. Poucas têm ensino médio completo e apenas duas possuem formação técnica ou superior. O recorte etário revela que quanto mais velhas, menor o nível de escolaridade – um retrato eloquente da exclusão educacional das mulheres negras de zonas periféricas ou rurais.



Cor/raça: quilombo como categoria de análise

Nenhuma mulher se identificou como branca. As categorias mais usadas foram “preta”, “parda”, “morena” e “negra”. A escolha por categorias híbridas, como “morena”, deve ser lida com cuidado, pois aponta para o modo como o racismo se inscreve no vocabulário cotidiano, evitando muitas vezes a autoafirmação direta como negra – o que não nega, contudo, o pertencimento racializado das entrevistadas.

Religião: fé como suporte e tecnologia de cuidado

A maioria das cocadeiras declara-se evangélica ou cristã. Há uma única católica e 13 mulheres que não responderam. Esse dado reflete um fenômeno mais amplo: a forte presença do neopentecostalismo em territórios vulnerabilizados, onde o Estado é ausente e as igrejas oferecem apoio emocional, sentido para a vida e redes de proteção. Em Monte Gordo, a fé não se dissocia do trabalho: muitas cocadeiras aprendem com “irmãs da igreja”, oram antes de sair para vender e veem sua atividade como bênção e missão.

Entretanto, as entrevistas individuais revelaram um dado relevante: muitas dessas mulheres se reconhecem como pertencentes ou ex-pertencentes ao candomblé. Essa dualidade revela uma ambiguidade complexa e típica dos territórios negros populares, em que saberes ancestrais são ressignificados, silenciados ou apropriados pelas religiosidades hegemônicas. Essa ambivalência religiosa se desdobra também na tensão entre permanência e apagamento simbólico dos saberes de matriz africana. Se, por um lado, práticas como o fazer cocada



podem ser incorporadas às rotinas de fé cristã das coqueiras – sendo envoltas em oração e reconhecidas como “missão” –, por outro, revelam-se apagamentos e ressignificações que distanciam essas práticas de suas raízes afro-religiosas.

Um exemplo emblemático desse fenômeno é a transformação do acarajé em “bolinho de Jesus”, como analisado por Emerson Giumbelli (2018). A discussão apresentada pelo autor revela a complexidade do jogo simbólico entre religião, cultura e política na disputa pelo sentido do acarajé. A patrimonialização do “ofício das baianas” pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) parte de uma narrativa que inscreve o alimento em sua origem sagrada no candomblé, reconhecendo sua função ritual e sua dimensão ancestral. No entanto, esse reconhecimento institucional convive com um movimento contemporâneo de reconfiguração, em que o acarajé é apropriado por vendedoras evangélicas e transformado, em alguns casos, em “bolinho de Jesus”. O que está em disputa não é apenas a nomenclatura, mas o direito de narrar a tradição – e, com isso, de legitimar quais corpos, trajes e crenças podem ou não portar a memória coletiva.

Essa tensão se acentua quando a laicidade do Estado é mobilizada por representantes evangélicos para questionar o uso obrigatório de trajes associados à religiosidade afro-brasileira, como registrado nos debates legislativos em Salvador. Em resposta, as defensoras do ofício – como a Associação Nacional das Baianas de Acarajé, Mingau, Receptivo e Similares (ABAM) – deslocam o argumento da religião para a cultura, reafirmando que o uso do vestuário tradicional se ancora em uma herança coletiva, não em uma filiação de fé. O paradoxo que se instala, como aponta Giumbelli (2018), é que tanto a crítica quanto a defesa do acarajé como prática tradicional podem recorrer à categoria “cultura” – esvaziando



ou ressignificando os elementos religiosos conforme o interesse em jogo.

Ao sustentar que o acarajé pertence a um “complexo cultural” de matriz africana, o processo de patrimonialização produz reconhecimento, mas também delimita formas normativas de representar essa tradição. A apropriação evangélica – tolerada na capoeira, mas contestada no acarajé – expõe uma fronteira tensa entre circulação e apagamento: ao mesmo tempo que amplia a presença pública do alimento, corre o risco de neutralizá-lo como signo de resistência e ancestralidade. O tensionamento entre terreiro e tabuleiro, entre religião e mercado, entre tradição e inovação, revela que aquilo que está em jogo é mais do que um alimento – é a disputa pelo controle simbólico da herança africana no espaço público brasileiro.

Esse movimento revela não apenas uma apropriação simbólica, mas também uma disputa por sentidos, circulação e pertencimento. A cocada e o acarajé não são apenas produtos: são portadores de rituais, histórias e epistemologias. Renomeá-los é, em alguma medida, reinscrevê-los em outros regimes de valor – o que, em territórios como Monte Gordo, acentua a tensão entre tradição e adaptabilidade. Ao mesmo tempo, as cocadeiras demonstram agência ao articular crença e sobrevivência, convertendo o saber-fazer ancestral em estratégia de permanência, mesmo que às custas do silêncio sobre suas origens religiosas.

Saber-fazer: genealogias do aprendizado e da prática

O conceito de saber-fazer é central para compreender o universo das cocadeiras de Monte Gordo. Mais do que uma técnica culinária, trata-se de um modo de exis-



tência tecido por práticas corporais, memórias afetivas e aprendizados situados. Esse saber, transmitido oralmente e pela observação cotidiana, opera fora dos circuitos institucionais de ensino, mas constitui um verdadeiro sistema de conhecimento.

O saber que nasce da necessidade e se fortalece na repetição

A quase totalidade das cocadeiras declarou ter aprendido a fazer cocada com alguma mulher da família: mãe, avó, tia, sogra, irmã ou comadre. Uma das mulheres afirma ter aprendido com a sogra aos 17 anos, enquanto outra relata que já fazia cocadas sozinha aos oito.

A motivação para ingressar nessa atividade também revela um traço comum: a necessidade. A ausência de emprego formal, a urgência de sustentar os filhos, o baixo grau de escolaridade e a dificuldade de inserção no mercado de trabalho são fatores que impulsionam o início do ofício. A cocada, portanto, é aprendida como resposta à escassez, mas praticada com rigor, disciplina e afeto.

A linhagem do doce: tradição, nome e memória

Uma das respostas mais significativas dos questionários aponta que “o trabalho com a cocada vem passando de geração em geração”. Essa hereditariedade se revela na forte rede de parentesco que atravessa gerações, especialmente perceptível ao se chegar à localidade de Coqueiros, onde se compreende que a maioria das cocadeiras pertence a uma mesma linhagem familiar. Mais do que uma coincidência de sobrenomes, o que se evidencia é a transmissão de saberes, técnicas e modos de permanência que reforçam os vínculos entre elas.



Além disso, o nome de Seu Quelé aparece como referência respeitada na arte da cocada – citado tanto por uma das mulheres mais velhas quanto como aquele que ensinou a avó de Gildevan Dias, pesquisador do projeto. Essa linhagem simbólica reconstrói a história de Monte Gordo a partir de suas cozinhas e ruas, revelando trajetórias invisibilizadas pela história oficial, mas plenamente vivas na memória coletiva e no sabor compartilhado.

Do saber empírico à gestão comunitária

Embora o aprendizado seja informal, as cocadeiras demonstram capacidade de gestão, adaptação e planejamento. Algumas relatam que fazem cadernetas de controle, estipulam preço conforme o local ou o tipo de cliente, cuidam do fardamento, selecionam os melhores dias de venda e mantêm um padrão estético no ponto de venda.

É o que se poderia chamar de uma economia do cuidado e da dignidade, que se estrutura não apenas pelo valor da cocada, mas pela forma como ela é ofertada, envolta em sorriso, limpeza, cheiro e afeto. A cocadeira é, assim, cozinheira, psicóloga, contadora e artista do cotidiano.

O saber como resistência

O saber-fazer das cocadeiras pode ser compreendido como uma resposta ativa à precarização das relações de trabalho sob o capitalismo neoliberal. Trata-se de um trabalho informal, instável e sem garantias legais, mas que, paradoxalmente, abriga práticas de autonomia e resistência. À semelhança das ganhadeiras do século XIX, descritas por Soares (1996), essas mulheres ressignificam o cotidiano como espaço de reinvenção e liberdade.



Contudo, é fundamental reconhecer a ambiguidade histórica que atravessa esse fazer. No período escravocrata, muitas mulheres negras – especialmente as ganhadeiras – comercializavam quitutes nas ruas. Essa atividade, embora geradora de renda, estava submetida à extração dos senhores, ao mesmo tempo que, para algumas, representava a chance de adquirir sua alforria. A cocada, nesse contexto, carrega um sentido paradoxal: foi ao mesmo tempo ferramenta de opressão e instrumento de emancipação.

Com o tempo, essa ambivalência é ressignificada. O que antes se fazia sob vigilância e subordinação passa a ser reivindicado como prática de saber, pertencimento e agência. Em Monte Gordo, as cocadeiras não apenas preservam essa memória, mas a atualizam: seus corpos e saberes se inscrevem em uma economia do cuidado, em que a cocada não é apenas sobrevivência, mas gesto de dignidade, continuidade histórica e invenção de liberdade.

Ainda assim, essa prática segue marcada por ambivalências. Muitas cocadeiras relatam preferir atividades como faxinas, consideradas menos sazonais e mais estáveis, mesmo que igualmente precarizadas. Isso indica que o saber-fazer da cocada, embora carregado de ancestralidade e potência, encontra limites concretos para sua reprodução entre as novas gerações. Torna-se urgente, portanto, a formulação de políticas públicas mais diretivas e comprometidas com a valorização desses saberes, para que não se percam entre as jovens e possam ser projetados em futuros mais dignos e condizentes com sua potência cultural e econômica.



Produção, comercialização e estratégias de adaptação

Se o saber-fazer constitui a base da cocada como expressão de conhecimento tradicional, é na produção e na comercialização que esse saber se transforma em sustento, prática cotidiana e performance social. A análise dos questionários revela uma atividade marcada pela sazonalidade, informalidade e criatividade. As cocadeiras operam em um território incerto – entre o trabalho e o cuidado, entre o imprevisto e o planejamento, entre o alimento e o afeto.

A sazonalidade do trabalho: entre o verão e a fé

A venda de cocadas se intensifica nos meses de verão e festas religiosas – sobretudo em dezembro, janeiro, fevereiro e, pontualmente, em julho. Esse ritmo revela a dependência de calendários festivos, alta circulação de pessoas e do turismo local, o que demanda das cocadeiras capacidade de adaptação, tanto em termos de produção quanto de estratégias de abordagem.

A maioria trabalha aos fins de semana, feriados ou “a depender do movimento”, confirmando que o trabalho com cocada se organiza segundo a lógica do fluxo – do trânsito de pessoas, das oportunidades episódicas e da sensibilidade ao ambiente. Poucas têm dias fixos para descanso, e o corpo se ajusta à necessidade do dia. Essa flexibilidade forçada configura um trabalho intermitente, em que a instabilidade se impõe como rotina.

Organização produtiva e planejamento financeiro

Ainda que a gestão do trabalho seja majoritariamente informal, os questionários apontam para formas



autônomas de organização. Algumas cocadeiras utilizam cadernetas para controle financeiro, estipulam o preço da cocada com base nos custos de produção e na percepção da clientela.

A maior parte das mulheres não separa o dinheiro da cocada de seus gastos pessoais, o que dificulta um controle mais preciso dos lucros. As respostas sobre faturamento mensal variam entre R\$ 100,00 e R\$ 2.000,00, sugerindo que, embora haja renda, esta é incerta e desprotegida. Ainda assim, para muitas, a cocada é a única fonte de sustento, o que torna o ofício uma engrenagem central da economia familiar.

Além disso, algumas cocadeiras comercializam outros produtos alimentares como bolos, empadas, acarajé, frutas, beiju, salgados, bolachas, sequilhos, ou mesmo objetos como sandálias. Essa diversificação demonstra a inteligência prática da adaptação – uma espécie de multieconomia artesanal ativada conforme a demanda, o clima e o lugar.

Ajuda, apoio e laços de solidariedade

Vinte cocadeiras afirmaram contar com ajuda de familiares na produção e venda. Esse dado reforça a ideia de que o trabalho com cocada, ainda que aparentemente individual, se ancora em redes familiares e comunitárias. O território de Monte Gordo, composto por terrenos grandes e ocupações ampliadas, funciona como espaço de convivência, partilha de insumos e revezamento de tarefas.

A presença da ajuda não se traduz, necessariamente, em formalização de vínculos de trabalho: algumas cocadeiras afirmam que não pagam as pessoas que colaboram, sugerindo que a lógica é a da reciprocidade. Essa solidariedade operada por vínculos de pertencimento



reforça a ideia de quilombo como espaço de economia moral, mais do que mercado regido por contratos.

Imagem, estética e comunicação

Um dos dados mais sensíveis e expressivos da pesquisa diz respeito aos cuidados pessoais desenvolvidos pelas cocadeiras antes de ir vender. Penteiam o cabelo, fazem as unhas, tomam banho, colocam roupas limpas – algumas usam fardamento. Esse cuidado não é vaidade: é profissionalismo, é afirmação de valor, é respeito próprio.

A estética também aparece na abordagem ao cliente, momento em que se destacam frases criativas e afetivas: “Olha a cocada!”, “Cocadinha, freguesa, promoção!”, “A melhor cocada da região!”. A oralidade, o tom da voz, o sorriso e a forma de chamar não são acessórios, mas parte central da venda. A cocadeira performa sua arte como quem conta uma história – uma narrativa doce e resistente.

Cocada como tecnologia social e dispositivo de resistência

Ao longo deste trabalho, a cocada foi desvelada não apenas como um produto artesanal, mas como um dispositivo que condensa práticas, saberes e estratégias de vida. Segundo Michel Foucault (1979), dispositivo é tudo aquilo que produz e organiza relações de saber e poder em determinado contexto. Neste sentido, a cocada é um dispositivo popular, feminino e negro – uma tecnologia social que estrutura economias locais, memórias afetivas e modos de existência coletivos.



Epistemologia do cotidiano: saber-fazer situado

Como afirma Sandra Harding (2008), a ciência precisa ser pensada a partir de outros lugares de enunciação – e Monte Gordo é um desses lugares. As cocadeiras operam com precisão, lógica, planejamento, comunicação e gestão, embora alheias aos aparatos formais que rotineiramente definem o que é “inovação” ou “empreendedorismo”.

Elas elaboram um sistema complexo de produção, comercialização e transmissão oral do conhecimento, articulando tempo, insumo, sabor, estética e performance. Ao fazerem cocadas, ensinam. Ao venderem, constroem narrativas. Ao organizarem suas finanças com cadernetas ou redes de apoio, inventam formas de sustento e solidariedade. Tudo isso é produção do conhecimento.

A cocada como inovação social

A cocada também pode ser lida como um artefato de inovação social, conceito que ganha força ao ser entendido fora do circuito do capital intensivo. Inovar, nesse contexto, é criar soluções viáveis e sustentáveis a partir da escassez. É reorganizar a vida diante da ausência do Estado, do emprego formal, da educação estruturada. É gerar renda com dignidade, reconfigurar redes familiares, ativar tradições e, sobretudo, manter-se viva.

As cocadeiras de Monte Gordo são, nesse sentido, empreendedoras de si e de suas histórias. Não empreendem pela lógica da escalabilidade ou do *pitch*, mas pela força da continuidade e da circularidade. A inovação está na permanência do gesto, no reaproveitamento dos ingredientes, na leitura atenta do entorno, na capacidade de se fazer ver – mesmo quando invisibilizadas pelas estatísticas e pelos editais de fomento.



Território-quilombo: resistência que vive e cozinha

O território de Monte Gordo, descrito nos questionários como lugar de terrenos extensos, múltiplas famílias e vínculos afetivos densos, pode ser pensado como um quilombo contemporâneo. Aqui, o quilombo não é apenas o espaço da herança africana, mas também o lugar onde se constroem modos de vida alternativos, coletivos e resistentes, mesmo diante das pressões neoliberais e da gentrificação turística.

A cocada circula como símbolo e prática de pertencimento. É comum entre mães, filhas e vizinhas. Até mesmo com os filhos. É vendida na rua, na feira, na praia, no portão de casa. Ela atravessa as divisões formais do trabalho e borra as fronteiras entre o público e o privado, entre o cuidado e o mercado, entre o saber e o fazer. A cocadeira, ao sair de casa com sua bacia, torna-se também uma narradora de si e da sua comunidade.

Para além da doçura: cocada como política do sensível

Por fim, é preciso afirmar que a cocada é política. Ela carrega marcas coloniais e descoloniais, dores históricas e afetos presentes. Ao saboreá-la, consumimos também memória, resistência e invenção. Como artefato, ela tensiona a separação entre o que é conhecimento, o que é tradição e o que é economia.

As cocadeiras de Monte Gordo, com seus corpos-mundos e suas mãos-saberes, revelam que o território também pensa, que o cotidiano também ensina, e que as doçuras da vida podem ser instrumentos de crítica e transformação. A cocada é, portanto, um ato de insurgência, um modo de existir e insistir, uma episteme encarnada que pulsa nas bordas e nos centros de nossa atenção.



Considerações finais

O universo das cocadeiras de Monte Gordo revela a complexidade de um fazer tradicional que vai muito além da aparência de atividade informal de subsistência. Ao escutarmos suas trajetórias, estratégias e afetos, compreendemos que a cocada é muito mais: trata-se de um saber-fazer enraizado em tradições negras e femininas, uma tecnologia social que articula trabalho, cuidado, espiritualidade e resistência frente às precariedades estruturais.

Essa prática, no entanto, não se apresenta de modo unívoco. Como apontam os estudos sobre as ganhadeiras do século XIX, o fazer da cocada carrega consigo uma ambivalência histórica: foi, simultaneamente, veículo de dominação e caminho para a liberdade. Mulheres negras escravizadas vendiam doces nas ruas, gerando recursos para seus senhores, mas também acumulando valores que lhes possibilitavam conquistar a alforria. Esse passado paradoxal ressoa no presente e ilumina os tensionamentos ainda vigentes: entre autonomia e subalternidade, entre invenção e invisibilidade.

As cocadeiras contemporâneas atualizam esse legado em meio a desafios igualmente complexos. São mulheres atravessadas por desigualdades de raça, classe e gênero que, com criatividade e persistência, reinventam a economia cotidiana e os sentidos do trabalho. Fazem da cocada uma prática que transcende o mercado: é gesto de continuidade histórica, ato de resistência e linguagem de mundo. No entanto, o reconhecimento dessas práticas como legítimas formas de conhecimento ainda encontra obstáculos concretos. Muitas cocadeiras, diante da instabilidade da renda, recorrem a trabalhos como a faxina, considerados mais regulares – ainda que igualmente precarizados. Esse movimento expõe os limites materiais



da continuidade do ofício e convoca a formulação de políticas públicas que valorizem e protejam esses saberes.

A cocada, portanto, não é apenas um doce – é memória, agência, estética e estratégia. Sua permanência exige o reconhecimento das cocadeiras como agentes epistêmicas e não apenas como figuras da sobrevivência. Trata-se de disputar os sentidos atribuídos ao que se entende por tradição, inovação e futuro.

A universidade, ao se aproximar desse universo, é convocada a expandir seus parâmetros do que considera conhecimento legítimo. O conhecimento também se forja nas ruas, nas cozinhas, nas feiras, nos gestos silenciosos que sustentam a vida com engenho e afeto. Que as cocadeiras de Monte Gordo nos ensinem a ver ciência onde há vivência – e a reconhecer, na doçura da cocada, uma forma refinada de crítica, criação e continuidade.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, K. L. M. *Alforrias em Rio de Contas na Bahia: século XIX*. 2006. 174 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

BARBOSA, Lícia Maria de Lima. *A força das Iabás: expressões de mulheres negras no hip-hop baiano*. Campinas: Mercado de Letras, 2024.

BENTO, Maria Aparecida. A mulher negra no mercado de trabalho. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 2, 1995.

CANELAS, L. G.; SOUSA, C. P.; TARDIVO, G. P. Mulheres escravizadas, direito e alforria no Brasil e no Caribe francês. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 230-266, jun. 2022.

CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

DANTAS, A. Mulheres “afro-ascendentes” na Bahia: gênero, cor e mobilidade social (1780-1830). In: XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2012. p. 24-34.



DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DIAS, Maria Odila. Resistir e sobreviver. In: PEDRO, J. M.; PINSKY, C. B. (org.). *Nova História das Mulheres no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

FERNANDES, Valéria. O estranho caso da escrava que tinha escravas: discutindo a personagem Lupita de #NosTemposdoImperador. *Shoujo Café*, 3 out. 2021. Disponível em: <http://www.shoujo-cafe.com/2001/04/valeria-fernandes-da-silva-contato.html>. Acesso em: 18 abr. 2025.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. Michel Foucault: *uma trajetória filosófica*. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

GIUMBELLI, Emerson. When religion is culture: observations about state policies aimed at Afro-Brazilian religions and other Afro-heritage. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 435-457, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/xgqq9H-jndnWqM4PpFdPFFxG>. Acesso em: 18 abr. 2025.

GRAHAM, Sandra L. *Proteção e obediência: criadas e seus patrões no século XIX (1860-1910)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HARDING, Sandra. *Ciência e feminismo*. São Paulo: UNESP, 2008.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Situating differences, v. 5, p. 7-41, 1995. Disponível em: <https://ieg.ufsc.br/storage/articles/October2020/31102009-083336haraway.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2025.

HILL, Patricia Collins. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução de Léa S. Silqueira. São Paulo: Boitempo, 2019.

LARA, Silvia Hunold. Escravidão, cidadania e história do trabalho no Brasil. *Projeto História*, São Paulo, n. 16, p. 133-152, fev. 1998.

MAGALHÃES, Iraci del Nero da Costa. *Negros e negras no Brasil: desigualdades raciais e políticas públicas*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2021.



MESEDER, S. A; RIBEIRO, CAUÊ; BOAVENTURA, Lenon; OLIVEIRA, Carlos Eduardo. Memória e o saber-fazer na pesquisa científica com o(a) pesquisador(a) encarnado(a). *Cidades Musicais (In)visíveis*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2024. p. 197-224

MIRANDA, K. N. *Mulher negra, trabalho e resistência: escravizadas, libertas e profissões no século XIX*. *Epigrafe*, São Paulo, v.7, n.7, p. 83-96, 2019. Disponível em: <https://revistas.usp.br/epigrafe/article/view/141487/155563>. Acesso em 18 de abr. 2025.

NASCIMENTO, Álvaro Pereira. Trabalhadores negros e o “paradigma da ausência”: contribuições à história social do trabalho no Brasil. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 59, p. 607-626, set./dez. 2016.

NEPOMUCENO, Bebel. Protagonismo ignorado. In: PEDRO, J. M.; PINSKY, C. B. (org.). *Nova História das Mulheres no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

NOS TEMPOS DO IMPERADOR. Telenovela. Direção: Vinícius Coimbra e Alexandre Klemperer. Produção: TV Globo. Exibição original: 2021-2022.

PAIXÃO, Marcelo; GOMES, Flávio. Histórias das diferenças e das desigualdades revisitadas: notas sobre gênero, escravidão, raça e pós-emancipação. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 3, set./dez. 2008.

PRIORE, Mary Del. *A mulher na história do Brasil*. São Paulo: Contexto, 1988.

RAGO, Margareth. A mulher na historiografia brasileira. In: SILVA, Zélia Lopes (org.). *Cultura histórica em debate*. São Paulo: UNESP, 1995.

REIS, João José. A greve negra de 1857 na Bahia. *Revista USP*, São Paulo, n. 18, p. 6-29, 1993.

REIS, João José. De escravo a rico liberto: a trajetória do africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia oitocentista. *Revista de História*, São Paulo, n. 174, p. 15-68, jan./jun. 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. 4. ed. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SCHMITT, Letícia; TURATTI, Maria Cecília; CARVALHO, Maria Au-

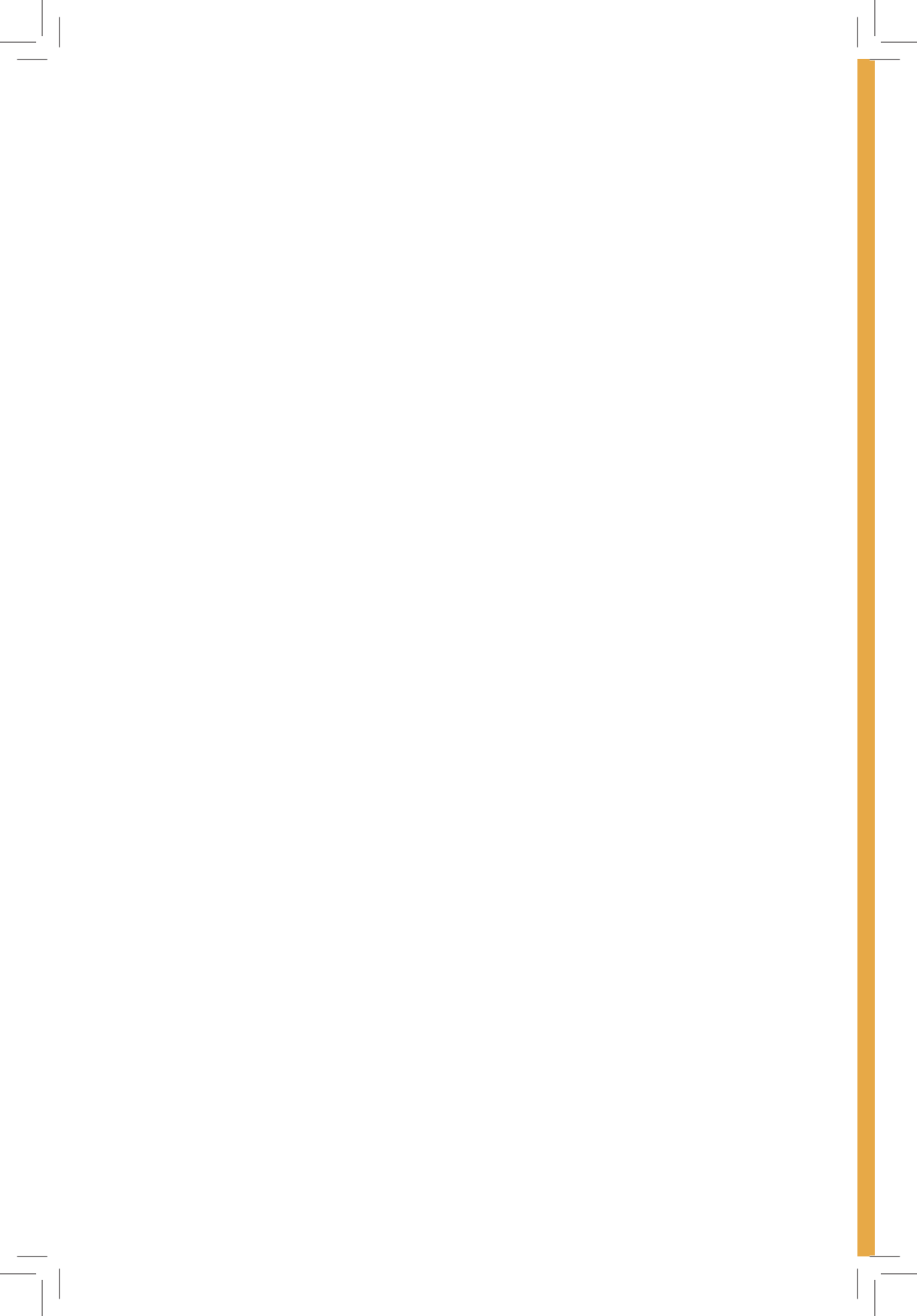


xiliadora da Silva. Quilombo: uma categoria de análise? *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 45, n. 1, p. 27-53, 2002.

SOARES, Cecília Moreira. As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 17, p. 79-102, 1996.

SOARES, Cecília Moreira. Da escravidão à liberdade. In: SOARES, Cecília Moreira. *Mulher negra na Bahia no século XIX*. Salvador: EDUFBA, 2007. p. 85-104.

VIEIRA JÚNIOR, Itamar. *Torto arado*. 1. ed. São Paulo: Todavia, 2019.



**Quando as estudantes do ensino médio entram
na cena da pesquisa: relato de experiência sobre a
inserção das jovens moradoras como pesquisadoras
locais**

Suely Aldir Messeder

Lícia Maria Andrade de Carvalho Magalhães

Nicole Santos das Neves

Suellen de Jesus dos Santos

Ana Vitória de Jesus Coutinho





Não havia me ocorrido que alguém naquela família pudesse fazer alguma coisa. Eu só tinha ouvido falar sobre como eram pobres, então ficou impossível para mim vê-los como qualquer coisa além de pobres. A pobreza era minha história única deles (Adichie, 2019, p. 16).

Este trabalho apresenta uma reflexão sobre a participação, no último ano do projeto, de três jovens estudantes, moradoras da comunidade do Coqueiro, no distrito de Monte Gordo, Camaçari (BA), como pesquisadoras locais do projeto intitulado *As fazedoras de cocadas de Monte Gordo: um estudo sobre o saber-fazer na produção do conhecimento tradicional no município de Camaçari/BA (2021-2023)*, vinculado à Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e ao Grupo Enlace. O projeto teve como foco compreender os saberes e fazeres das mulheres negras que produzem cocadas artesanalmente, muitas das quais atuam como trabalhadoras por conta própria, em condições de invisibilidade econômica e social. Para além da pesquisa, as três jovens participaram da mesa “O mundo do trabalho e o que tradicionalmente as mulheres pretas têm a ver com isso?”, no evento *III Ecossistema Vivo: Uneb, Colégio Estadual de Monte Gordo e a Comunidade*⁸.

A pesquisa envolveu várias etapas, entre elas a observação participante, as entrevistas, o acompanhamento do processo de produção de cocadas, a realização de um ensaio fotográfico, a criação de um museu virtual (Museu Saberes e Fazeres na Bahia), construção dos jo-

8 Ver matéria disponível em: <https://agenciadecomunicacao.uneb.br/terceira-edicao-do-evento-ecossistema-vivo-destaca-estudo-sobre-empresendedores-de-camacari/>



gos digitais e analógicos, encontros no colégio e a sistematização de dados a partir da aplicação de questionários junto às cocadeiras. Foi nessa última etapa que as três estudantes passaram a atuar como pesquisadoras nativas, em uma experiência singular de formação, protagonismo e inserção no universo da pesquisa social.

Convidadas pelas professoras Licia Maria e Suely Messeder, as estudantes Nicole Santos das Neves, Suelen de Jesus dos Santos e Ana Vitória de Jesus Coutinho assumiram a responsabilidade pela aplicação de 37 questionários em campo. A atuação das jovens não se limitou à execução técnica da tarefa: elas participaram ativamente da reconfiguração metodológica do instrumento de pesquisa, refletiram sobre o sentido de suas próprias trajetórias e registraram em textos autorais as impressões da experiência.

Procedimentos metodológicos: formação, escuta e reformulação do instrumento

As estudantes iniciaram sua participação no projeto com uma formação introdutória promovida pelas professoras e coordenadoras da pesquisa. Foram apresentadas ao percurso da investigação, aos objetivos do estudo e às dimensões éticas e epistemológicas envolvidas na produção de dados em contextos comunitários.

Em nossas primeiras conversas com as pesquisadoras locais, criamos um momento para compartilhar alguns vínculos que nos conectavam como equipe. Explicamos que a professora de Língua Portuguesa, Lícia Maria Carvalho, era minha orientanda de doutorado. Eu, por minha vez, atuava como coordenadora geral do projeto, docente da UNEB e professora de Antropologia.



Para introduzi-las ao olhar antropológico, recorri brevemente ao artigo “O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever”, de Roberto Cardoso de Oliveira (1996), e também ao ensaio “Você tem cultura?”, de Roberto DaMatta (1997), além de mencionar o ritual dos Sonacirema, como exemplos provocativos sobre o estranhamento e a escuta. De forma leve, brinquei com elas ao dizer que, na antropologia, um dos pontos de partida é justamente prestar atenção nas “fofocas” locais – como um modo legítimo de se aproximar dos sentidos cotidianos –, e que nós, antropólogas e antropólogos, gostamos de aprender com as pessoas como elas vivem, agem e compreendem o mundo⁹. Cabe dizer que as obras não foram citadas por mim e nem lidas pelas estudantes, mas a forma que abordei a antropologia me conduzia a esses autores(as).

Em seguida, as jovens tiveram acesso a um modelo de questionário elaborado anteriormente pelo Grupo Enlace, com base em estudos sobre trabalhadores(as) por conta própria, como barbeiros, profissionais de salões de beleza e donos de bares. Durante a leitura coletiva, realizaram uma análise crítica do instrumento, sinalizando a necessidade de adequações. Apontaram, por exemplo, que perguntas relacionadas à identidade sexual poderiam ser mal-recebidas pelas cocadeiras, em sua maioria mulheres adultas ou idosas. Ainda que tais questões estivessem presentes na versão original, percebeu-se que eventuais constrangimentos estavam mais ligados à mediação feita pelos(as) pesquisadores(as) do que às entrevistadas(os) em si. Mesmo assim, optou-se por retirar essas perguntas, especialmente porque as pesquisadoras locais não dominavam os debates sobre identidade de gênero e sexualidade. A pesquisa também acolheu su-

9 Elias e Scotson (2000) analisam a fofoca como um mecanismo de regulação moral e exclusão simbólica utilizado por grupos dominantes para manter sua posição social. Na comunidade estudada por eles, os “estabelecidos” utilizavam a fofoca como estratégia de preservação da reputação interna e de estigmatização dos “outsiders”, reforçando fronteiras sociais por meio de julgamentos morais e comentários informais compartilhados coletivamente.



gestões de alteração na linguagem, substituindo termos que não faziam parte do cotidiano das jovens.

Essa escuta ativa e responsiva resultou na reformulação do questionário. As estudantes passaram a integrar a equipe de pesquisa não apenas como executoras de tarefas, mas como coautoras do processo metodológico. O instrumento final manteve questões abertas e fechadas, respeitando os modos de fala, escuta e compreensão característicos da comunidade.

Como etapa de preparação final, o grupo realizou um último encontro na casa da bolsista de iniciação científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Sara Monteiro, estudante de Ciências Sociais na UNEB e membro da Cooperativa de Monte Gordo e também moradora do Coqueiro. O encontro serviu para revisar as perguntas, esclarecer dúvidas e realizar simulações de aplicação do questionário, com as jovens encenando o papel de entrevistadoras e entrevistadas.

A aplicação do questionário e os sentidos da experiência

Com o questionário reformulado, as estudantes receberam pranchetas e materiais e realizaram a aplicação dos questionários no prazo de uma semana. Entregaram 37 formulários respondidos, com dados qualitativos e quantitativos. As entrevistas ocorreram em diversos pontos da comunidade de Coqueiro, e as jovens relataram experiências diversas, desde acolhimento afetivo até desconfiança e medo.

Apesar dos desafios, as jovens se sentiram mobilizadas pela experiência. Descreveram a ida a campo como “aventura”, enfrentando inclusive situações inusi-



tadas como correr de cachorros e entrar na intimidade das casas das entrevistadas. O contato direto com as mulheres, os modos de vida e as condições de trabalho revelaram uma realidade até então pouco explorada pelas estudantes, ainda que vivessem no mesmo território. A escuta das cocadeiras fez emergir uma cartografia afetiva do saber-fazer que envolve trabalho, memória, herança e sobrevivência. Como afirmou Ana Vitória: “Fiz as entrevistas, foi superprodutivo e aprendi mais sobre meu povo e o processo que viveram fazendo cocada. Meu sentimento foi de muita alegria por saber que meu povo é forte e, o mais importante, poder contribuir com todos é um prazer e me deu muita gratidão”.

Perfis das colaboradoras: trajetórias, vozes e identidades

Nesta seção contamos com o relato das três pesquisadoras locais, estudantes do ensino médio. Vamos então lê-las, conforme a escrita de si e sobre o sentimento de desenvolver a pesquisa:

Nicole Santos das Neves

Meu nome é Nicole Santos das Neves, tenho 16 anos. Sou cristã e estudo no Colégio Estadual de Monte. Entre meus interesses estão livros, música, dança, teatro e futebol. O que eu mais amo fazer é assistir aos jogos do meu time. Tenho um carinho especial por cachorros, que são meus animais favoritos. Não sou fã de festas nem de lugares com muita gente; prefiro ambientes mais tranquilos.

Escrever esse relato pessoal foi uma maneira de refletir sobre a minha vida e compartilhar as lições que aprendi ao longo do caminho. No meu ponto de vis-



ta, a proposta do projeto *As fazedoras de cocada* é investigar a produção de cocada no bairro Coqueiro, em Monte Gordo. O objetivo é entender a dinâmica social e econômica envolvida na confecção e venda deste doce tradicional, além de explorar como essa prática impacta a vida dos produtores e a comunidade local. Minha entrada como pesquisadora na minha comunidade foi um processo cuidadoso. Comecei construindo uma relação de confiança com os moradores, me apresentando e explicando claramente o propósito do estudo e a importância da participação deles. Essa abordagem ajudou a estabelecer um vínculo positivo e a obter a colaboração necessária para a pesquisa. Ao aplicar o questionário pela primeira vez, senti um misto de nervosismo e empolgação. Estava preocupada com a receptividade das perguntas e com a disposição dos participantes em compartilhar suas histórias. No entanto, a interação positiva e a abertura dos entrevistados tornaram a experiência mais tranquila e enriquecedora do que eu esperava. Desenvolver este trabalho foi uma experiência gratificante e desafiadora.

Sentia-me profundamente conectada com a minha comunidade e com as histórias dos produtores de cocada. A proximidade com a realidade local e a descoberta das particularidades da produção de cocada me proporcionaram uma compreensão mais rica e detalhada do contexto estudado. Durante a pesquisa, descobri que a produção de cocada no bairro Coqueiro é muito mais do que uma simples atividade econômica. Ela é uma tradição cultural que desempenha um papel significativo na identidade da comunidade. A cocada é uma prática transmitida de geração para geração e representa uma importante fonte de subsistência para muitas famílias. Além disso, ela serve como um ponto de encontro e interação social entre os moradores.



Acredito que o tema da pesquisa é de grande importância, pois destaca o papel das práticas culturais e tradicionais na vida das comunidades. A produção de cocada, apesar de parecer uma atividade simples, reflete a riqueza cultural e a resiliência dos indivíduos envolvidos. Compreender essas práticas oferece uma visão mais ampla das dinâmicas sociais e econômicas locais. Uma sugestão para aprimorar a pesquisa seria aprofundar a análise da economia local e o impacto da produção de cocada nas condições de vida dos produtores. Além disso, poderia ser interessante explorar maneiras de valorizar e preservar essa tradição, talvez através de estratégias de *marketing* ou iniciativas culturais que ajudem a expandir o mercado para a cocada.

