

Paralaxe do Atlântico: o mar de conexões e os povos indígenas

Erik Andrade

Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC)

Ilhéus - Bahia - Brasil

edmandrade.ppg@uesc.br

Resumo: Este artigo busca explorar uma "paralaxe" do Atlântico, focada na percepção dos indígenas, quase nada explorada, sobre o oceano, doravante o estreitamento entre os continentes a partir do século XV e XVI. Para tanto, se utilizará da revisão bibliográfica além da produção de documentários, imagens, canções e lendas com o intuito de analisar entre as distintas visões que moldaram as interações nesse espaço, levando em consideração os aspectos mitológicos, culturais e históricos, mas principalmente econômicos, uma vez que a exploração pela dominação, a fim da busca por riqueza parecem ser, ao fim, o grande propósito europeu, inquisidor desse processo. O objetivo é compreender como a visão fundamentada nos indígenas contribuíram para construir significados complexos e, muitas vezes, contraditórios sobre o Atlântico, um oceano que é, simultaneamente, espaço de encontro e confronto. A superação do eurocentrismo requer a desconstrução de seus fundamentos e a construção de uma nova abordagem de conhecimento que valorize a diversidade cultural e a pluralidade da história.

Palavras – Chave: História Atlântica. Diáspora Africana. Resistência Indígena.

Maré encheu
íurusu
Tornou vazar
Íumirim abé
De longe muito longe
Apekatu apekatu
Eu avistei dia
ará xe amae
Minha palhoça
Xeroka
Coberta de sapé
Sapé sosé
Meu arco, minha flecha
Xe ybyrapara
Minha cabaça de mel
Xe eira y'á
(Canção do ritual Tupinambá de Olivença)

Introdução

O Oceano Atlântico tem sido historicamente interpretado como um espaço de intensas interações entre continentes, marcado por tensões, deslocamentos e resistências. Sua navegabilidade transformou antigas barreiras geográficas em canais de circulação

econômica, cultural e simbólica, conferindo a esse oceano um papel central na formação do mundo moderno. A origem do termo "Atlântico" remonta à mitologia grega, ligada ao titã Atlas, o que já revela uma carga simbólica de força e vastidão que atravessa os séculos. No entanto, ao longo da história, esse espaço passou a ser representado, principalmente sob a ótica europeia, como território de expansão, conquista e dominação, promovendo uma leitura eurocêntrica da história atlântica.

Essa visão, amplamente difundida, ainda influencia a maneira como os processos históricos são compreendidos, apagando ou marginalizando as vozes de outros sujeitos históricos, como os povos indígenas e africanos. A colonialidade do poder, conforme propõe Aníbal Quijano (2005), sustenta essa lógica hierarquizante que ainda persiste nas interpretações sobre o passado atlântico. Contrariando essa narrativa hegemônica, diversas cosmologias indígenas compreendem o mar não como uma fronteira de conquista, mas como uma entidade viva, um caminho sagrado que conecta mundos visíveis e invisíveis. Ailton Krenak (2019) e Daniel Munduruku (2015) reforçam essa percepção ao reconhecerem os rios e oceanos como seres espirituais, fundamentais para o equilíbrio entre humanidade e natureza.

Apesar dos avanços da historiografia atlântica nas últimas décadas, a produção acadêmica ainda pouco contempla a perspectiva indígena sobre o Atlântico. Mesmo quando mencionados, os povos originários aparecem de modo secundário ou como pano de fundo das grandes navegações. O conceito de "Mundo Atlântico" refere-se às interconexões econômicas, políticas e culturais estabelecidas entre Europa, África e Américas a partir do século XV, marcadas por intensos fluxos de pessoas, mercadorias, saberes e violências (Guimarães, 2014). Embora esse conceito ajude a compreender as dinâmicas transcontinentais da era moderna, a ausência de protagonismo indígena e afrodescendente nos estudos sobre esse "mundo" revela uma lacuna crítica que este artigo busca tensionar.

Para isso, utilizamos o conceito de "paralaxe" — originalmente oriundo da astronomia e posteriormente incorporado às ciências humanas — como chave interpretativa. A paralaxe implica perceber um mesmo fenômeno sob diferentes ângulos, revelando a multiplicidade de sentidos e experiências a ele atribuídas (Azevedo, 2018). Assim, propomos uma análise do Atlântico enquanto espaço polifônico, que abriga visões de mundo diversas e, muitas vezes, conflitantes. Como destaca Pierre Chaunu (1959, p. 4), "tudo é, em última análise, uma questão de perspectiva e ângulos de câmera".

Diante do exposto o artigo tem como objetivo compreender como a visão fundamentada nos indígenas contribuíram para construir significados complexos e, muitas vezes, contraditórios sobre o Atlântico, um oceano que é, simultaneamente, espaço de encontro e confronto.

A presente pesquisa adota uma abordagem de natureza qualitativa, com foco na investigação bibliográfica. O levantamento de fontes foi orientado pela seleção de obras acadêmicas, documentos, registros audiovisuais e materiais culturais que permitissem a análise interpretativa do objeto estudado. A metodologia bibliográfica possibilita a sistematização do conhecimento já produzido, permitindo uma leitura crítica e comparativa das representações, discursos e narrativas que compõem o campo temático abordado. A organização e análise dos dados foram realizadas de forma descritiva e interpretativa, considerando o entrecruzamento de diferentes produções teóricas e simbólicas.

Este artigo também visa ampliar os horizontes interpretativos em torno das múltiplas representações construídas sobre um espaço histórico de intensas interações e conflitos. Ao propor uma abordagem que valoriza perspectivas tradicionalmente marginalizadas, a pesquisa contribui para a superação de visões unilaterais e para a construção de um conhecimento mais plural e inclusivo. Trata-se de um esforço de valorização de vozes que historicamente foram silenciadas e que possuem relevância significativa para a compreensão crítica dos processos históricos e culturais ainda presentes na sociedade contemporânea.

Repensando a perspectiva europeia: conquista, exploração e domínio

Historicamente, embora haja uma mudança significativa, a narrativa predominante sobre o contato entre europeus e os povos originários das Américas continua sendo marcada por uma visão eurocêntrica que retrata os europeus como protagonistas do progresso e da civilização, perpetuando uma relação de dominação produzida a partir das políticas indigenistas¹. O Oceano Atlântico foi historicamente

¹ Oliveira, 2004, apresenta três conceitos que considera fundamentais para a compreensão da questão indígena: indigenismo, política indigenista e ação indigenista. O indigenismo é entendido como um aspecto intrínseco e próprio de cada etnia indígena em sua relação de vivência, configurando a partir disso a questão indígena, que envolve o reconhecimento de grupos e territórios indígenas. A política indigenista, por sua vez, refere-se à materialização institucional e histórica das ações do Estado em relação a esses povos, refletindo sua integração ao arcabouço jurídico e territorial do país no contexto de um processo de nacionalização. Por fim, a ação indigenista está vinculada às práticas desenvolvidas por

apropriado pelo olhar europeu como uma via estratégica de expansão e dominação. Desde a Antiguidade, esse espaço era cercado de mitos e incertezas, especialmente entre os gregos, que o imaginavam como um território desconhecido e ameaçador, habitado por monstros e povoado por terras inexploradas. As navegações, quando ocorriam, restringiam-se à costa, evidenciando o temor e a limitação técnica daquele período. Com o advento da Era Moderna, contudo, o Atlântico deixou de ser uma barreira simbólica e passou a ser encarado como um corredor de possibilidades econômicas e territoriais.