Suellen de Jesus dos Santos

Me chamo Suellen de Jesus dos Santos, tenho 18 anos, fui recém-aprovada no curso Engenharia de Produção Civil na UNEB (Universidade do Estado da Bahia). Uma das minhas paixões é a leitura; sempre encontrei satisfação em mergulhar em diferentes universos através dos livros. Meu gênero preferido é romance, assim como aprecio obras clássicas e literatura contemporânea. No entanto, nem tudo é sobre o que eu gosto: tenho algumas aversões que são importantes – não gosto de processos burocráticos, acredito que eles tornam as coisas mais difíceis do que deveriam ser.

Senti a necessidade de escrever este depoimento para esclarecer e demonstrar minha própria narrativa. Muitas vezes, as histórias de nossas vidas são contadas por outros, mas esta é a minha versão, do meu ponto de vista.

Na minha perspectiva, o projeto *As fazedoras de cocada* tem como objetivo principal trazer reconhecimento e melhorias para a população das cocadeiras, pois nem



todos sabem como é feita a cocada. E eu, como moradora da comunidade, sei como é trabalhoso o processo da produção da cocada. Dessa forma, na visão da Prof.^a Licia Maria, não há ninguém melhor do que alguém de dentro do próprio povoado para falar dele. Sendo assim, recebi o convite dela para me juntar ao projeto e fazer a pesquisa de campo. Assim, me despertou uma curiosidade e o interesse de explorar a cultura da comunidade.

Deste modo, tivemos um questionário que foi a base para a coleta de dados das pessoas entrevistadas. Fizemos algumas modificações nas perguntas para facilitar o entendimento do nosso público-alvo, que ocorreu, no caso, na comunidade.

Feito isso, parti para a aplicação de campo. Quando cheguei nas casas das pessoas, fui bem recepcionada por elas. Foram bem atenciosas, acolhedoras – a participação dessas pessoas foi de extrema importância para obtermos as informações necessárias. Confesso que eu não me sentia preparada para isso. A primeira coisa que me veio foi ansiedade, pela responsabilidade de coletar dados precisos ou pela incerteza de como eu seria recebida. Mas, no final, deu tudo certo; fiquei feliz quando concluí a pesquisa com sucesso e obtive resultados valiosos. O tema da pesquisa sobre as cocadeiras é extremamente relevante, pois valoriza a preservação de uma prática cultural que vem passando por gerações e representa a identidade de muitas pessoas da comunidade. A pesquisa poderia explorar como políticas públicas podem incentivar e proteger essa atividade tradicional.

Seria interessante expandir a pesquisa para incluir uma análise da produção artesanal da cocada, além das condições de trabalho das cocadeiras, garantindo que suas práticas sejam sustentáveis a longo prazo.



Ana Vitória de Jesus Coutinho

Olá, eu me chamo Ana Vitória de Jesus Coutinho, tenho 19 anos e sou moradora do Coqueiro de Monte Gordo. Trabalho como trancista em um espaço na minha localidade. Amo o que faço, que é empreender.

Fui chamada para participar de uma pesquisa proposta pela minha professora de Português, Licia, juntamente com Suely. No começo, não entendi o motivo da pesquisa, mas soube que ia representar minha comunidade. Isso foi uma honra. O projeto, que eu chamo *As fazedoras de cocadas ...* 90% da minha comunidade trabalha fazendo cocada, se sustenta com isso. O objetivo da pesquisa é justamente ajudar o trabalho que não tem sido valorizado e a cultura está sendo deixada de lado.

Descobri que existia um projeto para ajudar e facilitar o trabalho das fazedoras de cocadas. De acordo com o questionário, várias perguntas de muita importância me fizeram perceber que eu não conhecia de verdade minha comunidade e meu povo. Descobri o esforço e a garra para vender com muita confiança e positividade. Amei muito ter essa participação no questionário e fui muito bem recebida por todos. Fiz as entrevistas, foi super produtivo e aprendi mais sobre meu povo e o processo que viveram fazendo cocada. Meu sentimento foi de muita alegria por saber que meu povo é forte e, o mais importante, poder contribuir com todos é um prazer e me deu muita gratidão.



Cotejamento dos relatos: convergências e sentidos compartilhados

A leitura atenta dos relatos de Nicole, Suellen e Ana Vitória permite identificar importantes convergências em suas experiências como pesquisadoras da própria comunidade. Em primeiro lugar, destaca-se o sentimento de pertencimento e o orgulho em representar o território do Coqueiro. Todas elas ressaltam, em diferentes tonalidades, a importância de falar sobre sua própria gente, sendo esse reconhecimento de origem um elemento mobilizador de suas trajetórias no projeto. Vale lembrar de uma conversa que tivemos com Gildevan Dias, que relatava o modo como, por ser morador do Coqueiro, era tratado com preconceito dentro do colégio, onde os estudantes daquela localidade eram percebidos como “os mais pobres”. Esse tipo de estigma territorial ainda persiste e torna ainda mais potente o gesto de pesquisar e narrar a partir desse lugar.

Outro aspecto compartilhado é a mudança de percepção sobre a cocada e sobre as cocadeiras. Inicialmente vista apenas como a fabricação de um doce popular ou uma atividade comum do cotidiano, a produção da cocada foi ressignificada pelas três jovens como prática cultural, herança geracional e estratégia de sobrevivência. Nicole reconhece a cocada como símbolo de identidade e ponto de encontro social; Suellen observa sua relevância histórica e o quanto ela carrega da cultura local; Ana Vitória se emociona ao descobrir, por meio do questionário, a garra e a confiança das mulheres que sempre estiveram ao seu redor.

A transformação subjetiva provocada pela pesquisa é uma constante nos três relatos. Elas descrevem, de diferentes formas, como a experiência de ir a campo, ouvir as histórias das cocadeiras e participar de um processo



coletivo de escuta e registro as tornou mais conscientes de suas próprias histórias e da potência da comunidade em que vivem. A passagem de moradoras a mediadoras de conhecimento é, em si, um exercício de deslocamento, escuta e amadurecimento.

Também se destaca, nos três relatos, o compromisso ético com a pesquisa. Cada uma, à sua maneira, expressa preocupação com o acolhimento das entrevistadas, com a qualidade dos dados coletados e com a sensibilidade diante das respostas. O cuidado na reformulação do questionário – seja pela linguagem, seja pela escolha dos temas abordados – reforça o papel ativo que desempenharam na construção metodológica da pesquisa.

Por fim, todas apresentam sugestões de continuidade e aprofundamento da investigação. Nicole propõe a análise do impacto econômico da produção de cocadas; Suellen destaca a importância de políticas públicas e condições de trabalho sustentáveis; Ana Vitória reivindica maior valorização e apoio ao trabalho das cocadeiras. Essas proposições revelam o desejo comum de ver a pesquisa ultrapassar os limites do campo acadêmico e gerar efeitos concretos na vida das mulheres entrevistadas.

Essas convergências revelam não apenas a força da experiência compartilhada, mas também a emergência de uma juventude periférica, negra e feminina como agente de produção de conhecimento, reconhecimento e transformação.

Considerações finais

A inserção das jovens como colaboradoras da pesquisa revelou-se uma experiência formativa profunda. Ao se reconhecerem como pesquisadoras em sua própria comunidade, produziram uma nova narrativa sobre si e



sobre o lugar que habitam. Aprenderam a olhar de forma mais complexa para os modos de trabalho das cocadeiras, compreendendo a produção da cocada não apenas como atividade econômica, mas como prática ancestral, repleta de sentidos culturais e afetivos.

A atuação de Nicole, Suellen e Ana Vitória também contribuiu para reorientar os rumos metodológicos do projeto, reafirmando a importância de processos de pesquisa compartilhados, nos quais os saberes locais sejam valorizados desde o planejamento até a análise. Ao darem voz às cocadeiras e a si mesmas, as jovens transformaram a pesquisa em um dispositivo de escuta, pertencimento e potência.

Ao cotejar os relatos das três, é possível identificar traços comuns que atravessam suas experiências singulares. Em primeiro lugar, as três demonstram um forte senso de pertencimento à comunidade do Coqueiro, o que favoreceu a escuta empática das cocadeiras e o reconhecimento da importância cultural da produção de cocadas. Todas expressam orgulho por representar seu território e contribuir para a valorização de uma prática tradicional muitas vezes invisibilizada.

Outro ponto comum é a transformação subjetiva provocada pela pesquisa. Nicole relata ter desenvolvido uma nova percepção sobre a cocada como prática cultural e ponto de encontro social; Suellen afirma que a vivência despertou nela um interesse genuíno pela cultura local; Ana Vitória declara que só a partir do questionário percebeu a força e a luta das mulheres que conhece desde sempre. Em seus relatos, observa-se a passagem da condição de moradoras para a de mediadoras do conhecimento.

Também se destacam, nos três relatos, o compromisso ético, a coragem diante do ineditismo da experiência e a autonomia intelectual expressa nas sugestões de aprimoramento da pesquisa. Todas propuseram mo-



dificações no instrumento de coleta de dados, pensando na realidade sociocultural das entrevistadas.

Sentimo-nos impelidas a concluir este texto evocando mais uma vez a escritora da epígrafe, para que possamos nos acolher mutuamente como seres humanos em movimento e apreciar a nossa forma não extrativista de ser no mundo:

As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada (Adichie, 2019, p. 16).

Esta atividade revelou-se uma experiência formativa profunda. Ao se reconhecerem como pesquisadoras em sua própria comunidade, produziram uma nova narrativa sobre si e sobre o lugar que habitam. Aprenderam a olhar de forma mais complexa para os modos de trabalho das cocadeiras, compreendendo a produção da cocada não apenas como atividade econômica, mas como prática ancestral, repleta de sentidos culturais e afetivos.

A atuação de Nicole, Suellen e Ana Vitória também contribuiu para reorientar os rumos metodológicos do projeto, reafirmando a importância de processos de pesquisa compartilhados, em que os saberes locais sejam valorizados desde o planejamento até a análise. Ao darem voz às cocadeiras e a si mesmas, as jovens transformaram a pesquisa em um dispositivo de escuta, pertencimento e potência.

Ao fim, a cocada se revela não apenas como um doce popular, mas como um símbolo de resistência, território e identidade. E as três jovens pesquisadoras, ao se tornarem mediadoras desse saber, afirmam o lugar da juventude negra como agente de produção de conhecimento e transformação social



REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

DAMATTA, Roberto. Você tem cultura? In: DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 169-189.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

MINER, Horace. The ritual of the body among the Nacirema. *American Anthropologist*, v. 58, n. 3, p. 503-507, 1956.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.

**“Farinha pouca, mas o pirão é de todos”: a cultura da
confiança na cooperativa de Monte Gordo (BA)**

Sara Monteiro

Suely Aldir Messeder



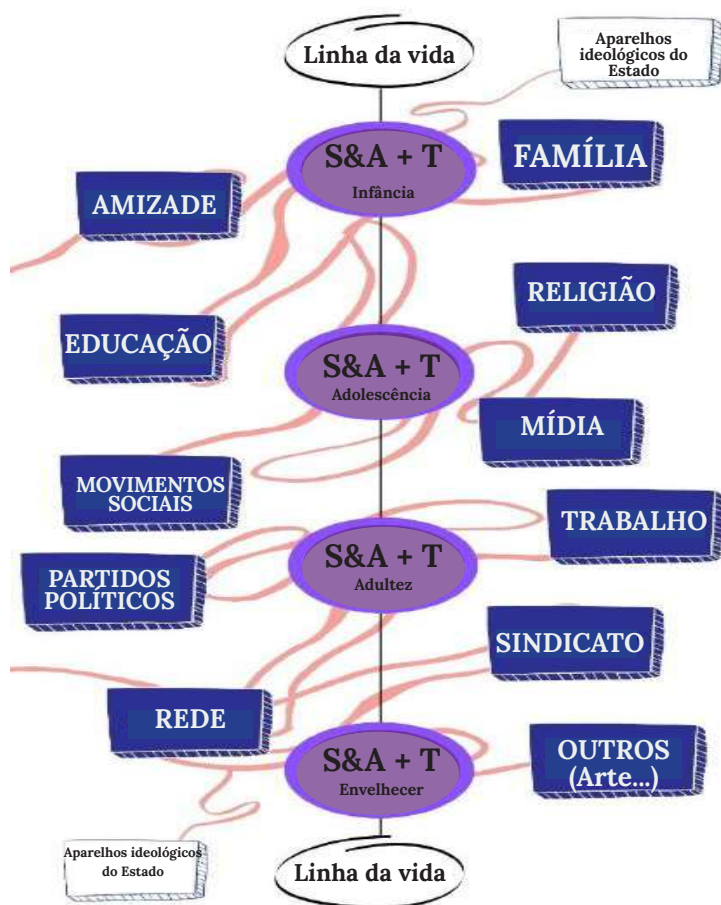


No Grupo de Pesquisa Enlace, o processo formativo nos convida a experimentar um percurso teórico, metodológico, epistemológico, ético e estético que assume a centralidade do(a) pesquisador(a) encarnado(a) na construção do conhecimento. Nesse contexto, minha aproximação ao tema da confiança na cooperativa de Monte Gordo, inicialmente percebida como excessivamente pessoal, foi resignificada. O grupo possibilitou reconhecer que a subjetividade corpórea não é expulsa da cena científica, mas agenciada como parte constituinte da investigação, sendo incorporada à linha de vida da pesquisadora. Antes mesmo do levantamento bibliográfico no banco de teses e dissertações da Capes, fomos provocados(as) a construir um infográfico autobiográfico, traçando o percurso do nascimento ao presente. Esse exercício permitiu identificar como experiências pessoais, afetivas e coletivas se entrelaçam à escolha temática, abrindo caminho para a legitimação da confiança como objeto de pesquisa no campo da economia solidária.¹⁰

10 A Universidade do Estado da Bahia (UNEB), por meio da Pró-Reitoria de Pesquisa e Ensino de Pós-Graduação (PPG), certifica que SARA MONTEIRO DE JESUS SANTOS apresentou o trabalho intitulado "FARINHA POUCA MEU PIRÃO PRIMEIRO": UM ESTUDO SOBRE A CULTURA DA COLABORAÇÃO NA COOPERATIVA DE MONTE GORDO, premiado em 3º lugar, na área de OUTROS, durante a XXVII Jornada de Iniciação Científica da UNEB, realizada no período de 28 de novembro a 01 de dezembro de 2023.



Figura 1 - Infográfico



Nesse infográfico, identificamos três elementos centrais: S (sujeito encarnado/a), A (agência), que representa nossa consciência ativa sobre o tema, e T (tema). Ao longo de nossa linha de vida, situamos os aparelhos ideológicos do Estado, como família, escola e igreja, e as relações intersubjetivas, como amizades e interações sociais. Para compreender o impacto dessas instituições em nossa subjetividade, recorreremos a Althusser (1992) e



Tereza De Lauretis (1994), sendo esta última responsável por desenvolver o conceito de interpelação, que nos permite refletir sobre como somos interpelados por esses dispositivos ao longo de nossa trajetória. Assim, o exercício de análise da nossa linha de vida nos leva a revisitar episódios significativos em que nosso tema emergiu de forma marcante.¹¹

O tema desta pesquisa é confiança, um conceito que perpassou minha vida em diferentes momentos e contextos: infância, adolescência e vida adulta. Ao revisar minha história, percebo que a confiança esteve presente desde o ambiente familiar até minha experiência na cooperativa, onde a colaboração entre os membros tornou-se uma base fundamental para o funcionamento da comunidade.

Na infância, a confiança se manifestou de maneira concreta nas relações familiares e comunitárias. Lembro-me de momentos de colaboração entre meus irmãos e primos, como o episódio em que minha tia colocou uma grande bacia de comida para todos compartilharmos, enfatizando a importância da divisão justa. Esse gesto simples consolidou minha compreensão inicial sobre confiança e cooperação. Outro momento significativo foi a busca coletiva por água em minha comunidade, pois ainda não havia água encanada. A responsabilidade compartilhada entre vizinhos reforçava o sentimento de pertencimento e solidariedade.

Na escola, a confiança era construída através da ajuda mútua entre colegas. Como queríamos terminar as tarefas rapidamente para brincar, formávamos grupos e nos ajudávamos, tornando o aprendizado mais eficiente e prazeroso. Essas experiências moldaram minha percepção sobre a importância do apoio coletivo para alcançar objetivos comuns.

11 No artigo intitulado Messeder, S. A.; Ribeiro, Cauê; Boaventura, Lenon; Oliveira, Carlos Eduardo. *Memória e o saber-fazer na pesquisa científica com o(a) pesquisador(a) encarnado(a)*. In: Cidades Musicais (In)visíveis. Porto Alegre: Editora Sulina, 2024, v. 1, p. 197-224, desenvolvemos o debate sobre o uso do infográfico como recurso metodológico na construção da pesquisa encarnada.



Na adolescência, a confiança foi testada e reafirmada em diferentes contextos. Um dos momentos mais marcantes foi a participação em mutirões organizados por famílias assentadas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), nos quais os moradores se ajudavam para limpar e cultivar suas terras. A solidariedade e o trabalho coletivo eram princípios essenciais para garantir o sustento da comunidade.

No ambiente escolar, a confiança também teve um papel crucial. Lembro-me do episódio em que fui constrangida por não ter lápis de cor para completar uma atividade. A professora interveio e incentivou os colegas a compartilharem seus materiais, reforçando a ideia de que a confiança e a solidariedade são valores fundamentais na convivência social.

Na vida adulta, a confiança se tornou um eixo estruturante das minhas relações, especialmente no âmbito da família e do trabalho cooperativo. O senso de colaboração aprendido na infância se manteve presente na vivência familiar, com os tios ajudando uns aos outros na execução de suas tarefas diárias. Na igreja, as atividades sociais também reforçaram esse espírito colaborativo.

No entanto, foi em 2007, com a criação da Cooperativa dos Agricultores, que a confiança ganhou um novo significado para mim. A cooperativa surgiu como uma resposta coletiva às dificuldades enfrentadas pelos agricultores, tornando-se um espaço de fortalecimento mútuo e resistência. A partir dela, percebi como a confiança era um elemento essencial para a organização do trabalho e a sustentabilidade do grupo.

A faculdade teve um papel fundamental nessa trajetória. O ingresso no ensino superior ampliou minha reflexão sobre como poderia contribuir para minha comunidade, valorizando o conhecimento e as práticas dos agricultores. Foi nesse contexto que passei a estudar modelos de comercialização como a Comunidade que Sustenta a Agricultura (CSA), em que consumidores e agricultores colaboram para promover uma produção



sustentável, fundamentada na confiança mútua. Nesse modelo, os consumidores, chamados de coprodutores, realizam pagamentos antecipados, assegurando a viabilidade da produção e reforçando a ideia de que a confiança não é apenas uma questão interpessoal, mas também uma estratégia para construir relações econômicas mais justas e equilibradas.

Diante dessas experiências, escolhi investigar a confiança no contexto da Cooperativa de Monte Gordo. Minha vivência na zona rural e minha identidade como filha de agricultores me impulsionaram a valorizar esse tema, pois a confiança entre os membros da cooperativa não apenas sustenta a organização, mas também fortalece a autonomia da comunidade.

A confiança é um elemento fundamental nas relações humanas, sendo indispensável para a formação de grupos solidários. No cooperativismo, a confiança entre os cooperados é essencial para garantir a eficiência das atividades e a sustentabilidade do empreendimento. Dessa forma, este estudo busca compreender como a confiança se manifesta na cooperativa e de que maneira influencia as dinâmicas de trabalho e as relações entre os membros.

Para aprofundar essa análise, recorreremos ao referencial teórico sobre economia solidária e cooperativismo, destacando autores como Paul Singer, que evidencia a importância das cooperativas para o desenvolvimento social e econômico. No que se refere à confiança, exploramos a tese de Igor Valentim (2011), que examina a relação entre economia solidária e confiança no Brasil e em Portugal.

Além disso, analisamos o perfil dos cooperados e a forma como a confiança se estrutura em suas trajetórias, revelando como esse elemento se insere no cotidiano da cooperativa. A história da Cooperativa de Monte Gordo (Coopermonte) também será explorada para compreender como a confiança foi um fator essencial para sua consolidação e crescimento ao longo do tempo.



Este capítulo está estruturado em três seções principais. A primeira discute a economia solidária e o cooperativismo, enfatizando o conceito de confiança e os procedimentos metodológicos. A segunda apresenta a história da cooperativa e sua estrutura organizacional. Na terceira seção, analisamos entrevistas com os cooperados para compreender como a confiança se manifesta em suas trajetórias. Por fim, as considerações finais retomam as principais conclusões do estudo.

Revisão teórica e procedimentos metodológicos

Esta seção está dividida em duas subseções. Na primeira, abordamos a economia solidária e o cooperativismo a partir da leitura de Paul Singer, bem como o conceito de confiança, tomando como referência a tese *Economia solidária no Brasil e em Portugal: aproximações e distanciamentos sob a ótica da confiança*, de Valentim (2011). Na segunda seção, apresentamos os procedimentos metodológicos, que incluem a modelagem da pesquisadora encarnada, a autoetnografia, a etnografia e entrevistas com os cooperados.

Cooperativismo e economia solidária em Paul Singer

Em *Introdução à Economia Solidária* (2002), Paul Singer define esse modelo econômico como uma alternativa ao capitalismo, baseado nos princípios da cooperação, autogestão, solidariedade e ação econômica coletiva. Enquanto o capitalismo prioriza a concorrência e a acumulação de riqueza, a economia solidária se estrutura na participação igualitária de seus membros, na qual a tomada de decisão ocorre de maneira coletiva e horizontal.



Singer enfatiza que a economia solidária reconhece o trabalho como uma atividade humana dotada de significado social, rompendo com a lógica de exploração do sistema capitalista. Nas cooperativas, a confiança entre os participantes é essencial para garantir o funcionamento e a sustentabilidade do empreendimento. A autogestão permite que todos tenham voz ativa, promovendo um ambiente colaborativo e fortalecendo o compromisso mútuo. Como destaca o autor, a economia solidária não se trata apenas de um modelo econômico alternativo, mas de uma estratégia para o desenvolvimento local e a geração de emprego e renda.

Além disso, Singer defende que a economia solidária deve ser um sistema economicamente consistente, capaz de proporcionar oportunidades dignas de trabalho e vida aos que nela desejam se inserir. Esse modelo enfatiza o fortalecimento das potencialidades locais e a articulação entre os atores envolvidos, priorizando a justiça social e a cooperação como pilares fundamentais para sua consolidação.

Confiança na economia solidária: aproximações e distanciamentos

A confiança é um elemento estruturante das relações humanas e organizacionais, sendo fundamental para a economia solidária. No estudo de Valentim (2011), a confiança é apresentada como uma variável indispensável para a consolidação de grupos solidários, especialmente nas cooperativas, onde a colaboração entre os membros se sustenta sobre uma base de credibilidade mútua.

Historicamente, a confiança é um fenômeno social presente em diferentes culturas e períodos. Desde suas referências na Bíblia e na filosofia grega até sua interpretação contemporânea, a confiança sempre esteve associada à fé e ao vínculo entre indivíduos e instituições.



Valentim (2011) argumenta que a confiança não é apenas uma questão de percepção, mas um processo que envolve risco e compromisso. Quanto mais os indivíduos vivenciam experiências bem-sucedidas de cooperação, mais sólida se torna a base da confiança dentro da coletividade.

No contexto das cooperativas, a confiança é um fator determinante para a continuidade e estabilidade das relações entre os membros. Ela influencia diretamente o comprometimento, a solidariedade e a capacidade de superação de desafios coletivos. Quando a confiança se enfraquece, há um risco de fragmentação do grupo, tornando o trabalho cooperativo vulnerável ao oportunismo e ao individualismo.

Valentim (2011) também destaca que a confiança pode ser analisada sob diferentes perspectivas: nas relações interpessoais, nas instituições e na relação entre o governo e a população. No caso das cooperativas, a confiança interpessoal e institucional se entrelaçam, pois a credibilidade da organização depende da solidez dos vínculos entre seus membros. Elementos como transparência, honestidade, comunicação eficaz e cumprimento de acordos são essenciais para fortalecer esses laços e garantir o funcionamento harmonioso das iniciativas coletivas.

A ausência de confiança pode levar à desagregação da coletividade, gerando insegurança e desmotivação. Por isso, é necessário que os membros das cooperativas cultivem práticas que reforcem a confiabilidade e a coesão do grupo. Valentim (2011) argumenta que a confiança, apesar de essencial, não é automática, sendo construída progressivamente a partir de experiências compartilhadas e da superação de adversidades.

Além disso, o autor cita Bauman (1999) ao afirmar que a sociedade contemporânea apresenta desafios crescentes para a manutenção da confiança. A lógica do medo e da insegurança, intensificada por fatores sociais e econômicos, gera um ambiente de desconfiança generalizada, dificultando a formação de laços solidários. No entanto, nas cooperativas e empreendimentos de eco-



nomia solidária, a confiança continua sendo um alicerce fundamental, pois sem ela a lógica do trabalho coletivo se desestrutura.

Procedimentos metodológicos: autoetnografia, etnografia e entrevistas

Para compreender o conceito de confiança na economia solidária e nas relações entre os cooperados, optamos por uma abordagem qualitativa, ancorada na etnografia e na autoetnografia. A construção da modelagem da pesquisadora encarnada constituiu um dos eixos centrais deste percurso, permitindo-me reconhecer como minhas próprias experiências, valores e preconceitos atravessavam a investigação. A apresentação inicial do tema no Grupo Enlace foi decisiva nesse processo, ao favorecer um diálogo crítico entre a autoetnografia e a modelagem do pesquisador encarnado. Esse exercício coletivo ampliou minha percepção sobre as dimensões éticas e políticas do saber-fazer científico, proporcionando uma abertura reflexiva que orientou, de forma mais consciente e situada, a condução das entrevistas e interações com os(as) interlocutores(as).

A autoetnografia se apresenta como uma ferramenta metodológica essencial para a análise da confiança, pois possibilita uma imersão profunda na experiência vivida. Através dela, é possível resgatar memórias e reflexões sobre as relações de cooperação e confiança construídas ao longo do tempo, trazendo uma perspectiva subjetiva e situada sobre o fenômeno estudado.

Além disso, utilizamos a etnografia como metodologia complementar, buscando observar e descrever a dinâmica da cooperativa, suas práticas e os significados atribuídos à confiança pelos seus membros. A etnografia nos permite captar nuances que dificilmente seriam percebidas por meio de métodos exclusivamente quanti-



tativos, valorizando as narrativas e as interações cotidianas no contexto da economia solidária.

Por fim, realizamos entrevistas com os cooperados para compreender suas percepções sobre a confiança dentro da cooperativa. As entrevistas foram semiestruturadas, possibilitando um diálogo aberto, no qual os participantes puderam compartilhar suas experiências, desafios e expectativas em relação à cooperativa e ao trabalho coletivo. A partir desses relatos, buscamos identificar padrões e singularidades na forma como a confiança é construída e mantida dentro da organização. Na próxima subseção conheceremos a Coopermonte.

Coopermonte: construção, desafios e perspectivas

A Coopermonte surgiu da mobilização comunitária do pequeno vilarejo de Coqueiro de Monte Gordo, no município de Camaçari(BA). Fundada em 24 de maio de 2005, a cooperativa nasceu como uma alternativa viável para fortalecer a produção local e garantir a sustentabilidade dos trabalhadores e trabalhadoras rurais da região. Com 22 cooperados iniciais, sua criação foi impulsionada pelo crescimento do turismo no Litoral Norte e pelo apoio da recém-criada Secretaria de Agricultura e Pesca do município. A partir de reuniões comunitárias e pesquisas sobre cooperativismo, os moradores compreenderam a importância da organização coletiva e deram início a essa experiência associativa.

O estatuto da Coopermonte estabeleceu sua sede provisória na Associação dos Pequenos Agricultores Nova Esperança de Coqueiro de Monte Gordo. Desde o início, a cooperativa se estruturou em quatro núcleos produtivos: cocadas e doces, agricultura, piscicultura e apicultura/meliponicultura, buscando atender aos interesses econômicos dos seus cooperados e promover a



melhoria da qualidade de vida dos associados. O primeiro grande passo foi dado pelo núcleo das cocadeiras, que participaram do projeto *Profissionalização das Cocadeiras do Litoral Norte*, apoiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb) e Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae), o que fortaleceu a gestão e comercialização dos produtos.

Com o tempo, a cooperativa enfrentou desafios e avanços, participando do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) em municípios da Bahia e diversificando sua produção. No entanto, problemas com a regulamentação do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) geraram dívidas que comprometeram a sustentabilidade do grupo, resultando em um período de instabilidade. Apesar disso, a Coopermonte resistiu e, em 2017, voltou a se consolidar, participando de feiras agroecológicas em Salvador, como na UFBA (Universidade Federal da Bahia), UNEB (Universidade do Estado da Bahia) e Museu de Arte da Bahia. Com o tempo, as entregas domiciliares e o modelo de Comunidade que Sustenta a Agricultura (CSA) se tornaram estratégias fundamentais para manter a comercialização ativa e garantir a permanência dos cooperados no campo.

Ao longo de sua trajetória, a confiança e a colaboração foram pilares essenciais para a resistência e adaptação da Coopermonte. O núcleo mais antigo de cooperados consolidou relações de confiança que permitiram a superação das crises e o fortalecimento da organização. Para os novos integrantes, o convívio próximo à administração e a participação nas atividades cotidianas foram fundamentais para compreender a cooperativa como um espaço coletivo de construção e aprendizado. Hoje, a Coopermonte continua sua caminhada, acreditando que o cooperativismo e a economia solidária são caminhos viáveis para um futuro mais sustentável e digno para os trabalhadores rurais da região.



O perfil dos(as) cooperados(as): singularidade e perspectiva comum

A relação com a confiança e o trabalho coletivo dentro da Coopermonte se manifesta de diferentes formas na trajetória de cada cooperado(a). Ao longo das entrevistas e narrativas, foi possível identificar elementos singulares que caracterizam o percurso individual de cada um, permitindo apreender categorias que sintetizam suas experiências. Essas categorias não apenas diferenciam suas trajetórias, mas também evidenciam os pontos de convergência entre elas, especialmente no que diz respeito à confiança como um elemento estruturante da cooperação e da sustentabilidade da cooperativa. Passamos a compreender as singularidades:

As singularidades dos(as) cooperados(as)

Benedita Monteiro – A experiência e a confiança no trabalho coletivo

Dona Benedita traz em sua trajetória o peso da experiência e da vivência dentro da Coopermonte. Como uma das fundadoras da cooperativa, sua relação com a confiança se consolidou ao longo dos anos por meio do trabalho coletivo e da organização do grupo. Sua trajetória na agricultura e na comercialização de produtos beneficia não apenas sua própria subsistência, mas também fortalece o projeto coletivo, já que ela compartilha seus conhecimentos com os demais cooperados. Para Benedita, confiar no outro é essencial para que o trabalho continue e a cooperativa permaneça ativa, independentemente das dificuldades enfrentadas.



Maria Anita – A tradição familiar e a confiança no sustento

A história de Maria Anita é atravessada pela transmissão de saberes dentro da família. Desde pequena, ela aprendeu a confiar no trabalho como forma de garantir o sustento e viu na cooperativa um espaço onde essa confiança poderia ser ampliada para além do núcleo familiar. O fazer e vender cocadas não é apenas um ofício, mas um elo entre gerações, no qual a confiança no processo de produção e na parceria com os demais cooperados se torna um fator decisivo para a permanência no trabalho coletivo. Para Maria Anita, a confiança não é apenas um sentimento, mas um compromisso contínuo com aqueles que fazem parte da cooperativa.

Cleide Ferreira – A juventude e o processo de construção da confiança

Diferente das cooperadas mais experientes, Cleide representa a nova geração dentro da Coopermonte. Seu percurso dentro da cooperativa se constrói gradativamente, assim como sua relação com a confiança. Ao longo dos anos, ela aprendeu que confiar é um processo que exige convivência, troca e amadurecimento. A transparência e a seriedade no trabalho são fundamentais para fortalecer os laços de confiança dentro da cooperativa. Sua participação demonstra que a confiança, assim como a cooperativa, é algo que se constrói e se renova com o tempo.

Wellington Silva – A confiança como princípio de vida e trabalho

Para Wellington, a confiança é um valor que atravessa todas as dimensões da vida. Ele enxerga a confiança como um princípio fundamental, que deve ser culti-



vado diariamente nas relações de trabalho e no convívio social. Sua trajetória na cooperativa reflete esse compromisso, pois, como secretário da organização, ele trabalha para garantir que a confiança seja mantida entre os cooperados, seja na administração, na transparência das decisões ou na organização coletiva. Para ele, a confiança não é apenas uma condição do trabalho em equipe, mas um alicerce para a vida em comunidade.

Cláudio Brandão – A agricultura como laço de confiança e sustento

A relação de Cláudio com a confiança está enraizada no campo. Desde cedo, ele aprendeu que a terra exige cuidado e que o trabalho agrícola só prospera quando há cooperação entre os que dela vivem. Sua trajetória na cooperativa reforça essa visão, pois ele percebe que a confiança mútua entre os membros é o que garante a continuidade da produção e a comercialização dos produtos. Para Cláudio, a confiança é um vínculo que une a agricultura, a economia solidária e a coletividade, permitindo que o trabalho se sustente ao longo do tempo. Vejamos agora a perspectiva comum:

A perspectiva comum: a confiança como elo estruturante da Coopermonte

Apesar das diferenças individuais, há um elemento que une todas essas trajetórias: a confiança como alicerce do trabalho coletivo e da sustentabilidade da cooperativa. Cada um dos(as) cooperados(as) expressa a confiança de forma singular, mas, no conjunto, ela se manifesta como um fator indispensável para a permanência do grupo.



Na Coopermonte, a confiança não se restringe às relações interpessoais, mas se estende à própria lógica de funcionamento da cooperativa. Ela se constrói:

- ❖ No compartilhamento de saberes, especialmente no que diz respeito à produção e comercialização dos produtos;

- ❖ No respeito ao trabalho do outro e na responsabilidade com as decisões coletivas;

- ❖ Na transparência das relações, garantindo que todos tenham voz e participação ativa na cooperativa;

- ❖ Na resiliência diante das dificuldades, pois confiar na cooperação é o que permite superar desafios e continuar avançando.

A confiança na Coopermonte não é apenas um princípio abstrato, mas uma prática cotidiana que sustenta as relações entre os cooperados. Ela se manifesta nos pequenos gestos: no respeito ao tempo e ao conhecimento do outro, na divisão do trabalho, na certeza de que todos estão ali para garantir a continuidade do projeto coletivo.

Seja na experiência acumulada ao longo dos anos, na transmissão de saberes familiares, na construção gradual da confiança, na ética do trabalho ou na relação com a terra, todos(as) os(as) cooperados(as) compartilham a percepção de que a confiança é o que torna possível a permanência da cooperativa.

O que se observa, portanto, é que a Coopermonte não é apenas um espaço de produção e comercialização, mas também um lugar de construção da confiança. E é essa confiança que permite que a cooperativa continue a existir, resistir e se reinventar ao longo dos anos.



Considerações finais

Este estudo teve como objetivo compreender o sentido cultural da confiança e da colaboração entre os cooperados(as) da Coopermonte, analisando como esses valores se manifestam na trajetória de vida dos entrevistados e na dinâmica da cooperativa. Metodologicamente, lançamos mão da autoetnografia, entrevistas e da análise documental, considerando o estatuto e as atas da cooperativa como fontes de referência para compreender a estrutura e a trajetória da organização.

A análise das entrevistas evidenciou que a confiança e a colaboração foram fundamentais para o desenvolvimento das identidades dos cooperados(as), bem como para a construção de suas relações interpessoais e profissionais. Esses valores foram sendo cultivados desde a infância, nas interações familiares, escolares e comunitárias, e ampliados ao longo da vida, tornando-se alicerces da atuação dentro da cooperativa.

Na Coopermonte, a confiança não é um estado fixo, mas uma construção contínua. Ela exige convívio, troca de saberes, coerência entre discurso e prática e responsabilidade compartilhada. A vivência coletiva e os desafios enfrentados ao longo do tempo permitiram que os cooperados mais antigos fortalecessem laços de solidariedade, garantindo a resiliência da cooperativa diante das dificuldades. Por outro lado, para os novos membros, a confiança ainda está em processo de construção, revelando a importância de espaços de interação e socialização para fortalecer esses laços.

Além disso, este estudo revelou que os princípios da Economia Solidária, como a corresponsabilidade e a produção sustentável de alimentos, desempenham um papel central na construção e no fortalecimento das relações de confiança. A experiência da CSA (Comunidade que Sustenta a Agricultura) emerge como um exemplo concreto dessa confiança compartilhada entre agricul-



tores e coagricultores, baseada no compromisso mútuo e na transparência das relações.

A reflexão sobre a confiança na cooperativa também nos remete a um olhar crítico sobre o contexto mais amplo. A confiança, quando manejada ideologicamente dentro das estruturas capitalistas, pode ser instrumentalizada para legitimar desigualdades e disputas. No entanto, dentro da Coopermonte, vemos um esforço em subverter essa lógica, transformando a confiança em um mecanismo de fortalecimento coletivo, ao invés de uma ferramenta de exclusão e escassez.

Por fim, concluo com a imagem que ressoa em minha memória e que, de certo modo, sintetiza o que significa a confiança na coletividade: o ato de comer na mesma bacia com os meus primos. Um gesto que vai além da partilha do alimento e simboliza um modo de existir onde, ao invés de "farinha pouca, meu pirão primeiro", prevalece a ideia de que onde se come um(a), comem-se mais. A confiança, assim, se inscreve como prática cotidiana e como possibilidade de um futuro mais solidário e cooperativo

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

COOPERMONTE – Cooperativa dos Pequenos Produtores de Coqueiro de Monte Gordo. Ata de Fundação. Monte Gordo, Camaçari, Bahia, 24 maio 2005.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia de gênero. In: HOLANDA, He-loisa Buarque de (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

LUMI, Michael. *Cooperativas de agricultores: história, desafios e perspectivas*. São Paulo: Editora Brasil Rural, 2015.

Messeder, S. A; RIBEIRO, CAUÊ ; BOAVENTURA, Lenon ; OLIVEIRA, Carlos Eduardo . Memória e o saber-fazer na pesquisa científica com o(a) pesquisador(a) encarnado(a). *Cidades Musicais* (In) visíveis. Oled.Porto Alegre: Editora Sulina, 2024, v. 01, p. 197-224



MESSEDER, Suely Aldir; RIBEIRO, Cauê; CARVALHO, Margaret. A construção do/a pesquisador/a encarnado/a em uma universidade pública e periférica: experimentações e modelagens no saber fazer das ciências corporificadas. In: *Estudos em decolonialidades e gênero*. Rio de Janeiro: Ape'Ku Editora e Produtora Ltda, 2022. v. II, p. 27-60.

MESSEDER, Suely Aldir. A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico. In: *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. v. I, p. 155-171.

MESSEDER, Suely Aldir. Em cena o(a) Pesquisador(a) Encarnado(a): um conceito ou instrumental teórico-metodológico. In: *Pesquisador(a) encarnado(a): experimentações e modelagens no saber fazer das ciências*. Salvador: EDUFBA, 2020. v. I, p. 43-68.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SINGER, Paul. *Introdução à economia solidária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2002.

VALENTIM, Igor Vinicius Lima. *Economia solidária no Brasil e em Portugal: aproximações e distanciamentos sob a ótica da confiança*. 2011. Tese (Doutorado) – Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade Técnica de Lisboa, Lisboa, 2011.

**Viabilidade do registro da marca coletiva para as
fazedoras de cocada de Monte Gordo: uma análise a
partir de estudos sobre experiências existentes¹²**

Caio Cesar Reis

Suely Messeder





A marca coletiva é um instrumento jurídico que protege e valoriza produtos e serviços associados a grupos produtivos organizados, conferindo-lhes identidade e diferenciação no mercado. No Brasil, sua regulamentação está prevista na Lei de Propriedade Industrial (Lei nº 9.279/96), sendo um recurso amplamente utilizado por associações, cooperativas e entidades representativas para garantir a autenticidade de produtos ou serviços compartilhados. Seu objetivo não é apenas a proteção da marca em si, mas a criação de um selo distintivo que fortaleça a identidade coletiva de seus membros e assegure a qualidade e credibilidade dos produtos comercializados sob essa designação.

No caso das fazedoras de cocada de Monte Gordo, a criação de uma marca coletiva pode contribuir significativamente para o fortalecimento da identidade do grupo, promovendo maior reconhecimento e agregando valor à produção artesanal de cocada na região. No entanto, a viabilidade desse processo depende de uma série de fatores, como a organização das cocadeiras, a formalização de uma entidade gestora da marca e a adequação às exigências do Instituto Nacional da Propriedade In-

12 O trabalho que deu origem a este capítulo foi premiado em 1º lugar na área de “Outros” durante a XXVII Jornada de Iniciação Científica da UNEB, realizada entre 28 de novembro e 1º de dezembro de 2023, com o título: “Estado da arte sobre marca coletiva: uma pesquisa voltada para a valorização dos saberes e fazeres tradicionais de Coqueiros, Camaçari”, de autoria de Caio Cezar Pereira dos Reis, sob orientação de Suely Aldir Messeder.



dustrial (INPI). Além disso, o processo de registro deve ser cuidadosamente planejado para evitar conflitos com marcas já existentes e garantir que os critérios de uso da marca sejam claros e bem estabelecidos.

Diante desse contexto, o presente estudo investiga os elementos necessários para a criação da marca coletiva das fazedoras de cocada de Monte Gordo, analisando experiências anteriores e identificando desafios e oportunidades. Para isso, foi realizada uma revisão bibliográfica de estudos disponíveis no banco de teses da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), com foco em pesquisas que tratam tanto de marcas coletivas quanto de indicações geográficas. Essa abordagem permite uma compreensão mais ampla dos modelos de proteção existentes e dos critérios exigidos para cada um deles, possibilitando avaliar qual seria a alternativa mais adequada para a valorização da cocada artesanal da região.

Embora tenhamos realizado estudos sobre indicação geográfica, optamos por não aprofundar essa abordagem neste trabalho, pois identificamos que a marca coletiva apresenta uma maior viabilidade de aplicação para o caso das fazedoras de cocada de Monte Gordo. A indicação geográfica, por estar diretamente relacionada à reputação do produto vinculada ao seu território, exige comprovações detalhadas sobre a influência das condições ambientais e humanas na produção do bem. Esse modelo pode assumir duas formas: a Indicação de Procedência (IP), que reconhece uma região como centro tradicional de produção de um determinado bem, e a Denominação de Origem (DO), que requer evidências científicas de que as características do produto são determinadas por fatores específicos do local de origem.

Devido a essa exigência de comprovação detalhada, os critérios para obtenção da indicação geográfica são mais rigorosos do que aqueles aplicados à marca coleti-



va. O processo de certificação pode ser demorado e burocrático, demandando estudos técnicos, levantamentos históricos e validações que muitas vezes dificultam a adesão de pequenos produtores. Em contrapartida, a marca coletiva apresenta um caminho mais acessível e ágil, pois sua principal exigência é a constituição de uma entidade gestora e a definição de um regulamento de uso, garantindo que os produtores sigam padrões de qualidade previamente estabelecidos.

Considerando o caráter artesanal da produção da cocada de Monte Gordo e a necessidade de consolidar uma identidade coletiva sem grandes entraves burocráticos, a marca coletiva surge como a alternativa mais viável para fortalecer a comercialização e a valorização do produto. Ao permitir a inclusão de múltiplos produtores sob uma mesma identidade visual e jurídica, ela se mostra como um mecanismo eficiente para ampliar o alcance de mercado das cocadeiras e assegurar o reconhecimento do saber-fazer tradicional da região.

A estrutura deste capítulo está organizada em três seções principais. A primeira delas apresenta a seleção e modelagem dos trabalhos acadêmicos analisados, explorando estudos disponíveis no banco de teses da Capes e trazendo uma análise individualizada de cada um deles. A segunda seção investiga os desafios e dificuldades na implementação de marcas coletivas, com base em uma análise comparativa entre os estudos modelados, destacando os principais entraves enfrentados e as soluções adotadas em diferentes contextos produtivos. A terceira seção se dedica à pesquisa de anterioridade no INPI, levantando registros existentes e avaliando possíveis conflitos e restrições para o uso da marca coletiva das fazedoras de cocada de Monte Gordo. Por fim, as considerações finais trazem recomendações para a implementação da marca coletiva e apontam os próximos passos necessários para consolidar essa estratégia como



um instrumento de fortalecimento e valorização do saber-fazer das cocadeiras.

Seleção e modelagem dos trabalhos acadêmicos

Para embasar a análise sobre a viabilidade da marca coletiva para as fazedoras de cocada de Monte Gordo, realizamos uma busca no banco de teses da Capes utilizando o descritor “Marcas Coletivas”. O levantamento inicial identificou 12 trabalhos acadêmicos que tratavam do tema sob diferentes perspectivas, desde abordagens teóricas até estudos de caso aplicados a setores produtivos específicos.

No entanto, nem todos os trabalhos encontrados puderam ser analisados em profundidade. Após a triagem, 8 dissertações e teses estavam disponíveis para leitura completa, enquanto as demais estavam indisponíveis ou apresentavam acesso restrito a resumos. A partir desse conjunto de 8 estudos acessíveis, realizamos uma seleção mais criteriosa para a modelagem detalhada, considerando critérios de relevância, aplicabilidade e diversidade de abordagem.

Crítérios de seleção dos trabalhos para modelagem

A escolha final dos trabalhos modelados seguiu os seguintes critérios:

1. Relevância para o estudo das fazedoras de cocada de Monte Gordo



❖ Foram priorizados estudos que apresentavam aplicações práticas da marca coletiva, com desafios e soluções que poderiam ser aproveitados na experiência das fazedoras de cocada.

❖ Trabalhos predominantemente teóricos, que não abordavam aspectos concretos de implementação, foram considerados menos relevantes para a pesquisa.

2. Diversidade de contextos e abordagens

❖ A seleção incluiu estudos de diferentes setores produtivos para proporcionar um olhar comparativo mais rico sobre as marcas coletivas.

❖ Dessa forma, foram escolhidos trabalhos que abordavam marcas coletivas no setor têxtil (moda íntima), moveleiro, artesanal (renda Singeleza) e um estudo conceitual sobre a função das marcas coletivas.

3. Disponibilidade completa para análise

❖ Alguns dos 8 trabalhos disponíveis apresentavam apenas capítulos limitados ou resumos estendidos, sem permitir uma leitura aprofundada de metodologia e resultados.

❖ Os 4 estudos escolhidos estavam integralmente acessíveis e permitiam uma modelagem detalhada com base na metodologia do Grupo Enlace.

4. Aplicabilidade à modelagem do Grupo Enlace. A metodologia do Grupo Enlace exige que os estudos modelados apresentem um detalhamento metodológico claro e explorem aspectos organizacionais, desafios e soluções para marcas coletivas.

❖ Trabalhos que não abordavam essas dimensões foram considerados menos relevantes para o estudo.



Trabalhos não modelados: razões para exclusão

Embora 8 trabalhos estivessem disponíveis, apenas 4 foram modelados em profundidade; os demais foram excluídos da análise detalhada pelos seguintes motivos:

- ❖ Dois estudos apresentavam um enfoque exclusivamente jurídico, discutindo a regulamentação das marcas coletivas e das indicações geográficas sem explorar aspectos práticos de implementação;

- ❖ Um estudo analisava marcas coletivas no contexto internacional, sem conexões diretas com a realidade brasileira ou com a experiência das fazedoras de cocada de Monte Gordo;

- ❖ Um trabalho focava em uma marca coletiva já consolidada, sem abordar os desafios da implementação, o que reduzia sua aplicabilidade para um estudo de viabilidade.

Dessa forma, a escolha de modelar apenas 4 trabalhos permitiu que a análise se mantivesse focada nos desafios concretos da criação e gestão de uma marca coletiva, proporcionando *insights* mais diretos para o caso estudado.

Modelagem dos trabalhos selecionados

A partir da seleção realizada, os seguintes trabalhos foram modelados detalhadamente:



Quadro 1 – Síntese dos trabalhos selecionados

Título	Autoria	Ano	Instituição	Objetivo	Metodologia	Resultados
<i>A Marca Coletiva como Ferramenta de Diferenciação de Arranjos Produtivos Locais</i>	Rafael dos Santos Viveiros de Faria	2011	Universidade Federal Fluminense (UFF)	Examinar a ausência de registro da marca coletiva no Polo de Moda Íntima de Nova Friburgo e os impactos disso para o setor.	Estudo de caso baseado em análise documental e entrevistas com produtores locais.	O estudo identificou que a falta de cooperação entre os membros do setor foi um dos principais fatores que impediram a adoção da marca coletiva. Observou-se que, sem uma entidade gestora forte, o uso da marca coletiva tornou-se inviável.
<i>A Função de Qualidade nos Signos Distintivos Substanciais</i>	Patrícia Carvalho da Rocha Porto	2011	Universidade de São Paulo (USP)	Estudar a função da marca coletiva como mecanismo de garantia de qualidade no mercado.	Revisão bibliográfica e análise normativa.	A pesquisa destacou que a marca coletiva pode funcionar como um selo de qualidade, agregando valor ao produto. O estudo ressaltou a importância de regras claras para a concessão e fiscalização do uso da marca coletiva.
<i>Gestão Cooperada de Estratégias de Marketing no Setor Moveleiro</i>	Laisa Helena Magalhães	2016	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)	Propor uma estrutura de gestão cooperativa para a comercialização de móveis em um cluster produtivo.	Pesquisa qualitativa e quantitativa com 20 gestores do setor moveleiro.	A pesquisa mostrou que a cultura do individualismo é um dos principais obstáculos à implementação de estratégias coletivas, incluindo o uso de marcas coletivas. O estudo ressaltou a importância da capacitação dos produtores para que a marca coletiva seja bem-sucedida.
<i>Viabilidade da Renda Singeleza como Indicação Geográfica</i>	Cerize Maria Ramos Ferrari de Melo	2019	Universidade Federal de Alagoas (UFAL)	Analisar o potencial da renda Singeleza para registro como Indicação Geográfica (IG).	Pesquisa qualitativa aplicada, com análise documental e entrevistas com artesãs.	O estudo apontou que, apesar da viabilidade da Indicação Geográfica, a marca coletiva seria uma opção mais acessível para proteger a produção artesanal de forma mais rápida. A principal barreira encontrada foi a falta de formalização jurídica das artesãs, dificultando o processo de registro.

Fonte: elaboração própria.



Considerações sobre a seleção dos trabalhos

A análise dos estudos modelados permitiu um olhar mais aprofundado sobre as principais dificuldades e oportunidades associadas à implementação de marcas coletivas. A partir dessas modelagens, foi possível identificar padrões comuns que impactam a viabilidade das marcas coletivas e que serão explorados na próxima seção, a análise comparativa.

Além disso, os desafios observados nesses estudos serviram como referência para a investigação das dificuldades que poderão ser enfrentadas pelas fazedoras de cocada de Monte Gordo no processo de registro da marca coletiva.

Na próxima seção, exploramos essas dificuldades com base nos padrões identificados nos estudos e discutimos estratégias que podem ser adotadas para superá-las.

Principais dificuldades encontradas

Os desafios identificados podem ser agrupados em três grandes categorias:

1. Governança e organização

❖ A falta de um modelo de gestão estruturado foi um problema recorrente nos estudos analisados. Em diversas iniciativas, a ausência de uma governança clara impediu que a marca coletiva fosse utilizada de forma eficiente.

❖ No caso do Polo de Moda Íntima de Nova Friburgo, por exemplo, observou-se que a ausência de coope-



ração entre os membros do setor dificultou a consolidação da marca coletiva.

❖ A dissertação sobre a Renda Singeleza também evidenciou que, para que um grupo possa registrar e gerenciar uma marca coletiva, é necessário estabelecer critérios rígidos de uso e monitoramento da marca.

2. Formalização e aspectos legais

❖ A modelagem das dissertações revelou que, sem uma entidade jurídica organizada, o processo de registro da marca coletiva se torna inviável.

❖ A pesquisa sobre a Indicação Geográfica para o mel do Rio de Janeiro demonstrou que, em muitos casos, os produtores têm dificuldades em cumprir exigências burocráticas para o registro da marca, como a criação de estatutos e regulamentos.

❖ No caso das fazedoras de cocada de Monte Gordo, será fundamental garantir que o grupo esteja legalmente estruturado, seja como associação, cooperativa ou outra entidade representativa.

3. Engajamento dos produtores e sustentabilidade da marca

❖ Os estudos analisados mostraram que um dos grandes desafios das marcas coletivas é garantir a adesão e o compromisso dos produtores envolvidos.

❖ No setor moveleiro, por exemplo, a resistência dos empresários a iniciativas coletivas impediu que a marca compartilhada fosse efetivamente utilizada.

❖ Para evitar esse problema, é essencial que as fazedoras de cocada de Monte Gordo participem ativamente da construção da marca coletiva, garantindo que todos compreendam seus benefícios e responsabilidades.



Pesquisa de anterioridade no INPI

Após a análise dos estudos acadêmicos e dos desafios identificados, realizamos uma busca no INPI para verificar a existência de registros de marcas que possam interferir na criação da marca coletiva das fazedoras de cocada de Monte Gordo.

Metodologia da busca

A pesquisa foi realizada com os seguintes descritores:

- ❖ “Cocada”
- ❖ “Coqueiros”
- ❖ “Monte Gordo”

Os resultados foram organizados em três categorias: marcas coletivas, marcas individuais e indicações geográficas.

Resultados da pesquisa no INPI

1. Marcas Coletivas

- Não foram encontrados registros de marcas coletivas ativas com os termos “Cocada” ou “Coqueiros”.
- Isso significa que as fazedoras de cocada de Monte Gordo podem registrar a marca coletiva sem conflitos diretos com marcas coletivas já existentes.



2. Marcas individuais

- Foram encontrados 15 registros ativos para marcas individuais contendo o termo “Cocada”. No entanto, nenhuma dessas marcas é coletiva, o que abre margem para o registro da marca coletiva, desde que seja feita uma diferenciação no nome e na identidade visual.

3. Indicação Geográfica

- Para o termo “Monte Gordo”, foi identificado um registro ativo: “Monte Sabores: Frutas Nativas da Caatinga”.
- Isso pode ser um fator a considerar na escolha do nome da marca coletiva, pois pode haver sobreposição no uso do termo “Monte Gordo” dependendo da abrangência do registro pré-existente.

Implicações para o registro da marca coletiva

A pesquisa no INPI indicou que o principal desafio para o registro da marca coletiva das fazedoras de cocada de Monte Gordo será garantir que o nome da marca seja suficientemente distinto para evitar conflitos com registros individuais já existentes. Algumas estratégias possíveis incluem:



- ❖ Acrescentar elementos distintivos ao nome da marca coletiva, como “Cocada Artesanal de Monte Gordo” ou “Fazedoras de Monte Gordo”;
- ❖ Focar na identidade visual e no regulamento da marca para reforçar sua diferenciação;
- ❖ Consultar especialistas em propriedade intelectual para garantir que o pedido de registro esteja alinhado às exigências do INPI.

Considerações finais

A análise dos estudos acadêmicos e a pesquisa de anterioridade no INPI indicam que a criação da marca coletiva para as fazedoras de cocada de Monte Gordo é viável, desde que alguns fatores estruturais sejam observados. A experiência de outras iniciativas revela que a governança bem definida é um elemento essencial para o sucesso da marca coletiva, tornando necessária a formalização de uma entidade gestora. Essa entidade, seja na forma de associação ou cooperativa, será responsável pela administração da marca e pelo cumprimento do regulamento estabelecido.

Além disso, a construção de um regulamento claro e bem estruturado é um passo indispensável. Ele deve definir quem pode utilizar a marca, estabelecer padrões de qualidade e detalhar o processo de monitoramento do uso. Esse instrumento garantirá que a marca coletiva funcione não apenas como um elemento distintivo, mas como um diferencial competitivo para as cocadeiras, fortalecendo a identidade da produção artesanal de Monte Gordo.

Outro aspecto relevante é a diferenciação da marca em relação às já registradas no INPI. A pesquisa apontou



que há diversas marcas individuais utilizando o termo “Cocada”, o que exige uma escolha cuidadosa do nome da marca coletiva para evitar conflitos jurídicos e facilitar sua aprovação. Estratégias como a incorporação de elementos específicos da identidade local ou a adoção de um nome diferenciado podem ser fundamentais para garantir a originalidade e a segurança do registro.

Para que a marca coletiva seja bem-sucedida, a adesão da comunidade produtora é essencial. A experiência de outras iniciativas demonstra que a capacitação e o engajamento dos produtores são determinantes para a longevidade do projeto. É importante que as fazedoras de cocada compreendam os benefícios da marca coletiva, seus critérios de uso e as vantagens de uma gestão compartilhada. A realização de oficinas, encontros e momentos de diálogo pode contribuir para fortalecer o envolvimento das cocadeiras, promovendo um senso de pertencimento e compromisso com o projeto.

Diante dessas conclusões, algumas ações são recomendadas para viabilizar o registro da marca coletiva. O primeiro passo envolve a criação de uma entidade formal que represente as fazedoras de cocada de Monte Gordo. Em seguida, a elaboração do regulamento de uso da marca deve detalhar critérios de adesão, padrões de qualidade e gestão do selo. A definição de um nome e de uma identidade visual distintos será um elemento-chave para evitar conflitos com registros pré-existentes. Além disso, investir na capacitação das cocadeiras sobre as regras e benefícios da marca contribuirá para o fortalecimento da iniciativa. Por fim, a consulta a um especialista em propriedade intelectual poderá orientar melhor o processo de registro junto ao INPI, garantindo que todos os requisitos sejam cumpridos.

Se estruturadas de maneira adequada, essas medidas permitirão que a marca coletiva se consolide como um instrumento de valorização do saber-fazer das fa-



zedoras de cocada de Monte Gordo. Ao conferir maior reconhecimento ao trabalho dessas mulheres, a marca contribuirá para ampliar oportunidades de mercado e garantir a preservação e o fortalecimento da tradição da cocada artesanal na região.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei nº 9.279, de 14 de maio de 1996. Regula direitos e obrigações relativos à propriedade industrial. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 15 maio 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19279.htm. Acesso em: 15 mar. 2025.

FARIA, Rafael dos Santos Viveiros de. A marca coletiva como ferramenta de diferenciação de arranjos produtivos locais: um estudo de caso no Polo de Moda Íntima de Nova Friburgo – RJ. 2011. Dissertação (Mestrado em Engenharia de Produção) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

INSTITUTO NACIONAL DA PROPRIEDADE INDUSTRIAL (INPI). Manual de Marcas: Diretrizes de Exame de Pedidos de Registro de Marca. Rio de Janeiro: INPI, 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/inpi>. Acesso em: 10 mar. 2025.

INSTITUTO NACIONAL DA PROPRIEDADE INDUSTRIAL (INPI). Classificação de Nice. Disponível em: <https://www.gov.br/inpi/pt-br/assuntos/marcas/classificacao-de-nice>. Acesso em: 10 mar. 2025.

MELO, Cerize Maria Ramos Ferrari de. Viabilidade da renda Singeleza como Indicação Geográfica. 2019. Dissertação (Mestrado em Propriedade Intelectual e Transferência de Tecnologia para a Inovação) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.

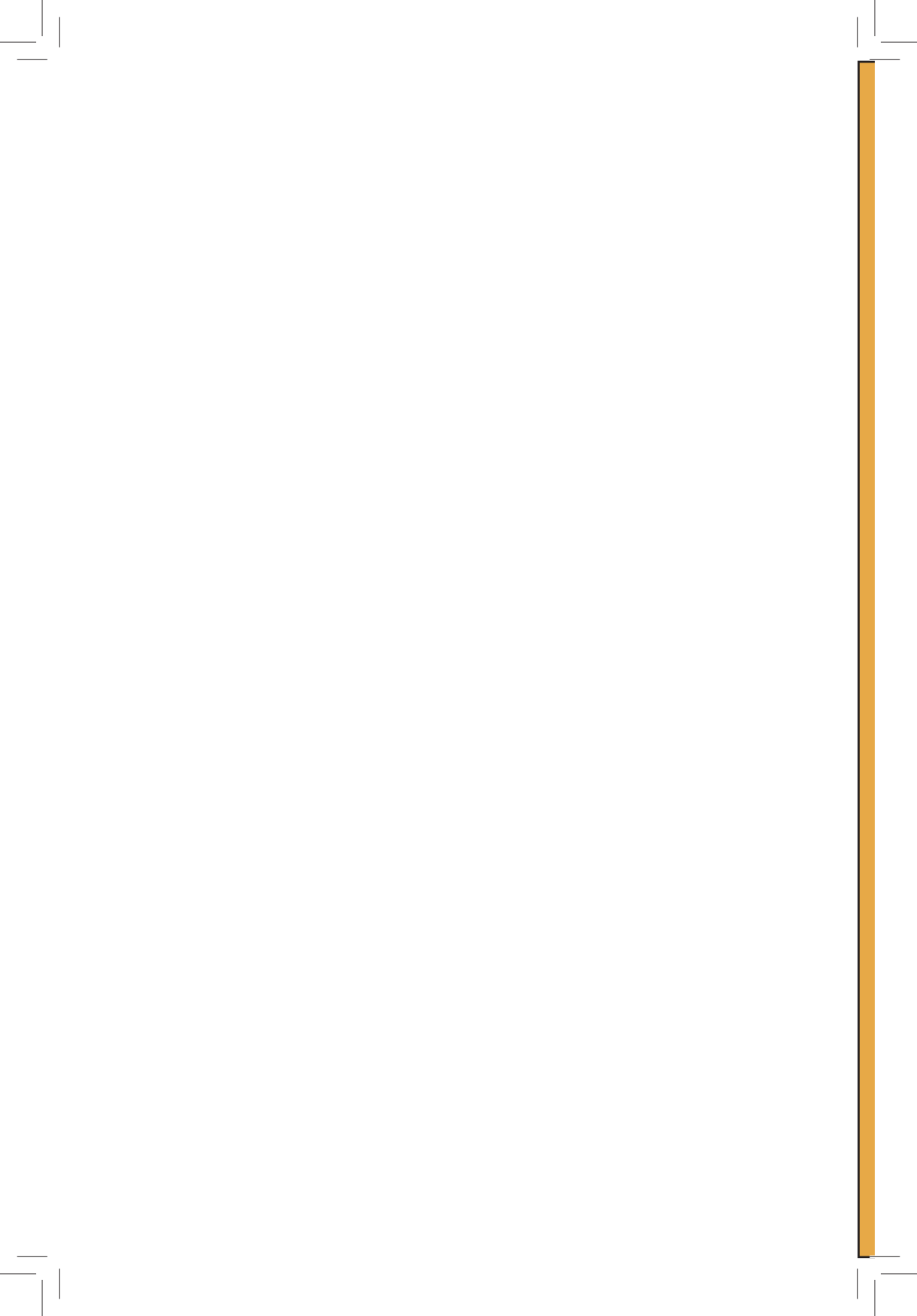
MAGALHÃES, Laísa Helena. Gestão cooperada de estratégias de marketing no setor moveleiro: um estudo sobre marcas coletivas. 2016. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2016.



PORTO, Patrícia Carvalho da Rocha. A função de qualidade nos signos distintivos substanciais: estudo sobre marcas coletivas e certificação. 2011. Dissertação (Mestrado em Direito Comercial) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

SANTOS, Larissa Rodrigues dos. Indicações geográficas: um estudo sobre os desafios de obtenção do selo no Brasil. 2020. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020.

SEBRAE. Marcas Coletivas e Indicações Geográficas: agregando valor aos produtos e serviços. Brasília: SEBRAE, 2021. Disponível em: <https://www.sebrae.com.br>. Acesso em: 15 mar. 2025



**Narrar por dentro: juventude, afeto e patrimônio nas
margens do oficial**

Lucas Gois

Suely Messeder





Este trabalho tem como objetivo apresentar e refletir sobre o processo de construção da memória histórica do distrito de Monte Gordo, situado no município de Camaçari, Bahia, a partir das postagens realizadas por Lucas Gois em sua página do Instagram intitulada *Historiando Monte Gordo* (@historiando_monte_gordo). Jovem morador do distrito, Lucas tem se dedicado, desde fevereiro de 2021, a construir uma narrativa afetiva e visual sobre o seu território, mesclando registros fotográficos, relatos orais, objetos materiais e referências documentais, com destaque para as casas dos moradores como pontos de ancoragem territorial e dispositivos de memória.

O município de Camaçari, localizado na Região Metropolitana de Salvador (RMS), a cerca de 45 km da capital baiana, possui uma população estimada em 300.372 habitantes. É considerado um dos municípios mais ricos do Nordeste brasileiro por abrigar importantes complexos industriais, como o Polo Petroquímico e o Polo Automobilístico. Além da atividade industrial, seu extenso litoral – com cerca de 80 km – abriga praias como Busca Vida, Abrantes, Jauá, Arembepe, Barra do Jacuípe, Guaraíba e Itacimirim.

A instalação das petroquímicas na década de 1970 impulsionou um movimento migratório intenso para a região. Contudo, os(as) trabalhadores(as) qualificados(as) do polo, em sua maioria, não residiam em Camaçari, mas sim em Salvador. Nos anos 1980, observou-se uma migração massiva de pessoas com baixa escolaridade e sem qualificação profissional, ocupando postos de trabalho precarizados. Embora Camaçari figure hoje entre



os municípios de maior arrecadação do estado – responsável por cerca de 30% do Produto Interno Bruto (PIB) da Bahia –, esse dado contrasta com os baixos índices de qualidade de vida de sua população, sobretudo nas regiões periféricas e nos distritos.

Nesse cenário, é importante considerar a coexistência de dois ambientes econômicos que estruturam Camaçari: o industrial e o rural. De um lado, a cidade abriga um dos maiores polos industriais da América Latina, com forte presença de empresas dos setores petroquímico, químico, automotivo e energético, além de recentes investimentos em inovação e energias renováveis. De outro lado, o município mantém expressiva atividade rural: são mais de mil estabelecimentos agropecuários espalhados por aproximadamente 17 mil hectares, onde se destacam o cultivo de lavouras temporárias – como feijão e milho – e a criação de animais em áreas de pastagem. Aproximadamente 10% da população vive na zona rural, que abriga também comunidades tradicionais, incluindo quilombolas e indígenas.

Camaçari é dividido em três distritos: Camaçari (sede), Abrantes e Monte Gordo. Este último, foco do presente estudo, possui uma população estimada em 29.573 habitantes. Em nossas visitas exploratórias ao distrito, constatamos que na localidade de Coqueiros de Monte Gordo concentra-se um expressivo número de mulheres negras e pobres, conhecidas como fazedoras de cocadas. Trata-se de uma rede densa de parentesco: cunhados(as), irmãos(ãs), filhos(as) e sobrinhos(as) compartilham os saberes da cocada e, muitas vezes, são também responsáveis por sua comercialização, especialmente nas praias do Litoral Norte. Esse cenário reforça os laços de pertencimento e a construção de territorialidades baseadas na oralidade, no trabalho e na ancestralidade.

A articulação entre as dinâmicas industriais e os modos de vida rurais e tradicionais revela a complexi-



dade socioterritorial de Camaçari. A despeito de sua potência arrecadatária, o município expressa desigualdades históricas que afetam principalmente suas populações periféricas e rurais. Políticas públicas integradas e sensíveis às especificidades locais são fundamentais para promover o desenvolvimento justo e equilibrado entre os distintos territórios que compõem o município.

É nesse contexto que se insere a proposta do perfil @historiando_monte_gordo, criado por Lucas Gois, que propõe uma narrativa alternativa e situada da história local, produzida a partir de um olhar jovem, comunitário e engajado. Sua atuação se aproxima de uma pedagogia do pertencimento, convocando o coletivo a revisitar e valorizar os saberes enraizados no cotidiano. Ao lançar mão de uma plataforma digital como o Instagram, Lucas contribui para a constituição de um arquivo público e comunitário, no qual a memória é tratada como experiência vivida e compartilhada.

A construção deste trabalho se ancora em um corpus de 112 postagens do perfil, realizadas entre 2021 e 2024. A metodologia adotada combina análise qualitativa do conteúdo visual e textual com uma leitura etnográfica das narrativas e interações. As imagens, descrições e comentários são considerados como parte de uma construção colaborativa da memória, configurando uma etnografia territorial digital.

A estrutura do texto contempla, inicialmente, uma discussão sobre as casas como marcos de memória e elementos de uma cartografia afetiva do distrito. Em seguida, abordamos os personagens do cotidiano e os saberes populares que emergem nas postagens como expressões vivas de um conhecimento encarnado. Avançamos para a análise das tradições religiosas e culturais presentes em Monte Gordo, evidenciando suas continuidades e transformações. Na sequência, problematizamos os rastros da escravidão e as dinâmicas fundiárias, articulando



do passado e presente na configuração do espaço social. Por fim, discutimos o Instagram como um dispositivo de patrimonialização digital e encerramos com considerações sobre a potência política e epistemológica do projeto *Historiando Monte Gordo*, sobretudo no que tange à agência juvenil na produção de arquivos comunitários e na reativação de memórias subalternizadas.

Casas e memórias: uma cartografia afetiva do território

Ao longo das postagens reunidas no perfil *Historiando Monte Gordo*, um dos eixos mais recorrentes é a centralidade das casas antigas como marcos materiais e simbólicos de memória no distrito. As residências são apresentadas por Lucas Gois não apenas como construções físicas, mas como portadoras de narrativas familiares, afetos e modos de vida. Essa perspectiva aproxima-se da noção de “lugares de memória”, formulada por Pierre Nora (1993), na medida em que as casas passam a funcionar como âncoras identitárias e testemunhas silenciosas do tempo e das transformações sociais de Monte Gordo.

Em diversas postagens, as casas aparecem acompanhadas de histórias sobre seus moradores, genealogias, funções sociais e rituais cotidianos. Um exemplo significativo é a apresentação da casa do Sr. Aldino, em que Lucas destaca a arquitetura e o papel do morador como memória viva da comunidade. Também se sobressaem figuras como Rosita e o Sr. Jovino: ela, rezadeira católica; ele, criador de gado e organizador de cavalgadas. A casa desse casal não é apenas um espaço de moradia, mas um lugar de cruzamento entre espiritualidade, trabalho e cultura local.



Outro exemplo é a casa do antigo tabelião Alrino, cuja atuação foi interrompida por supostamente registrar documentos de pessoas em estado de embriaguez, segundo o relato popular. Essa memória, marcada pelo tom cômico e crítico, revela como a oralidade produz uma crônica social do lugar, em que as casas funcionam como arquivos vivos das contradições locais.

Há ainda postagens que tratam da história de Dona Dada Mulher – cujo nome deriva de um episódio específico – e de Marival e Dona Alaide, cuja casa abrigava uma casa de farinha, elemento que conecta a arquitetura doméstica ao trabalho comunitário e à cultura alimentar local. A casa, nesse caso, é simultaneamente espaço privado, produtivo e coletivo.

Ao adotar uma perspectiva que valoriza essas moradias como centros de memória, Lucas constrói uma cartografia afetiva do território. Essa abordagem dialoga com a perspectiva de Tim Ingold (2022), para quem os espaços habitados não devem ser concebidos como pontos fixos no mapa, mas como campos vivos de relação, continuamente constituídos pelas práticas, trajetórias e histórias que se entrelaçam em seu interior. Em Monte Gordo, são as casas e os corpos que as habitam que traçam o contorno de um mapa sensível, tecido por gestos cotidianos, vínculos afetivos e memórias encarnadas no espaço vivido.

A relação entre memória e habitação também adquire uma dimensão política, na medida em que evidencia os modos como o território é construído a partir de vínculos e saberes populares. Essas casas, muitas vezes em ruínas ou em risco de desaparecer, tornam-se centrais para o reconhecimento da história local não institucionalizada, operando como formas de resistência à lógica da invisibilização e da descontinuidade promovida pelas políticas de urbanização excludente.



Assim, ao colocar em evidência essas moradas e seus habitantes, Lucas não apenas registra, mas restitui ao território de Monte Gordo a sua espessura histórica, afetiva e comunitária, tecendo uma cartografia que não se baseia em limites administrativos, mas em laços de pertencimento.

Personagens do cotidiano e os saberes populares

Outro eixo fundamental na construção narrativa de *Historiando Monte Gordo* é o protagonismo das pessoas comuns, habitantes do distrito, que figuram nas postagens como portadoras de saberes, experiências e modos de vida enraizados na oralidade e na vivência cotidiana. Através do resgate de memórias pessoais e comunitárias, Lucas Gois articula uma etnografia sensível, em que o conhecimento se constrói a partir da escuta e do reconhecimento dos saberes encarnados nos corpos e nas trajetórias locais.

A presença feminina é particularmente marcante nesse processo. Mulheres como Dona Mariana, Joana Preta, Amozinha, Dona Alaide e outras são evocadas como guardiãs da memória, da fé e das práticas de cuidado comunitário. São rezadeiras, lavadeiras, cozinheiras, educadoras informais – figuras muitas vezes invisibilizadas pela historiografia oficial, mas que assumem centralidade no processo de construção da memória local. As postagens sobre essas mulheres operam como homenagens e, também, como formas de reinscrição do feminino negro e popular na tessitura histórica do distrito.

Além das mulheres, os personagens masculinos também emergem como referências comunitárias. Vaqueiros, pescadores, agricultores, pequenos comerciantes e mestres da cultura popular são destacados por seus



ofícios e vínculos com a terra. Há uma ênfase nas relações de trabalho não institucionalizadas, mas fundamentais para a economia moral do território: o homem que corta lenha, o mascate que faz entrega, o pescador que sabe das marés, o vaqueiro que conhece os caminhos da roça. Tais saberes, embora não certificados, são reconhecidos socialmente e transmitidos entre gerações, compondo um campo de conhecimento que desafia as hierarquias entre o saber acadêmico e o saber popular.

Em diversas postagens, Lucas recorre a trechos de falas, provérbios, versos e canções que os próprios moradores compartilham, evidenciando a potência da oralidade como forma de preservação da memória. Essa escolha por narrativas em primeira pessoa ou em estilo livre cria uma aproximação entre quem escreve, quem é retratado e quem lê, ativando a memória não como um dado do passado, mas como um elo vivo entre sujeitos e tempo.

A presença desses personagens no perfil não é apenas descritiva, mas performativa: ao nomeá-los, retratá-los e inscrevê-los num espaço público digital, Lucas Gois contribui para sua valorização social e simbólica. Há, assim, uma dimensão política evidente na visibilização dessas figuras, cujas vidas e histórias passam a integrar um arquivo coletivo. Lucas, nesse processo, funciona como mediação geracional – ele escuta, aprende e transmite –, ampliando o campo da memória para além do testemunho individual.

Trata-se, portanto, de uma etnografia que não busca “representar” o outro de forma distanciada, mas que se constrói na partilha de afetos, escutas e reconhecimentos. O que está em jogo é a construção de um campo de legitimidade para os saberes cotidianos, que, ao serem recontados nas postagens, ganham densidade histórica e potência formativa. São narrativas que, ao serem atualizadas nas redes, nos lembram que o conhecimento



pode habitar os corpos, as vozes e os gestos das gentes comuns.

Tradições religiosas e culturais: rituais, cantos e celebrações

As tradições religiosas e culturais de Monte Gordo compõem um campo expressivo e denso da narrativa construída por Lucas Gois. Em suas postagens, festas, rituais, promessas e celebrações populares ganham destaque como práticas que condensam pertencimento, espiritualidade e resistência. A religiosidade que emerge nas imagens e textos é vivida no cotidiano, muitas vezes entrelaçada às casas, às famílias e ao tempo cíclico da comunidade.

A devoção católica popular aparece com frequência, especialmente nas postagens sobre o Mês de Maria, carurus, rezas e promessas cumpridas. Lucas retrata, por exemplo, um pequeno altar doméstico com flores e velas acesas, montado por uma moradora como forma de agradecimento a uma graça alcançada. Há uma ênfase na dimensão íntima e comunitária da fé, distinta das práticas institucionalizadas da Igreja. Nessa perspectiva, a casa, mais uma vez, é também capela – lugar de sagrado e celebração.

Os carurus, preparados em honra a santos e santas, misturam devoção e sociabilidade. Nessas ocasiões, as mulheres da comunidade preparam comidas rituais, mobilizam redes de ajuda mútua e reafirmam valores de reciprocidade. Em Monte Gordo, como Lucas mostra, essas festas se fazem com o que se tem: um fogareiro, um tacho, um banco na calçada. A precariedade não apaga a potência dos rituais – pelo contrário, intensifica o sentido da partilha e da fé vivida coletivamente.