No final do século XV, o crescente interesse europeu pelas especiarias orientais intensificou a busca por rotas marítimas alternativas, uma vez que o comércio terrestre era controlado por intermediários árabes e italianos, o que elevava significativamente os custos. Diante dessa limitação, reinos como Portugal e Espanha viram no Atlântico a oportunidade de estabelecer um acesso direto às riquezas da Ásia, impulsionando projetos de navegação e conquista. Essa expansão foi orientada tanto por interesses econômicos quanto por motivações religiosas herdadas do espírito cruzadista, ainda presente após a Reconquista Ibérica. Assim, o processo de expansão marítima europeia fundou-se em uma articulação entre fé, lucro e domínio, que passaria a moldar profundamente a dinâmica atlântica nos séculos seguintes.

Os motivos religiosos, ligados à expansão da fé cristã, eram de extrema importância. Os indígenas, que eram enxergados como o oposto do cristão europeu, precisavam ser salvos. Isto pode ser percebido, por exemplo, na Carta de Pero Vaz de Caminha, na qual ele afirma ao rei português o seguinte: [...], 'Porém, o melhor fruto que dela [da terra descoberta] se pode tirar me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza nela deve lançar' [...] (in, Souza, 2007, p. 4).

Esse esforço culminou na chegada dos portugueses ao Brasil em 1500, sob o comando de Pedro Álvares Cabral, um evento que já foi narrado como resultado de casualidade. No entanto, evidências como o Tratado de Tordesilhas², assinado em 1494,

órgãos responsáveis pela execução de políticas públicas voltadas aos povos indígenas, como o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

² Pesquisando o Tratado de Tordesilhas, firmado entre Portugal e Espanha em 1494, algumas dúvidas sobre o conhecimento português das terras mais tarde descobertas parecem se dissipar. Portugal saiu-se bem no acordo; pelas bulas Inter Caetera os espanhóis tinham o direito as terras situadas a mais de cem léguas a oeste e ao sul das Ilhas dos Açores e Cabo Verde; pelo acordo de Tordesilhas a linha divisória e imaginária, que ia do polo Norte ao polo Sul, foi esticada para 370 léguas, destinando tudo que estivesse a Leste desse novo limite para os portugueses, incluindo o Brasil. Segundo o relato do cronista espanhol das negociações no seu livro 'A história de las Índias', 'os negociadores portugueses daquele tratado tinham mais perícia e mais experiência daquelas artes, ao menos das coisas do mar do que as gentes espanholas'. Devido à Ordem de Cristo e sua política de sigilo, os portugueses sabiam da existência das terras onde hoje está o Brasil, sete anos antes da viagem de Pedro Álvares Cabral. Também, 30 anos antes da viagem de Colombo, todos os mapas nacionais (Jucá; Rodrigues, 2023, p. 2017)

e relatos de possíveis expedições anteriores, como a de Duarte Pacheco Coelho, sugerem que havia um conhecimento prévio de terras a oeste do Atlântico (Jucá; Rodrigues, 2023).

A partir do contato entre europeus e os territórios do chamado Novo Mundo, estabeleceu-se uma dinâmica de exploração e domínio pautada pela extração de recursos naturais, com destaque inicial para o pau-brasil. Essa lógica extrativista estava diretamente relacionada à mentalidade mercantilista que guiava a colonização portuguesa, inserindo o Brasil no sistema atlântico de trocas comerciais e conectando-o economicamente à Europa (Jucá; Rodrigues, 2023). Nesse contexto, Caio Prado Jr. (2000) interpreta o processo de ocupação colonial a partir de uma relação simbiótica de submissão entre metrópole e colônia, na qual os benefícios eram quase integralmente concentrados na primeira. O autor identifica como características estruturais dessa ocupação a grande propriedade, a monocultura e o uso do trabalho escravo — elementos que compuseram o que denomina de "grande exploração".

Caio Prado Jr. também aponta que a preferência europeia por determinados produtos, como o pau-brasil, o açúcar e o ouro, moldou os ciclos econômicos coloniais e reforçou uma lógica de dependência contínua da colônia em relação à metrópole. Essa dinâmica resultou na consolidação de uma "mentalidade de riqueza", baseada na acumulação e na exploração intensiva dos recursos e da força de trabalho local. Dentro desse cenário, o tráfico transatlântico de escravizados africanos tornou-se o principal vetor de sustentação da economia colonial, especialmente na América do Sul. O comércio de seres humanos operava como um verdadeiro eixo de conexão entre os continentes atlânticos, promovendo não apenas a reposição forçada da mão de obra, mas também a institucionalização de um sistema escravista lucrativo, que perdurou por mais de três séculos e estruturou a base socioeconômica de grande parte do espaço colonial.

Ao introduzir regularmente novos instrumentos de trabalho, o tráfico negreiro vai além da simples reprodução demográfica dos escravos, substituindo os que morrem, mas garantindo também a reposição dos que saem do sistema na lei ou na marra: os alforriados e os quilombolas. Em consequência, fica assegurada uma parte da reprodução social do contingente de escravos. Não obstante, é somente na altura em que os africanos se incorporam aos engenhos e às fazendas, e se conformam ao estatuto imposto pela sociedade luso-brasileira, que o processo de reprodução social se arremata (Alencastro, 2000, p.149).

A relação nos três primeiros séculos se deu por uma completa subordinação e dominação, não só política e administrativa, mas transfigurou o Brasil em categoria de tão somente fornecedor de matérias primas essenciais a riqueza da Europa apesar de existirem produtos inerentes a base dessa dinâmica, a exemplo da pecuária que Caio

Prado Jr., (2000), chama de produto de segunda ordem (pois não caracterizam a economia colonial brasileira). A concepção econômica adquirida nesse processo se manteve forte ao longo do tempo, talvez pelas condições específicas de independência onde as bases políticas administrativas regadas de grandes latifundiários agroexportadores se mantiveram. Florestan Fernandes (1976) contribui sobre essa perspectiva:

Portanto, a Independência foi naturalmente solapada como processo revolucionário, graças ao predomínio de influências histórico-sociais que confinavam a profundidade da ruptura com o passado. O estatuto colonial foi condenado e superado como estado jurídico-político. O mesmo não sucedeu com o seu substrato material, social e moral, que iria perpetuar-se e servir de suporte à construção de uma sociedade nacional (Fernandes, 1976, p. 33).