Além das festas católicas, Lucas registra expressões culturais afrodescendentes e afro-indígenas, como o reisado, a chegança, o enterro do ano velho, o samba de roda. Essas manifestações evidenciam o enraizamento de cosmologias e práticas ancestrais no cotidiano da comunidade. Em uma das postagens, Lucas apresenta uma cena de reisado com crianças e adultos, em trajes coloridos, percorrendo as ruas do distrito com cantorias e tambores. A musicalidade, o ritmo e o corpo em movimento são tratados como parte de uma memória performada, que se atualiza a cada celebração.

Essas manifestações, embora muitas vezes silenciadas ou marginalizadas pelas políticas culturais oficiais, seguem pulsando no território. A presença dessas festas no perfil *Historiando Monte Gordo* atua como registro, celebração e denúncia: registro de um patrimônio imaterial vivo; celebração de uma cultura que se recusa a desaparecer; e denúncia da negligência institucional que ameaça sua continuidade.

Há, nesse conjunto, uma pedagogia da memória festiva, na qual cantar, dançar, rezar e cozinhar são também formas de ensinar e aprender. Ao tornar essas práticas visíveis e compartilháveis pelas redes sociais, Lucas produz uma memória coletiva em que o sagrado e o profano, o íntimo e o público, o individual e o comunitário se entrelaçam.

Dessa forma, as tradições religiosas e culturais ganham relevo como formas de enraizamento simbólico e temporal no território. Elas atualizam um tempo outro – o tempo do gesto repetido, do canto que vem de longe, da promessa renovada – que se opõe à lógica acelerada e esquecedora do presente. E, ao serem narradas por um jovem, tornam-se também práticas de futuro.



Escravidão, terra e estruturas de poder

Entre as diversas camadas de memória ativadas por Lucas Gois em seu perfil *Historiando Monte Gordo*, uma das mais delicadas e potentes diz respeito aos rastros da escravidão e às dinâmicas fundiárias que conformaram – e ainda conformam – o território. A abordagem feita por Lucas é marcada pela sensibilidade e pela escuta, revelando como esses temas, embora nem sempre visíveis na paisagem física, permanecem inscritos na memória oral, nas relações sociais e na organização do espaço.

Em uma das postagens, Lucas compartilha a reprodução de um anúncio do jornal *Correio Mercantil*, do século XIX, que noticiava a fuga de um homem escravizado na região dos Coqueiros. O uso do termo “escravo” foi imediatamente tensionado nos comentários por seguidores que sugeriram a adoção da expressão “escravizado”, evidenciando o debate em torno das formas de nomear o passado e de reconhecer as violências estruturais que ele ainda reverbera. O próprio autor da página acolhe a crítica, demonstrando abertura ao diálogo e consciência sobre os desafios da escrita de si e de sua comunidade.

Essa postagem, aparentemente isolada, articula-se a outras que tratam da formação fundiária da região e da permanência de desigualdades relacionadas à posse da terra. Lucas menciona, por exemplo, a figura de Garcia D’Ávila e sua ligação com a tradição pecuária local – herança colonial de um dos maiores latifundiários da história do Brasil. Em outras postagens, nomes como Sr. Joazinho, Gouveia, Fulosino Alves, Durvalino Alves e Luiz Paulo aparecem como representantes das famílias proprietárias de grandes porções de terra na região, compondo uma geopolítica local marcada por relações desiguais de poder e herança.



Ao tratar dessas figuras e dos modos como a terra foi historicamente apropriada, Lucas sugere – mesmo que de forma implícita – que o território de Monte Gordo é resultado de uma série de disputas, exclusões e silenciamentos. Essa perspectiva aproxima-se daquilo que Michel-Rolph Trouillot (2016) chama de “silenciamento da história”, no qual os sujeitos subalternizados não apenas foram explorados, mas também excluídos dos registros e narrativas hegemônicas.

As postagens que tocam nesses temas revelam uma cartografia do poder desenhada por ausências: não se veem grandes engenhos ou marcos da escravidão formal, mas persistem as marcas de uma estrutura fundiária excludente, que se reflete na informalidade do trabalho, na fragilidade da moradia e na instabilidade do pertencimento territorial. Ao mobilizar essas histórias, Lucas tensiona a narrativa oficial e restitui à memória local o direito de nomear seus próprios traumas.

Além disso, a própria forma como essas memórias vêm à tona – em fragmentos, relatos orais, pequenos comentários – evidencia a natureza subterrânea e latente desse passado. Trata-se de um esforço de reativação de rastros, de leitura dos interstícios do presente, em que ainda ecoam as desigualdades herdadas do colonialismo.

A atuação de Lucas Gois, nesse ponto, adquire contornos políticos mais evidentes: ao recuperar essas memórias e trazê-las para o espaço público digital, ele desafia as versões oficiais da história e propõe outras formas de narrar o território. Sua escuta cuidadosa o coloca como mediador entre tempos e vozes, ressignificando o passado como ferramenta de crítica e rearticulação do futuro.



Instagram como dispositivo de patrimonialização digital

A escolha de Lucas Gois por utilizar o Instagram como plataforma para desenvolver sua narrativa sobre Monte Gordo transcende o mero uso da rede como canal de divulgação; constitui-se como uma prática política de patrimonialização digital. Ao recorrer a uma mídia de ampla circulação, orientada pela visualidade e fortemente acessada por diversos públicos, Lucas desloca a produção da memória dos espaços institucionais – arquivos, museus e universidades – para o campo fluido da cultura digital, no qual as fronteiras entre documentar, narrar e participar são permanentemente atravessadas.

Ao mobilizarmos aqui o conceito de patrimonialização, distanciamo-nos de sua concepção institucional clássica, ancorada nos procedimentos de tombamento e salvaguarda promovidos por órgãos oficiais. Patrimonializar, neste contexto, é compreender o patrimônio como um processo social, coletivo e situado, de reconhecimento, valorização e ativação simbólica de elementos culturais, afetivos e históricos – como casas, práticas, personagens e narrativas – com base em dinâmicas de pertencimento e enraizamento territorial.

Sob essa perspectiva, o perfil *Historiando Monte Gordo* atua como um dispositivo digital de patrimonialização comunitária, em que o ato de registrar e compartilhar memórias não visa à consagração oficial, mas à reativação do vivido e à produção de vínculos entre sujeitos, tempo e lugar. Trata-se de um museu comunitário digital em constante expansão: suas postagens organizam-se como um acervo afetivo e relacional, no qual imagens e legendas entrelaçam saberes, vozes e fragmentos de história.



Esse arquivo vivo, longe de se limitar a um repositório unidirecional, é alimentado também pelas interações que se desenrolam nos comentários, pelas memórias evocadas por outros moradores e pelas sugestões de temas enviadas pelos seguidores. Essa dimensão interativa é fundamental para compreender o Instagram como tecnologia de mediação da memória, conforme propõem os estudos contemporâneos sobre memória digital. Diferentemente de uma exposição estática, o perfil convida à participação, à partilha e à reescrita constante da narrativa, afirmando-se como um campo contra-hegemônico de legitimação do vivido.

A atuação de Lucas nesse espaço não se explica por sua juventude enquanto condição biológica ou geracional, mas sim por sua formação social e afetiva no território e pelo domínio construído – e não dado – das ferramentas digitais. Trata-se, portanto, de uma competência situada, atravessada por suas experiências de pertencimento, escuta e engajamento comunitário, o que lhe confere legitimidade para operar essa curadoria sensível.

O impacto afetivo das publicações torna-se visível em comentários como “essa era a casa da minha avó”, “me lembro quando rezávamos ali” ou “ele foi muito importante para a comunidade”. Tais reações revelam a emergência de memórias coletivas silenciadas, que encontram no ambiente digital uma via potente de reinscrição.

Do ponto de vista estético, há uma curadoria de si e do território: a seleção das imagens, os enquadramentos, a escolha dos filtros, o uso de *hashtags* e a organização da linha do tempo indicam uma intencionalidade que é ao mesmo tempo política, ética e sensível. Dialogando com a perspectiva de Tim Ingold (2022), Lucas não representa Monte Gordo como um ponto fixo no mapa, mas como um lugar em constante constituição, tecido por trajetórias, práticas e narrativas. O território, assim,



torna-se habitado por linhas de vida – como diria Ingold – que se inscrevem no tempo e na memória.

O trabalho de Lucas nos convida, portanto, a repensar o que entendemos por patrimônio: não mais um bem tombado, fixado ou monumentalizado, mas aquilo que é vivido, lembrado e compartilhado. Ao fazer da escuta, do olhar e da partilha os pilares de sua prática, Lucas transforma sua atuação em um gesto de arquivamento do cotidiano e de construção de uma história viva, ancorada nas relações e nos afetos que constituem a experiência comunitária.

Considerações finais

A experiência desenvolvida por Lucas Gois no perfil *Historiando Monte Gordo* oferece importantes contribuições para a reflexão sobre memória, território, juventude e tecnologias digitais. Através de uma prática autônoma, sensível e engajada, Lucas constrói uma narrativa histórica local a partir de registros cotidianos, afetivos e comunitários, desafiando os modos tradicionais de se produzir e difundir conhecimento histórico.

Ao tomar as casas como dispositivos de memória e reconhecer os saberes de moradores e moradoras como fontes legítimas de conhecimento, Lucas realiza uma etnografia territorial marcada pela escuta e pelo pertencimento. Sua atenção aos personagens do cotidiano – rezadeiras, vaqueiros, pescadores, lavadeiras, cocadeiras – e às tradições culturais e religiosas revela uma preocupação em valorizar os sujeitos que habitam a história, muitas vezes apagados pelos discursos oficiais.

Sua atuação também explicita como os rastros da escravidão e das desigualdades fundiárias permanecem presentes, ainda que silenciosamente, no modo como o território de Monte Gordo se organiza. Ao mobilizar



essas memórias, Lucas não apenas denuncia estruturas persistentes de exclusão, mas também restitui ao território sua densidade histórica e afetiva.

O uso do Instagram como meio de patrimonialização digital potencializa ainda mais esse gesto. A plataforma, ao permitir a articulação entre imagem, texto e interação, transforma-se em um museu comunitário em rede, em que a memória se constrói coletivamente, em diálogo constante com os seguidores e com a própria comunidade. A juventude de Lucas é aqui elemento-chave: ele atua como mediador geracional, curador de vivências e arquivista do presente.

Historiando Monte Gordo é mais do que um projeto de registro: é uma prática política de reconhecimento, enraizamento e resistência. Em um cenário marcado por apagamentos e desigualdades históricas, a produção de memória a partir de dentro – feita por quem vive o território – torna-se um gesto insurgente. O trabalho de Lucas Gois revela que a história não está apenas nos arquivos ou nas instituições, mas também nas calçadas, nas cozinhas, nas rezas, nas lembranças que atravessam o tempo e nos afetos que persistem.

Ao documentar e compartilhar essas memórias, Lucas reafirma que narrar o território é também habitá-lo com dignidade. E que, ao contrário do que supõe a lógica hegemônica da história, os sujeitos periféricos, jovens e negros não apenas têm memória: eles fazem história.

REFERÊNCIAS

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Cidades@ Camaçari (BA). Rio de Janeiro: IBGE, 2024. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/camacari/panorama>. Acesso em: 27 maio 2025.



INGOLD, Tim. *Linhas: uma breve história*. Petrópolis: Vozes, 2022.

LEMOS, André. *Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. Porto Alegre: Sulina, 2002.

MESSEDER, Suely Aldir. A baianidade e o/a empreendedor/a em seu fazer cotidiano: um estudo sobre os/as microempreendedores/as e seus estabelecimentos na cidade de Camaçari. Projeto de pesquisa financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia – FAPESB. Termo de Outorga PNE 019/2014. Salvador, 2014

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de KHOURY, Y. A. *Projeto História: Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História*, v, 10, jul./dez., 1993. Disponível em : <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101/8763>

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Tradução de Sebastião Nascimento. Curitiba: huya, 2016.



PARTE II

**Espalhamentos dos saberes:
entre memória, museu, jogo e
imagem**

**Dispositivos de difusão do conhecimento: entre
saberes, imagens e tecnologias sociais**

Suely Aldir Messeder

Natalícia Lima Barbosa





Este capítulo do livro propõe uma reflexão crítica sobre os dispositivos de difusão do conhecimento construídos no projeto *As fazedoras de cocada de Monte Grosso*, com ênfase em formas alternativas de comunicação científica e tecnológica. Mais do que divulgar resultados, trata-se de difundir experiências, práticas e epistemologias que emergem de modos outros de fazer ciência, especialmente aqueles enraizados em saberes populares e afrodescendentes.

A distinção entre divulgação científica e difusão do conhecimento é fundamental. A primeira tende a traduzir, sem desestabilizar, os códigos da ciência hegemônica; a segunda pressupõe deslocamento epistemológico, escuta, coautoria e produção de sentidos partilhados. Enquanto a divulgação científica geralmente se dá por meio de reportagens, vídeos, entrevistas e materiais de acesso geral que traduzem a linguagem acadêmica para o público especializado – como fazem revistas como a *Pesquisa FAPESP* –, a difusão do conhecimento demanda a criação de dispositivos e metodologias que envolvam os sujeitos na produção e circulação dos saberes.

Como aponta Mariluce Moura (2007), a difusão não se restringe à tradução do conhecimento científico para uma linguagem acessível: ela busca uma interação dialógica com diferentes públicos, reconhecendo que o saber científico não é o único legítimo. É nesse sentido que a difusão assume um caráter ético-político, pois implica disputar a própria noção de ciência e ampliar os modos de reconhecê-la. Moura ainda indica que muitos projetos de difusão científica não se limitam à replicação de conteúdos, mas promovem deslocamentos nos próprios



processos de produção do saber, desafiando o lugar do especialista e valorizando os conhecimentos localizados.

Neste ponto, evocamos a crítica de Donna Haraway (2009), que propõe a ideia de “coexistência” como uma chave para se pensar o conhecimento situado e a responsabilização ética no ato de conhecer. Para Haraway, não há saber neutro: todo conhecimento é encarnado, posicionado, relacional – e, portanto, atravessado por disputas.

À luz dessas formulações, é necessário compreender o campo da ciência e tecnologia como um território tensionado por três racionalidades distintas, mas interligadas, conforme formulado por Achille Mbembe (2020) em *Brutalismo*: a racionalidade neoliberal, centrada na maximização do lucro e na mercantilização dos corpos e saberes; a racionalidade carbônica, que opera pela exploração da matéria e dos corpos como energia a ser exaurida; e a racionalidade da internet, baseada em dados, vigilância e hiperconectividade. Em meio a essas racionalidades brutais, a proposta deste trabalho é reivindicar formas contra-hegemônicas de produzir e circular saberes – formas que desafiem a lógica da extração e da exclusão, e que apostem em redes de cuidado, partilha e reconstrução.

Essas racionalidades coexistem no entrelaçamento de três formas de sociedade – a sociedade da informação, a sociedade do conhecimento e a sociedade da aprendizagem – compreendidas aqui não como fases sucessivas, mas como regimes simultâneos. A sociedade da informação privilegia o acúmulo e a circulação de dados; a sociedade do conhecimento foca na produção, organização e sistematização dos saberes; e a sociedade da aprendizagem enfatiza a construção colaborativa e contínua do saber, em rede, ao longo da vida e a partir da experiência vivida. Inspiradas em autores como Castells (1999), Hargreaves (2003), Pozo (2004), Coutinho e Lis-



bôa (2011), as análises situam a difusão do conhecimento como um exercício ético-político que desafia as fronteiras entre ciência, arte e educação.

No campo das práticas de difusão, a diferenciação proposta por Moura (2007) entre divulgação e difusão torna-se ainda mais relevante. A divulgação científica tende a manter o saber em uma esfera de autoridade acadêmica, mesmo que simplificado. Já a difusão do conhecimento opera deslocamentos simbólicos e institucionais. Ela transforma os modos de recepção em modos de coautoria e engajamento, abrindo espaço para múltiplas formas de escuta e reinvenção da ciência.

Essa distinção também se manifesta nos formatos: a divulgação se ancora, majoritariamente, na mídia tradicional ou especializada, enquanto a difusão se constrói na interação territorializada, em linguagens plurais – visuais, corporais, digitais, afetivas. Difundir, neste caso, é possibilitar que o conhecimento se reinscreva no cotidiano dos sujeitos, reconhecendo-os como produtores de saberes legítimos. É nesse horizonte que se inserem os dispositivos analisados ao longo deste trabalho.

As cinco seções que compõem este texto apresentam os principais dispositivos de difusão do conhecimento desenvolvidos no âmbito do projeto *As fazedoras de cocada de Monte Gordo*. A primeira seção discute os fundamentos teóricos que sustentam a proposta de difusão aqui apresentada. A segunda seção trata da criação do Museu Digital Saberes e Fazeres na Bahia, abordando sua curadoria, estrutura pedagógica e a articulação entre memória digital e saberes ancestrais. A terceira seção apresenta a curadoria e Exposição Física do Museu, refletindo sobre a linguagem visual como instrumento de resistência e pedagogia sensível. Em seguida, a quarta seção analisa o jogo digital *Cocada de Dona Maria*, um artefato gamificado e patenteado que traduz etnograficamente as experiências das cocadeiras. Por fim, a quin-



ta seção expõe o II Workshop em Difusão do Conhecimento, realizado em Maputo, Moçambique, destacando o intercâmbio epistemológico Sul-Sul e a construção de redes internacionais de pesquisa e valorização de saberes tradicionais.

Fundamentos teóricos: difusão do conhecimento e formas de sociedade

Nesta seção, desenvolvemos os fundamentos teóricos que embasam a análise dos dispositivos de difusão do conhecimento presentes neste projeto. Três formas de sociedade interagem e coexistem no mundo contemporâneo: a sociedade da informação, a sociedade do conhecimento e a sociedade da aprendizagem. Estas não devem ser compreendidas como fases evolutivas, mas como racionalidades que operam simultaneamente na vida social, nas políticas públicas e nas instituições de ensino e pesquisa.

A sociedade da informação é caracterizada pela velocidade da circulação de dados e pelo acesso intensivo às tecnologias de comunicação. Ela privilegia o consumo rápido de conteúdos e tende a valorizar a informação enquanto mercadoria. Nela, a visibilidade e a conectividade se tornam bens estratégicos. A crítica a essa lógica reside no esvaziamento dos sentidos e na superficialidade das interações, como destacam autores como Castells (1999) e Pozo (2004).

A sociedade do conhecimento, por sua vez, enfatiza a produção e sistematização do saber, valorizando o conhecimento como ativo estratégico e como motor de inovação. No entanto, a centralidade atribuída ao conhecimento técnico-científico frequentemente relega os saberes tradicionais, populares e ancestrais a posições



subalternizadas. Esse modelo, embora mais denso do que a sociedade da informação, ainda corre o risco de perpetuar desigualdades epistêmicas e culturais, se não for descolonizado.

A sociedade da aprendizagem, finalmente, propõe uma lógica alternativa: nela, aprender é um processo contínuo, situado, relacional e compartilhado. Baseada em experiências coletivas e colaborativas, ela reconhece que todos os sujeitos são portadores e produtores de saberes. Essa sociedade não apenas consome e organiza informação, mas constrói sentidos, valores e práticas a partir da troca horizontal de conhecimentos. Como apontam Santos e Serafim (2015), trata-se de uma sociedade potencialmente mais democrática, desde que acompanhada de práticas inclusivas e políticas de reconhecimento.

Compreender a coexistência dessas formas de sociedade é fundamental para se pensar a difusão do conhecimento como prática ética e política. Neste sentido, dialogamos também com Donna Haraway (2009), que nos oferece a ideia de “coexistência” como uma atitude epistêmica e ontológica: conviver com a diferença, escutá-la, produzi-la, incorporá-la. A ciência, nesse modelo, não é neutra nem universal – é situada, relacional e co-construída.

Essa perspectiva desafia a racionalidade técnica e produtivista que ainda domina grande parte da comunicação científica e nos convida a experimentar linguagens, formatos e modos de interlocução mais horizontais. A difusão do conhecimento, quando orientada por esses princípios, não apenas informa, mas transforma: transforma quem produz, quem recebe e os próprios sentidos do que é conhecimento, ciência e inovação.

Nas seções seguintes, apresentaremos quatro experiências construídas no âmbito do projeto que materializam essas premissas: o Museu Digital Saberes e Fazeres



da Bahia; A Exposição Física do Museu; e o II Workshop de Difusão do Conhecimento em Maputo. Cada uma dessas formas será analisada em sua estrutura organizativa, nos sentidos que mobiliza e nas potências que aciona como dispositivo de difusão contra hegemônica do saber.

Museu Digital Saberes e Fazeres da Bahia: entre memória, imagem e saber-fazer

O Museu Digital Saberes e Fazeres da Bahia é um dos principais dispositivos construídos no projeto para a difusão do conhecimento. Sua concepção foi antecedida por uma pesquisa de estado da arte sobre museus digitais organizados por universidades públicas e pesquisadores, que serviu como base para definir parâmetros curatoriais, técnicos e epistemológicos. Dessa imersão crítica nasceu, inclusive, um trabalho teórico sobre o conceito de memória – aqui compreendida como campo de disputa, reconfiguração e resistência dos saberes.

Foi nesse contexto que surgiu a série Museu Digital – Feituras em Universidades Públicas, como etapa preparatória para a criação do museu. A série propôs diálogos com pesquisadoras e pesquisadores que desenvolveram museus digitais voltados à valorização dos saberes populares. Foram realizadas quatro *lives* com convidadas que compartilharam seus processos curatoriais, dilemas metodológicos e decisões éticas. A série reafirmou o compromisso com a memória como dispositivo libertário e fundante de uma responsabilidade coletiva.

Essas trocas, marcadas por escuta sensível e solidariedade intelectual, auxiliaram na construção de um modelo de museu digital que reconhece a centralidade dos saberes das trabalhadoras por conta própria. A confiança entre pesquisadoras e comunidade foi elemento



imprescindível para esse percurso, articulando o método da pesquisa encarnada e a valorização da ancestralidade negra e feminina.

O museu está organizado em um site oficial (<https://www.museudigitalsaberesefazeres.uneb.br/>) com diferentes abas e galerias. Entre as seções principais, destacam-se:

Página inicial: apresenta a proposta do museu e sua missão de valorizar os saberes tradicionais de modo participativo e digital;

Sobre o projeto: explica a origem do museu, seus fundamentos metodológicos, parcerias institucionais e os princípios éticos que orientam sua construção;

Galeria “Feitura da Cocada”: documenta, por meio de imagens, vídeos e relatos orais, as etapas da produção da cocada em Monte Gordo, destacando a manualidade, os utensílios, os gestos e os significados associados ao ofício;

Galeria “Cuidar”: explora os vínculos entre o trabalho das cocadeiras, do designer de jogos e as práticas de cuidado com a saúde. Trata-se de um tema que demanda maior atenção e compromisso das políticas públicas, especialmente no que diz respeito à saúde de trabalhadores e trabalhadoras por conta própria

Galeria “Jogo Digital”: apresenta os bastidores do processo de criação do jogo digital *Cocada de Dona Maria*, a partir de oficinas de *design*, narrativas locais e elementos da cultura digital;



Exposições: espaço destinado à apresentação de mostras temporárias ou itinerantes realizadas em espaços físicos, como a do Shopping Bela Vista;

Equipe e Contato: apresenta os integrantes do projeto e os meios para interação com o público.

O museu cumpre, assim, três funções interligadas: preservar a memória local; valorizar epistemologias femininas e negras; e difundir saberes em linguagens acessíveis, sensíveis e esteticamente engajadas. Seu caráter digital amplia o acesso e propõe uma pedagogia visual decolonial, em que a imagem não ilustra, mas produz pensamento.

O museu ainda ousa ao propor a confluência entre os saberes de Moçambique e da Bahia, criando pontes entre territórios historicamente conectados pela diáspora africana, mas frequentemente tratados de forma apartada nos circuitos da ciência e da cultura. Essa dimensão será aprofundada no trabalho a ser escrito por Nelson Mauelele, Suely Messeder e Sandra Manuel cuja proposta é refletir sobre os atravessamentos epistemológicos, políticos e afetivos entre os dois contextos. A presença de elementos visuais, sonoros e narrativos que evocam a experiência moçambicana no próprio museu já antecipa esse diálogo, transformando o espaço virtual em uma arena transatlântica de encontros e trocas de saberes.

A construção do museu é, portanto, mais do que uma curadoria: é um gesto político e epistemológico de insurgência contra o apagamento. Nas próximas seções, serão abordados os demais dispositivos de difusão desenvolvidos no projeto: o jogo digital, a curadoria e exposição fotográfica e o II Workshop de Difusão do Conhecimento em Maputo.



A exposição física – itinerâncias e experiências sensíveis na difusão do conhecimento

A exposição Saberes e Fazeres na Bahia, concebida como desdobramento físico do museu digital de mesmo nome, constitui uma das principais estratégias de difusão do conhecimento adotadas pelo projeto *As fazedoras de cocada de Monte Gordo*. Sua realização opera um giro epistemológico e metodológico na comunicação científica: transita do espaço virtual para o espaço vivencial, convertendo o conteúdo etnográfico em experiência sensível. A proposta vai além da tradução dos achados de pesquisa; ela performa os saberes de forma estética, política e afetiva, desafiando a lógica restritiva da divulgação científica tradicional.

Inspirada na concepção de um museu vivo e itinerante, a exposição teve sua primeira montagem no Foyer do Teatro da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e, posteriormente, foi instalada no saguão da reitoria da mesma universidade. De forma estratégica, seu percurso expandiu-se para espaços não convencionais de circulação acadêmica, como o Shopping Bela Vista e o Shopping Guarajuba, além do *Campus II* da UNEB, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural. Esses deslocamentos materializaram a aposta da difusão como prática de presença e de ampliação do direito à ciência, acolhendo públicos diversos, especialmente estudantes do ensino médio da rede pública, como os do Colégio Estadual de Monte Gordo.

A concepção expográfica adotou suportes modulares em forma de totens com quatro faces, que possibilitaram uma montagem tridimensional, adaptável e de fácil circulação. Cada totem conjugava imagens em alta resolução, textos curtos e códigos visuais articulados a uma linguagem acessível e sensível. Essa forma de orga-



nização permite que a exposição atue como um dispositivo dinâmico e não hierárquico de leitura, no qual as relações entre imagens e palavras se constroem a partir dos percursos do visitante.

A exposição foi organizada em duas galerias principais. A primeira, intitulada “As fazedoras de cocada”, apresenta registros fotográficos da prática de produção da cocada em Monte Gordo, revelando o entrelaçamento de gerações e de saberes femininos inscritos na oralidade, no gesto e na memória afetiva. Essa galeria traduz, por meio de imagens, os fundamentos de uma epistemologia encarnada, no qual o ato de fazer se torna também um modo de pensar. A segunda galeria, “Designer de Jogos Digitais”, mostra a criação do jogo *Cocada de Maria* por um jovem egresso do curso de Jogos Digitais da UNEB, neto e filho das cocadeiras retratadas. A intersecção entre tradição e inovação se inscreve aqui como linguagem afrofuturista, conectando saberes ancestrais às tecnologias do presente.

A exposição é também objeto de documentação contínua, registrada em canais institucionais e nas redes sociais da pesquisadora Suely Messeder, coordenadora do projeto, consolidando o Instagram como extensão do campo de trabalho. A diversidade de locais visitados, os encontros com o público, as visitas guiadas e as reações dos espectadores compõem uma cartografia viva da recepção do projeto, revelando a potência da arte e da antropologia como veículos de democratização da ciência.

Por fim, a exposição presencial também ensaia a transposição de fronteiras geográficas e epistemológicas. Ao trazer à tona a cocada como artefato de saber-fazer afrodescendente e ao dialogar com a estética digital, a mostra afirma-se como um território de coexistência entre tradição e futuro.



Jogo digital *Cocada de Dona Maria*: dos atos da experiência vivida para a tela do jogo¹³

O jogo *Cocada de Dona Maria* é uma apropriação criativa da galeria das cocadeiras veiculada no Museu Digital Saberes e Fazeres na Bahia. A galeria original, composta por onze atos performativos que registram fotograficamente o processo de feitura da cocada, inspirou a criação de uma narrativa jogável. Para o jogo, foram selecionados os seguintes atos: (1) buscar e catar o coco no solo; (2) quebrar e descascar; (3) preparar para levar ao fogo. Acrescentaram-se ainda dois novos atos: (4) retorno à casa e (5) venda da cocada na praia. Essa seleção dramatiza uma cadeia produtiva ancestral, transformando o cotidiano das cocadeiras em experiência interativa.

Dona Maria, personagem central, foi escolhida como figura representativa da sabedoria feminina negra, não em detrimento das demais mulheres, mas como encarnação de uma griô contemporânea. Com sua atenção aos detalhes e seu cuidado com a saúde – alertando, por exemplo, para os efeitos físicos da posição no ato de cozinhar –, ela transmite um saber-fazer que é também um saber-cuidar. O jogo, assim, valoriza a pedagogia do gesto, destacando a cocada como prática de sobrevivência, mas também de criação, autonomia e afeto.

Cocada de Dona Maria é um jogo *mobile* casual 2D, que combina minigames narrativos com trilha sonora regional e *design* acessível. Seus conteúdos retratam desde a coleta dos cocos até a venda do doce nas praias, conectando-se com o cotidiano das cocadeiras e abrindo espaço para uma etnografia gamificada. As inspirações

13 Esta seção foi criada tendo como base o artigo “As fazedoras de cocadas de Monte Gordo e os modos de difusão do conhecimento: a construção do jogo digital *Cocada de Dona Maria*”, escrito a quatro mãos por Suely Messeder e Gildevan Dias. Além disso, o tema integra um dos trabalhos deste livro.



para a concepção vieram de títulos como *Guardiões da Floresta*, *Florence* e *Overcooked*, que serviram de base para a criação de interações curtas, cativantes e com forte potencial de aprendizado informal.

Os minigames refletem etapas cognitivas do processo: coletar, retornar, partir, descascar, cozinhar, caminhar e vender. Tais elementos não só organizam o *gameplay* como também inscrevem o saber das cocadeiras em um circuito de inovação social, no qual tradição e tecnologia dialogam. A estética do jogo busca aproximar-se da linguagem visual e simbólica da comunidade, ao mesmo tempo que insere esse saber em uma dinâmica contemporânea de difusão digital.

A criação do jogo também resultou de uma articulação intergeracional: foi desenvolvido por um jovem egresso do Colégio Estadual de Monte Gordo e do curso de Jogos Digitais da UNEB, neto de uma das cocadeiras. A inserção desse jovem como pesquisador reforça o compromisso do projeto com a ética do pertencimento e com a valorização das trajetórias locais na produção de conhecimento.

Nesse sentido, *Cocada de Dona Maria* é mais que um jogo: é uma forma de reconhecer, salvaguardar e difundir o saber-fazer das mulheres negras de Monte Gordo. É um convite à experiência, à empatia e à reconstrução simbólica, que reafirma a importância de pensar a ciência como campo expandido, em diálogo com os territórios, os corpos e os sonhos das pessoas que sustentam o mundo com suas mãos.



II Workshop em Difusão do Conhecimento – Maputo

Começar pelo final, como afirmou Suely Messeder em sua fala em Maputo, é também começar pelos afetos. O II Workshop em Difusão do Conhecimento, realizado em dezembro de 2022 na Universidade Eduardo Mondlane (UEM), representou um marco no intercâmbio epistemológico entre Brasil e Moçambique. O evento, sediado no Departamento de Arqueologia e Antropologia (DAA), acolheu a experiência das cocadeiras de Monte Gordo como expressão de saber-fazer afrodiásporico e prática de resistência encarnada. A etnografia da cocada foi apresentada não apenas como registro, mas como ato político e pedagógico – capaz de reverter o lugar da fala e de inscrever a memória na materialidade dos afetos e da comida.

A parceria entre a UNEB e a UEM foi fortalecida durante esse encontro, que também sediou a conferência de Suely Messeder no Seminário Interdisciplinar do DAA, em que discutiu os aspectos éticos da transformação do saber-fazer das cocadeiras em jogo digital e museu. O reconhecimento da cocada como saber ancestral, comparável ao matorritorri moçambicano, abriu caminho para a concepção do Museu Diaspórico, atualmente em fase de construção colaborativa. A presença da pesquisadora Sandra Manuel, em novembro de 2023, no III Ecossistema Vivo da UNEB, consolidou a articulação entre as universidades e preparou o terreno para um convênio institucional entre UNEB e UEM.

Fruto dessa colaboração é o projeto *Tecnologias Sociais, Tecnociência na Diáspora: Moçambique e Bahia*, aprovado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), que propõe a criação de redes intercontinentais de difusão do conhecimento com base em saberes tradicionais e tecnologias sociais.



Em 2024, a ida de Suely Messeder a Moçambique dará continuidade ao trabalho de campo e à elaboração de uma nova galeria do museu digital, que reunirá imagens, narrativas e práticas partilhadas por comunidades de Maputo e Salvador. A partir de uma antropologia implicada, o projeto reafirma o compromisso com a responsabilidade partilhada e com uma ciência insurgente, movida pelo desejo de justiça e pela alegria das confluências.

Considerações finais

A trajetória apresentada neste trabalho revela como a difusão do conhecimento, quando orientada por um compromisso ético, estético e epistêmico, pode desafiar as hierarquias da ciência tradicional e abrir caminhos plurais para a valorização de saberes outros. Os dispositivos aqui analisados – museu digital, exposição física, jogo narrativo, curadoria fotográfica e *workshop* internacional – não apenas comunicam descobertas, mas também reinscrevem práticas e memórias no tecido da ciência e da cultura.

A cocada, enquanto iguaria e prática ancestral, tornou-se meio e metáfora para construir um campo de experiências partilhadas entre universidade e comunidade. Ela ensinou que difundir é mais do que informar: é escutar, coproduzir, performar. O jogo digital, ao traduzir os gestos cotidianos em interações lúdicas, expande as possibilidades de se pensar ciência em linguagem acessível e sensível. A exposição fotográfica e o museu digital documentam, mas também interpelam; organizam, mas também provocam. E o *workshop* em Maputo amplia a ambição política do projeto ao conectá-lo a outras margens, fortalecendo redes e abrindo perspectivas para co-



laborações internacionais baseadas em reciprocidade e respeito.

Concluimos que a difusão do conhecimento, tal como concebida neste projeto, é um gesto de insurgência contra o epistemicídio. Ao criar dispositivos ancorados na escuta, no território e na memória, o projeto das cocadeiras de Monte Gordo desafia os limites do que é considerado ciência legítima e nos convida a reconstruir coletivamente os futuros possíveis da produção e circulação do saber.

REFERÊNCIAS

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

COUTINHO, Clara; LISBÔA, Eliana. Sociedade da informação, do conhecimento e da aprendizagem: desafios para educação no século XXI. *Revista de Educação*, v. XVIII, n. 1, p. 5-22, 2011.

GASQUE, Kelley Gonçalves Dias; TESCAROLO, Ricardo. Sociedade da aprendizagem: informação, reflexão e ética. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 37, n. 1, p. 99-112, jan./abr. 2011.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 5, p. 7-41, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 20 abr. 2025.

HARGREAVES, Andy. *O ensino na sociedade do conhecimento: educação na era da insegurança*. Porto Alegre: Artmed, 2003.

MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Tradução de Marta Lança. São Paulo: n-1 edições, 2022.

MOURA, Mariluce. Difusão de conhecimento e transformação social. *Revista Pesquisa FAPESP, Suplemento Especial CEPID*, maio 2007. Disponível em: https://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2007/05/suplemento_cepid.pdf. Acesso em: 18 abr. 2025.



POZO, Juan Ignacio. *Aprendizes e mestres: a nova cultura da aprendizagem*. Porto Alegre: Artmed, 2004.

**Entre cocadas e códigos: um papo entabulado com
Gildevan Dias sobre jogos, memória e comunidade**

Gildevan Dias

Suely Aldir Messeder





Este trabalho é resultado da escuta atenta da narrativa de Gildevan Dias, egresso da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), homem preto, cotista, *game designer* e protagonista da criação do jogo digital *Cocada de Dona Maria*. A conversa aqui transcrita é fruto da entrevista concedida por Gildevan à Paloma Teles, bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Apoio à Tecnologia e Inovação (PIBATI)¹⁴, responsável pelo desenvolvimento do AUICAST, o *podcast* da Agência UNEB de Inovação, cuja proposta é difundir os projetos selecionados no Edital Proinovação, bem como democratizar, em todo o território baiano, o sentido plural e socialmente enraizado da inovação.

O projeto do jogo surgiu do nosso encontro. A antropologia desenvolvida por mim possui como horizonte não apenas a realização de um projeto sobre o saber-fazer da cocada, mas sim um olhar sensível sobre toda a paisagem vivida – os rastros, os gestos e as lateralidades da experiência – e não apenas sobre os pontos de chegada, como nos propõe Tim Ingold em seu artigo “Labirinto e Dédalo” (2002). Nesse encontro, o saber acadêmico se entrelaça à experiência encarnada de Gildevan, permitindo a emergência de uma criação que transita entre o jogo e o gesto etnográfico, entre memória e invenção. A minha pesquisa sobre as cocadeiras de Monte Gordo,

14 O PIBATI é um programa de bolsas de apoio, que tem por finalidade a consolidação do Sistema de Inovação da UNEB por meio da ampliação, aperfeiçoamento e dinamização das atividades de gestão da inovação, proteção a propriedade intelectual e transferência de tecnologia, promovendo a continuidade do processo de estruturação da Agência UNEB de Inovação (AUI). A pesquisadora Paloma Teles, sob a coordenação da pesquisadora e gestora Suely Messeder, assumiu a responsabilidade pela produção dos *podcasts* dedicados aos temas da inovação.



no município de Camaçari (BA), foi contemplada no Proinovação – UNEB¹⁵. Mais do que um jogo, trata-se de um gesto de memória e retribuição – um dispositivo de valorização de saberes ancestrais, transmitidos por mulheres como a avó do criador do jogo, Dona Maria, uma das pioneiras na venda de cocadas no litoral norte baiano.

A conversa se desenrola como quem puxa um fio de afeto. Gildevan chega sorrindo, olhos vivos, como quem carrega muitas histórias no corpo e na cabeça. Está aqui para falar do jogo digital *Cocada de Dona Maria*, mas logo fica claro: o jogo é só o começo.

Assim, todas as falas a seguir são proferidas por Gildevan em uma partilha mais detalhada sobre todo o percurso de criação do jogo.

Imagem 1 - Por dentro do jogo



Fonte: Imagem da personagem Dona Maria.

¹⁵ Programa de Pesquisa Aplicada, Tecnologias Sociais e Inovação (Proinovação) tem a finalidade desenvolver ações indutoras nos departamentos da UNEB para a promoção de projetos de tecnologia social e pesquisa aplicada que gerem produtos, serviços e processos.



Primeiras travessias

Meu nome é Gildevan Dias, sou *game designer*, formado pela UNEB na primeira turma do curso de Jogos Digitais. Entrei em 2017 e terminei em 2020, bem no meio da pandemia. Desde pequeno eu gostava de pensar jogo como forma de contar história. Eu sou de Monte Gordo, então cresci ouvindo as narrativas da minha avó, de vizinhas, das cocadeiras da comunidade. Já ali tinha uma semente. Os jogos sempre me pareceram um jeito bonito de registrar o que muitas vezes só é contado em roda de conversa.

O encontro

Foi no pós-pandemia. Eu já estava envolvido com a Aola Game Lab, trabalhando com jogos que tinham pegada cultural. Tinha lançado *Árida*, inspirado no Sertão de Canudos, e já estava com o *Árida 2* em produção. Aí veio o encontro com a professora Suely Messeder. A aproximação veio por meio de Licia Maria, minha antiga professora. Quando fui apresentado a Suely, ela estava mergulhada numa pesquisa sobre as cocadeiras de Monte Gordo – minha comunidade – e entre as entrevistadas estava minha avó. Não teve como ser indiferente.

Foi um encontro imediato, afetivo. A escuta de Suely, a forma como ela olhava para aquele saber-fazer, me atravessou. Comecei como colaborador da pesquisa, acompanhando as entrevistas, ajudando com as imagens. A ideia do jogo surgiu depois, de um gesto de Suely, que me perguntou: ‘Gildevan, e se isso virasse um jogo?’



Imagem 2 - O encontro: Suely conhece a história de Dona Maria



Foto: João Barzilai.

O gesto criativo

A ideia me pegou. Suely me deu um pequeno trecho da fala da minha avó, contando o percurso até a praia para vender coco e, depois, cocada. Me emocionei. Era a minha história também. Eu vendi cocada com minha avó por muito tempo. Aquilo ali era minha base. Aceitei na hora. Mas não queria que fosse um jogo sobre ela apenas. Era sobre todas as mulheres que sustentaram famílias com aquele saber.

A personagem principal é inspirada na minha avó, Dona Maria, mas ela representa muitas. E o jogo nasce com esse desejo: traduzir, em linguagem digital, esse sa-



ber-fazer, esse modo de vida, esse cotidiano de luta e beleza.

Nesse sentido, foi necessário produzir um roteiro como guia para criação do jogo, conforme segue no quadro abaixo:

Quadro 1 - Guia para o Jogo do Reconhecimento das Fazedoras de Cocada de Monte Gordo

CENA 1 - CONTEXTO
A paisagem de Monte Gordo com foco nos pés de coco, mulheres, locais e família produtiva
CENA 2 - A CADEIA DE PRODUÇÃO
O catar do coco; A compra do açúcar.
CENA 3 - CADEIA DE PRODUÇÃO
A casa de família; As mulheres na feitura da cocada - o saber fazer/ O preparo: 1) Descascando o coco; 2) Na cozinha no fogo; 3) As cocadas prontas.
CENA 4 - CADEIA DE DISTRIBUIÇÃO
Comercialização da Cocada Na Praia - Cena remontada pela narrativa de Dona Maria no passado: “Comecei a fazer porque a coisa era melhor, né?!, fiquei muito, ficar com esse (sic.) filhos sozinha, aí eu vendia coco, aí montava no jegue parecia uma cigana. No jegue, no burro, no cavalo, montava parecia cigana, partia, vinte, trinta coco na palma da mão aqui com o facão, trim, trim, trim! passando o coco. Mas aí eu senti muitas dores nas costas, aí o que foi que causou nas minhas costas, coluna, aí eu parei. Eu parei de trabalhar no coco, aí comecei a vender a cocada, a minha história no mundo da cocada foi assim. Aí, paguei toda guarnição de todas as cocadas, da cocada branca, da cocada preta, a cocada de frutas, entendeu?” – Na Feira dia de domingo de Monte Gordo e nas praias.

Fonte: Roteiro produzido por Suely em 21 de julho de 2021 e compartilhado pelo WhatsApp para Gildevan.



Desenvolver com memória

Fizemos um jogo 2D, *top-down*, sete fases. Cada fase representa uma etapa do processo: da coleta do coco no mato, com facão na mão, o preparo, o cozimento, a venda nas praias do Litoral Norte. Os minigames têm uma lógica simples, mas são precisos: descascar, partir, cozinhar. O som da mata, o ritmo da panela, a caminhada com a bandeja na cabeça. São gestos da vida real.

Tive uma equipe parceira: John, programador, e três artistas gráficas. A pesquisa nos ajudou demais. Tínhamos as fotos feitas por Suely, os relatos, os gestos capturados. Mas também teve o desafio técnico, porque o jogo, apesar de simples, exigia um certo acabamento. E queríamos que fosse divertido, tocante. Que despertasse algo em quem jogasse.

Entre o suor e o saber: a não romantização da cocada

É importante dizer que o jogo não romantiza o fazer da cocada. Pelo contrário, ele carrega o peso do trabalho, da luta cotidiana. Vender cocada não é fácil: é sol quente, areia nos pés, corpo cansado. A intenção não era transformar isso em algo leve ou folclórico, mas reconhecer a dignidade e o saber por trás do esforço. O jogo registra o que há de mais duro e, ao mesmo tempo, mais resistente nesse fazer: o gesto, a persistência, a memória viva das mulheres da comunidade.

Minha avó foi uma das pioneiras. Começou vendendo coco com o jegue, depois passou pra cocada. Eram poucos sabores no início. Depois foi se expandindo. Eu mesmo vendi muito tempo, criança ainda. Isso me for-



inou. Não tem nada de romantismo nisso. Tem sacrifício. Tem o pé rachado, tem a negociação, tem o dia de sol e o dia de chuva. E é justamente por isso que precisa ser contado. Porque é bonito não por ser fácil, mas porque é verdadeiro.

Para não esquecer

A cocada ajudou a sustentar muita gente. Foi a base da minha família. E o jogo foi meu jeito de agradecer. De devolver algo. Como diz o cantor Emicida em seu álbum *Emicídio*: ‘a pobreza não é vergonha, mas também não pode ser orgulho’ (Emicida, 2010). A gente tem que reconhecer o que tem valor. E esse saber tem. O jogo ainda não está em loja, é uma versão interna. Mas queremos seguir. Ampliar, refinar, abrir caminho. Porque a história não acabou. E eu, Gildevan Dias, só estou aqui porque muita mulher preta, muita matriarca, botou a mão na massa.

Considerações finais

O jogo *Cocada de Dona Maria* não é apenas um produto digital, é um elo de memória e reconhecimento. Na voz de Gildevan Dias, encontramos um projeto que emerge da escuta, do pertencimento e do desejo de devolver à comunidade aquilo que ela lhe deu. Entre cocadas, códigos e lembranças, constrói-se uma ponte entre o saber ancestral e as linguagens contemporâneas. O jogo, ainda em sua forma inicial, carrega o potencial de transformar a experiência cotidiana em narrativa jogá-



vel, em museu vivo, em homenagem. E como ele mesmo diz: que bom que a gente tem jogo pra contar.

REFERÊNCIAS

EMICIDA. Emicídio. 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4KHsVqyc6iY&t=53s> Acesso em: 10 de jan. 2022.

INGOLD, Tim. Labirinto e Dédalo: percepção da paisagem e prática da habitação. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 49, p. 1-16, 2002.

MESSEDER, Suely Aldir; DIAS, Gildevan. As fazedoras de cocadas de Monte Gordo e os modos de difusão do conhecimento: a construção do jogo digital “Cocada de Dona Maria”. In: MESSEDER, Suely Aldir; LIMA, Adriana dos Santos Marmori; CARVALHO, Fernando Luis de Queiroz (Orgs.). *Ciência, tecnologia e inovação em demanda*. Salvador: EDUNEB, 2024. p. 486. il.

**A memória em disputa: percursos conceituais em
teses e dissertações sobre museus digitais**

Suely Messeder

Caio Cesar Reis

Barbara Luana de Menezes





Em lugar de acervos e coleções para celebrar o narcisismo e o etnocentrismo como expressões da totalidade do conhecimento do mundo, pensar nos museus digitais como lugar de memória para celebrar também e especialmente, os anônimos, as mulheres, as mães-de-santo, os cativos do sertão, trabalhadores do açúcar e do petróleo, crianças e adultos em seus ofícios de instituir-se como pessoas dignas de serem lembradas. (Silva, 2012, p. 69)

Este estudo inscreve-se no projeto *A baianidade e o/a Empreendedor/a em seu fazer cotidiano*, concebido inicialmente para o desenvolvimento de um jogo digital em formato RPG voltado a sujeitos envolvidos em atividades econômicas – como salões de beleza, barbearias, bares, restaurantes e pousadas – com o intuito de simular processos cotidianos de tomada de decisão. Desde sua formulação, o projeto se apoiava no pressuposto crítico da economia do *cacete armado*, expressão que nomeia a realidade de trabalhadores(as) por conta própria atravessada por instabilidade estrutural, ausência de direitos e reinvenção contínua como estratégia de sobrevivência.

A *economia do cacete armado* não é uma metáfora, mas uma categoria forjada no chão da pesquisa: ela se materializa nos puxadinhos, nas gambiarras, no improviso como *modus operandi* de quem vive entre os limites do Estado e as margens do mercado formal. Trata-se de uma economia da urgência, do ajuste fino, do “se virar” cotidiano, que revela uma potência inventiva



sustentada por práticas culturais e saberes socialmente acumulados. Muitos dos sujeitos envolvidos no projeto se autodefinem como empreendedores(as), e essa identificação é acolhida. Contudo, a crítica construída ao longo da investigação busca esvaziar os sentidos meritocráticos e individualizantes do empreendedorismo, amplamente difundidos pela ideologia neoliberal, que orienta boa parte das políticas públicas e transfere ao indivíduo a responsabilidade por seu sucesso ou fracasso, obscurecendo desigualdades históricas, raciais e territoriais.

A inflexão mais significativa do projeto ocorreu no momento da entrega do produto previsto. Diante dos efeitos da pandemia da covid-19, da ampliação do coletivo de pesquisadores(as) e da escuta mais atenta aos territórios, tornou-se evidente a necessidade de realinhamento conceitual e metodológico. A proposta original do jogo digital foi, então, transformada na criação de um museu digital voltado à valorização dos saberes e fazeres tradicionais, submetida à Fundação de Amparo à Pesquisa da Bahia (FAPESB) e acolhida no âmbito do mesmo edital, em reconhecimento à coerência e profundidade do redirecionamento proposto e por que grande parte dos objetivos já haviam ocorridos.

Entre os desdobramentos dessa reformulação destaca-se o subprojeto *As fazedoras de cocadas de Monte Gordo: um estudo sobre o saber-fazer na produção do conhecimento tradicional no município de Camaçari*. Esse subprojeto aprofundou a articulação entre memória, território e práticas culturais populares, consolidando o desenvolvimento do Museu Digital Saberes e Fazeres na Bahia como dispositivo epistêmico, político e pedagógico, voltado à difusão pública de conhecimentos historicamente silenciados e à afirmação das epistemologias do cotidiano.

A construção do museu digital foi atravessada por uma consciência ativa da malha de atores e atrizes que



compõem o ecossistema do projeto: pesquisadores(as) vinculados(as) a universidades e colégios estaduais; trabalhadores(as) por conta própria, cujos saberes são socialmente enraizados; e agentes públicos das esferas municipal e estadual, envolvidos na formulação de políticas culturais de base comunitária. Essa malha viva de relações – atravessada por tensões, alianças e partilhas – informa os rumos do projeto e sustenta seu compromisso com a produção de conhecimento situado e politicamente implicado. Além disso, a proposta do Museu Digital Saberes e Fazeres na Bahia exigiu ser pensada em diálogo com outras experiências de museus digitais desenvolvidos em universidades brasileiras, o que implicou analisar criticamente os conceitos de memória por eles manejados – ora como evocação simbólica, ora como tecnologia de resistência –, de modo a construir um dispositivo sensível às epistemes populares e atento às disputas por narrativas no espaço digital.

Nós, pesquisadores(as), temos clareza de que coexistimos em uma sociedade orientada pela informação, pelo conhecimento e pelo aprendizado. Por isso, investir na construção de um museu digital com o devido cuidado ético é também desejar que sua recepção vá além da contemplação passiva – que se constitua, antes, como um processo ativo de aprendizado. Aprender com a ciência que reconhece e incorpora novos saberes e fazeres como formas legítimas de produção do conhecimento é, nesse sentido, um gesto político e pedagógico que amplia os horizontes da própria universidade.

É nesse contexto que se formula a pergunta central que orienta o presente estudo: de que modo o conceito de memória vem sendo mobilizado em teses e dissertações que abordam os museus digitais como espaços de preservação, resistência e produção de identidades? Para respondê-la, foram analisados 16 trabalhos acadêmicos que exploram, com diferentes



densidades teóricas, a interface entre museus digitais e memória. Desses, apenas 11 desenvolvem a memória como categoria analítica estruturante; os demais a mencionam de maneira pontual, geralmente associada ao patrimônio ou à evocação simbólica, mas sem aprofundamento conceitual consolidado.

A análise dos 11 trabalhos organiza-se em duas frentes: uma leitura vertical, dedicada à forma como cada trabalho constrói conceitualmente o uso da memória; e uma leitura transversal, que coteja aproximações, tensões e derivações comuns. Ao iluminar esse campo em construção, o presente estudo busca consolidar a memória como chave crítica nos estudos sobre museus digitais, reconhecendo sua capacidade de articular saberes populares, disputas simbólicas e práticas de reexistência forçadas entre os puxadinhos, os improvisos e os territórios de afirmação coletiva.

Memória e museus digitais – leitura de teses

Esta seção apresenta uma análise de onze teses e dissertações que tratam diretamente do conceito de memória em diálogo com propostas de museus digitais. Em dez desses trabalhos, os museus digitais são concebidos como produtos concretos da pesquisa, configurando-se como dispositivos metodológicos, epistêmicos e políticos voltados à valorização de saberes subalternizados. Nessas produções, a memória não é apenas objeto de estudo, mas fundamento ativo para a criação de espaços digitais voltados à preservação e à difusão de patrimônios culturais, sobretudo de populações historicamente marginalizadas.

A exceção é a tese de Jamile Borges da Silva (2013), *A memória em sépia: imagens desbotadas e representação*



do negro em dois museus digitais, cujo foco é a análise crítica de dois museus já existentes – o DuSable Museum (EUA) e o Museu Digital da Memória Africana e Afro-Brasileira (Brasil).

Como metodologia comum à leitura das teses, optou-se por depreender os sentidos de memória mobilizados por cada autor, observando como esses conceitos sustentam tanto a problematização teórica quanto a formulação (ou análise) de museus digitais. Parte-se do entendimento de que a memória, nesses trabalhos, é concebida como um campo de disputa simbólica, política e epistêmica, e que os museus digitais – construídos ou analisados – operam como espaços de reinscrição, reconhecimento e produção de narrativas insurgentes

No trabalho *A memória em sépia: imagens desbotadas e representação do negro em dois museus digitais* (DuSable Museum e Museu Digital da Memória Africana e Afro-Brasileira), de Jamile Borges dos Santos (2013), a autora investiga os modos como tais instituições constroem narrativas de memória e etnicidade, especialmente voltadas ao público afrodescendente, a partir de referenciais da antropologia, da museologia e da etnografia digital. Ela analisa criticamente os modos como a memória da população negra é representada e disputada nos ambientes museológicos digitais, propondo uma reflexão sobre os silêncios, apagamentos e reinscrições históricas que atravessam essas plataformas.

A partir de um arcabouço conceitual denso, Borges retoma Maurice Halbwachs (1990) para afirmar que toda memória é coletiva. Para Halbwachs, lembrar não é um ato isolado, mas uma prática social ancorada em quadros de referência comuns. Contudo, essa memória, embora coletiva, não se apresenta de forma homogênea, pois está sujeita a múltiplas mediações – cada sujeito a atualiza a partir de seu lugar social.



Na esteira dessas reflexões, Pierre Nora (1984) é mobilizado por Borges para pensar os *lugares de memória* não apenas como depósitos do passado, mas como construções simbólicas que emergem de uma *vontade de memória*. A autora destaca que essa vontade é condição para que o vestígio se torne representação significativa, principalmente nos ambientes digitais, nos quais a profusão de dados não garante, por si só, a construção de sentido.

Andreas Huyssen (2000) é outro autor central em sua análise. Segundo ele, vivemos uma “cultura da memória” que, paradoxalmente, convive com a amnésia. Para Borges, essa contradição se evidencia nos museus digitais, em que o excesso de arquivos e imagens não equivale necessariamente à valorização da história negra. A autora concorda com Huyssen ao afirmar que “o passado tem vendido mais que o futuro” e que há uma necessidade de distinção entre passados usáveis e passados descartáveis (Huyssen, 2000, p. 19).

Marc Augé (2012), por sua vez, sustenta que a memória se estrutura entre dois polos: o esquecimento – ativo, seletivo e estratégico – e o vestígio – retorno inquietante do que foi ocultado. Borges articula esse pensamento à representação do negro, sugerindo que a memória africana e afro-brasileira muitas vezes aparece como espectro: sempre presente, mas raramente reconhecida como centralidade histórica. Ela cita Augé ao afirmar que “a história é canibal” (Augé, 2012, p. 78), evocando a forma como o passado é manipulado e consumido de maneira desigual.

Para pensar a mediação digital da memória, Borges recorre à noção de *transescrita* proposta por Walter Roland (2008). Neste sentido, os museus digitais não são apenas vitrines tecnológicas, mas territórios em disputa, nos quais se cruzam imagens, sons, rituais e silêncios. Cabe ao pesquisador – como ela mesma propõe – agir



como um “mediador transcultural” capaz de operar sobre o hífen entre culturas e epistemes.

Nesse percurso, a autora incorpora a voz de Toni Morrison (2007) como uma referência literária e epistemológica. Em *Beloved* [Amada], Morrison reencena a memória do trauma negro de forma não linear, visceral e fragmentada. Borges interpreta essa escrita como um dispositivo de reexistência: uma forma de interromper o silêncio imposto e inscrever a dor como narrativa legítima.

A autora dialoga também com Ulpiano Bezerra de Menezes (2005) ao interrogar os limites e potências dos museus digitais. Se superamos o dilema entre relíquia e artefato, qual é o papel do museu como dispositivo pedagógico e político? Para Ramos e Rios (2010), toda memória – seja orientada pelo nacionalismo ou pelo multiculturalismo – constrói sentidos. Borges reforça essa ideia ao afirmar que o essencial é compreender como os sujeitos constroem relações com o passado e disputam sua representação no presente.

Myriam Santos (2006), em diálogo direto com Borges, é citada como pioneira na crítica aos museus históricos brasileiros. A autora da tese destaca sua tipologia entre “museus-memória” e “museus-narrativa”, e defende que os espaços museológicos ainda são campos férteis para discutir raça, nação e identidade. Para além das instituições físicas, Borges propõe que os museus digitais ampliam esse campo ao inscrever outras poéticas e políticas da presença negra.

Por fim, a leitura de Mario Chagas (1999; 2010) permite a Borges afirmar que os museus não são espaços neutros. Ao contrário, são arenas atravessadas por disputas e contradições. Há, como diz Chagas, “uma gota de sangue em cada museu”. Nesse sentido, a autora defende que os museus digitais podem realizar a imaginação museal crítica, onde se patrimonializa o direito à diferença e à ancestralidade. Não se trata de gestos dóceis, mas de



gestos políticos, gestos de memória insurgente contra o esquecimento institucionalizado.

A ressignificação da memória exige, portanto, um compromisso com a descolonização dos sentidos, a valorização das “memórias de dentro” e a criação de novas linguagens – poéticas, visuais e digitais – capazes de reinscrever histórias silenciadas. O antropólogo, nesse cenário, é convocado a agir como sujeito situado, em sintonia com o seu tempo.

Na tese *Museu Moda e Têxtil UFRGS: fonte de preservação e pesquisa em ambiente digital*, Vera Lúcia Felippi da Silva (2018) propõe uma abordagem da indumentária como documento histórico, defensora de sua legitimação como fonte de memória e conhecimento. Ao tratar roupas e tecidos como registros que carregam valores culturais, sociais e subjetivos, a autora enfatiza que esses artefatos, ao integrarem a vida cotidiana, tornam-se portadores de significados que enriquecem as narrativas museológicas e históricas.

A memória, nesse campo, é compreendida como uma dimensão simultaneamente material e simbólica, ancorada nas práticas de uso e nos sentidos atribuídos aos objetos. A digitalização dos acervos, longe de reduzir sua densidade, amplia as possibilidades de acesso, preservação e pesquisa, promovendo novas mediações entre passado e presente. A tessitura do tempo é, assim, reconstituída pelas tramas do tecido e do vestuário, cuja função e contexto de uso tornam-se essenciais para sua classificação e interpretação.

A autora fundamenta sua análise em Andrade (2006), ao destacar a importância de se construir uma cultura de conservação da memória por meio dos vestígios têxteis, e em Prown (1982), que propõe a função como critério central para a leitura e organização dos objetos materiais. Ainda que não ofereça uma definição conceitual de memória, sua tese chama atenção para os



sentidos atribuídos aos objetos, destacando que, para que um artefato seja integrado a um acervo, deve carregar consigo dimensões da memória coletiva.

Nesse sentido, as contribuições de Padilha (2014) são particularmente relevantes ao sugerir um conjunto de perguntas que antecedem a incorporação de um objeto ao acervo museológico. Essas questões, além de operacionais, revelam uma ética da curadoria comprometida com a significação e a responsabilidade institucional. São elas: 1) Quanto custará para mantê-lo (tempo e material)?; 2) A instituição possui condições adequadas para conservá-lo?; 3) Encontra-se em boas condições?; 4) Está coerente com a missão do museu?; 5) Trata-se de um objeto realmente significativo?; 6) Quantos objetos do mesmo tipo o museu possui?; e 7) Diz respeito a uma memória coletiva?

Ao convocar tais critérios, Padilha amplia o debate para além do objeto em si, reposicionando o museu como um espaço que não apenas armazena, mas interroga, seleciona e legitima memórias. A digitalização, nesse contexto, torna-se mais do que uma estratégia técnica: ela é um gesto político e ético, que exige da curadoria atenção às materialidades e imaterialidades que compõem os acervos. Ao articular essas perspectivas, a tese de Felippi da Silva contribui para fortalecer a compreensão de que memória e museu digital não são categorias dissociadas, mas dimensões interdependentes da produção cultural e da justiça patrimonial.

Na tese *Terreiro Tumbenci: um patrimônio afro-brasileiro em museu digital*, Hildete Santos Pita Costa (2018) investiga as formas pelas quais a memória social se manifesta e se preserva no contexto das religiões de matrizes africanas, com ênfase na oralidade como veículo fundamental de transmissão cultural. A autora compreende a religião afro-brasileira como espaço de resistência e afirmação identitária, sendo o terreiro não



apenas um lugar de culto, mas também um repositório vivo de saberes, práticas e memórias coletivas. A memória, nesse contexto, é entendida como fenômeno social e culturalmente construído, submetido a transformações, e fundamental para a coesão e continuidade do grupo.

Fundamentando-se em Halbwachs (2006), a autora enfatiza que a memória é um processo coletivo, moldado pelas representações compartilhadas que reforçam os vínculos identitários. Em diálogo com Pollak (1992), reconhece também a dimensão individual da memória, ainda que profundamente enraizada em experiências sociais. A memória, nesse sentido, atravessa gerações, atua como herança simbólica e se constitui como formadora da identidade de um povo. Complementando essa reflexão, Le Boff (1986) sustenta que o patrimônio cultural é expressão concreta da memória social, funcionando como suporte simbólico que permite sua exteriorização.

Ao tratar o terreiro como patrimônio e inseri-lo em ambiente digital, a tese reafirma a importância da memória como elemento de resistência e continuidade histórica das comunidades afro-brasileiras. Nesse percurso, a autora destaca que as narrativas constituem formas de memória, como ficou evidente já no primeiro contato com a comunidade, quando Mameto Lembamuxi expressou entusiasmo pela pesquisa e compartilhou a relevância da atuação de Mameto Maria Neném no bairro do Beiru, cujas memórias – embora vivas – jamais haviam sido oficialmente narradas. A partir dessas falas, compreende-se que o museu digital é também espaço de restituição simbólica, em que memórias ocultadas ganham visibilidade e legitimidade, e no qual a ancestralidade se projeta em linguagem contemporânea, sem perder sua densidade ritual e política.

Na tese *Informação, educação patrimonial e museus no ciberespaço: diálogos*, Clotildes Madalena de Avelar Teixeira (2014) realiza uma investigação profun-



da sobre os entrelaçamentos entre memória, tecnologia, patrimônio cultural e educação patrimonial. Seu objetivo central é apreender as potencialidades desses elementos na construção de modelos de museus virtuais como espaços de produção, preservação e difusão de conhecimentos socialmente relevantes. A autora ancora seu percurso teórico na renovação historiográfica promovida pela Nova História, que ampliou a noção de documento e modificou a prática investigativa ao incluir aspectos culturais e cotidianos.

No campo da Ciência da Informação, fundamenta-se em Paul Otlet (1996), Suzanne Briet (1951) e Michael Buckland (1991; 1997), que conceituam como documentos todos os elementos portadores de informação e significado para um grupo social. Essa abordagem confere aos bens culturais o estatuto de documentos informacionais e os reconhece como vestígios da memória coletiva, merecendo, portanto, a atenção das instituições de memória como arquivos, bibliotecas e museus. A memória, nesse contexto, ganha novo *status* e torna-se campo de disputa simbólica e política, relacionada à resistência cultural e à soberania dos povos.

A pesquisa de campo foi realizada junto ao Ofício das Paneleiras de Goiabeiras, em Vitória (ES), primeiro bem reconhecido como patrimônio cultural imaterial do Brasil. A autora reconstitui, por meio de entrevistas e história oral, a memória das artesãs capixabas e dos atores envolvidos na institucionalização do ofício, identificando as transformações simbólicas e materiais que acompanharam o reconhecimento oficial do bem cultural. O significado do trabalho, a relação entre gerações e a percepção de pertencimento emergem como elementos centrais na construção de identidade e continuidade cultural.

Como desdobramento dessa investigação, a autora propõe o Museu Virtual (MUVI), modelo de museu di-



gital concebido como plataforma de educação patrimonial, que integra acervo imagético e textual, registros audiovisuais, performances e depoimentos, permitindo a salvaguarda das práticas culturais em linguagem multimodal. Essa proposta parte da compreensão de que os objetos museológicos virtuais são documentos imagéticos e textuais, construídos com base na memória das práticas culturais, tendo como suporte as tecnologias digitais.

A tese também se ancora em autores como Bosi (1987), Le Goff (2003), Nora (1993), Pollak (1992) e Halbwachs (1990), para afirmar que a memória é construção coletiva e instrumento de resistência, em constante disputa entre lembrança e esquecimento. Le Goff destaca os usos e silenciamentos da memória como parte das relações de poder; Pollak aponta para a dependência da memória em relação às imagens e dispositivos sociais; Nora define a memória como viva, mutável, sujeita às reativações e manipulações. A tese conclui que a memória não se resume ao passado: ela é dispositivo ativo de produção de identidades, de significados sociais e de possibilidade de futuro.

Na tese *História pública do Quilombo do Cabula: representações de resistências em museu 3D aplicada à mobilização do turismo de base comunitária*, Luciana Conceição de Almeida Martins (2017) propõe uma reflexão crítica sobre o papel da memória na construção de narrativas históricas e na valorização da cultura material quilombola. A memória é entendida como experiência vivida e significada no tempo presente, não como mero repositório fixo do passado, mas como processo ativo de rememoração e mobilização de sentidos.

A autora recorre ao historiador Ulpiano T. Bezerra de Meneses para sustentar que a memória não pode ser “resgatada” no sentido de recuperação plena, pois se trata de construção e reconstrução contínuas, sem-



pre orientadas pelas demandas e condições do presente. Nesse sentido, a memória é performativa, relacional e imersa na dinâmica social, sendo elaborada em resposta às necessidades atuais de pertencimento, reconhecimento e afirmação identitária.

Ao tratar da cultura material – especialmente objetos e artefatos presentes no universo físico-social do quilombo – a tese enfatiza que esses elementos não são documentos históricos no sentido clássico, mas são carregados de significados que emergem na interação comunitária e na prática cotidiana. A memória, nesse contexto, contribui para desvelar e atualizar os sentidos atribuídos a essa materialidade.

Embora distintos, os campos da história e da memória se interpenetram. A história se alimenta da memória como fonte de elaboração e, ao mesmo tempo, a memória contribui para significar e ampliar os horizontes interpretativos da história, conforme observa Jacques Le Goff. Assim, a memória é convocada não para reproduzir o passado, mas para ativar a resistência, a identidade e o protagonismo coletivo no presente.

Na dissertação *Memórias da educação profissional no Santos Dumont: IF Sudeste MG – uma proposta de museu virtual como contribuição à formação humana integral*, Paula Souza da Silva (2020) compreende a memória como um dispositivo simbólico de construção identitária e de valorização do patrimônio material e imaterial de uma instituição educacional. A autora propõe a criação de um museu virtual como ferramenta pedagógica que, ao reunir e ressignificar objetos e narrativas do passado, contribui para a formação integral dos sujeitos no presente.

A memória é concebida como espaço de evocação e articulação de sentidos, na medida em que objetos descontextualizados de seu uso original passam a operar como símbolos de experiências coletivas (Pacheco, 2010). Sua função vai além do registro factual: ela atua como agente



de pertencimento, continuidade e identidade, tanto individual quanto coletiva (Pollak, 1992; Barbosa, 2013). Diferentemente da história, que analisa criticamente os fatos, a memória tem por finalidade preservar, cultivar e identificar, conforme destacam Nora (1993) e Tedesco (2004).

A autora ainda destaca a importância dos “lugares de memória”, compreendidos como construções intencionais surgidas da necessidade social de manter vivas certas lembranças, especialmente entre grupos minoritários (John, 2012). A memória institucional, por sua vez, é abordada como um fator estratégico e afetivo, capaz de mobilizar vínculos sociais, gerar coesão e comunicar valores históricos (Barbosa, 2013; Freitas, 2000). Assim, o museu virtual torna-se não apenas um repositório digital, mas uma ferramenta de mediação entre passado, presente e formação cidadã.

Na dissertação *MUDICON: um museu virtual para difusão social do conhecimento dos mestres dos saberes populares*, Ana Carla Nunes Pereira (2016) aborda a memória como um elo essencial entre passado, presente e futuro, capaz de sustentar a valorização dos saberes tradicionais e a preservação dos patrimônios culturais. O museu virtual é proposto como um espaço de salvaguarda e visibilidade desses conhecimentos, especialmente no contexto dos mestres da cultura popular.

A memória é compreendida, com base em Chauí (1996), como evocação e atualização do passado, conservando, pela lembrança, aquilo que foi vivido. Essa memória pode ser tanto pessoal quanto coletiva, sendo registrada em documentos, relatos e expressões culturais da sociedade. Nesse sentido, o legado cultural é sustentado por uma memória que se projeta para o futuro, garantindo continuidade sem descaracterização.

Barreto (2000) acrescenta que a memória coletiva, quando mobilizada a partir de processos bem conduzidos de revitalização ou resgate patrimonial, promove o



sentimento de pertencimento e identidade. Assim, o museu virtual não é apenas um espaço expositivo, mas um meio de fortalecer os vínculos culturais entre os indivíduos e suas histórias.

Na dissertação *Concepção e desenvolvimento do museu (virtual) dos Graffiti feitos por mulheres*, Melissa Santos dos Santos (2019) analisa o *graffiti* como forma de expressão artística e política fundamentada na memória social. As produções das mulheres na arte urbana são entendidas como manifestações que emergem das vivências pessoais e coletivas, transformadas em representações visuais que comunicam identidades, experiências e resistências.

A autora compreende a memória social como base para essas criações, já que o *graffiti* se alimenta de acontecimentos sociais e interações culturais que moldam o imaginário coletivo. Nesse sentido, a memória não se limita à oralidade, mas também se materializa em linguagens visuais e escritas, refletindo as complexidades da sociedade urbana contemporânea. Segundo Gondar e Dodebei (2005), a memória social, ao articular passado, presente e projeto de futuro, torna-se elemento constitutivo de identidades e meio de afirmação cultural em contextos plurais.

Assim, o museu virtual concebido por Melissa Santos busca preservar e difundir essas expressões, reafirmando a memória como força criativa e socialmente engajada, que atua na constituição de narrativas de pertencimento e transformação.

Na dissertação *Museu virtual de contos africanos e itan: contribuições à implementação da Lei nº 10.639/03*, Larissa de Souza Reis (2017) discute a memória como instrumento de preservação, resgate e valorização dos saberes ancestrais africanos, fundamentais para a formação cultural brasileira. A autora propõe um museu virtual como espaço pedagógico e simbólico de afirmação iden-



titária, reforçando o papel da memória na construção de sentidos para o presente a partir do passado.

Segundo Delgado (2006), a memória permite acessar conhecimentos coletivos que permanecem vivos em práticas culturais contemporâneas, servindo não apenas como evocação, mas como ferramenta ativa de interpretação da realidade social. Assim, a memória atua como ponte entre o passado ancestral e as lutas atuais por reconhecimento e equidade, especialmente no contexto da educação das relações étnico-raciais, conforme preconizado pela Lei nº 10.639/03.

Na dissertação *Museu Afro Comunitário Filhos de Obá: desenho coletivo de um dispositivo pedagógico digital para reafirmação identitária*, Marcelo Prudente Silva (2020) compreende a memória como um processo dinâmico, seletivo e profundamente vinculado ao presente. Longe de ser mero depósito de informações ou registro fiel do passado, a memória é construída com base em esquecimentos programados, induções e provocações, sendo sempre orientada por demandas atuais.

A partir de Menezes (2000), o autor reforça que a memória não está enraizada apenas no passado, mas é constantemente elaborada no presente, respondendo às necessidades identitárias e sociais contemporâneas. Nesse contexto, as tecnologias digitais surgem como aliadas na construção coletiva da memória e no fortalecimento de identidades, sobretudo em espaços comunitários afro-brasileiros, nos quais a valorização da ancestralidade é articulada a estratégias pedagógicas e comunicacionais.

Na dissertação *“Bote lá no ambiente porque a gente tá observando”: museu e pesquisa no ensino médio – contribuições da EAD*, Renata Andrade de Lima e Souza (2014) fundamenta sua análise na concepção de memória coletiva desenvolvida por Maurice Halbwachs. Para a autora, a memória é essencialmente uma construção so-



cial, não podendo ser dissociada dos grupos aos quais os indivíduos pertencem. A lembrança individual é sempre atravessada por elementos coletivos, pois mesmo as experiências vividas de forma pessoal são mediadas pelas referências do grupo social.

A memória, assim, não reside apenas no sujeito, mas na relação com os outros, presentes ou internalizados, e se configura como um ponto de vista específico sobre uma memória partilhada. O sujeito elabora suas lembranças conforme o lugar que ocupa nas redes sociais, sendo essas memórias moldadas pela dinâmica das relações e pelas práticas coletivas. Nesse sentido, as ações sociais também mobilizam dimensões históricas, projetando o passado e o futuro a partir das experiências e vínculos estabelecidos.

Leitura transversal: cotejamentos e contrastes conceituais

A leitura comparada das teses e dissertações revela que o conceito de memória é mobilizado de forma ampla e convergente, destacando-se como eixo estruturante das reflexões sobre museus digitais, patrimônio e identidade. A memória é abordada como fenômeno coletivo, processual e situado, sendo entendida não como repositório fixo do passado, mas como prática social de construção, disputa e atualização de sentidos no presente.

Maurice Halbwachs (1990, 2006) é o autor mais recorrente no *corpus* analisado, sendo fundamental para sustentar a compreensão da memória como construção coletiva, que se realiza no interior dos grupos sociais. Essa perspectiva está fortemente presente na dissertação de Renata Andrade de Lima e Souza, que demonstra a interdependência entre memória individual e memória



coletiva, reafirmando que a lembrança é sempre atravessada pelas relações sociais.

Pierre Nora (1993) aparece como referência para a noção de “lugares de memória”, espaços instituídos para ancorar a memória frente ao risco do esquecimento. Jamile Borges da Silva articula Nora com Marc Augé (2012) e Andreas Huyssen (1986), refletindo sobre a seletividade da memória contemporânea, os vazios do esquecimento e os efeitos da superexposição informacional. Toni Morrison (1994), também citada por Borges, amplia esse campo ao propor as “memórias de dentro”, imagens poéticas que revelam camadas ocultas da ancestralidade e da dor.

Ulpiano Bezerra de Menezes (1992, 1998, 2000) contribui com uma concepção crítica da memória como narrativa elaborada no presente. Essa perspectiva é notavelmente explorada nas teses de Luciana Martins e Marcelo Prudente Silva, que tratam a memória como prática insurgente e política, especialmente no contexto de territórios quilombolas e das tecnologias digitais como espaços de reexistência e visibilidade.

Outras contribuições enfatizam o papel simbólico e identitário da memória. Clotildes Teixeira, por exemplo, recorre a Ecléa Bosi (1987) e Jacques Le Goff (2003) para compreender a memória como acervo de lembranças partilhadas e campo de tensões históricas. Já Melissa Santos dos Santos, ao dialogar com Gondar e Dodebei (2005), propõe a memória social como fundamento da arte urbana de mulheres periféricas, em que a imagem se torna linguagem de identidade e resistência.

Embora com ênfases distintas, os trabalhos convergem na valorização da memória como categoria analítica central para os estudos sobre museus em ambiente digital. Mesmo quando não explorada teoricamente em profundidade, a memória emerge como campo simbólico ativo, exigindo abordagens mais rigorosas nas pesquisas futu-



ras, dada sua potência epistemológica e política na elaboração de narrativas plurais sobre o passado e o presente.