A consolidação do Brasil enquanto Estado-nação, após a independência, ocorreu sob fortes contradições. A Constituição de 1824, embora incorporasse elementos liberais como a noção de cidadania formal, manteve intactas as bases escravistas e a concentração fundiária que sustentavam a economia agroexportadora. O modelo liberal, nesse contexto, não rompeu com a herança colonial; ao contrário, serviu para modernizar e reforçar a estrutura social excludente. A “liberdade” proclamada para os escravizados não veio acompanhada de medidas efetivas de inserção social, e a lógica capitalista emergente integrou o racismo como mecanismo de manutenção das desigualdades estruturais. Como observa Fernandes (1976), essa combinação entre liberalismo e escravidão fortaleceu a economia urbana nascente e aprofundou a marginalização de negros e indígenas.

A Lei de Terras de 1850 exemplifica essa exclusão ao estabelecer que apenas poderia ser reconhecida como legítima a posse formalizada por títulos. Esse critério desconsiderou completamente as formas tradicionais de ocupação dos povos indígenas, que foram forçados a se adequar a uma lógica jurídica alheia às suas práticas e cosmologias. Sem acesso aos meios legais, muitos foram expulsos de seus territórios, iniciando um processo contínuo de despossessão. A luta pela terra, portanto, não se restringe a um fenômeno contemporâneo, mas constitui um conflito histórico de longa duração, enraizado nas transformações econômicas e legais do século XIX (Braudel, 1948).

Ao mesmo tempo, o liberalismo difundido entre as elites políticas foi funcional à consolidação do Estado brasileiro. Apesar de promover ideais como liberdade e igualdade formal, essas ideias foram seletivamente aplicadas. As instituições nacionais foram formadas com base em uma ordem social herdada do período colonial, na qual a

escravidão ainda era o alicerce da economia. O discurso da modernização conviveu com uma prática de exclusão sistemática, onde as ideias de progresso e civilização foram apropriadas para justificar a manutenção das desigualdades e da exploração da mão de obra negra e indígena.

Essa perspectiva eurocêntrica moldou também as representações sobre os povos originários. A construção de estereótipos como o “bom selvagem” ou o “índio canibal” teve como objetivo sustentar a narrativa de inferioridade desses povos, legitimando sua dominação (Belluzzo, 1996). Nesse processo, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), criado em 1838, teve papel central na elaboração de uma história oficial voltada à construção de uma identidade nacional unificada. Ao glorificar os feitos dos colonizadores e omitir ou subordinar as culturas indígenas e africanas, o IHGB reforçou os pilares da colonialidade e da exclusão.

A produção historiográfica do século XIX, como demonstram Jucá e Rodrigues (2023), foi marcada por um nacionalismo idealizado, que influenciou profundamente os livros didáticos e a educação formal. Autores como Francisco Adolfo de Varnhagen consolidaram uma narrativa linear e heroica da história brasileira, apresentando o descobrimento como evento glorioso e inevitável. Essa narrativa ignorou as evidências de intencionalidade nas navegações e reforçou a imagem do Brasil como terra abundante e dócil, habitada por povos passivos. A carta de Pero Vaz de Caminha tornou-se um símbolo dessa visão, reforçada por representações artísticas e literárias que difundiram uma imagem paradisíaca do território e de seus habitantes.

Esses elementos compõem o alicerce da construção eurocêntrica da história do Atlântico Sul, sustentada por narrativas que normalizaram a violência, o apagamento cultural e a subordinação dos povos não europeus. O Atlântico, portanto, foi mais do que um espaço de circulação de mercadorias: tornou-se um palco de profundas assimetrias simbólicas, políticas e sociais. As consequências dessa estrutura ainda reverberam nas desigualdades e nos conflitos identitários contemporâneos.

O Atlântico, a diáspora africana e as cercanias com os povos indígenas

As relações escravistas estabelecidas no território brasileiro ao longo de quase quatro séculos de colonização portuguesa provocaram transformações profundas nas estruturas sociais e culturais dos povos originários. A imposição de uma lógica colonial pautada na exploração, na escravidão e na violência resultou na desestruturação de

modos de vida indígenas e na introdução forçada de elementos externos, especialmente por meio do tráfico transatlântico de africanos escravizados. Esse sistema, operado pelas rotas do Atlântico, consolidou um modelo econômico baseado na agroexportação e na dominação territorial, no qual negros e indígenas foram submetidos a diferentes formas de cativo, invisibilização e resistência.

Do ponto de vista africano, o Atlântico representou simultaneamente um espaço de dor e de ressignificação. A diáspora forçada causou uma ruptura violenta com as raízes culturais, mas também possibilitou o surgimento de novas formas de expressão e pertencimento. Paul Gilroy (2001) conceitua esse espaço como um “Atlântico negro”, marcado pela criouliização e pela resistência cultural. As tradições africanas, especialmente as ligadas à oralidade, à espiritualidade e à musicalidade, transformaram o oceano em uma entidade simbólica, repleta de significados sagrados, como é o caso das lendas associadas a Olokum e Iemanjá, divindades que conferem ao mar um caráter espiritual e ancestral.

Essa dimensão simbólica aproxima-se de cosmologias indígenas que também conferem à água e aos rios um papel vital de conexão entre mundos visíveis e invisíveis. Embora não tenham vivenciado o deslocamento forçado através do Atlântico, os povos indígenas foram afetados de forma direta pelas transformações promovidas pela colonização europeia e pela presença africana. A convivência entre indígenas, negros africanos e afro-brasileiros nos espaços coloniais — como engenhos, aldeamentos e herdades — favoreceu trocas culturais e religiosas, resultando em processos de sincretismo e resistência compartilhada diante da violência estrutural.

O aldeamento de Natuba, fundado em 1667 na Bahia, é um exemplo desse entrelaçamento. Lá, conviviam indígenas da etnia Kiriri com negros escravizados trazidos da África, o que gerava uma diversidade de classificações sociais e étnicas, como “índios”, “Tapuias”, “negros da terra” e “negros”. Essas nomenclaturas, muitas vezes utilizadas para justificar diferentes formas de subordinação, revelam o esforço do poder colonial em distinguir e hierarquizar os corpos subordinados. No entanto, os registros históricos indicam que, na prática, essas populações compartilhavam espaços de trabalho e experiências de resistência comuns (Ferreira, 2024). Como afirma Flavio Santos (2013, p. 190), “quando duas vivências e universos religiosos distintos se encontram, é natural que, no jogo das trocas simbólicas entre eles, valores sejam permutados e, a reboque delas, se cambiem também visões de mundo”.