Considerações finais

O percurso teórico e metodológico empreendido neste estudo permite afirmar que a memória, quando analisada no contexto da construção de museus digitais, revela-se como campo de disputa, reinvenção e resistência, especialmente quando articulada aos modos de vida, aos fazeres e saberes desprivilegiados de sujeitos historicamente invisibilizados. Ao investigar a memória como categoria estruturante em onze trabalhos acadêmicos que propõem ou analisam museus digitais, constatamos que essa noção ultrapassa o sentido de evocação simbólica para operar como dispositivo epistêmico, político e pedagógico.

A decisão de transformar o projeto inicial – voltado à criação de um jogo digital – no Museu Digital Saberes e Fazeres na Bahia foi ancorada na escuta dos territórios e na ampliação do coletivo de pesquisadores(as), resultando em um gesto metodológico que reconhece a centralidade da memória na vida social. A *economia do cacete armado*, categoria forjada no chão da pesquisa, deu visibilidade a práticas de subsistência e criatividade presentes nos cotidianos dos(as) trabalhadores(as) por conta própria. Este cenário demandou um museu que não apenas apresentasse objetos ou narrativas, mas que se constituísse como espaço de escuta, partilha e valorização de epistemologias insurgentes.

A leitura vertical das teses e dissertações possibilitou identificar diferentes modos de conceituar a memória – como evocação, resistência ou reexistência – e a lei-



tura transversal destacou os principais aportes teóricos mobilizados: Halbwachs (1990, 2006), Pierre Nora (1993), Pollak (1992), Ulpiano Bezerra de Menezes (2005), Toni Morrison (1994), Andreas Huyssen (2000), entre outros. Esses autores sustentam a memória como construção coletiva, atravessada por disputas simbólicas e estruturada pelas relações sociais, temporais e políticas.

Além disso, os trabalhos evidenciam que a memória é frequentemente atualizada por intermédio de narrativas visuais, sonoras e performativas, especialmente em contextos marcados por oralidade, ancestralidade e apagamentos históricos. Ao incorporarem tecnologias digitais para construir ou analisar museus, esses autores não apenas democratizam o acesso ao patrimônio, mas reposicionam o museu como espaço de intervenção social e de justiça epistêmica.

O Museu Digital Saberes e Fazeres na Bahia é fruto direto dessa escuta, sendo pensado na interseção entre a sociedade da informação, do conhecimento e do aprendizado. Sua construção esteve orientada pela ética do cuidado, conforme refletido tanto nas narrativas que o compõem quanto em sua recepção pública. Ao articular diferentes vozes – como a de Mameto Lembamuxi na tese de Hildete Costa –, o museu torna-se espaço de restituição simbólica e reconhecimento das “memórias de dentro”. Nessa perspectiva, o museu digital não se limita à virtualização de acervos, mas propõe-se como território de insurgência narrativa e de produção de sentidos. Como afirma Mario Chagas (2010), há uma gota de sangue em cada museu – e é justamente essa densidade que o Museu Digital Saberes e Fazeres busca acolher e comunicar.

Portanto, as experiências analisadas neste estudo, somadas à trajetória do próprio museu digital aqui desenvolvido, reafirmam a importância de consolidar a memória como categoria crítica nos estudos sobre mu-



seus digitais. Mais do que ferramentas tecnológicas, tais museus constituem-se como dispositivos de visibilidade, enfrentamento ao esquecimento institucional e afirmação das epistemologias localizadas.

Ao tensionar as narrativas dominantes e valorizar práticas culturais desprivilegiadas, os museus digitais também se contrapõem à lógica neoliberal que, ao se pretender universal, apaga as alteridades, reduz a complexidade das experiências e impõe uma homogeneização epistêmica e cultural. Contra essa lógica, o Museu Digital Saberes e Fazeres na Bahia afirma-se como espaço de diferença, de justiça e de reinvenção do comum.

A universidade, nesse cenário, é chamada a reinventar seus modos de escuta e produção de conhecimento. O Museu Digital Saberes e Fazeres na Bahia não é um ponto de chegada, mas um campo em movimento, orientado pelo compromisso com os territórios, com as memórias silenciadas e com a construção de outras formas de viver e lembrar em comum.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Maria Margarida de. *Memória institucional: contribuição à construção da história da instituição*. São Paulo: Cortez, 1996.

AUGÉ, Marc. *As formas do esquecimento*. Campinas: Papirus, 1998.

BARBOSA, Maria Cristina. *Museu e memória institucional: estratégias para a difusão do conhecimento*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CHAGAS, Marilena. Há uma gota de sangue em cada museu: a ótica museológica de Mário de Andrade. *Cadernos de Sociomuseologia*, nº 13, Lisboa, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 1999.



CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Moderna, 1981.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *História oral: memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DODEBEI, Vera. *Arte, cidade e memória: uma cartografia da arte urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012.

FELIPPI DA SILVA, Vera Lucia. *Museu Moda e Têxtil UFRGS: fonte de preservação e pesquisa em ambiente digital*. 2018. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

FREITAS, Marcos Cezar de. *História, memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2000.

GONDAR, Jô. *Memória e ficção: a arte como invenção de si*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2004.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

HUYSEN, Andreas. *Memórias do futuro: ensaios sobre a cultura na era da globalização*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

JOHN, Vera Regina. *Museus, identidades e cultura*. Salvador: EDUFBA, 2012.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: UNICAMP, 1990.

MARTINS, Luciana Conceição de Almeida. *História pública do Qui-lombo do Cabula: representações de resistências em museu 3D aplicada à mobilização do turismo de base comunitária*. 2017. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

MENEZES, Ulpiano Bezerra de. *O tempo e a memória: a historicidade das práticas culturais*. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 20, n. 39, 2000.

MENEZES, Ulpiano Bezerra de. *O papel da memória na preservação do patrimônio cultural*. In: Encontro Nacional de História, 1992.

MENEZES, Ulpiano Bezerra de. *Cultura material e patrimônio cultural*. 1998. (Texto inédito distribuído em eventos científicos).



MORRISON, Toni. *Beloved*. New York: Alfred A. Knopf, 1994.

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. In: Projeto História, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

PACHECO, Ana Paula. *Objetos e identidades: práticas culturais em museus comunitários*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

PEREIRA, Ana Carla Nunes. *MUDICON: um museu virtual para difusão social do conhecimento dos mestres dos saberes populares*. 2016. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2016.

PITA COSTA, Hildete Santos. *Terreiro Tumbenci: um patrimônio afro-brasileiro em museu digital*. 2018. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. Estudos Históricos, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RAMOS, Maria Manuela; RIOS, Rogério. *Memória e história: entre a política e a poética*. In: Revista Afro-Ásia, Salvador, n. 41, 2010.

REIS, Larissa de Souza. *Museu virtual de contos africanos e itan: contribuições à implementação da Lei nº 10.639/03*. 2017. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

SILVA, Jamile Borges da. *A memória em sépia: imagens desbotadas e representação do negro em dois museus digitais*. 2013. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

SILVA, Marcelo Prudente. *Museu Afro Comunitário Filhos de Obá: desenho coletivo de um dispositivo pedagógico digital para reafirmação identitária*. 2020. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2020.

SILVA, Paula Souza da. *Memórias da educação profissional no Santos Dumont: IF Sudeste MG – uma proposta de museu virtual como contribuição à formação humana integral*. 2020. Dissertação (Mestrado) – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais, Campus Santos Dumont, 2020.

SANTOS, Melissa Santos dos. *Concepção e desenvolvimento do museu (virtual) dos Graffiti feitos por mulheres*. 2019. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cruz das Almas, 2019.



SOUZA, Renata Andrade de Lima e. “Bote lá no ambiente porque a gente tá observando”: Museu e pesquisa no Ensino Médio – contribuições da EAD. 2014. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2014.

TEDESCO, João Carlos. *Memória e identidade: uma relação de construção simbólica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

TEIXEIRA, Clotildes Madalena de Avelar. *Informação, educação patrimonial e museus no ciberespaço: diálogos*. 2014. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.



PARTE III

**Confluência Moçambique e Bahia:
saberes, práticas e encontros
afrodiaspóricos**

**Origens e dinâmicas da Rede de Tecnologia Social
(RTS) do Brasil: uma trajetória pelas tecnologias
alternativas que visam a inclusão social**

José Roberto de Oliveira





Este trabalho propõe um breve percurso pela história da Rede de Tecnologia Social (RTS): uma produção coletiva que nasce como uma alternativa à hegemonia da Tecnologia Convencional (TC). Mais do que relatar sua trajetória histórica, busca-se compreender a RTS como um campo estratégico de afirmação da Tecnologia Social (TS), pautada na valorização de saberes populares, práticas autogestionárias e articulações interinstitucionais. Parte-se da hipótese que a RTS constitui um movimento de reinvenção, cuja reexistência depende de sua capacidade de reconfiguração diante das instabilidades políticas e da rarefação de recursos públicos.

A RTS nasce como uma experiência brasileira que se diferencia das adotadas em outros países mais pela conjuntura político-econômica nacional e pelos aspectos teóricos, que por seus objetivos originais. A análise desse coletivo como uma entidade *sui generis*, mantida pelo conjunto de organismos vivos e não humanos (Latour, 2013), ajudará a compreender os modelos alternativos à Tecnologia Convencional (TC) e a intrínseca dependência que uma ação em rede possui dos micros organismos vivos e não humanos (intermediários que compõem a rede). O objetivo deste trabalho é apresentar, *grosso modo*, as origens da RTS, seu coletivo heterogêneo e o papel exercido na sua construção, desvelando a sua ação como o resultado desse conjunto sistêmico, bem como compreender os elementos que constituem a sua plataforma cognitiva.

No início do século XX, um grupo liderado por Gandhi e outros indianos, contrários ao domínio britânico sobre a Índia, põe em prática um movimento de autocon-



fiança, visando produzir bens elementares à subsistência coletiva. Os termos *swadeshi* e *swaraj* compunham as ideias centrais do movimento, que passou a ser conhecido, fora da Índia, como Tecnologia Apropriada (TA). De acordo com Bakker (1990), *Swadeshi* denominava a recuperação das práticas econômico-culturais da Índia nas aldeias tradicionais, como parte do processo de luta para a libertação do colonialismo inglês. Com ele, visava-se retomar formas tradicionais de artefatos voltados para a agricultura e a tecelagem, e a apropriação de técnicas modernas, implantadas pelo colonizador, para solucionar necessidades básicas dos excluídos. Mas o que passou a ser conhecido como Tecnologia Apropriada (TA) é muito mais que a simples adaptação de artefatos modernos ou a reabilitação de outros mais antigos; é um modo de pensar práticas sociais com valores comunitários, éticos e culturais pertencentes às comunidades locais (Bakker, 1990).

Para Gandhi, existem necessidades básicas que devem ser resgatadas para que o desenvolvimento aconteça nos países periféricos, como justiça social. Dentre elas, destacam-se o contexto cultural, o papel da comunidade e sua “autoajuda”, além da “autoconfiança” local. Sem o resgate dessas necessidades, o verdadeiro desenvolvimento não acontece, pois não é possível haver progresso com desigualdade social.

Fora do contexto indiano, o movimento foi implantado na República Popular da China e houve uma adaptação realizada por Schumacher (1973), que o fez ficar conhecido como “tecnologia intermediária”. As ideias centrais de Schumacher giravam em torno de oferta de tecnologia com “[...] baixo custo de capital, pequena escala, simplicidade e respeito à dimensão ambiental [...]” (Schumacher, 1973, p. 166). Suas experiências foram consagradas no livro *Small is beautiful: a study of economics as if people mattered*, cuja preocupação “[...] era que as unidades da vida econômica fossem adequadas para os seres huma-



nos que nelas trabalhavam e que a tecnologia em uso fosse acessível a cada trabalhador [...]” (Toye, 2011, p. 1).

O sucesso da obra de Schumacher (1973) pode ser atribuído a uma crescente preocupação partilhada por um grupo de pesquisadores dos países desenvolvidos, sobre a inadequação da tecnologia convencional, produzida e utilizada por empresas privadas que contavam com o auxílio de centros de pesquisa e de universidades, para atender às necessidades dos países periféricos. Dagnino, Brandão e Novaes (2004, p. 21) afirmam que essa preocupação deu origem às reflexões que, nos anos 1970, envolveram outras profissões. Segundo eles, o movimento da TA ampliou a perspectiva da tecnologia intermediária, que considerava tecnocrática, ao incorporar aspectos culturais, sociais e políticos à discussão e propor uma mudança no estilo de desenvolvimento.

A TA implantada nos países periféricos, sob a influência de alguns pesquisadores de países desenvolvidos, foi uma tentativa de diferenciá-la da TC, que tinha o uso intensivo do capital e a redução da mão de obra como seus pré-requisitos. Seus incentivadores passaram a envolver as comunidades locais nas decisões da utilização da tecnologia, além de reduzir custos, simplificar processos, minimizar os impactos ambientais e culturais, sem deixar de cumprir com o desenvolvimento social – seu principal objetivo. Mas nem a abordagem de Gandhi nem a de Schumacher tiveram as devidas atenções do seguimento da comunidade de pesquisa dos países interessados e dos críticos da tecnologia convencional, impedindo seu reconhecimento como um vetor estratégico de desenvolvimento voltado para os países periféricos.



A Tecnologia Social como uma alternativa brasileira

Os debates sobre modelos alternativos de tecnologia mais adequados à realidade dos países periféricos já haviam se instalado em alguns espaços acadêmicos brasileiros e suas práticas eram encontradas em diferentes regiões, quando, em 2004, incomodados pelas transformações político-econômicas ocorridas nas últimas décadas do século XX; inspirados pelos ideais da TA e pelas contribuições da Sociologia e da Filosofia da Tecnologia como uma abordagem inovadora desta área; e, impulsionados pela ascensão da esquerda no governo do Brasil, grupos de vários setores sociais uniram forças para consolidar um modelo de desenvolvimento social sustentável, nomeado de Rede de Tecnologia Social (RTS) (FUNDAÇÃO BANCO DO BRASIL, 2004)¹⁶.

A RTS se distingue por três traços principais: primeiro, pela heterogeneidade de seus atores: representantes governamentais do poder executivo federal, das estatais e autarquias, de setores da academia (em especial, o Fórum de pró-reitores de Extensão das Instituições Públicas de Educação Superior – FORPROEX), de organizações não governamentais e até mesmo entidades do setor privado¹⁷, fomentavam práticas transformadoras de tecnologias sociais, aplicadas em grande escala e buscavam aproximar as aspirações progressistas do então governo do presidente Lula às demandas apon-

16 Sobre a emergência da RTS e a relação com a TA, ver o artigo “A emergência da Tecnologia Social: revisitando o movimento da tecnologia apropriada como estratégia de desenvolvimento sustentável” (Rodrigues; Barbieri, 2008).

17 Na introdução ao livro *Tecnologia Social, Autogestão e Economia Solidária*, Ana Paula de Moura e Pedro Bocayuva (2009, p. 11) trazem as seguintes informações sobre a composição da RTS: “A Rede de Tecnologia Social abrange cerca de 600 instituições, distribuídas em vários estados do país, e que atuam segundo o marco teórico-conceitual da Tecnologia Social – compreendido como o desenvolvimento de produtos, técnicas e metodologias reaplicáveis a partir de diferentes formas de interação com as comunidades e que apresentem soluções para a diminuição das desigualdades sociais”.



tadas pelas comunidades menos favorecidas; segundo, por uma composição de fatores políticos, epistêmicos e técnicos: o novo cenário político-econômico e a rede de atores envolvidos indicavam a necessidade de algumas iniciativas voltadas para a inclusão social, tais como: a adoção da Tecnologia Social como uma estratégia de desenvolvimento socioeconômico; o imperativo de situá-la no campo epistemológico da interrelação ciência, tecnologia e sociedade (CTS); e a acessibilidade dos setores excluídos, por meio de processos, métodos e técnicas mais apropriadas à sua realidade. Quanto ao terceiro traço, ele representa um processo de produção de uma plataforma cognitiva capaz de fazer frente à plataforma de lançamento dos projetos capitalistas – a Tecnologia Convencional.

Os três traços revelam que, entre o período de criação da rede e a atual conjuntura político-econômica brasileira, muitas mudanças ocorreram no campo da TS, afetando a estrutura, o sentido da rede e a sua própria condição existencial, devido à necessidade de suporte tecnno-econômico do poder público e aos novos desafios da plataforma cognitiva que sustenta as Tecnologias Sociais.

A RTS pretende atender às demandas sociais diagnosticadas por meio de uma política de Ciência e Tecnologia específica à realidade brasileira. Ela visa realizar uma elaboração teórica e prática sobre experiências e iniciativas em áreas como “[...] economia solidária, microcrédito, desenvolvimento local, redes horizontais de solidariedade, cooperativas de produção e consumo, habitação, saúde, educação etc.” (Bava, 2004, p. 106).

Todavia, a rede não representa o marco zero da produção de tecnologia alternativa no Brasil; ela é muito mais uma coletividade diversificada, que buscava mapear, catalogar e estruturar práticas, artefatos e procedimentos oriundos de grupos populares e de iniciativas que envolvem as comunidades de prática e acadêmica,



para reaplicá-las e consolidá-las, transformando-as em um movimento prático-epistêmico de TS. Ela foca nos empreendimentos solidários e na formalização da economia popular no setor agrário, nas atividades econômicas das regiões periféricas dos grandes centros urbanos ou das produções de artesãs e artesãos informais. Na visão de alguns membros da RTS, a economia solidária, em especial como empreendimentos solidários, deveria representar o motor da TS no Brasil (Dagnino, 2009, p. 12).

Essa série de condições reunidas deu ao movimento um caráter diferenciador e possibilitou que práticas eficazes, até então realizadas em pequena escala e em ambientes restritos, fossem articuladas e se expandissem em forma de programa de governo e de projetos acadêmico-científicos, em parceria com comunidades populares, invadindo ambientes rurais de todas as regiões do país e periferias urbanas. Nesse contexto, foram retomados programas e projetos voltados para a irrigação (Molhar a Terra), a redução do analfabetismo de jovens e adultos, conhecido como o projeto Mova Brasil – inspirado no Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos – criado por Paulo Freire, o acesso à água no Semiárido (Programa um milhão de cisternas – P1MC¹⁸), o fomento ao cooperativismo popular e à economia solidária, entre outros, buscando promover o desenvolvimento local sustentável, a melhoria das condições de vida da população e a superação da miséria (FUNDAÇÃO BANCO DO BRASIL, 2004, p. 11-12). Para alguns teóricos, a difusão e a implementação das tecnologias sociais alcançaram um

18 Esta tecnologia social foi inventada por um pedreiro nordestino, que trabalhava no Sudeste na construção de piscinas, e resolveu adaptar seu conhecimento para solucionar o problema da água na residência da família, construindo um mecanismo de captação e armazenamento de água de chuva. Após algumas adaptações e uma produção em escala, ele foi finalista do Prêmio Fundação Banco do Brasil, em 2001. (Lassance Júnior; Pedreira, 2004, p. 66; Pena; Mello, 2004, p. 85). Sobre o programa P1MC e seu impacto no Semiárido baiano, ver a tese de Lidiane Mendes Kruschewsky Lordelo (2018), intitulada *Sistema de Captação e armazenamento de água de chuva para abastecimento humano do P1MC: discutindo a efetividade enquanto tecnologia Social no Semiárido baiano*.



grau de maturidade capaz de gerar impactos em políticas sociais específicas, em uma escala nunca imaginada (FUNDAÇÃO BANCO DO BRASIL, 2004, p. 13).

Todavia, mesmo com a extensão da rede e com o envolvimento do Estado e suas instâncias governamentais – a Instituição mais impenetrável e, ao mesmo tempo, a mais essencial para a ampliação das práticas de TS em larga escala –, o modelo alternativo brasileiro experimentou o peso da burocracia administrativa, devido à sua produção informal e à inexperiência em lidar com processos desse tipo. Ao analisar tal experiência com a burocracia da administração pública, Juçara Pedreira e Antônio Lassance Júnior (2004, p. 72-74) afirmam que:

TSs dificilmente são implementadas se não cumprem o circuito da viabilidade burocrática. Precisam ter portas de entrada e de saída no campo da administração. A administração pública exige uma série de requisitos legais e processos normativos que nem sempre acolhem as pessoas e organizações que estão à frente dessas tecnologias. Nem todas têm personalidade jurídica, capacidade para formular projetos, definir orçamentos e deixar pessoas disponíveis para acompanhar todos os membros burocráticos, sem o que os processos correm o sério risco de ficarem parados.

Essa dificuldade em lidar com a burocracia abriu espaço para outro coletivo imprescindível ao movimento de TS – a comunidade acadêmica. Com aparatos técnicos legais e com assessorias ofertadas por meio de espaços de acolhimentos de empreendimentos solidários, por exemplo, as Incubadoras Tecnológicas de Cooperativas Populares (ITCPs), este coletivo viabilizou muitos projetos que atendiam aos programas governamentais, além de explicitar saberes populares incorporados em práticas e artefatos. Pedreira e Lassane Júnior (2004) ressaltam



que um dos papéis da comunidade acadêmica é legitimar processos de representação de conhecimento.

Outros acadêmicos buscaram estabelecer um marco analítico-conceitual para que o movimento da TS se transformasse em uma plataforma cognitiva. Ele será explicitado mais adiante. Antes, deveremos tratar de outra parcela da rede que exerce o duplo papel de produzir e sustentar práticas tecnológicas, socialmente referenciadas, do ponto de vista da Análise Cognitiva (Burnham, 2012) ou agindo como o grupo tático, sob o ponto de vista da Teoria Crítica da Tecnologia (Feenberg, 1999, 2002, 2010). São os grupos populares.

Indivíduos da comunidade acadêmico-científica, atuando como articuladores da Rede, tinham consciência da grande potencialidade desse modelo alternativo, pois ele deveria agir na extensa lacuna criada pela histórica exclusão socioeconômica. O capital humano e social que essa lacuna revela, associado às iniciativas da outra parcela de atores, garantia a potencialidade do movimento: os grupos sociais menos favorecidos, presentes em todas as regiões do país, lutavam por soluções imediatas para suas demandas.

Contudo, essa mesma potencialidade representa o maior dos desafios, por duas razões. Primeiro, porque, apesar das necessidades eminentes do capital humano e social, seria preciso lidar com o nível de aceitação do grupo e com sua autoestima marcada pelo anonimato e pela sensação de incapacidade para tocar empreendimentos econômicos e desenvolver práticas coletivas que afetam a dinâmica de suas comunidades e seu entorno. Isto indica que a implantação de artefatos, de procedimentos ou de soluções organizacionais nem sempre representa a solução aos problemas levantados. Alguns pré-requisitos devem ser minimizados ou sanados, antes de se realizar uma ação que pode se revelar mais como uma intervenção do que como uma produção coletiva. Assim, por um



lado, era necessário o trabalho de capacitação, para que os grupos sociais pudessem gerenciar, organizar e planejar suas ações; e que fossem capazes de prever riscos, aproveitar oportunidades, desenvolver habilidades para lidar com artefatos e equipamentos tecnológicos tão estranhos ao seu mundo; por outro lado, esses grupos deveriam se sentir partícipes do processo de produção de soluções para seus problemas. A segunda razão advém desta última situação, pois ficava evidente que a disponibilidade de recursos e a facilidade de acesso aos equipamentos não eram suficientes para consolidar o modelo, de forma autossustentável (Pedreira; Lassane Júnior, 2004; Singer; Kruppa, 2004).

Outro desafio enfrentado pela rede refere-se à gestão da produção de tecnologia social. Como foi salientado, as práticas já existiam de diversas formas e em inúmeros lugares: muitas eram reconhecidas como práticas inovadoras; outras, ainda em completo anonimato. O problema diagnosticado era exatamente como dar-lhes visibilidade e amplitude, isto é, gerar a difusão. O processo de flexibilização e de reaplicação das práticas foi visto como fator fundamental para que a população excluída tivesse acesso a elas. A saída encontrada foi gerar um banco de dados, capaz de informar o estoque de tecnologias produzidas e mapeadas no Brasil. Com isso, constroem-se alguns pontos de mapeamento e difusão: “[...] o Portal de Tecnologias Sociais, destinado a abrigar discussões, experiências e parceiros, e o Centro de Tecnologias Sociais, de iniciativa da Petrobras” (Pedreira; Lassane Júnior, 2004), além do Banco de Tecnologia Social, ligado à Fundação Branco do Brasil e do mapeamento dos empreendimentos solidários realizado pela Secretaria Nacional de Economia Solidária (Senaes), em parceria com um GT do Fórum Brasileiro de Economia Solidária, algumas universidades e instituições da sociedade civil (Singer; Kruppa, 2004). Os atores buscavam desenvolver



uma base digital integrada, que possibilitasse o acesso de forma ampla e democrática, gerando troca de experiências, iniciativas e acesso a informações, ferramentas, assistência operacional e gestão de projetos com viabilidade de soluções e impacto social comprovado (Pedreira; Lassane Júnior, 2004).

Diante do exposto, tem-se a impressão de que a RTS havia encontrado as formas necessárias e o cenário sociopolítico e econômico ideal para gerar inclusão social: com os atores exercendo seus papéis e suas interlocuções, o país possuía condições para apresentar sua alternativa ao modelo da economia capitalista. De fato, as condições encontravam-se pré-estabelecidas, mas, por si só, elas não eram suficientes para alcançar seu objetivo principal e se autossustentar. Como bem enfatiza Michel Callon (2001), as redes, enquanto fenômeno de integração de diferentes coletivos, possuem uma dinâmica evolutiva que não se efetiva por uma linearidade progressiva. Essa dinâmica pode ser compreendida por dois importantes fatores: a *heterogeneidade do coletivo* e a *irreversibilidade*.

Do ponto de vista da heterogeneidade do coletivo, deve-se salientar que esta não se reduz aos atores humanos e a seus papéis; há também a ação dos intermediários, isto é, dos objetos técnicos ou entidades não humanas que conectam todos os atores. Eles operam em uma frequência pouco evidenciada pela coletividade humana, mas que exerce uma influência fundamental sobre o resultado das ações. Callon (2001) denomina essa influência de “textualização” – o mecanismo responsável pela ação de uma rede – constituída pelos atores, os intermediários e a tradução (como resultado da interlocução dos dois primeiros mecanismos):

Desde a origem [da economia] repete-se que são as coisas que colocam os atores em relação uns com os outros. Consumidor e produtor não se



relacionam senão pelo produto que um oferece e o outro exige. O empregador e o trabalhador não partilham uma comunidade de interesses, mais ou menos aceita, mas, na medida em que as competências inerentes são mobilizadas, inseridas nos processos de produção, são remunerados no âmbito de um contrato. Para não perder a lição dos economistas, basta generalizar a noção de intermediário; esta noção servirá para designar tudo o que passa de um ator a outro e que constitui a forma e a matéria das relações que se estabelecem entre eles: artigos científicos, logística, corpos humanos disciplinados, dispositivos técnicos, instrumentos, contratos, dinheiro [...] (Callon, 2001, p. 88, tradução nossa).

Ora, partindo-se dessa perspectiva, fica evidente a percepção de que a interlocução da RTS seria impossível sem a efetividade de alguns intermediários, dentre eles, a burocracia e o capital.

Sustentada sob o princípio de legalidade e constitucionalidade, a burocracia administrativa forçava alguns atores a encontrar saídas para as questões que emperavam ou impossibilitavam a ampliação de práticas de TS, uma vez que a legislação brasileira não se encontrava adequada à nova realidade e os atores demandantes (comunidade de prática) não possuíam as ferramentas necessárias (conhecimento técnico exigido, procedimentos administrativos, metodologias e capacitação para produzir projetos adequados aos programas governamentais consensuados às referidas leis) para atuar nesse cenário. A própria comunidade acadêmico-científica precisou adequar suas pesquisas e ações extensionistas a essa realidade.

Mas, sem dúvida, o principal intermediário que quase exerceu o papel de ator na RTS foi o capital, isto é, os recursos financeiros advindos dos ministérios e de várias



autarquias¹⁹. Ele possibilitou todas as conexões, em forma de custeio e de bens permanentes, dos projetos, por meio do pagamento de bolsas, da aquisição de materiais de consumo e equipamentos, dos recursos para a mobilidade de pessoal e a viabilidade de execuções metodológico-administrativas. Além disso, ele atuou como oferta de microcrédito para a consolidação dos empreendimentos solidários, da agricultura familiar, das ações das ITCPs e da economia criativa. Toda essa dinâmica mantida pelos atores e os referidos intermediários conduziu a RTS a um processo de desenvolvimento que a levou a sua própria desintegração (ou seria melhor pensar em novos desdobramentos?). Aqui entramos no segundo fator – a “irreversibilidade”.

O processo de irreversibilidade pelo qual passou a RTS, por um lado, indica que a euforia inicial dos atores envolvidos, bem como a pretensão governamental de ampliar em larga e constante escala os resultados de práticas de TS, não foi suficiente para consolidar a inclusão social almejada; por outro lado, ela sugere e até mesmo comprova que a ação da RTS, não obstante suas alterações (flexibilidade interpretativa) e seu fechamento (cf. Bijker; Pinch, 1987), assumiu outras proporções, em conjuntos relativamente vastos, mas sem a possibilidade de uma produção de TS em cadeia nacional, os quais se manifestam de diversas formas, mesmo após a sua extinção, em 2011.

Uma possível pesquisa que busque relacionar o enfraquecimento do principal ponto de agregação da rede, composto pelo ator governamental e por suas iniciativas (intermediários), com a redução da disponibilidade de recursos públicos para custear os programas, pode nos dar mais elementos analíticos para entender a extinção ou o desmembramento da RTS. Como não é nossa pre-

¹⁹ No artigo referenciado – Redes tecno-económicas e irreversibilidade – Michel Callon faz uma análise do dinheiro como o intermediário de uma RTE. (cf. Callon, 2001, p. 11-12).



tensão analisar as relações entre o enfraquecimento do papel do poder público e dos recursos financeiros governamentais despendidos e os projetos de tecnologia social articulados pela RTS, deveremos nos voltar para o que chamamos de segunda vertente da Tecnologia Social brasileira, a Adequação Sociotécnica, que trata do marco analítico-conceitual da TS.

Adequação Sociotécnica (AST)

Com o enfraquecimento do modelo de tecnologias alternativas nos países periféricos, quando o mundo assistia à expansão do neoliberalismo e da economia globalizada, os defensores da RTS sentiram necessidade de reavaliar o percurso e reconhecer, de acordo com as críticas que foram direcionadas à TA, que as tecnologias não podem ser tomadas como um fim em si, na geração de desenvolvimento dos grupos sociais envolvidos, mas como uma condição necessária. Outros processos de geração e difusão de conhecimento também podem contribuir para este fim e estão relacionados aos movimentos populares autogestionários e a uma visão mais crítica do contexto sociopolítico dos países do sul global. Tais movimentos vão desde as redes de economia solidária às Incubadoras Tecnológicas de Cooperativas Populares (ITCP), ligadas às universidades e às empresas recuperadas. Porém, esses processos precisam estar articulados por uma forte rede de solidariedade e de produtores de conhecimento; devem também estar fundamentados sobre uma base cognitiva, permitindo-lhes solidez para seu desenvolvimento.

Com essa aspiração, teóricos da RTS buscaram consolidar a Tecnologia Social como a base cognitiva de lançamento de empreendimentos solidários autogestio-



nários. Evitando que o termo “tecnologia social” fosse tomado como um conceito descolado do contexto histórico-social que realmente lhe dá o sentido de ser (Dagnino; Novaes; Brandão, 2004, p. 31).

De acordo com Dagnino, Brandão e Novaes (2004), a TS deveria ser concebida como um “tecido sem costura” (Huges, 1983), pressupondo que a análise do processo de produção tecnológica possui a intrínseca relação da produção do conhecimento com outras dimensões culturais e que a história de uma coisa não se faz por seu caráter originário, mas pelos valores que lhe foram agregados ao longo de seu processo de constituição. É sob essa perspectiva que se buscou adicionar à Tecnologia Social elementos advindos da teoria da inovação, da abordagem sociotécnica desenvolvida pela sociologia da ciência e pelo construtivismo social da tecnologia e da teoria crítica da tecnologia, dando origem à Adequação Sociotécnica (AST).

Iniciemos pela teoria da inovação. As concepções sobre inovação passaram a se estruturar em torno da ideia de uma produção apta a ser colocada no mercado e comercializada, diferenciando-se, portanto, de qualquer produção tecnocientífica que não tivesse tal finalidade. Elas se consolidaram ao longo da história da inovação devido à necessidade que as empresas sentiam de gerar produtos capazes de competir e até mesmo transformar o cenário do mercado. Nesse sentido, quanto maior a capacidade de circulação de um produto no mercado de bens e serviços, mais inovador ele se revela e melhor retorno financeiro ele passa a dar ao empreendimento que o lançou. Assim, a inovação encontra-se ligada a um processo de competição entre as empresas capitalistas ou mesmo entre os sistemas econômicos (capitalismo x comunismo), visando o fim mais almejado por qualquer uma das partes: o lucro e a liderança de mercado. Todas essas transformações só se tornam possíveis com um



forte desempenho de alguns elementos fundamentais no jogo das riquezas, realizado no cenário econômico. Sem dúvida, as contribuições de Schumpeter (1997) aparecem como o marco inicial dessas concepções.

Em sua *Teoria do Desenvolvimento Econômico* (1997), Schumpeter apresenta a interrelação existente entre a inovação, o empresário inovador (empreendedor) e o crédito (elemento financiador) como vetor do desenvolvimento econômico capitalista. Seu método teórico concebe modelos econômicos para explicar a importância do ambiente (natural e cultural) como fator potencial de produção para o empreendedor realizar combinações e viabilizar a inovação. De acordo com Schumpeter, o papel do empresário inovador é essencial para as transformações econômicas e o impulso da economia capitalista, por uma razão muito simples: ele possui uma conduta empreendedora pouco tradicional.

Dois pontos chamam a atenção em seu pensamento: primeiro, que o inovador é um empresário capitalista, mas não necessariamente qualquer empresário, fazendo com que a inovação seja uma prática estritamente endógena realizada “[...] por uma determinada categoria de pessoa [...]” (Schumpeter, 1997, p. 82); segundo, por referir-se à inovação como o estímulo para o consumo – uma novidade advinda das visões transformadoras de um empreendedor, que altera o equilíbrio do mercado. Em outras palavras, a demanda necessita de uma oferta para que o seu estímulo seja acionado e não o inverso – uma oferta nasce a partir das demandas diagnosticadas.

Não obstante as influências evidentes dessas ideias, algumas críticas pontuaram elementos cruciais para se pensar o papel da inovação no desenvolvimento das empresas e do mercado consumidor, distanciando-se de suas concepções iniciais. Os teóricos ligados à TS também perceberam que a ampliação desse debate para as práticas do modelo alternativo poderia contribuir em seu de-



sempenho. Nesse sentido, eles se ativeram ao realismo da proposta e à aplicabilidade do modelo de *oferta e demanda*, mas opondo-se a eles (Novaes; Dias, 2009, p. 55-71).

Primeiro, deve-se ressaltar que a inovação se encontra diretamente ligada às grandes empresas, aos investimentos em pesquisa e desenvolvimento tecnológico (P&D) e às aspirações de manutenção da economia dos países centrais. Ela fornece um referencial tático para esses propósitos e se desenvolve de acordo com a própria natureza do sistema capitalista. Mas seus reflexos não se atêm aos países do Norte; o grupo periférico também faz um uso indiscriminado desse modelo, assumindo-o como uma normativa, que influencia interpretações, comportamento e procedimentos dos processos de inovação. São atitudes refletidas na aquisição de produtos inovadores, com poucos critérios de apropriação do conhecimento, na submissão dos pesquisadores, nos órgãos de fomento e políticas governamentais voltadas ao desenvolvimento. Tais atitudes não levam em conta demandas reais dos países periféricos e afetam iniciativas que buscam encontrar alternativas de inclusão social.

O segundo ponto a ser evidenciado é o caráter de aceitação de um produto inovador. Estudos têm revelado que o nível de aceitação social de uma tecnologia determina se ela é, ou não, a melhor. As qualidades técnicas não são determinantes. Sobre isto, a Sociologia da Tecnologia traz algumas contribuições: em sua fase de pouca notoriedade de investigação, ela tomou de empréstimo, do Programa da Sociologia do Conhecimento, as noções de flexibilidade interpretativa e de controvérsia, para utilizá-las nas análises de processos denominados como não exitosos (falidos), nos estudos da inovação tecnológica, focando não no sucesso de uma invenção, mas no processo que a apresentou como exitosa e rechaçou outras possibilidades ou variantes. Com isso, entram em cena outras possibilidades ou variantes inerentes a um



artefato que foram rechaçadas, durante sua criação (Bijker; Pinch, 1987, p. 37-40; 61), possibilitando esclarecer que uma produção tecnológica ou seu *design* não nasce como se mostra em seu presente: ela passa por vários processos de interpretação, de aprovação e recusa, até atingir um estágio de fechamento que deve representá-la. E esta pode também não ser sua última etapa.

Seus teóricos também adaptaram da Sociologia do Conhecimento o conceito de “núcleo central”, concebendo-o como “grupo social relevante”: ao invés de focar basicamente no papel dos cientistas, como “núcleo central” – um núcleo endógeno da comunidade epistêmica –, eles deram ênfase a um núcleo mais flexível, composto por grupos organizados (por exemplo, empresários e engenheiros), que sofrem a pressão de demandas de grupos desorganizados (os consumidores, usuários e até mesmo grupos sociais menos óbvios como setores de publicidade). O “grupo social relevante” possui um papel essencial na definição e na especificidade de um artefato. O exemplo dado pelos teóricos é o desenvolvimento da bicicleta. Ele demonstra que o “fechamento” de um modelo mais apropriado a todos os problemas levantados não se deu por meio de análise teórica, mas a partir de uma heurística prática, em outras palavras, com aproximações progressivas de soluções de problemas socioculturais levantados.

Ao transpor essas análises para o campo da TS, pode-se perceber que, do ponto de vista da lógica do mercado capitalista, a TS não seria escolhida por suas qualidades técnicas, por não atender aos seguintes aparatos (que validam e determinam a Tecnologia Convencional): a legislação, a mídia, o sistema de financiamento e produção e as políticas públicas de inovação. Porém, para os grupos sociais excluídos, o modelo alternativo da TS pode representar o elemento crucial para transformar suas relações de produção e viabilizar a inclusão social.