Essa convivência, longe de ser meramente circunstancial, constituiu uma base para a formação de redes de solidariedade e trocas simbólicas entre africanos e indígenas. David Ferreira (2024, p. 128) reforça essa perspectiva ao destacar que “nas herdades, os escravos africanos e os índios conviviam e labutavam cotidianamente”. Essa proximidade, entretanto, era percebida como uma ameaça pelos poderes coloniais, pois revelava formas de resistência silenciosa que escapavam ao controle estatal e religioso. O contato entre essas populações, portanto, não apenas revela um processo de hibridização cultural, mas evidencia a construção de uma memória comum de resistência à violência.

Excluindo aqui o olhar católico/ocidental do missionário sobre esse evento, essa informação pode servir como uma chave de leitura para compreender as experiências compartilhadas entre índios e negros nessas fazendas. A partir da observação feita, é sugestivo pensar que esses sujeitos não mantinham contato apenas nas atividades laborais. E o fato de o padre considerar essas relações prejudiciais aos índios e, em especial, à missão permite aventar a suposição de que as trocas perpetradas envolvessem, para além do comércio, aspectos de cunho religioso e cultural, afinal, como citado pelo próprio Andrade, aquilo representaria um ‘seminário de hereges e ateístas’. Assim, observa-se que existia uma relativa proximidade entre os aldeados e os escravizados de origem africana, especialmente no dia a dia dessas fazendas, e que o serviço desenvolvido pelos aldeados proporcionou, além dos já enunciados contatos laborais, uma convivência cotidiana entre esses sujeitos (Ferreira, 2024, p. 127).

Alencastro (2000) aponta que a intensificação do tráfico de africanos escravizados impactou diretamente os povos indígenas, reduzindo sua utilização como mão de obra, mas ampliando o avanço colonial sobre seus territórios por meio dos descimentos, guerras justas e expansão da pecuária. A descoberta do ouro acentuou essa lógica, marginalizando os indígenas e provocando o extermínio de várias etnias.

Esse processo gerou não apenas opressão, mas também intensas trocas culturais entre africanos, indígenas e europeus. A convivência forçada criou um ambiente de sincretismos e reinterpretações simbólicas, resultando em uma “multiconsciência” identitária, como uma ampliação da “dupla consciência” proposta por Du Bois (2021). Tais relações, ainda que marcadas por conflitos, também produziram redes de resistência e sobrevivência compartilhadas entre os povos oprimidos no contexto atlântico.

Não fazemos os quilombos sozinhos. Para que fizéssemos os quilombos, foi preciso trazer os nossos saberes de África, mas os povos indígenas daqui nos disseram que o que lá funcionava de um jeito, aqui funcionava de outro. Nessa confluência de saberes, formamos os quilombos, inventados pelos povos afroconfluentes, em conversa com os povos indígenas. No dia em que os quilombos perderem o medo das favelas, que as favelas confiarem nos quilombos e se juntarem às aldeias, todos em confluência, o asfalto vai derreter! (Santos, 2023, p. 27).

A visão eurocêntrica frequentemente desconsiderou a complexidade das sociedades africanas, apresentando-as como atrasadas ou estáticas. No entanto, como destaca Joseph Ki-Zerbo (2010), a África é marcada por uma diversidade histórica, filosófica e cultural própria, na qual o ser humano é concebido como sujeito histórico, capaz de construir sua trajetória e desafiar as narrativas dominantes. Essa consciência histórica, sustentada por práticas como a oralidade, reforça o papel dos africanos como agentes de sua própria memória — papel esse que encontra paralelo na vivência dos povos indígenas, cuja transmissão de saberes também ocorre por meio da palavra falada e das tradições coletivas.

A percepção africana do tempo, que articula passado, presente e futuro de forma contínua, rompe com a linearidade histórica ocidental. Mitos como o do ferro, e a valorização da ancestralidade, mostram como as sociedades africanas integravam avanços técnicos à sua cosmologia, demonstrando uma modernidade própria. Essa lógica é representada simbolicamente em obras contemporâneas como *Pantera Negra* (2018), onde tradição e inovação coexistem. De forma semelhante, os povos indígenas também enxergam o tempo como algo cíclico e vivo, no qual a história não está separada da experiência cotidiana.

A figura dos griots — guardiões da memória coletiva — reforça a centralidade da oralidade africana, assim como a dos xamãs, pajés e anciãos indígenas. Ailton Krenak (2015) destaca que a fala, para os povos originários, é uma ferramenta de preservação da existência. Essa convergência de práticas entre africanos e indígenas evidencia um campo comum de resistência cultural diante da colonização.

No contexto atlântico, essas visões foram violentamente subjugadas pelo avanço europeu, cuja dominação econômica, como aponta Wood (2014), intensificou-se com o ciclo do açúcar e a exploração da mão de obra africana escravizada. O Brasil e a África portuguesa, assim, passaram a compartilhar uma história atlântica marcada pela violência, mas também por resistências mútuas. A reconstrução dessa história demanda o reconhecimento das cosmologias africanas, afro-brasileiras e indígenas como formas legítimas de produzir saberes e de interpretar o mundo.

Ao analisar como os negros traficados da África atuaram para sobreviver ao contexto escravagista observa-se profundo sentimento que os marcaram, pelo anseio de lutar em terras desconhecidas e conservar viva sua cultura, sua identidade e suas memórias trazidas do continente africano com dificuldades ao Novo Mundo sendo que essas estratégias possibilitaram a reconfiguração do seu universo representativo nas terras brasileiras. Podemos então, apreender a heterogeneidade dos povos e etnias vindos de África: Guiné, Angola, Costa da Mina e Golfo do Benin, com as especificidades étnicas que

desenvolveram: Bantos, Angolas, Jejes demais grupos étnicos considerados 'Yorubás' sendo reconhecidas suas contribuições no processo de formação do povo brasileiro (Santos, 2019, p. 7).

Luiz Felipe de Alencastro, em *O Trato dos Viventes*, contribui significativamente para a compreensão do Atlântico Sul como um eixo de integração entre Brasil e África, onde o sistema escravista condicionou não apenas as economias, mas também as dinâmicas culturais e simbólicas. A escravidão, nesse contexto, não impediu a circulação de ideias, práticas religiosas e resistências, reforçando o conceito de "mundo atlântico" como espaço de trocas, conflitos e recriações identitárias. Os africanos foram protagonistas na formação de identidades híbridas e na constituição de novas territorialidades.

Ubiratan Araújo (1998), também evidencia essa conexão ao analisar as relações entre Bahia e Lagos, destacando como os fluxos comerciais e culturais atravessaram o oceano, criando redes transnacionais de pertencimento e resistência. A diáspora africana, embora marcada por violência, também resultou em estratégias de preservação identitária, como revoltas, manutenção de tradições e religiosidades nos territórios de destino.

A cultura iorubá no Brasil é um exemplo notório dessa resiliência. Segundo Antônio Santos (2023), elementos como oralidade, mitos e rituais atuaram como formas de manter a memória ancestral viva. Flavio Santos (2013) reforça essa ideia ao mostrar que o comércio de artefatos e produtos religiosos da África para o Brasil ajudou a preservar práticas litúrgicas, demonstrando que a espiritualidade afro-brasileira se tornou uma forma legítima de resistência cultural diante do projeto colonial.

[...] A importação de produtos da Costa d'África, na sua origem, de fato se deu por motivações identitárias, conforme assinalado neste texto. A manutenção desses vínculos respondeu a uma agenda política dos terreiros vinculados à cultura yorubá. A aura mística e o fetiche criados em torno dos produtos vindos da 'Costa' foram tão eficientes que repercutiram também nos candomblés de caboclo (Santos, 2013, p. 209).

A diáspora africana, ao atravessar o Atlântico, não apenas transportou pessoas, mas também sistemas simbólicos, práticas religiosas e formas de expressão cultural que se reconstruíram nos territórios coloniais. O candomblé no Brasil, a santeria em Cuba e outras religiões afro-americanas exemplificam esse processo de reinvenção, no qual elementos africanos foram integrados a contextos locais, formando novas identidades espirituais. Gilroy (2001) descreve o Atlântico como um espaço de "dupla consciência",

onde a herança africana e as experiências coloniais se fundem em manifestações culturais híbridas e resilientes.

A relação entre cultura material e imaterial é central para essas tradições. A espiritualidade afro-atlântica se estruturou como forma de resistência diante da dominação colonial, ampliando-se para outras esferas como a música, a culinária e a dança. Expressões como o samba e o jazz são heranças vivas dessas transformações.

Nesse processo, os quilombos surgem como estruturas de contra-colonialidade. Para Antônio Santos (2023), essas comunidades não foram meramente resistentes, mas jamais se deixaram colonizar integralmente, mantendo lógicas próprias de organização social e cultural. Paul Gilroy (2001) também utiliza a imagem do mar como metáfora da fluidez e contaminação cultural, revelando o Atlântico como um espaço de circulação, mistura e recriação constante entre diferentes povos e experiências.

A Contaminação líquida do mar envolveu tanto mistura quanto movimento. Dirigindo a atenção repetidamente as experiências de cruzamento e a outras histórias translocuais, a ideia do Atlântico negro pode não só aprofundar nossa compreensão sobre o poder comercial e estatal e sua relação com o território e o espaço, mas também resume alguns dos árduos problemas conceituais que podem aprisionar ou enrijecer a própria ideia de cultura. Os ganhos potenciais aqui podem ser vislumbrados até mesmo através de um contraste simplificado entre nações estabelecidas e essencialmente sedentárias - baseadas num único centro, mesmo que seus tentáculos imperiais se estendam muito mais - e os padrões de fluxo e mobilidade que caracterizam a aventura extranacional e a criatividade intercultural (Gilroy, 2001, p. 15).

O fim oficial do tráfico transatlântico, marcado pela Lei Eusébio de Queirós em 1850, não encerrou imediatamente as estruturas da escravidão no Atlântico Sul, tampouco anulou os efeitos prolongados dessa rota de deslocamentos forçados. O sistema atlântico continuou sustentando-se por práticas exógenas de dominação, e qualquer análise desse período que desconsidere o papel central do tráfico no processo colonial incorre em um recorte histórico limitado. Ainda que marcado por violência e exploração, o Atlântico não pode ser reduzido apenas a esse aspecto.

É fundamental reconhecê-lo também como espaço de resistência, circulação cultural e reinvenção identitária. A diáspora africana, especialmente aquela forjada nas rotas do Atlântico Sul, envolveu não apenas o deslocamento físico, mas também a construção simbólica de novas territorialidades, religiosidades e vínculos de pertencimento. Intelectuais afrodescendentes de diversas regiões têm questionado a centralidade da perspectiva eurocêntrica sobre o conceito de diáspora, indagando o lugar dos próprios africanos nessa discussão e sua percepção em relação ao termo.

Nesse sentido, a noção de "paralaxe" torna-se útil para compreender as múltiplas visões sobre a diáspora. Não se trata apenas de um fenômeno de dispersão geográfica, mas de um processo contínuo de formação de identidades que desafia os limites coloniais da história oficial. Ao incluir a experiência africana nesta análise, buscamos ampliar a compreensão das conexões simbólicas e históricas com os povos indígenas, revelando aproximações culturais, espirituais e sociais muitas vezes mais profundas entre africanos e indígenas do que com os próprios colonizadores europeus.

O Atlântico sob a perspectiva indígena: territorialidade, resistência e cosmologia

A relação dos povos indígenas com as águas do Atlântico transcende a dimensão geográfica e assume caráter espiritual e simbólico. Conforme expressa a canção do povo Tupinambá de Olivença, o mar é um elo vivo entre o mundo terreno e o espiritual, presente nas cosmologias de diversos grupos, independentemente de suas diferenças linguísticas ou culturais. Apesar da enorme diversidade indígena no Brasil — com 305 povos e cerca de 270 línguas, segundo dados da Funai — é possível identificar a água como elemento comum de conexão, respeito e ancestralidade.

A pesquisa genética liderada por Tabitha Hunemeyer, da USP, sobre a Grande Expansão Tupi, reforça essa ancestral relação com os territórios. Os Tupis, partindo do noroeste da Amazônia, percorreram milhares de quilômetros até as regiões costeiras, formando grupos como os Tupinambá e os Tupiniquim. Essa movimentação, que começou por volta do ano 1000 a.C., mostra como o Atlântico foi integrado à dinâmica migratória indígena antes da chegada europeia, atuando como referência de deslocamento e assentamento (Hunemeyer, 2022).

O oceano, portanto, não era um limite, mas parte do território sagrado, inserido em uma visão de mundo em que a terra e a água não pertencem a ninguém, mas são partes de um todo coletivo. Termos como "Pindorama" e "Abya Yala", usados por diversos povos originários para nomear o território americano, expressam essa compreensão. Ao contrário da lógica colonial, que impõe a ideia de propriedade, os indígenas reconhecem a terra e o mar como entidades vivas, conectadas à espiritualidade e à memória ancestral.