A AST busca compreender o fenômeno da tecnologia, situando-o não apenas em função do conhecimento científico, mas da política, da sociedade e da economia. Ela se forma a partir dos conceitos de sistemas de Thomas Hughes (1983; 1987; 2004), de ator-rede, associado a Michel Callon (2001; 2008) e Bruno Latour (2005; 1996) e do construtivismo social da tecnologia, dos sociólogos Wiebe Bijker, Jhon Law e Trevor Pinch (1987; 1992).

Hughes (1987) propõe que as análises sobre a origem e o desenvolvimento da ciência e da tecnologia não se restrinjam aos elementos tangíveis à história de seu sucesso, mas atinjam o nível sistêmico. Há relações evidentes entre um sistema tecnológico (a energia elétrica, por exemplo) e as transformações sistêmicas ocorridas no campo social. Os problemas que derivam de uma solução tecnológica atendem às suas necessidades ou a seus desdobramentos, mas também podem nascer para atender à nova ordenação da realidade, constituída a partir das inovações tecnológicas (Hughes, 1987, p. 53). O reconhecimento de que a divisão entre a ciência e a tecnologia não se efetiva no campo da abstração e da prática, mas em meio às circunstâncias sociais (Bijker; Pinch, 1987) ganha maior sentido quando se volta para as divisões existentes na própria sociedade, em que os estratos de comunidade do conhecimento e comunidade de prática se revelam mais evidentes e consolidados.

Os conceitos supracitados juntamente às contribuições de Feenberg (1999; 2001) evidenciaram que as tecnologias alternativas só podem se efetivar em espaços em que os atores sociais cultivam valores e interesses coerentes com a sua luta pela libertação. De posse desses valores e conscientes de sua condição, eles podem atuar taticamente no campo da tecnociência.

Neste sentido, a Teoria Crítica da Tecnologia de Feenberg (1999; 2002; 2010) desvia o pensamento do substantivismo tecnológico romântico, refuta as ideias



deterministas referentes ao progresso tecnológico e resgata a bidimensionalidade abandonada por Marcuse²⁰ (1960), apresentando-a não como parte da essência humana, mas como a essência da tecnologia. Esse salto no projeto epistemológico de Feenberg deve-se às influências advindas de três importantes acontecimentos históricos, chamadas por Lopes (2015) de “revoluções”: a revolução política da Nova Esquerda, a revolução computacional e a revolução da Sociologia da Tecnologia.

A partir dessas influências, o autor adota uma postura teórica bastante combativa, focando no papel dos agentes que atuam não somente no plano estratégico (dimensão técnica), mas também no prático (dimensão da experiência). Além disso, ele ressalta a importância da democratização para a transformação da tecnologia, sem a qual ela não poderá cumprir sua dupla dimensão essencial. Segundo Feenberg (2002), a bidimensionalidade tecnológica mostra que a tecnologia não deve ser concebida como uma coisa ou um artefato, mas como um processo ambivalente, possuindo diferentes possibilidades, pois ela carrega em seu âmago probabilidades que vão além do puro controle estratégico.

A sociedade deve participar ativamente da natureza da tecnologia. Para ele, o destino da democracia está vinculado à compreensão que temos sobre a tecnologia e a necessidade de que ela seja radicalmente democratizada. Esses elementos devem ser concebidos a partir de uma relação de interdependência, atribuindo o mesmo valor para a dimensão tecnocientífica e a empírica mais voltada para o cotidiano, pois a tecnologia possui uma significação mundana. Um objeto técnico sofre alterações advindas da ressignificação realizada por seus usuários, no plano cotidiano: o que o grupo estratégico (atores dominantes da tecnologia) pensa e determina

20 Para uma exposição acurada sobre a relação do pensamento de Feenberg e Marcuse, ver Lopes (2015); recomenda-se também a tese *Tecnologia Social: fundações, desafios, urgência e Legitimidade* (Cruz, 2017).



pode ser redesenhado pelo grupo tático (atores subordinados), no plano cotidiano. De acordo com sua “teoria da Instrumentalização”, essa prática se revela como a principal tarefa do grupo tático e como o elemento central da essência bidimensional da tecnologia. Com traços, a um só tempo, dialético e holístico da tecnologia, a instrumentalização secundária pode representar um grande diferencial para os rumos da tecnologia, pois nasce da dimensão tática (Lopes, 2015).

A Adequação Sociotécnica e os pontos de articulação do marco analítico-conceitual da TS

Após apresentar a trajetória teórica do marco analítico-conceitual, faz-se necessário realizar algumas articulações dos elementos constitutivos evidenciados a partir da TS, levando em conta que o referido modelo ainda se encontra em processo de construção ou, para utilizar um conceito da Sociologia da Tecnologia, está na fase da flexibilidade interpretativa. O seu caráter dinâmico revela as instabilidades experienciadas por formas estratégicas, que buscam se consolidar nas fronteiras de conhecimentos coesos e segmentados. Após quase duas décadas das primeiras concepções teóricas do grupo, pode-se acompanhar o processo de transformação pela qual elas vêm passando²¹. Todavia, aqui nos cabe apenas compreender como os elementos constitutivos do mar-

21 Nas produções teóricas do grupo da TS, em especial aquelas de autoria ou coautoria de Renato Dagnino, deixam clara a luta desses pesquisadores para construir a base cognitiva do movimento, bem como seu processo de identidade, em meio às diversas transformações do contexto sociopolítico e das adequações epistêmicas. É possível detectar até mesmo as intenções de mudança de termos, abandonando o termo “Tecnologia Social” (TS) para “Adequação sociotécnica” (AST) e, por fim, “Tecnociência Solidária”. Para maiores informações, recomenda-se a leitura da coletânea editada por Dagnino (2014): *Tecnologia Social: Contribuições conceituais e metodológicas*. Conferir também Dagnino (2020) – *Tecnociência Solidária: um manual estratégico*.



co da TS foram incorporados e adaptados ao seu modelo cognitivo.

A TS agregou ao seu modelo cognitivo três importantes contribuições da teoria da inovação: a interrelação dos conhecimentos, a interrelação dos atores envolvidos na produção do conhecimento e a nova forma de conceber a inovação, a que nega a concepção de oferta e demanda e a cadeia linear determinista da tecnologia. A primeira delas ressalta a necessidade de valorizar o legado tácito da comunidade de prática, na mesma proporção que é valorizado o conhecimento explícito formal da comunidade epistêmica. Esse procedimento coloca a interlocução dos saberes no centro da gestão e produção do conhecimento, exigindo, com isso, tanto uma mudança de postura por parte dos atores da comunidade epistêmica quanto uma reconfiguração espaço-temporal do ambiente no qual o conhecimento é produzido.

Os centros de pesquisa, as universidades e seus programas de pesquisa deixam de ser o espaço privilegiado do conhecimento, em detrimento de um ambiente coletivo, no qual diferentes atores e conhecimentos interagem. Com isso, já se cruzou a linha da segunda contribuição – a interrelação dos atores. Mas vale ainda ressaltar qual deve ser o novo papel do pesquisador. Este deve atuar mais como um intermediador do que como um inovador, sobre articulações e posicionamentos dos atores na gestão e na produção do conhecimento. Desta forma, vai haver não apenas a criação de um novo produto, mas a transformação de todos os envolvidos, incluindo o contexto social. Na terceira contribuição, a inovação deixa de atender o princípio de oferta e demanda da cadeia linear determinista, que parte do pressuposto de que a inovação tem seu início com a pesquisa básica, chega à etapa da pesquisa aplicada, gera o desenvolvimento tecnológico e possibilita o desenvolvimento econômico e social.



A TS tem a ganhar com as contribuições advindas da teoria da inovação. O padrão mental dos pesquisadores que se voltam para a realidade da maior parcela da sociedade brasileira, não raro, consiste em mapear as demandas sociais e, em seguida, apresentar um cardápio de ofertas de procedimentos e produtos. O que buscamos ressaltar é exatamente o oposto: é preciso haver uma intensa interrelação dos atores envolvidos no processo de criação de conhecimento, para que o produto criado não seja uma oferta desvinculada dos atores da comunidade de prática. Se a inovação estiver vinculada apenas aos acadêmicos e aos pesquisadores, não haverá valorização do conteúdo tácito possuído pela comunidade de prática. Então, essa produção não poderá atender às especificidades dos empreendimentos solidários.

No que concerne às contribuições provenientes da abordagem sociotécnica, elas representam o eixo central do marco analítico-conceitual da TS, devido a seu importante processo de construção sociotécnica atribuído à tecnologia. Ela recusa que um produto tecnológico seja previamente especificado. Da forma como esta abordagem foi interpretada, destacam-se as concepções de sistema tecnológico, de ator-rede, da conduta do empréstimo, da flexibilidade interpretativa e da metáfora do tecido sem costura, como suas principais contribuições.

A proposição de Thomas Hughes (1983; 1987; 2004), de analisar a tecnologia como um sistema, interessou aos teóricos da TS, por reconhecerem que a eficácia do modelo alternativo à TC só acontecerá com o envolvimento efetivo do contexto sociocultural dos grupos interessados: a política, a sociedade, os subsistemas econômicos regionais e locais e os centros universitários. Essas tramas devem viabilizar o tecido sem costura da Tecnologia Social. Ele representa a interrelação dinâmica (por encontrar-se sempre em processo de mudança)



dos atores animados e inanimados (Callon, 2001; 2008) (Latour, 2005; 1987).

Além das contribuições dos atores envolvidos, a concepção de flexibilidade interpretativa possibilitou à RTS adequar produções tecnológicas convencionais ou reaplicar tecnologias sociais, ao reconhecer dois pontos importantes: 1) que a tecnologia não se define por sua natureza previamente estabelecida, nem por sua neutralidade, mas pelas intenções dos grupos sociais; 2) que as particularidades contextuais devem ser levadas em conta, no processo de adequação de um produto tecnológico. Segundo Novaes e Dias (2010, p. 35), “[...] cada contexto envolve uma série de particularidades que exigem respostas próprias [...]”, não fazendo sentido admitir transferência de tecnologias preconcebidas. Para eles, “[...] à ideia de ‘replicação’, ou cópia indiscriminada de saberes e técnicas, dá lugar à de ‘reaplicação’, segundo a qual o conhecimento e a tecnologia pré-existentes seriam adequados às particularidades dos problemas verificados em cada contexto”.

Da Teoria Crítica da Tecnologia de Feenberg destacam-se a necessidade de democratizar a tecnologia e de concebê-la como um processo ambivalente como suas principais contribuições. O fato de o autor atrelar o destino da democracia à compreensão que a humanidade terá da tecnologia evidencia a importância de concebê-la como uma produção, cuja finalidade não depende de um percurso histórico linear, mas encontra-se necessariamente ligada à vontade dos seres humanos e àquilo que estes fazem de sua história. Não apenas dos seres humanos que controlam estrategicamente o seu percurso, mas outro grupo muito mais significativo, o grupo tático, formado por aqueles(as) que a utilizam no cotidiano. Assim, a tecnologia deve ser vista como um processo ambivalente de possibilidades. Quanto mais acesso o grupo tático tiver à produção tecnológica, mais



chance de ressignificação esta terá, ampliando, com isso, as possibilidades de alteração de seu sentido. Este agenciamento do grupo tático foi chamado de “instrumentalização secundária”.

Acreditando que o processo de produção de tecnologia alternativa precisa estar articulado por uma forte rede de solidariedade e produtores de conhecimento, bem como fundamentado sobre uma base cognitiva, permitindo-lhes solidez para seu desenvolvimento, os teóricos da AST reconheciam a necessidade de uma plataforma cognitiva capaz de sustentar e subsidiar o referido processo. Vislumbravam que esse modelo cognitivo estaria a serviço da grande parcela da população brasileira excluída do pretenso desenvolvimento econômico, propagado pelo progresso tecnológico convencional e de todos os direitos de cidadania e acreditavam que esse agrupamento de contribuições poderia se transformar em uma Adequação Sociotécnica que fosse adensar a relação da RTS com as decisões político-econômicas e sociais de autarquias, ministérios e setores governamentais da União e dos estados, ONGs e instituições privadas, afastando do cenário político brasileiro concepções deterministas das análises do desenvolvimento tecnológico e social.

Para a AST, a Tecnologia Social atua nas mesmas dimensões da Tecnologia Convencional: ela se revela como artefato em si, como conhecimento a ele relacionado e como organização social. De acordo com Dagnino, Brandão e Novaes (2004), a TS pode contribuir para o desenvolvimento de uma máquina (*hardware*), a compreensão e execução de um processo produtivo e para a “[...] concepção de sistemas de processamento de informação (*software*), passando pelas tecnologias de gestão – organização ou governo – de instituições públicas e privadas (*orgware*)” (Dagnino; Brandão; Novaes, 2004, p. 34).



Assim, segundo Cruz (2017, p. 32-33), ao buscar a produção de soluções técnicas que se adequem aos valores e à estruturação social, identificados por meio da interlocução das comunidades acadêmica e de prática, a Adequação Sociotécnica pôde atuar com as sete modalidades proposta pelos teóricos da RTS: 1) Uso; 2) Apropriação; 3) Revitalização ou repotenciamento das máquinas e equipamentos; 4) Ajuste do processo de trabalho; 5) Alternativas tecnológicas; 6) Incorporação de conhecimento científico-tecnológico existente; e 7) Incorporação de conhecimento científico-tecnológico novo.

É importante ressaltar que as modalidades referidas não são especificidades da TS. Tomadas de empréstimo da Tecnologia Convencional, elas ganham novas significações, porque o elemento principal de sua interpretação é o conceito de cooperação solidária. Este, fundado nos princípios da propriedade coletiva dos meios de produção, visa controlar (autogerir) o processo de produção para atender às necessidades do coletivo e não de indivíduos. Por essa razão, qualquer fenômeno técnico (artefato, método, conhecimento) deve ser visto não como uma propriedade privada, que permite ao indivíduo ampliar o acúmulo de excedente gerado, mas como uma conquista de todos, que deve ser usada, apropriada, ajustada e incorporada às demandas do grupo, como a principal alternativa de sua transformação socioeconômica.

Diante do exposto, a Adequação Sociotécnica pode ser reconhecida como uma *reformulação estratégica* da experiência brasileira de Tecnologia Social e não apenas como um aprofundamento teórico-conceitual.



Considerações finais

Neste trabalho, buscou-se delinear os traços cartográficos das origens, da constituição, da aplicação e produção da teoria brasileira de tecnologias alternativas voltadas para a inclusão social – a RTS. Foram apresentados seu contexto sociopolítico, seu modelo cognitivo marcado pelas influências advindas da Tecnologia Appropriada e das novas abordagens da História, da Sociologia e da Filosofia crítica da tecnologia (marco analítico-conceitual) e os desafios encontrados.

REFERÊNCIAS

BAKKER, J. I. The Gandhian Approach to Swadeshi or Appropriate Technology: a conceptualization in terms of basic needs and equity. In: *Journal of Agricultural Ethics*. Guelph: v. 3, n. 1. University of Guelph, 1990.

BIJKER, Wiebe; HUGHES, Thomas P.; PINCH, Trevor. (edited). *The Social construction of technological systems: New directions in the Sociology and History of Technology*. Cambridge: MIT Press, 1987.

BIJKER, Wiebe; LAW, J. (Orgs.). *Shaping technology/building society*. Cambridge: MIT Press, 1992.

BURNHAM, Teresinha, F., et al. *Análise cognitiva e espaços multirreferenciais de aprendizagem: currículo, educação à distância e gestão/difusão do conhecimento*. Salvador: EDUFBA, 2012a.

CALLON, Michel. Redes tecno-econômicas e irreversibilidade. In: *Redes*. Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires. v. 8, n. 17, junho, 2001, p. 85-126.

CALLON, Michel. Dos estudos de laboratório aos estudos de coletivos heterogêneos, passando pelos gerenciamentos econômicos”. Entrevista com Michel Callon. In: *Sociologias*. Porto Alegre, ano 10, jan./jun. 2008, p. 302-321.



CRUZ, Cristiano, C. *Tecnologia Social: fundamentações, desafios, urgência e legitimidade*. (tese). Orientador Pablo Mariconda. São Paulo: USP, 2017.

DAGNINO, Renato; BRANDÃO, Flavio, C.; NOVAES, Henrique, T. Sobre o marco analítico-conceitual da tecnologia social. In: FUNDAÇÃO BANCO DO BRASIL. *Tecnologia social: uma estratégia para o desenvolvimento*. Rio de Janeiro: 2004, p. 15-64.

DAGNINO, Renato. (org.). *Tecnologia Social: ferramenta para construir outra sociedade*. Campinas: 2ª ed. Rev. e ampl., 2009.

DAGNINO, Renato. *Tecnociência solidária: um manual estratégico*. 2ª ed. Marília: Lutas Anticapital, 2020.

_____. *Tecnologia social: contribuições conceituais e metodológicas*. Campina Grande: EDUEPB; Florianópolis: Insular, 2014.

FEENBERG, Andrew. *Transforming Technology: a critical theory revisited*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

FEENBERG, Andrew. *Questioning Technology*. New York: Routledge, 2002.

FEENBERG, Andrew. O que é Filosofia da Tecnologia? In: NEDER, R.T. (org.). *Andrew Feenberg: racionalização democrática, poder e tecnologia*. Brasília: Observatório do Movimento pela Tecnologia Social na América Latina/Centro de Desenvolvimento Sustentável. Série Cadernos Primeira Versão: CCTS. 2010.

FUNDAÇÃO BANCO DO BRASIL. *Tecnologia social: uma estratégia para o desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Fundação Banco do Brasil, 2004.

HERRERA, Amilcar. *Transferencia de tecnología y tecnologías apropiadas: contribución a una visión prospectiva a largo plazo*. Campinas: Unicamp, 1983.

HUGHES, Thomas. *Networks of Power: Eletrification in Western Society, 1880-1930*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.

HUGHES, Thomas P. The evolution of Large Technological Systems. In: BIJKER, W. E.; HUGHES, T. P.; PINCH, T. P. *The Social construction of technological systems: New directions in the Sociology and History of Technology*. Cambridge: MIT Press, 1987.

HUGHES, Thomas P. *Human-Built World: How to Think about Te-*



chnology and Culture. Chicago: University of Chicago Press., 2004.

LASSANCE JÚNIOR, Antônio E.; PEDREIRA, Juçara S. Tecnologias Sociais e Políticas Públicas. In: FUNDAÇÃO BANCO DO BRASIL. *Tecnologia social: uma estratégia para o desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Fundação Banco do Brasil, 2004, p. 65-81.

LATOUR, Bruno. Actor-Network Theory. In: *Reassembling the Social: An Introduction to Actor Network Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LATOUR, Bruno. Culture et Technique. Les “vues” de l’esprit. In: *Réseaux*, volume 5, nº 27, 1987. Questions de méthode, p. 79-96.

_____. Tout Partie. In: *Réseaux*, n 177, Paris, 2013, p. 201-232. Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/123-TOU-T-PARTIE-RESEAUX-pdf.pdf>. Acesso em: 3 abr. 2019.

LOPES, Wendell, E. S. Andrew Feenberg e a bidimensionalidade da tecnologia. In: *Revista de Filosofia*, Curitiba: v. 27, p. 111-142, 2015.

MARCUSE, H. *One-dimensional man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press, 1960.

NOVAES, H. T.; DIAS, R. Contribuições ao Marco Analítico-Conceitual da Tecnologia Social. In: DAGNINO, R. (org.) *Tecnologia Social: ferramenta para construir outra sociedade*. 2ª ed. Campinas: Komeidi, 2009.

OLIVEIRA, José Roberto Silva de. Cartografias da deriva epistêmica: uma análise da produção e difusão do conhecimento da comunidade epistêmica do DMMDC com viabilidade de inclusão social. 2021. Tese (Doutorado em Difusão do Conhecimento) – Programa de Pós-Graduação Multi-institucional em Difusão do Conhecimento, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021

PINCH, Trevor; WIEBE, E. Bijker. The Social Construction of Facts and Artefacts: Or how the Sociology of Science and The Sociology of Technology might benefit each other. In: *Social Studies of Science*, August, 1984. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/257141289>. Acesso em: 15 fev. 2018.

REDE DE TECNOLOGIA SOCIAL – RTS (org.). *Tecnologia Social e Desenvolvimento Sustentável: Contribuições da RTS para a formulação de uma política de Estado de Ciência, Tecnologia e Inovação*. Brasília: Secretaria Executiva da Rede de Tecnologia Social (RTS), 2010.



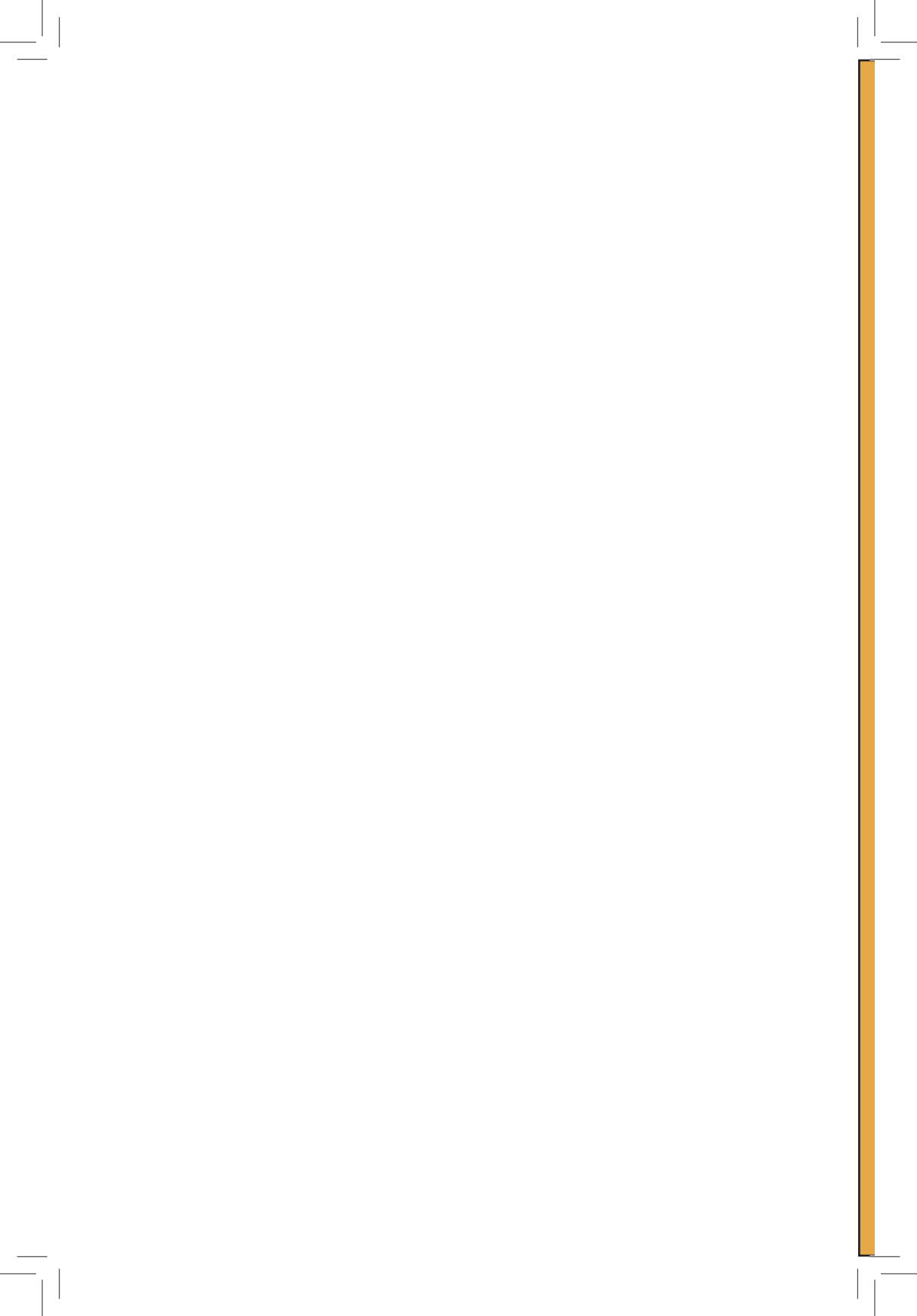
RODRIGUES, Ivete; BARBIERI, José C. A emergência da tecnologia social: revisitando o movimento da tecnologia apropriada como estratégia de desenvolvimento sustentável. In: *Revista de Administração Pública RAPN*. Rio de Janeiro: 42(6), 2008, p. 1069-1094.

SCHUMPETER, A. Joseph. *Teoria do Desenvolvimento Econômico*: uma investigação sobre Lucros, capital, crédito, juto e o ciclo econômico. Trad. Maria Sílvia Possas. São Paulo: Nova Cultural Ltda., 1997.

SCHUMACHER, E. F. *Small is beautiful*: A study of economics as if people mattered. London: Blond and Briggs Ltd, 1973.

SINGER, Paul; KRUPPA, Sonia M. P. Senaes e a economia solidária – democracia e participação ampliando as exigências de novas tecnologias sociais. In: FUNDAÇÃO BANCO DO BRASIL. *Tecnologia social: uma estratégia para o desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Fundação Banco do Brasil, 2004, p. 89-101.

TOYE, John. The world improvement plans of Fritz Schumacher. *Cambridge Journal of Economics*. Doi: 10.1093/cje/ber035, 2011. Disponível em: <https://johntoyedotnet.files.wordpress.com/2012/03/worldimprovementfritzschumacher2011improved.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2020.



**Saberes locais, etnografia e a difusão do conhecimento
sobre matoritori**

Nelson Mauelele

Suely Aldir Messeder

Sandra Manuel





A relação entre conhecimento local e conhecimento global continua a ser um campo fértil para análise e debate no meio acadêmico, especialmente no âmbito da epistemologia das ciências sociais. A assimetria entre esses dois eixos do saber tem sido uma preocupação recorrente de intelectuais africanos e latino-americanos, que questionam a subalternização dos conhecimentos produzidos por comunidades locais e a forma como esses saberes são apropriados, reinterpretados e, muitas vezes, apagados pelos circuitos do saber global.

A antropóloga Maria Meneses (1999) argumenta que o conhecimento se mantém local enquanto não é registrado e disponibilizado para a comunidade global. Isso significa que, sem mecanismos que garantam sua visibilidade e validação, o saber local tende a ser marginalizado, tornando-se subalterno diante da produção científica e tecnológica ocidental. Nesse sentido, há uma profunda desigualdade epistêmica, na qual os recursos, as tecnologias e o capital simbólico dos detentores do conhecimento global estabelecem hierarquias que determinam o valor atribuído a cada tipo de saber.

O filósofo moçambicano Severino Ngoenha (2018) reforça essa perspectiva ao destacar como o colonialismo estruturou uma lógica de desvalorização do conhecimento africano. Em seus estudos, ele evidencia que a produção intelectual do continente foi sistematicamente apropriada e reinterpretada pelo Ocidente, que a reintroduziu como produto de sua própria racionalidade, apagando suas verdadeiras origens. Esse fenômeno, exemplificado pelos saberes egípcios e sua influência sobre o pensamento grego, mostra que a luta pela autonomia



epistemológica das sociedades africanas e diaspóricas é parte essencial de um processo de reivindicação histórica e política do conhecimento.

Diante desse contexto, surge uma questão central: como construir espaços para a valorização dos saberes locais e sua inserção em um campo de circulação mais amplo, sem que esses conhecimentos sejam apropriados ou subalternizados? Esse desafio se impõe especialmente em países como Moçambique e Brasil, onde os conhecimentos tradicionais são, muitas vezes, mantidos à margem dos circuitos acadêmicos e tecnológicos. Lagarto (s/d) nos lembra que, mesmo na chamada Sociedade da Informação e do Conhecimento (SI), há um fosso digital entre o Norte e o Sul Global, o que reforça desigualdades no acesso e na difusão do conhecimento.

Nesse sentido, a etnografia dos saberes e fazeres tradicionais torna-se uma ferramenta essencial para compreender e valorizar práticas culturais locais, permitindo que esses conhecimentos sejam documentados sem perder sua essência comunitária.

Este trabalho tem como principal objetivo compartilhar a experiência do trabalho de campo sobre o matorrão em Maputo, destacando as narrativas das mulheres que produzem esse doce e suas relações com o saber fazer tradicional. Ao mesmo tempo, busca refletir sobre a importância da etnografia na valorização dos saberes locais e na construção de um pensamento que conecte Moçambique e Brasil.

Os dados apresentados aqui resultam de minha participação no projeto *Saberes, Fazeres, Etnografia e Difusão do Conhecimento: um estudo contrastivo entre Bahia e Moçambique*, coordenado pelas professoras dra. Suely Aldir Messeder e dra. Sandra Manuel Félix. Minha entrada nesse campo de pesquisa foi impulsionada pela palestra da professora Suely Aldir Messeder, apresentada na Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo, no dia



29 de novembro de 2022, sob o título *O saber fazer das cocadeiras de Monte Gordo - BA - Brasil, etnografia e a difusão do conhecimento*.

A palestra foi um ponto de inflexão para mim, pois revelou a profunda conexão entre os saberes culinários moçambicanos e brasileiros. A relação entre o matoritori, em Moçambique, e a cocada, no Brasil, é um exemplo significativo da forma como os saberes e fazeres tradicionais atravessam fronteiras e constroem pontes entre comunidades diaspóricas. Mais do que um doce, esses produtos carregam memórias, resistência e transmissão de conhecimento entre gerações.

A partir desse contato inicial, comecei a explorar os registros do Museu Digital Saberes e Fazeres da UNEB²², coordenado pela professora Suely Messeder. Esse museu virtual busca documentar e valorizar os saberes tradicionais das comunidades negras no Brasil, articulando a preservação da memória e a difusão do conhecimento em ambiente digital. A plataforma também evidencia o papel da etnografia como meio de resistência cultural, registrando modos de fazer que, de outra forma, poderiam ser esquecidos ou desvalorizados.

Ao longo da pesquisa de campo, guiado pela experiência de Suely Messeder, aproximei-me das mulheres produtoras de matoritori em Maputo, ouvindo suas narrativas e registrando seus processos de trabalho. Meu contato com Verónica, Mara e Lucinda revelou como a produção desse doce transcende o aspecto comercial, tornando-se um elemento fundamental na identidade cultural e na história de vida dessas mulheres. O matoritori, para elas, não é apenas um alimento – é um conhecimento herdado, um meio de sustento e uma prática que conecta passado, presente e futuro.

A relação entre Moçambique e Bahia, mediada pelo saber fazer e pela etnografia, permite pensar novas for-

²² Ver em: <https://www.museudigitalsaberesefazer.es.uneb.br>



mas de construir conhecimento de maneira horizontal, reconhecendo os saberes locais como parte essencial do patrimônio imaterial da humanidade. Este trabalho, portanto, se insere nesse esforço, trazendo à tona as vozes e experiências das mulheres do matoritori e refletindo sobre a importância de documentar e difundir esses conhecimentos em um mundo em que as hierarquias epistêmicas ainda insistem em definir o que é legítimo saber.

Questões metodológicas: trabalho de campo, imersão e construção de rede

O trabalho de campo, etapa fundamental da pesquisa antropológica, exige observação, escuta e registro contínuos (Oliveira, 2006). Como destaca Magnani (1990), captar os gestos, os hábitos e os rituais cotidianos é essencial para compreender os processos socioculturais de um grupo, especialmente quando se trata da produção e transmissão de saberes locais. O presente estudo seguiu uma abordagem qualitativa, recorrendo a observação direta e participante, entrevistas semiestruturadas, levantamento de trajetórias individuais e familiares, registro fotográfico e caminhadas etnográficas.

A construção do campo foi cuidadosamente preparada pelas antropólogas Suely Aldir Messeder e Sandra Manuel, que, ao longo de 20 dias de imersão, estabeleceram redes de relações com diversas mulheres envolvidas na produção do matoritori. Esse trabalho prévio permitiu uma aproximação sensível e respeitosa com as interlocutoras, criando um ambiente propício para as entrevistas e observações diretas. Esse processo reflete o papel fundamental da antropologia relacional, na qual o acesso ao conhecimento passa pela confiança e pelo compartilhamento de experiências com os participantes.



Minha participação no trabalho de campo junto com Suely Messeder ocorreu durante três dias nos quais pude acompanhar a feitura do matoritori, registrar os gestos técnicos das mulheres e compreender a profundidade desse saber-fazer na vida de cada uma delas. Foram realizadas três entrevistas semiestruturadas, com Verónica, Mara e Lucinda, mulheres que carregam o conhecimento da produção do matoritori de maneiras distintas.

A observação direta e participante foi essencial para compreender como o matoritori é produzido em diferentes contextos. Durante esses três dias, acompanhei as etapas da preparação do doce, desde a escolha dos ingredientes até o controle do fogo e a organização para a venda. Como ressaltam Quivy e Campenhoudt (1992), a observação direta permite captar elementos que dificilmente emergiriam apenas na entrevista, como os gestos precisos para medir o coco ralado, o uso de técnicas particulares para evitar que a calda de açúcar queime e as estratégias para manter a textura ideal do doce.

O registro fotográfico documentou as ferramentas utilizadas, os espaços de trabalho e o cotidiano das mulheres produtoras, servindo como um meio de análise complementar. De acordo com Samain (1995), a fotografia na pesquisa antropológica não apenas ilustra, mas também ajuda a interpretar aspectos do campo que podem passar despercebidos na escrita.

Além disso, foram realizadas caminhadas etnográficas (Magnani, 1991) nos locais de produção e comercialização do matoritori, permitindo a observação das dinâmicas sociais envolvidas na venda do doce. No caso de Verónica e Mara, por exemplo, as caminhadas revelaram as estratégias de mercado utilizadas por elas, como a escolha do local de venda e as relações com clientes e vizinhos.

A articulação entre os 20 dias de imersão da equipe de pesquisa e os três dias de observação e entrevistas



diretas possibilitou um olhar aprofundado e relacional sobre o saber-fazer do matoritori. O trabalho de campo mostrou que esse doce não é apenas um produto comercial, mas um símbolo de resistência, memória e transmissão cultural, carregado pelas mulheres que o produzem.

Esse estudo insere-se no projeto *Saberes, Fazeres, Etnografia e Difusão do Conhecimento: um estudo contrastivo entre Bahia e Moçambique*, coordenado pelas professoras Suely Aldir Messeder e Sandra Manuel Félix. Os registros e reflexões produzidos durante o trabalho de campo contribuem para a valorização desses saberes e dialogam diretamente com as iniciativas do Museu Digital Saberes e Fazeres da UNEB, plataforma que busca articular a preservação do conhecimento tradicional e sua difusão em espaços acadêmicos e digitais.

O perfil das mulheres entrevistadas

Verónica

Nascida em 1971, na província de Inhambane, Moçambique, Verónica Carlos Marrengule cresceu em um ambiente de trabalho coletivo, aprendendo desde cedo as atividades de agricultura e pesca. Primogênita de uma grande família de 28 irmãos, ela enfrentou dificuldades financeiras que limitaram sua escolarização até a quinta classe. Ao mudar-se para Maputo em busca de melhores condições de vida, iniciou-se na venda de água gelada no mercado de Xiquelene.

Após o falecimento de seu marido, recebeu incentivo de sua tia Maria para ingressar no ofício do matoritori, iniciando sua produção há 16 anos. Seu negócio permitiu-lhe sustentar seus filhos e construir uma casa



no bairro de Bobole, onde eles vivem. Atualmente, mora sozinha no bairro de Laulane, organizando sua rotina de produção e comercialização do doce no mercado. Seguindo rigorosamente a técnica aprendida com sua tia, mantém uma parceria com sua amiga Sara, que a auxilia no preparo. Verónica também inova, oferecendo diferentes tipos de matoritori, adaptando-se às preferências dos clientes locais e de exportação.

Mara

Natural de Majancaze, na província de Gaza, Mara José Ngovo Cossa nasceu em 1978 e mudou-se para Maputo em 1989, fugindo da guerra. Sua trajetória de vida foi marcada por deslocamentos constantes, morando em diferentes bairros da cidade e, posteriormente, na África do Sul, onde aprendeu a fazer badjias e diversificou suas habilidades no comércio alimentar.

O aprendizado do matoritori veio ainda na adolescência, quando observava sua cunhada preparando o doce, enquanto ela o vendia no mercado de Xiquelene. Durante um período, abandonou o ofício para se dedicar a outros negócios, mas, com a pandemia da covid-19, retornou à produção do matoritori em 2021. Atualmente, vende seus produtos na estrada de CMC, conhecida como Xitaratwini, garantindo o sustento de suas filhas. Além do matoritori, amplia seu comércio com a produção de fioses e badjias.

Lucinda

Com 64 anos, Lucinda trabalha no Arquivo do Patrimônio Cultural (ARPAC) e possui uma forte ligação com a tradição do matoritori. Criada na região de Xipamanine, no bairro de Mincandjwine, viveu em um ambiente multicultural, no qual sua mãe aprendeu a receita do doce



entre os anos de 1965 e 1966. O matoritori era, inicialmente, preparado para cerimônias religiosas, sendo distribuído entre vizinhos e conhecidos.

Após mudar-se para o bairro de T3, sua mãe transformou o doce em um negócio familiar, vendendo-o para estudantes da escola primária local. Foi com sua mãe que Lucinda e suas irmãs aprenderam a fazer matoritori, um conhecimento transmitido de geração em geração. Embora sua família tenha interrompido a comercialização, Lucinda continua preparando o doce para filhos e netos, mantendo viva essa tradição.

Notas de campo – Nelson e o matoritori: um diálogo de saberes e vivências

No dia 21 de abril de 2024, logo pela manhã, caminhei ao lado da antropóloga Suely Messeder e da fotógrafa Júlia rumo ao bairro de Laulane, onde nos encontraríamos com dona Verónica. Suely, com seu olhar sempre atento, sugeriu que eu conduzisse as conversas, pois já havíamos entabulado um diálogo prévio sobre como o matoritori não é apenas um doce, mas um eixo central na vida das mulheres que o produzem. Nosso objetivo era compreender como esse saber-fazer se constrói tanto como ofício quanto como forma de sustento.

A chegada à casa de dona Verónica foi acompanhada por um clima inicial de receio por parte da família. Havia sorrisos tímidos e olhares de curiosidade, mas, à medida que a conversa se desenrolava, a atmosfera tornou-se mais leve e acolhedora. Dona Verónica nos convidou a sentar e começou a compartilhar sua trajetória.