Daniel Munduruku (2015) critica os manuais escolares que retratam os indígenas como "povos sem história", perpetuando estereótipos de atraso. Ailton Krenak (2020) questiona a romantização dos "povos isolados", destacando que tais narrativas reforçam

o apagamento e legitimam a invasão de seus territórios sob a justificativa de “contato”. Para ambos, o primeiro encontro entre europeus e indígenas — simbolizado na carta de Pero Vaz de Caminha — não representou um gesto civilizatório, mas o início de um processo de dominação que gerou destruição cultural, violência e apagamento.

Nesse contexto, o Atlântico deixa de ser apenas uma via de entrada do colonialismo para se revelar também como espaço de resistência e memória. Ao negar a versão europeia que o transformou em símbolo de “descobrimento” e comércio, os povos indígenas afirmam suas próprias cosmologias e territorialidades, reatualizando cotidianamente sua relação com a terra e as águas. A crítica à globalização feita por Ailton Krenak (1992) reforça essa leitura: longe de unir povos de forma igualitária, ela ampliou a desigualdade, reafirmando a exploração de recursos e de vidas que já havia sido iniciada com a colonização.

[...] 500 anos das navegações e o Aduro me convidou para falar desse encontro que aconteceu com a chegada das caravelas. Encontro? O eterno retorno do encontro como uma promessa, uma expectativa, mas não como alguma coisa que já aconteceu e nem como uma garantia de que a coisa vai acontecer. É um arco tenso na esperança de que alguma coisa aconteça. Não é garantia, nem é selo de sustentabilidade. O desastre repetido dessas tentativas de encontro está espalhado pelas nossas praias. Ele se configurou em genocídio, dominação e uma colonização que parece que não tem fim (Krenak, 2020).

A pintura *A Primeira Missa no Brasil*, de Victor Meireles, produzida no século XIX e exposta no Museu Nacional de Belas Artes (RJ), revela uma colisão simbólica entre dois mundos. A obra retrata a celebração cristã conduzida por sacerdotes e acompanhada por figuras europeias em atitude de reverência à cruz — símbolo máximo do cristianismo europeu. Ao redor da cena, os indígenas aparecem em expressões ambíguas de espanto, inquietação e confusão, como exemplificado pela figura de uma criança que se abriga no colo de uma mulher.

A tensão ali representada vai além da estética: ela expressa o choque entre cosmologias. Para os povos indígenas, a árvore não é apenas um recurso material, mas também um símbolo espiritual, associada aos anciãos encantados — aqueles que partiram, mas permanecem presentes no ciclo da natureza. Nesse contexto, o ato de cortar uma árvore para transformá-la em cruz e, posteriormente, adorá-la como sagrada pode ser interpretado, sob a ótica indígena, como um gesto contraditório, quase profano. A natureza, para esses povos, é viva, sagrada e inseparável da espiritualidade cotidiana.

A análise da obra de Victor Meirelles sob o ponto de vista indígena permite desconstruir a narrativa eurocêntrica do “encontro pacífico” e revela que a chegada dos

européus representou, para os povos originários, uma profunda ruptura ontológica. Essa leitura amplia a compreensão do Atlântico não apenas como rota de travessia, mas também como espaço simbólico de conflitos civilizatórios e de resistência cosmológica.

Figura 1 – A primeira missa



Fonte: Por Victor Meirelles - 1ª versão: User: Tetraktys; 2ª versão: Google Arts & Culture (info), Domínio público, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=4077499>

A análise crítica de imagens revela disputas simbólicas que influenciam o modo como o mundo é percebido. Conforme Andrea Schactae (2024), as imagens não são reproduções neutras da realidade, mas construções sociais que produzem significados, influenciam comportamentos e moldam relações. Essas representações estão inseridas em contextos culturais, sendo expressas por meio de rituais, discursos, objetos e práticas coletivas. Para Roger Chartier (1991), as representações são sempre históricas, produzidas e interpretadas a partir de conflitos de sentido entre grupos sociais distintos.

No caso dos povos indígenas, a terra não é compreendida como recurso econômico, mas como entidade viva, repositório de memória, espiritualidade e identidade coletiva. Segundo Catharino (1995), a relação indígena com o território difere radicalmente da concepção europeia, pois não se funda na ideia de propriedade privada ou acumulação fundiária, mas na integração com os ciclos naturais e no uso compartilhado do espaço. A territorialidade, para esses povos, está ligada à preservação da vida e ao pertencimento ancestral, e não à posse material.

A chegada dos europeus, no entanto, alterou profundamente essa lógica. A terra passou a ser vista como bem escasso, apropriável e produtivo, sendo submetida à lógica da exploração. O avanço do colonialismo atlântico impôs uma racionalidade fundiária incompatível com as cosmologias indígenas, provocando deslocamentos, perdas territoriais e conflitos seculares. Apesar disso, os povos originários desenvolveram

formas contínuas de resistência, que se consolidaram historicamente, culminando no reconhecimento de seus direitos na Constituição Federal de 1988.

Ailton Krenak (2020), ao abordar essa ruptura, propõe a reconexão com a Terra como organismo vivo e interdependente, criticando a lógica utilitarista do desenvolvimento moderno. Em *A vida não é útil*, o autor denuncia a ideia de progresso como um modelo excludente, baseado no consumo e na destruição ambiental, e convida à reflexão sobre formas de existência mais integradas ao planeta. Ailton Krenak (2020) também aponta que as desigualdades globais, como a disparidade de mobilidade entre pessoas e povos, são heranças diretas da colonialidade, que ainda determina quem pode circular livremente e quem permanece aprisionado por condições de sobrevivência precária.

Assim, a resistência indígena não é apenas uma luta por território, mas por um modo de vida que se opõe à lógica colonial e propõe novas formas de organização social e relação com o tempo, a terra e a vida. Essa cosmologia desafia as representações hegemônicas, oferecendo alternativas que articulam memória, cuidado e coletividade frente aos sistemas de exclusão forjados desde o primeiro contato.

Num mundo duro onde as pessoas lutam com dificuldade para se deslocar do lugar onde descansam e o lugar onde vendem sua força de trabalho, alguns sujeitos desembarcam e descem em lugares improváveis para encontros afetivos, celebrações. Isso pode ser também um alerta para nós que estamos conscientes do tempo que nós vivemos, da inconsistência desse tipo de realidade que estamos experimentando e que nós estamos aceitando pacificamente que isso é real, isso é a realidade (Krenak, 2020, p.2).

A chegada dos europeus marcou o início de uma ruptura radical na forma de vida dos povos indígenas. O que se seguiu foi uma longa trajetória de resistência contínua, que, para muitos, permanece ininterrupta até hoje, como expressa o ancião Tupinambá: “Imagina deixar de ser dono para ser empregado” (Baniwa, 2019). A partir desse encontro forçado, os povos originários foram submetidos a um novo modelo de existência, pautado pela negação de suas cosmologias, territorialidades e modos de organização social.

Nos primeiros séculos, a construção da imagem indígena foi mediada por fontes moldadas pela visão religiosa da Igreja Católica, que, no contexto do século XVI, buscava ampliar sua influência em resposta à Reforma Protestante. Isso resultou na folclorização dos povos indígenas e na propagação da ideia reducionista de que há “poucos indígenas para muitas terras” — narrativa que ignora a diversidade e complexidade dos mais de 300 povos originários existentes no Brasil. Essa visão contribuiu para sustentar políticas

de assimilação e integração, negando a autonomia cultural, política e econômica desses grupos e reforçando as estruturas da colonialidade.

A consolidação do Estado-nação brasileiro também incorporou esses estereótipos, marginalizando a história indígena e subordinando-a a um projeto civilizatório eurocentrado. Embora a Constituição de 1988 tenha representado um avanço jurídico no reconhecimento de direitos originários, a lógica de apagamento simbólico e material ainda persiste. A visão dominante frequentemente ignora que os povos indígenas não formam um bloco homogêneo. João Oliveira (1993) destaca que é essencial reconhecer a pluralidade desses sujeitos, sobretudo no que diz respeito à luta pela terra, que se apresenta de formas distintas entre as regiões do país: no Norte, os povos resistem à invasão de seus territórios; no Nordeste, muitos lutam pela retomada de terras já perdidas, reflexo direto do maior contato com os colonizadores desde os primeiros desembarques portugueses.

Sob essa perspectiva, o Atlântico não é apenas um espaço de navegação e conflito, como aponta a tradição eurocêntrica, mas um território simbólico de memória, espiritualidade e transformação. Ele conecta tempos, pessoas e territórios, reafirmando a continuidade histórica e a sabedoria dos povos indígenas que, apesar da violência colonial, seguem resistindo, preservando suas identidades e construindo futuros em diálogo com suas raízes ancestrais.

Considerações Finais

A análise desenvolvida ao longo deste artigo evidencia que o Atlântico, mais do que um espaço geográfico de travessias, foi e continua sendo um território simbólico de disputas, resistências e recriações culturais. A partir da confluência entre os povos indígenas, africanos e afro-brasileiros, consolidou-se uma trajetória marcada por enfrentamentos, perdas e reconstruções constantes, que moldaram não apenas os territórios, mas também as formas de existir, de lembrar e de projetar futuros.

A resistência desses povos não foi apenas física, mas também espiritual, simbólica e política. Mesmo diante de séculos de colonização, dominação e apagamentos, as comunidades tradicionais mantiveram vivas suas cosmologias, seus vínculos com a terra e suas formas próprias de organização. O Atlântico, neste sentido, não foi apenas uma via de entrada da violência colonial, mas também um elo entre saberes, culturas e memórias que desafiaram as narrativas dominantes.

As transformações provocadas pelo encontro com os europeus alteraram profundamente a dinâmica territorial, principalmente no que se refere à relação com a terra, à percepção do tempo e à noção de identidade. No entanto, essas transformações não significaram anulação. As experiências dos povos originários demonstram uma impressionante capacidade de adaptação sem ruptura, reinventando suas práticas e modos de vida sem abdicar de suas raízes.

O percurso aqui apresentado não se propôs a esgotar o tema, mas a lançar um olhar que valorize as epistemologias dos povos indígenas e das comunidades negras na construção da história atlântica. Ao deslocar o foco das interpretações eurocentradas para perspectivas enraizadas nas vivências locais, é possível compreender que a verdadeira identidade brasileira emerge não da imposição de uma única voz, mas da pluralidade, da memória e da resistência.

As discussões não oferecem respostas definitivas, mas provocam reflexões necessárias. Indicam que, embora avanços historiográficos tenham sido alcançados, ainda há um longo caminho de reconhecimento, justiça e escuta a ser percorrido. O Atlântico, sob essa perspectiva, segue sendo um espaço em disputa — não apenas de territórios, mas de sentidos, de histórias e de futuro.

PARALLAX OF THE ATLANTIC: THE SEA OF CONNECTIONS AND INDIGENOUS PEOPLES

Abstract: This article seeks to explore a "parallax" of the Atlantic, focusing on the Indigenous perception, an aspect rarely explored of the ocean and the narrowing of connections between continents from the 15th and 16th centuries onwards. To achieve this, a bibliographic review will be conducted along with the analysis of documentaries, images, songs, and legends to examine the distinct worldviews that shaped interactions in this space. Mythological, cultural, historical, and especially economic aspects will be considered, as the pursuit of wealth and domination appeared to be the ultimate European objective, driving their inquisitive approach to this process. The objective is to understand how Indigenous perspectives contributed to constructing complex and often contradictory meanings of the Atlântic Ocean that simultaneously serves as a space of encounter and confrontation. Overcoming Eurocentrism requires the deconstruction of its foundations and the development of a new knowledge framework that values cultural diversity and historical plurality.

Keywords: Atlantic History, African Diaspora, Indigenous Resistance.

PARALAJE DEL ATLÁNTICO: EL MAR DE CONEXIONES Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Resumen: Este artículo busca explorar una "paralaje" del Atlántico, centrada en la percepción de los indígenas, prácticamente inexplorada, sobre el océano, a partir del estrechamiento entre los continentes en los siglos XV y XVI. Para ello, se utilizará la revisión bibliográfica junto con la producción de documentales, imágenes, canciones y leyendas, con el objetivo de analizar las distintas visiones que moldearon las interacciones en este espacio, considerando los aspectos mitológicos, culturales e históricos, pero principalmente económicos, ya que la exploración para la dominación, en la búsqueda de riqueza, parece ser, en última instancia, el gran propósito europeo, inquisidor de este proceso. El objetivo es comprender cómo la visión fundamentada en los indígenas contribuyó a construir significados complejos y, muchas veces, contradictorios sobre el Atlántico, un océano que es, simultáneamente, un espacio de encuentro y de confrontación. La superación del eurocentrismo requiere la deconstrucción de sus fundamentos y la construcción de un nuevo enfoque de conocimiento que valore la diversidad cultural y la pluralidad de la historia.

Palabras clave: Historia Atlántica. Diáspora Africana. Resistencia Indígena.

Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

ARAÚJO, Ubiratan Castro de. 1846: um ano na rota Bahia-Lagos. Negócios, negociantes e outros parceiros. **Afro-Ásia**, n. 21-22, 1998. Disponível em: https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=1846%3A+UM+ANO+NA+ROTA+BAHIA-LAGOS+NEG%7ECIOS%2C+NEGOCIANTES+E+OUTROS+PARCEIROS+&btnG=Acesso em: 18 dez. 2024.