Ela contou que aprendeu a fazer matoritori com sua tia Maria, logo após perder o marido. Antes disso, vendia água gelada no mercado de Xiquelene, mas os



lucros eram baixos. Foi Maria quem lhe mostrou que o matoritori poderia ser mais rentável e, desde então, já são 16 anos dedicados à produção do doce. O que mais me chamou a atenção foi sua precisão no preparo: nove palmas de coco ralado adicionadas em dois momentos distintos, um controle rigoroso do fogo para garantir diferentes tonalidades do doce, e a busca constante por um sabor equilibrado. Com sua amiga Sara, que a auxilia no processo, a produção torna-se um momento de troca – entre risadas e comentários sobre o cotidiano, a panela ferve e a tradição se renova.

Seguimos, então, para o bairro de Mahotas, onde conhecemos dona Mara. Sua história me impressionou pela capacidade de adaptação. Nascida em Gaza, mudou-se para Maputo fugindo da guerra e, ao longo dos anos, viveu em diversos bairros e até na África do Sul, onde aprendeu a fazer badjias e expandiu seu conhecimento culinário. Diferente de dona Verónica, ela aprendeu a fazer matoritori ainda jovem, observando sua cunhada, mas só o transformou em negócio em 2021, após enfrentar dificuldades econômicas durante a pandemia. Hoje, sua produção é vendida na estrada de CMC, e, além do matoritori, comercializa fioses e badjias, buscando diversificar suas fontes de renda.

Por fim, encontramos dona Lucinda, uma mulher que, apesar de não mais comercializar o matoritori, preserva sua importância em sua memória e rotina familiar. Aos 64 anos, trabalha no ARPAC e tem uma relação afetiva com o doce, que aprendeu com sua mãe ainda na infância. Sua narrativa nos levou ao bairro de Xipamanine, onde cresceu em meio a uma rica diversidade cultural. O matoritori, antes um doce ofertado em cerimônias religiosas, tornou-se o sustento de sua mãe quando a família se mudou para T3. Foi vendendo para crianças da escola primária local que sua mãe conseguiu complementar a renda doméstica. Hoje, dona Lucinda faz matoritori ape-



nas para filhos e netos, mantendo viva essa tradição em sua família.

Ao longo dessas entrevistas, percebi que o matoritori transcende o simples ato de cozinhar – ele carrega memórias, saberes ancestrais e resistência. Com o incentivo de Suely Messeder, pude aprofundar essa escuta e observar como cada mulher dá um significado próprio a esse ofício. Para umas, ele é sustento. Para outras, uma lembrança da infância. Mas, em todas as narrativas, ele é um elo entre o passado e o presente, um conhecimento que atravessa gerações e resiste ao tempo

O saber-fazer do matoritori: três trajetórias, três formas de produção

O matoritori, para Verónica, Mara e Lucinda, não é apenas um doce, mas um saber-fazer carregado de história, resistência e sustento. Cada uma dessas mulheres, com suas trajetórias distintas, traz especificidades no preparo, mantendo viva a tradição e adaptando-a às suas realidades.

Dona Verónica: Técnica e Persistência no Mercado

Dona Verónica, moradora do bairro Laulane, construiu sua relação com o matoritori a partir de uma necessidade: encontrar uma fonte de renda que fosse mais rentável do que a venda de água no mercado de Xique-lene.

Seu processo de produção começa cedo, com a coleta de lenha e cascas de coco (cafuros) para acender o fogo. A calda é preparada em uma bota, uma panela grande, onde a água e o açúcar são fervidos até atingirem o ponto ideal. Sara, sua vizinha e parceira de trabalho,



mexe a calda com um cabo de vassoura, enquanto Verónica rala o coco em um xiraru. A medida exata? Nove palmas cheias de coco ralado, adicionadas em dois momentos distintos do cozimento. A técnica de controle do fogo é crucial: para clientes locais, produz o doce mais caramelizado; já os matoritoris esbranquiçados são encomendados por uma amiga que os exporta para Portugal.

Ao final do preparo, o doce é despejado sobre uma tábua previamente molhada, espalhado e cortado em linhas retas. Com os pedaços organizados em uma bandeja coberta por plástico, dona Verónica os transporta até o mercado, onde expõe seu trabalho para venda. Sua relação com o matoritori é pragmática e precisa: cada detalhe, do corte ao transporte, influencia na qualidade e na aceitação do produto.

Dona Mara: um saber aprendido pela observação e adaptado ao comércio

Dona Mara, natural da província de Gaza, carrega um saber-fazer que vem da observação. Ainda adolescente, aprendeu a técnica assistindo sua cunhada produzir matoritori enquanto ela mesma os vendia no mercado de Xiquelene. Sua trajetória, no entanto, foi marcada por deslocamentos: viveu em diferentes bairros de Maputo e, posteriormente, na África do Sul, onde aprendeu novas técnicas culinárias.

Seu retorno definitivo a Moçambique, em 2020, trouxe de volta a produção do matoritori, agora como estratégia de sobrevivência diante das dificuldades impostas pela pandemia. Seu método de preparo segue uma lógica prática: começa acendendo o fogo com carvão, usando papéis para facilitar a queima. O açúcar e a água são colocados na panela e mexidos com um pau de madeira para evitar queimar ou transbordar. Após atingir a consistência certa, o coco ralado é adicionado de



uma só vez, e a mistura continua sendo mexida até atingir o ponto ideal.

Dona Mara vende seus produtos na estrada de CMC (Xitaratwini), garantindo seu sustento e o de suas filhas. Para ela, a técnica não é fixa – seu matoritori se adapta às demandas do mercado, à quantidade de ingredientes disponíveis e às oscilações da clientela. Embora algumas pessoas desvalorizem seu trabalho, outras reconhecem a riqueza do saber-fazer que carrega, e é isso que a mantém na produção.

Dona Lucinda: tradição e afetividade na memória do matoritori

Diferente de Verónica e Mara, dona Lucinda, hoje com 64 anos, não mais comercializa o matoritori, mas sua relação com o doce é profunda e afetiva. Trabalhando no ARPAC, traz consigo a memória de um saber que percorreu gerações em sua família. O aprendizado veio ainda na infância, quando observava sua mãe preparar o doce no bairro de Xipamanine, em um contexto em que o matoritori era feito para ser oferecido em cerimônias religiosas, não para venda.

Foi apenas com a mudança para o bairro de T3 que a mãe de Lucinda passou a comercializar o doce, aproveitando a proximidade com uma escola primária para vendê-lo às crianças. Ao lado de suas irmãs, Lucinda aprendeu o ofício ajudando na preparação: ralando o coco, mexendo a calda de açúcar e despejando a mistura sobre tábuas de madeira. A lenha era a preferência para o cozimento, pois conferia um sabor especial ao doce.

Embora não o venda mais, Lucinda ainda prepara matoritori para filhos e netos, mantendo vivo o conhecimento herdado. Para ela, o doce não é apenas um produto – é memória, infância e identidade. A lembrança das crianças disputando os primeiros pedaços, a tradição



das irmãs ajudando na produção e o gesto de partilhar o doce com as amigas da igreja são aspectos que reforçam seu valor simbólico. Seu saber-fazer não está na comercialização, mas na transmissão do conhecimento, garantindo que o matoritori siga sendo preparado nas próximas gerações.

Entre técnica, mercado e memória: a força do matoritori

As três mulheres – Verónica, Mara e Lucinda – revelam diferentes dimensões do saber-fazer do matoritori. Para Verónica, ele é um ofício exato, que exige precisão e estratégia comercial. Para Mara, é um recurso econômico flexível, adaptável às necessidades do momento. Para Lucinda, é memória e tradição, um saber que se mantém vivo mesmo sem a necessidade de venda.

Cada uma, à sua maneira, mostra que o matoritori vai além do açúcar e do coco – ele é experiência, identidade e resistência. Ele se molda ao tempo, às exigências do mercado, às dinâmicas da vida, mas mantém seu papel essencial: um elo entre o passado e o presente, entre a necessidade e a arte, entre a produção e o afeto

Considerações finais: o matoritori e a luta pelo reconhecimento dos saberes locais

O matoritori, como evidenciado ao longo deste estudo, é muito mais do que um doce tradicional. Ele representa um saber-fazer carregado de história, resistência e disputa por reconhecimento. O que inicialmente poderia parecer apenas uma prática culinária revela-se, na



verdade, uma manifestação de um conhecimento ancestral que persiste apesar das estruturas de apagamento e marginalização dos saberes locais. A produção do matoritori, como demonstraram Verónica, Mara e Lucinda, é um ato de sobrevivência econômica, mas também uma forma de agência e reexistência frente às desigualdades estruturais que afetam mulheres negras e periféricas.

O silenciamento dos saberes locais não ocorre de maneira espontânea, mas é fruto de uma história colonial que sistematicamente desvalorizou os conhecimentos oriundos do Sul Global. A luta pelo reconhecimento da importância do matoritori enquanto prática cultural e econômica não é apenas uma questão de preservação patrimonial, mas um embate contra as hierarquias epistêmicas que continuam a definir quais saberes são considerados legítimos e quais são relegados à invisibilidade.

A análise crítica desse estudo permite levantar algumas questões incômodas, mas necessárias: por que o saber-fazer do matoritori ainda é visto como um conhecimento menor? Por que práticas como essa não encontram espaço nas narrativas sobre inovação e desenvolvimento econômico? A globalização impõe uma lógica excludente, em que certos saberes são apropriados e transformados em produtos de alto valor, enquanto outros permanecem vinculados à precariedade, à informalidade e à desvalorização.

Ao longo do trabalho de campo, que envolveu imersão das antropólogas Suely Aldir Messeder e Sandra Manuel e dias de observação e entrevistas conduzidas por Nelson Muelele, tornou-se evidente que as mulheres que produzem matoritori não são apenas vendedoras ou cozinheiras – são gestoras de um conhecimento sofisticado, que combina técnica, economia e cultura. No entanto, a ausência de políticas públicas voltadas para a valorização de seus saberes e sua inserção em mercados mais justos mantém essas mulheres em uma condição



de vulnerabilidade e dependência de uma economia informal instável.

Esse contexto reforça a necessidade de ações concretas que garantam a difusão e a valorização desses saberes. Iniciativas como o Museu Digital Saberes e Fazeres da UNEB, coordenado por Suely Messeder, são fundamentais para tirar esses conhecimentos da invisibilidade e inseri-los em espaços de legitimidade acadêmica e cultural. No entanto, a digitalização e o registro dessas práticas não são suficientes se não forem acompanhados por políticas que garantam às mulheres produtoras de matoritori acesso a melhores condições de trabalho, autonomia econômica e reconhecimento institucional.

A etnografia, nesse contexto, não pode ser apenas uma ferramenta de documentação – precisa ser um instrumento de transformação. O papel do pesquisador não deve se restringir à observação e ao registro, mas sim à construção de diálogos que ampliem as possibilidades de inserção e valorização dos saberes estudados. Ao registrar o fazer do matoritori, estamos registrando também as desigualdades que atravessam a vida dessas mulheres, e é nossa responsabilidade questionar e intervir nessas dinâmicas.

Diante disso, urge a necessidade de um novo olhar sobre os saberes locais. O matoritori não é apenas um doce – é uma tecnologia social, um conhecimento transmitido por gerações, uma prática que articula identidade, trabalho e memória. A verdadeira questão não é apenas preservar essa tradição, mas garantir que ela não seja subalternizada e que as mulheres que a mantêm viva sejam reconhecidas como intelectuais e protagonistas de sua própria história.

Se o matoritori segue resistindo, não é porque as estruturas do mundo facilitam sua permanência, mas porque as mulheres que o produzem se recusam a de-



saparecer. E essa recusa precisa ser ouvida, valorizada e transformada em política.

REFERÊNCIAS

ALONSO, Ângela. Métodos qualitativos de pesquisa: uma introdução. In: *Métodos de pesquisa em ciências sociais: bloco qualitativo*. São Paulo: Sesc São Paulo; Cebrap, 2016.

CIGALES, Marcelo; MEZADRI, Fernando. Entrevista com Severino Elias Ngoenha: estudos pós-coloniais, identidade e educação – diálogos entre Brasil e Moçambique. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 20, n. 40, p. 258-274, 2018.

LAGARTO, José Reis. “O papel das tecnologias de informação e comunicação no desenvolvimento comunitário em Moçambique”. s/l: Universidade Católica Portuguesa, S/d. p. 1-26.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. A rua Quinze, da praça à praça: um exercício antropológico. Paraná: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 1991.

MESEDER, Suely Aldir (org.). Museu Digital Saberes e Fazeres. Salvador: UNEB, [2023]. Disponível em: <https://www.museudigitalsaberesefazeres.uneb.br/>. Acesso em: dia mês ano.

MENESES, Maria, Paula, G. 1999. A natureza, a Biodiversidade e o Conhecimento Local: Qual o papel dos cientistas sociais? *Estudos Moçambicanos* (17): 257-276.

OLIVEIRA, José Roberto Silva. Cartografias da deriva epistêmica: uma análise da produção e difusão do conhecimento da comunidade epistêmica do DMMDC com viabilidade de inclusão social. 2021. Tese (Doutorado em Difusão do Conhecimento) – Programa de Pós-Graduação Multi-institucional em Difusão do Conhecimento, Salvador, 2021.

QUIVY, Raymond; CAMPENHOUDT, Luc Van. Manual de investigação em ciências sociais. Lisboa: Gradiva, 1992.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). A aventura sociológica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978. p. 1-13.

Notas reflexivas sobre difusão de conhecimento científico alternativa à escrita em Moçambique

Sandra Manuel





Esta reflexão se enquadra numa parceria de pesquisa entre Brasil e Moçambique, Universidade Estadual da Bahia (UNEB) e Universidade Eduardo Mondlane (UEM). O projeto emerge de conversas e experiências entre eu, Sandra Manuel, e Suely Messeder: duas antropólogas, uma moçambicana e outra baiana (brasileira) que reativaram contato em 2022, depois de se terem conhecido na Fábrica de Ideias da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em 2006. Ambas partilhamos inquietações sobre as limitações da difusão do conhecimento produzido na academia que em grande medida se restringe ao material escrito e circula em plataformas e bases de dados especializadas e dedicadas maioritariamente a acadêmicos. Ambas somos provenientes de países onde culturalmente vários grupos ancoram a troca, partilha e passagem de conhecimento pela via oral e visual (estórias, canções, dança, fábulas, ditados, esculturas, símbolos, entre outras), e nos questionamos sobre a audiência e relevância do conhecimento produzido por nós e pelas nossas instituições para os nossos concidadãos que se encontram fora do espaço acadêmico ou sem interesse particular nas nossas áreas de pesquisa.

O interesse partilhado as juntou em Maputo em dezembro de 2022 para o alargamento da conversa no II Workshop em Difusão do Conhecimento que decorreu no Departamento de Arqueologia e Antropologia (DAA) da UEM com antropólogos afetos a este e com interesse e experiência em disseminação de conhecimento científico para além da escrita. Adicionalmente, Suely Messeder apresentou numa das sessões do Seminário Interdisciplinar do DAA uma palestra sobre o saber-fazer



das fazedoras de cocada, abordando questões éticas da transformação da pesquisa sobre a etnografia das produtoras de cocada num jogo digital.

A parceria se solidificou em 2023 com a minha participação no III Ecosistema vivo, que reuniu a UNEB, o Colégio Estadual de Monte Gordo (CEMG) e a comunidade do interior da Bahia no *campus* da UNEB em Camaçari em novembro de 2023, onde apresentei na Conferência sobre Difusão do Conhecimento, Saberes e Fazeres e Etnografia a palestra “Arte e criatividade na disseminação de conhecimento científico: Experiências de Moçambique”, em cujas ideias esta reflexão se aporta.

Difundindo conhecimento para além da escrita?

Tradicionalmente, a escrita tem sido o principal meio para disseminar conhecimento científico, através de artigos, livros e revistas acadêmicas. Este modelo de apresentação dos resultados da produção científica restringe o acesso abrangente a esta informação uma vez que incide no público acadêmico; a informação circula em plataformas exclusivas (bases de dados acadêmicas) muitas vezes apenas acessíveis através de convênios com bibliotecas universitárias ou mediante pagamento de somas monetárias. É verdade que existem plataformas *OpenAccess* que permitem o acesso gratuito à produção científica. No entanto, apenas pessoas com acesso e domínio da tecnologia e esta informação a conseguem aceder. Assim, este modelo de disseminação do conhecimento científico se estrutura e se mantém como exclusivo e elitista, com que muitas vezes se associa à universidade: a *Torre de Marfim*, isolada das preocupações quotidianas da sociedade envolvente. O desafio mencionado é ainda mais premente em contextos nos quais culturas de co-



municação no cotidiano não se ancoram primariamente na linguagem escrita; ou não na mensagem escrita em línguas francas importadas pelo colonialismo, como acontece em parte significativa do continente africano.

Nesta reflexão, apresento de forma introdutória as questões que inspiram um projeto de pesquisa que visa refletir sobre formas alternativas de disseminação do conhecimento científico. O foco é o conhecimento antropológico produzido em Moçambique. O projeto pretende estabelecer pontes e dialogar com preocupações semelhantes no contexto brasileiro através de uma parceria com a Universidade Estadual da Bahia. Assim, nesta reflexão, inicio apresentado brevemente as oportunidades de alargamento da disseminação do conhecimento antropológico produzido. Sigo expondo alguns exemplos selecionados de forma alternativa de disseminação da produção antropológica em Moçambique e termino examinando os desafios para a concretização de tal desiderato.

Explorando métodos alternativos para a disseminação de conhecimento científico

A imagem da universidade como o local onde as publicações acadêmicas no formato escrito (livros, artigos, posters em conferências) e oral (apresentações orais em conferências e seminários) têm primazia espelha o que encontramos na generalidade na universidade em Moçambique²³. A contemporaneidade, nos expõe a múltiplas formas e oportunidades de disseminação do conhecimento.

As plataformas que combinam elementos visuais e auditivos (vídeos, animações, *podcasts*) permitem expli-

²³ Sendo docente e pesquisadora na Universidade Eduardo Mondlane, a minha reflexão se cinge a esta instituição.



car conceitos complexos de forma dinâmica, informal e acessível. As exposições e museus interativos oferecem uma experiência prática e imersiva para aprender sobre ciência. Através de modelos em escala, experimentos práticos e demonstrações ao vivo, os visitantes podem explorar conceitos científicos de maneira tangível e participativa. As redes sociais e os *blogs* científicos são plataformas que permitem que os cientistas compartilhem suas pesquisas, participem de debates e interajam com colegas e o público em geral. A participação ativa em eventos públicos, debates, palestras e fóruns de discussão pode ajudar os cientistas a conectar-se com o público em geral e a responder a perguntas e preocupações sobre temas científicos. A arte e a performance oferecem uma maneira única de explorar e comunicar conceitos científicos de uma forma criativa e emocionalmente envolvente. Exposições de arte científica, peças de teatro e performances multimídia podem inspirar o interesse pela ciência e promover uma compreensão mais profunda dos seus princípios e aplicações. Além disso, colaborações entre artistas e cientistas podem levar a novas formas de expressão e descoberta.

Parte destes modelos de disseminação de conhecimento são uma realidade no continente africano e em Moçambique. Tal como afirmou MacClancy (2013), os antropólogos africanos estão também a levar avidamente a Antropologia para a arena pública e a explorar possibilidades de comunicar a investigação de uma forma mais acessível a audiências públicas mais vastas.

Uma posição que privilegia uma postura de apresentação de resultado da produção antropológica alternativa à escrita no continente Africano assenta na diferença de engajamento entre académicos, estrangeiros e locais. Euclides Gonçalves, ao analisar a repercussão da produção de conhecimento antropológico em África por



antropólogos africanos sediados no continente no âmbito de pesquisa desenvolvimentista, mostra que:

Enquanto os antropólogos visitantes que efectuam investigação no continente sentem-se à vontade para fazer afirmações sobre as comunidades africanas nas suas respectivas universidades e em conferências internacionais, a maioria evita decididamente qualquer tipo de comentário político ou cultural nos países em que efectuam a sua investigação. Em contrapartida, os académicos africanos, cuja investigação pode ter um impacto direto na política dos seus respectivos países ou nas comunidades em que vivem, têm uma perspetiva diferente. Como académicos cujo trabalho é realizado no seu próprio país, muitos académicos africanos tendem a ser motivados para uma postura muito mais empenhada, posicionando-se como intelectuais públicos críticos. Nos seus esforços para que a sua investigação tenha impacto nas dinâmicas políticas e económicas nos seus próprios países e contextos locais, muitos antropólogos africanos dão prioridade a outras formas de produtos de conhecimento e estão a experimentar cada vez mais novas formas de produção de conhecimento destinadas aos seus concidadãos, bem como aos decisores cidadãos, bem como aos decisores políticos nacionais e internacionais (Gonçalves, 2019, p. 431).

O autor mostra que, no caso de Moçambique, um grupo composto maioritariamente por antropólogos baseados na Kaleidoscopio, instituição de que faz parte, está a envolver-se com sucesso em novas abordagens à investigação e à comunicação dos resultados da investigação colaboração com artistas e participantes na investigação, desde a concepção da investigação até a divulgação dos resultados operando como “grupos de reflexão” que podem gerar opções políticas, e funcionando como fóruns para fomentar o diálogo público crítico (idem).



Experiências de Moçambique

No Departamento de Arqueologia e Antropologia, os docentes incluem uma videografia nos planos analíticos das diferentes disciplinas que lecionam. Assim, no processo de ensino e aprendizagem, os estudantes adquirem conhecimento a partir da consulta de material escrito, mas também documentários, filmes etnográficos e séries didáticas que explanam e localizam historicamente conceitos centrais das Ciências Sociais no geral, e da Antropologia em particular. A maior parte do material audiovisual usado nos processos de ensino e aprendizagem é estrangeiro. Apenas alguns filmes locais são referenciados e usados nas disciplinas.

Adicionalmente, a Universidade Eduardo Mondlane, através do Espaço Inovação da UEM, oferece vários cursos. O destaque vai aqui para um curso extracurricular intensivo de curta duração de pesquisa audiovisual para estudantes e profissionais. O estudo foi oferecido por uma cineasta e antropóloga e visava habilitar os participantes a serem capazes de realizar diversos filmes nas suas pesquisas de campo²⁴. A Faculdade de Letras e Ciências Sociais realiza festivais de cinema em parceria com diversas instituições. Estes abrangem cinema europeu, africano e de outras realidades do globo.

Como se pode depreender, muito do que se realiza ao nível da universidade não está diretamente ligado à disseminação de conhecimento de forma alternativa à escrita, do produzido por académicos da instituição. A atividade se restringe aos processos de ensino e aprendizagem, e a disponibilização de ferramentas de treinamento audiovisual e disponibilização de documentários

²⁴ https://www.facebook.com/espacoinovacao.uem/photos/%20b.100063871661086.-2207520000/380081885760140/?type=3&locale=pt_BR&_rdc=1&_rdr#



e filmes por via de festivais de cinema que visam entretenimento e conhecimento de diferentes realidades da vida social pelo mundo.

Fora da universidade, a produção antropológica é disseminada de forma muito mais criativa e abrangente para uma multiplicidade de públicos. O antropólogo Fernando Tivane e a jornalista Heike Roch, produziram o documentário *Pandza Land* (2017) que historiciza o surgimento do estilo musical Pandza (Roch; Tivane, 2018). O documentário *Maputo: Etnografia de uma cidade dividida* (2015) reflete as divisões sociais entre a cidade de cimento e os subúrbios de Maputo. Dirigido por João Graça e Fábio Ribeiro, o documentário foi desenvolvido usando uma perspectiva participativa (Graça; Ribeiro, 2015). *Xilungune: a terra prometida* (2011), de Inadelso Cossa, reflete sobre a migração dos Tsongas para Lourenço Marques, atual Maputo e as transformações sociais das famílias perante tal mudança (Cossa, 2011).

O instituto de pesquisa Kaleidoscopio – políticas públicas e cultura é uma referência na disseminação alternativa de produção antropológica. A Kaleidoscopio²⁵ possui um vasto reportório que inclui:

- Exposição fotográfica de arte rupestre de Manica por Décio Muianga;
- Apresentação dos resultados do projeto de pesquisa sobre cultura e política popular (compilação proveniente do teatro e da música);
- Gravação de sons do Omuhipiti por Rufus Maculuve;
- Exposição arte do lixo decorrente do projecto de pesquisa SLOW-art.

25 Para mais detalhes, consulte a página <https://www.kaleidoscopio.co.mz>



Estes modelos de disseminação de conhecimento se constituem numa forma de dar de volta o conhecimento às comunidades estudadas, o que é compreensível e abrangente. E este aspecto é bastante importante pois enquanto os antropólogos são conhecidos por dominarem a arte de negociar o acesso às comunidades, continua a ser mais a exceção do que a regra, que tomem medidas alargadas em termos de levar os resultados da sua investigação para as comunidades africanas em que trabalham (Gonçalves 2019, p. 430).

Desafios na aplicação de métodos alternativos à escrita na disseminação de conhecimento científico

Enquanto os métodos alternativos à escrita têm se mostrado eficazes na comunicação científica, eles também enfrentam uma série de desafios que podem limitar sua aplicação e impacto. A criação de recursos de comunicação científica, como vídeos, fotografias, *podcasts* e exposições interativas, pode exigir recursos significativos, incluindo equipamentos, *software*, pessoal e financiamento. Isso pode representar um desafio para pesquisadores e instituições com orçamentos limitados, que podem não ter os recursos necessários para produzir e promover conteúdo de alta qualidade. Uma abordagem para superar esse desafio é buscar parcerias e colaborações com instituições, organizações sem fins lucrativos e empresas que possam fornecer recursos adicionais e expertise técnica.

Para o caso da universidade, no contexto de Moçambique, prevalece a ausência de reconhecimento académico equivalente à produção escrita. Simultaneamente, estas formas alternativas de disseminação de conhecimento não são ainda reconhecidas no mesmo grau



que a publicação escrita para progressão e créditos na carreira acadêmica. Em última análise, são consideradas opcionais para efeitos de progressão na carreira – em comparação com os esforços despendidos em apresentar comunicações, escrever artigos, contactar e construir as relações necessárias para a progressão profissional e estabelecer as relações necessárias para a progressão profissional com os seus pares académicos.

Proposta de participação no Difusão do Conhecimento, Saberes, Fazeres e Etnografia

O projeto Saberes e Fazeres em curso iniciou com pesquisa no interior da Bahia, na localidade de Monte Gordo, explorando o dia a dia das fazedoras de cocada e desenvolveu os jogos digital e analógico da *Cocada de Dona Maria* a partir da narrativa da vida destas mulheres e suas famílias. Adicionalmente, lançou o Museu Digital Saberes e Fazeres.

A minha contribuição se insere também na dimensão de Saberes e Fazeres o âmbito da gastronomia. Possuo dupla afiliação, sou professora auxiliar na UEM e pesquisadora na Kaleidoscopio – Políticas Públicas e Cultura, instituto que mencionei anteriormente. Neste instituto de pesquisa, em conjunto com os colegas Euclides Gonçalves e Anésio Manhiça, sentimo-nos insatisfeitos pelo facto de que a transmissão da história do país no sistema de ensino formal em Moçambique se centra muito na fachada política, administrativa e governamental. O currículo de história enfatiza os acontecimentos de exploração (como a escravatura e o colonialismo), as lutas e os homens heroicos que contribuíram para a libertação e democratização de Moçambique. Sentimos a ausência de história social – as narrativas sobre as interações de



diferentes grupos na sociedade. Assim, decidimos colmatar essa lacuna através de uma análise da história sob a ótica da alimentação e gastronomia. Aventuramo-nos na produção de um livro de receitas que apresentasse uma síntese do contexto, rituais e dinâmicas sociais associadas a pratos selecionados da cozinha moçambicana. Foi assim que nasceu o Projeto Cozinhando História! (Manuel et al., 2020, p. 25).

O projeto centrou-se no trabalho com alunos do ensino primário. Organizámos três *workshops*. Para cada sessão, convidámos uma turma da 6^a classe de uma escola específica (duas públicas: uma do centro da cidade e outra de um bairro periférico; e uma privada).

Em cada oficina, um cozinheiro preparava uma lista de pratos selecionados enquanto interagia com as crianças. Os investigadores convidados, bem como os investigadores do Kaleidocópio e uma nutricionista, apresentaram e discutiram evidências e narrativas sobre a circulação de ingredientes de todo o mundo para Moçambique. As apresentações também exploraram o contexto social, histórico, económico e político em que pratos específicos ou ingredientes foram incorporados na cozinha local. Por último, investigámos as técnicas de cozinhar, informação nutricional, mitos sobre e contextos em que os pratos são cozinhados e consumidos, de modo a apreender o seu valor simbólico. Uma fotografia captou as interações no *workshop* e tirou fotografias de pratos e alimentos nas ruas das cidades de Maputo e um fotógrafo na cidade da Beira. Compilámos 20 receitas que incluem pratos principais, entradas e sobremesas (Manuel et al., 2020, p. 25). O livro aguarda publicação.

Proponho a incorporação de material produzido para a elaboração do Projeto Cozinhando História! no Saberes e Fazeres, incluído o material fotográfico no Museu Digital e trechos de história que demonstrem o contexto social, económico e político dos pratos expostos. Adicio-



nalmente, a proposta é seguir também em Moçambique, Maputo, mulheres que cozinham e vendem matoritori (o doce de coco semelhante à cocada produzido em Maputo e outras regiões do país). O objetivo será comparar as histórias e dinâmicas das fazedoras deste doce de coco e expor no Museu Digital. Ambicionamos no futuro incluir no jogo virtual as dinâmicas de Moçambique.

Com esta reflexão da vida e história social dos dois países, temos interesse em contribuir para ampliar a compreensão das ligações históricas e ancestrais remotas, mas também das dinâmicas das mulheres, famílias e comunidades menos privilegiadas nestes dois países que partilham para além da língua, vários traços e características socioculturais.

REFERÊNCIAS

COSSA, I. (Director). (2011). *Xilungune: A terra prometida* [Documentary]. 16mmFilmes.

GONÇALVES, E. (2019). African Anthropological Practice in the Era of Aid. In: *A Companion to the Anthropology of Africa* (pp. 415–437). John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9781119251521.ch19>

GRAÇA, J.; RIBEIRO, F. (Directors). (2015). *Maputo Etnografia De Uma Cidade Dividida* [Documentary]. ANIMA Creative Studio.

MACCLANCY, J. (2013). *Anthropology in the Public Arena: Historical and Contemporary Contexts* (1st ed.). Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781118475539>

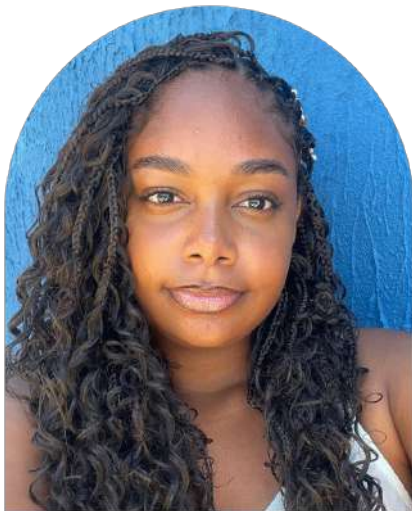
MANUEL, S.; MANHIÇA, A.; GONÇALVES, E. (2020, January). Cooking history: Food recipes and heritage in Mozambique. *JOINT*, 32.

ROCH, H.; TIVANE, F. (Directors). (2018). *Pandza Land* [Documentary].





Sobre os autores



Ana Vitória de Jesus Coutinho

Contato: anavitoriav212@gmail.com

Nascida em Camaçari-Ba, atualmente mora em uma localidade pequena chamada Coqueiro. Ama ser produtiva, trabalho como empreendedora na área da beleza. Concluiu o ensino médio e pretende investir no próprio comércio e expandir profissionalmente.



Barbara Luana de Menezes

Contato: luamorkay.ufba@gmail.com

Conhecida artisticamente como Lua Morkay. Oriunda de um seio sertanejo, natural de Paripiranga, sertão baiano. Atriz-pesquisadora, diretora teatral e gestora cultural. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Difusão do Conhecimento (PPGDC/UFBA). Mestre em Artes da Cena pela Escola Superior de Artes Célia Helena com Bolsa-Pesquisa pela Fundação Itaú Cultural. Graduada em Licenciatura em Teatro pela

Universidade Federal de Sergipe (UFS). Seus interesses em ensino, pesquisa e extensão centram-se nas pedagogias ancestrais e contracoloniais no processo criativo do ator/atriz/brincante/professor/mediador.



Caio Cezar Pereira dos Reis

Contato: caioreiscezar@gmail.com

Caio Cezar Pereira dos Reis, estudante de Direito do Campus XIX, Universidade do Estado da Bahia, pesquisador no Centro de Pesquisa Enlace e do Grupo de Pesquisa e Extensão Sistemas Sociais, Políticas Públicas e Efetividade dos Direitos Fundamentais. Bolsista de Iniciação Tecnológica da Agência UNEB de Inovação e representante discente.



Gildevan Dias de Jesus

Contato: diasgildevan1@gmail.com

Natural de Coqueiro de Monte Gordo em Camaçari-BA, graduado em Jogos Digitais pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Atua como *designer* de jogos da Aoca Game Lab, empresa responsável pelos jogos da franquia ÁRIDA. Gosta de escrever nas horas vagas e acredita no poder da ancestralidade e oralidade enquanto ferramentas de transmissão do conhecimento.



José Roberto Silva de Oliveira

Contato: roberto.oliveira@ifba.edu.br

Licenciado em Filosofia, mestre em História da Filosofia, voltado ao pensamento de Michel Foucault, doutor em Análise Cognitiva, com ênfase em Tecnologia Social e Difusão do Conhecimento, pelo PPGDC/UFBA. Professor da Educação Básica Técnica e Tecnológica do Instituto Federal da Bahia (IFBA), Campus Eunápolis. Sou

baiano, afrodescendente, encantado pela vida em todas as suas formas, pela arte e pela transformação social.



Licia Maria Andrade de Carvalho Magalhães

Contato: liciamaria67@gmail.com

Sou professora motivada há mais de trinta anos, já trabalhei com todos os segmentos da educação básica. Estou há 19 anos na rede estadual e aposentada da rede municipal de Camaçari. Graduada em Letras Vernáculas/UFBA, especialista em Gramática e Texto/UNIFACS, Gestão Escolar/UFBA, Mestra e Doutoranda em Crítica Cultural/UNEB. Natural de

Ilhéus/BA. Apaixonada por leitura e imagens, pela minha profissão de Professora e sempre em busca de conhecimento e crescimento.



Lucas Gois dos Santos

Contato: lucasgois250@gmail.com

Nascido na cidade de Camaçari, e criado no distrito de Monte Gordo, onde sua família é nativa. Licenciado em Pedagogia, desenvolve atividades voltadas às manifestações tradicionais de Monte Gordo. Criador e coordenador do Grupo Cultural Bangariô, no qual revive tradições locais por meio dos moradores antigos, também é criador de uma página digital no Instagram onde conta a história oral e documental de Monte Gordo. Atua também em outros

grupos de cultura em Monte Gordo principalmente no samba de roda, sendo um dos tocadores de viola tradicional.



Nelson Mauelele

Contato: mauelelenelson@gmail.com

Moçambicano, residente em Maputo. Licenciado em Antropologia pela Universidade Eduardo Mondlane, atua como assistente de pesquisa em estudos sociais e humanos, com foco em temas como educação, saberes e fazeres, juventude, empregabilidade, sexualidade, saúde e igualdade de gênero. Seus interesses acadêmicos concentram-se na relação entre educação, políticas públicas e transformação social.



Nicole Santos das Neves

Contato: nevesnicole121@gmail.com



Estou cursando o 3º ano do ensino médio. Tenho como objetivo ingressar em uma instituição de ensino superior futuramente. Acredito que o saber é um dos pilares mais importantes da vida, pois o conhecimento tem um poder transformador.



Sandra Manuel

Contato: sandra.c.manuel@uem.ac.mz

É antropóloga, chefe do Departamento de Arqueologia e Antropologia da Universidade Eduardo Mondlane (UEM) em Moçambique, pesquisadora na Kaleidoscopio – Políticas Públicas e Cultura e, co-editora da revista *Feminist Africa*. A sua investigação se centra em questões de género, sexualidade, saúde, estudos urbanos e, mais recentemente, análise social da alimentação, com ênfase para Moçambique, o contex-

to africano e o Sul Global. Foi assessora do Reitor da UEM (2012–2020), contribuindo para a planificação estratégica e institucional da universidade. Em Janeiro de 2025, foi destacada pelo The Africa Report como uma das 10 figuras académicas africanas a acompanhar. A sua carreira combina pesquisa académica com a análise e o desenho de políticas públicas e projetos sociais."



Sara Monteiro de Jesus Santos

Contato: saramonteiro128@gmail.com

Graduada em Ciências Sociais pela Universidade do Estado Bahia (UNEB). Natural de Brejões, e mora na Comunidade de Coqueiro de Monte Gordo em Camaçari-BA. É observadora e acredita na ciência, no poder na coletividade, e que juntos somos mais fortes.



Suellen de Jesus dos Santos

Contato: suellendejesusdosantos@gmail.com

Graduanda em Engenharia de Produção Civil pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Acredito que ciência e sensibilidade podem caminhar juntas. Entre os estudos, o silêncio da leitura e a tranquilidade do mar, busco sempre novas formas de compreender o mundo.



Suely Aldir Messeder

Contato: smesseder@uneb.br

Professora Titular da UNEB, bolsista produtividade CNPq com doutorado em Antropologia pela Universidade de Santiago de Compostela (revalidado pela UFBA). Coordena a Agência UNEB de Inovação e o Grupo de Pesquisa Enlace. Integra os Programas de Pós-Graduação em Difusão do Conhecimento e Crítica Cultural. Atua nas áreas de gênero, sexualidades, relações ét-

nico-raciais, gestão e difusão do conhecimento, empreendedorismo social e tecnologia social.

Ilustrações



Kin Bissents

Kin Bissents é neta da Edite, ativista, artista plástica, cofundadora do projeto itinerante caixote cultural e também propulsora da primeira exposição transcultural da UFBA. Atualmente cursa licenciatura em Desenho e Plásticas. Como

artista, o objetivo da Artista é desempenhar comoções em diversas esferas sociais e fazer desses impactos, ferramentas de mudanças na própria arte, em grupos, comunidade e nações. Isso está sendo feito através das poéticas da Bissents e de suas práticas artísticas, pesquisas acadêmicas ancestrais, experimentações, apresentações e transvivências.



www.editorasegundoselo.com.br
editorasegundoselo@gmail.com
[@editorasegundoselo](https://www.instagram.com/editorasegundoselo)