BBC News Brasil. “5 descobertas fascinantes sobre a origem e a história dos povos indígenas da América do Sul”. YouTube, 28 de dez. de 2023. Disponível em: <https://youtu.be/TGiy6An6m3w?si=e0iUQEDMWgNc8FnH>. Acesso em: 20 dez. 2024.

BANIWA, G. L. Antropologia colonial no caminho da Antropologia indígena. **Novos olhares sociais**, v. 2, n. 1, p. 22-40, 2019. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/601996979/GERSEM-BANIWA-ANTROPOLOGIA-COLONIAL-NO-CAMINHO-DA-ANTROPOLOGIA-INDGENA>. Acesso em: 29 dez. 2024.

BELLUZZO, Ana Maria. A propósito d'o Brasil dos viajantes. **Revista USP**, n. 30, p. 6-19, 1996. Disponível em: <file:///C:/Users/dougl/Downloads/frcosta,+N30+a+01.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2024.

BRAUDEL, Fernand. Au Brésil: Deux livres de caio prado. In: **Annales. Histoire, Sciences Sociales**. Cambridge University Press, 1948. p. 99-103.

CATHARINO, José Martins. Trabalho Índio em Terras da Vera ou Santa Cruz e do Brasil: tentativa de resgate ergológico. - Rio de Janeiro: **Salamandra**, 1995. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/>. Acesso em 10 de dez. 2024.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, v. 5, p. 173-191, 1991.

CHAUNU, Pierre. **Sevilha e o Atlântico, 1504-1650**: estruturas e circunstâncias do Atlântico espanhol e hispano-americano (1504-1650). Volume I: Estruturas geográficas. Nova edição [on-line]. Paris: Éditions de l'IHEAL, 1959 (publicado em 12 de março de 2020). Disponível em Internet: <http://books.openedition.org/iheal/5658>. ISBN: 9782371541085. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.iheal.5658>.

DU BOIS, W. E. B. **As almas do povo negro**. São Paulo: Veneta, 2021.

FERREIRA, David Barbuda. Demarcação de terras indígenas no Brasil colonial: entre políticas indígenas e indigenistas. In: Maria Hilda Baqueiro Paraiso (org.). **História indígena na Bahia políticas, trajetórias, memórias e identidades**. Salvador, BA: Sagga Editora e Comunicação, 2024. p. 114-131.

FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**: ensaio de interpretação sociológica. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

FURTADO, Celso. **Teoria e política do desenvolvimento econômico**. São Paulo: Paz e Terra.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GUIMARÃES, Matheus Silveira. História e mundo atlântico: contribuições para o estudo da escravidão africana nas américas. **Cadernos Imbondeiro**. João Pessoa, v. 3, n. 2, 2014. Disponível em:

<https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/ci/article/view/21838/12853>. Acesso em: 12 de dez. 2024.

HÜNEMEIER, Tábita. Tábita Hünemeier. **Podcast Pesquisa Brasil**. Apresentação: Fabrício Marques. Produção, roteiro e edição: Sarah Caravieri. São Paulo: Revista Pesquisa FAPESP, 29 jan. 2022. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/tabita-hunemeier-3/>. Acesso em: 3 jun. 2025.

JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota; RODRIGUES, Edvaldo Costa. A história do descobrimento do Brasil nos livros didáticos do século XIX (1843-1898). **Outros tempos: pesquisa em foco-história**, v. 20, n. 36, p. 249-266, 2023. Disponível em: https://outrostempos.uema.br/index.php/outros_tempos_uema/article/view/1053. Acesso em: 10 de dez. 2024.

KI-ZERBO, Joseph et al. **História Geral da África**—Vol. I—Metodologia e pré-história da África. Unesco, 2010.

KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 201-204, 1992.

KRENAK, Ailton. Do tempo. **São Paulo: N-1 edições**, 2020. Disponível em: https://pospsi.com.br/wp-content/uploads/2020/09/TEXTOS_38-ailton-krenak.pdf. Acesso em: 27 de dez. 2024

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo (Nova edição)**. Companhia das Letras, 2019.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses**: conversa sobre a origem e a cultura brasileira. Global, 2015.

OLIVEIRA, Elizabeth de Souza; Lucini, Marizete. O pensamento decolonial: conceitos para pensar uma prática de pesquisa de resistência. **Boletim Historiar**, vol. 08, n. 01, jan./mar. 2021, p. 97-115. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/historiar/article/view/15456>. Acesso em: 10 dez. 2024.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Atlas das terras indígenas do Nordeste: Alagoas-Bahia (exceto o Sul) - Ceará- Paraíba- Pernambuco-Sergipe. Instituto socioambiental. 11 de dezembro de 1993. Disponível em: [file:///C:/Users/dougl/Downloads/OLD00034%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/dougl/Downloads/OLD00034%20(2).pdf). Acesso em: 15 de set. de 2023.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades - Rio de Janeiro: Contracapa, 2016. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/>.

PRADO, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: Colônia**. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. A colonialidade do saber: etnocentrismo e ciências sociais– perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: **Clacso**, p. 107-126, 2005. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7232729/mod_resource/content/1/Quijano.pdf. Acesso em: 20 dez. 2024.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu / PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Flavio Gonçalves dos. **Economia e cultura do candomblé na Bahia: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros-1850/1937**. – Ilhéus, BA: Editus, 2013.

SANTOS, Maria Rita. Da diáspora africana às relações étnicas na perspectiva da resistência: análise das vestimentas de Candomblé em espaços museais como ferramentas de memórias aplicada a espaços escolares. **Anpuh** Bahia. Eunápolis, 2019. Disponível em: <https://br.search.yahoo.com/search?fr=mcafee&type=E210BR885G0&p=DA+DI%C3%81SPORA+AFRICANA+%C3%80S+RELA%C3%87%C3%95ES+%C3%89TNICAS+NA+PERSPECTIVA+DA+RESIST%C3%8ANCIA%3A+An%C3%A1lise+das+vestimentas+de+Candombl%C3%A9+em+espa%C3%A7os+museais+como+ferramentas+de+mem%C3%B3rias+aplicada+a+espa%C3%A7os+escolares>. Acesso em: 18 Dez 2024.

SCHACTAE, A. M. A Revolução dos Guerrilheiros em Cuba: um estudo de Gênero e Imagens. Ponta de Lança: **Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura**, São Cristóvão, v. 18, n. 34, p. 156-182, jan.-jun. 2024. Disponível em: <https://ufs.emnuvens.com.br/pontadelanca/article/view/21052>. Acesso em: 25 out. 2024.

SOBRE O AUTOR

Erik Andrade é mestrando em História do Atlântico e Diáspora Africana pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC); docente do Colégio Estadual Indígena do Acuípe de Baixo.

Recebido em 01/02/2025

Aceito em 08/07/2025