UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

DULCINA FRANCIELI DE CAMPOS

CURURUEIROS(AS) EM CÁCERES-MATO GROSSO: EDUCAÇÃO, CULTURA E RELIGIOSIDADE

CÁCERES-MT
2025

DULCINA FRANCIELI DE CAMPOS

CURURUEIROS(AS) EM CÁCERES-MATO GROSSO: EDUCAÇÃO, CULTURA E RELIGIOSIDADE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado de Mato Grosso, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Professora Dra. Waldinéia Antunes de Alcântara Ferreira

CÁCERES-MT

2026

Ficha catalográfica elaborada pela Supervisão de Bibliotecas da UNEMATCatalogação de Publicação na Fonte.
UNEMAT - Unidade padrão

C198c Campos, Dulcina Francieli de.
CURURUEIROS(AS) EM CÁCERES-MATO GROSSO: EDUCAÇÃO, CULTURA E RELIGIOSIDADE / Dulcina Francieli de Campos. - Cáceres, 2026.
119f.: il.

Universidade do Estado de Mato Grosso "Carlos Alberto Reyes Maldonado", Educação/CAC-PPGEDU - Cáceres - Mestrado Academico, Campus Universitário De Cáceres "Jane Vanini".
Orientador: Waldinéia Antunes de Alcântara Ferreira.

1. Educação popular; Cururu; Religiosidade; Resistência. 2. Cururu. 3. Identidade Pantaneira. I. Ferreira, Waldinéia Antunes de Alcântara. II. Título.

UNEMAT / MTSCB CDU 37.017.4

DULCINA FRANCIELI DE CAMPOS

CURURUEIROS(AS) EM CÁCERES-MATO GROSSO: EDUCAÇÃO, CULTURA E RELIGIOSIDADE

Dissertação de Mestrado aprovada no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado de Mato Grosso, para obtenção do título de Mestre em Educação.

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
gov.br WALDINEIA ANTUNES DE ALCANTARA FERREIRA
Data: 19/05/2026 12:43:27-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Waldinéia Antunes de Alcântara Ferreira Profa. Dra.
(Orientadora – PPGEdu/UNEMAT)

Documento assinado digitalmente
gov.br REGINA APARECIDA DA SILVA
Data: 08/05/2026 17:49:08-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Regina Aparecida Silva
Profa. Dra. (Membro Externo – PPGedu/ UFR)

Documento assinado digitalmente
gov.br FLAVIA GILENE RIBEIRO
Data: 13/05/2026 11:12:33-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Flávia Gilene Ribeiro
Profa. Dra. (Membro Externo – PPGedu/ UFPR)

Documento assinado digitalmente
gov.br VILMAR ALVES PEREIRA
Data: 07/05/2026 10:30:48-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Vilmar Alves Pereira
Prof. Dr. (Membro Interno – PPGedu/UNEMAT)

Documento assinado digitalmente
gov.br LAUDEMIR LUIZ ZART
Data: 07/05/2026 09:02:28-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Laudemir Luiz Zart
Prof. Dr. (Membro Interno – PPGedu/UNEMAT)

APROVADA EM: 23/03/2026.

Dedico esta dissertação aos profissionais da educação que pesquisam os sujeitos que foram esquecidos, marginalizados, silenciados e invisibilizados pela sociedade opressora, especialmente à minha orientadora que me inspira e que me apoiou durante esta caminhada. À minha família. Aos meus pais, Honorato e Dulcina; ao meu irmão Santana e às minhas irmãs Maria José, Ana da Guia, Vera e Sônia, por sempre acreditarem em mim. Aos meus filhos Nícolas e Vinícius que estiveram ao meu lado nos momentos difíceis, me apoiando. Aos meus amigos por me apoiarem em todos os momentos

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus por ter me dado forças para chegar até aqui. Aos amigos e parentes que me acompanham nessa jornada da educação, me incentivando a superar os obstáculos. Aos meus familiares, gratidão pelo apoio, pelo carinho, por suportar meus choros, minhas crises de ansiedade, nesse momento de recolhimento intelectual. Aos meus amigos e amigas (Ilma, Ricarte, Kátia, Rosa, Bianca, Cidinha, Serginho) pelo apoio e carinho nos momentos de crise, desespero e alegria. Gratidão aos meus filhos Nícolas e Vinícius, que estiveram sempre ao meu lado, compreendendo e dando força para não desistir.

À Professora Dra. Waldinéia Antunes de Alcântara Ferreira, por compartilhar comigo seu conhecimento, auxiliando-me nos momentos de medo e incertezas, desespero durante minha fragilidade, também por dispor de seu tempo na construção desta produção científica. Agradeço à banca de avaliadores, à Profa. Dra. Regina Aparecida Silva, Profa. Dra. Flávia Gilene Ribeiro e ao Prof. Dr. Vilmar Alves Pereira que leram e contribuíram para a realização desta dissertação.

Aos meus amigos que ganhei no PPGedu, Verônica, José do Carmo, Eliara, Djeice, Maria Parré que compartilharam comigo momentos de incertezas, tristezas, desespero e momentos de alegria, gratidão pela partilha de ideias.

Agradeço à turma de Mestrado 2024 do PPGEDU, pela amizade e compartilhamento de experiências e saberes, sempre estarão em meu coração com muitas lembranças. Agradeço aos(as) colaboradores(a) desta pesquisa, pois foram os/a protagonistas dessa dissertação participando e disponibilizando o tempo. Com esses homens e mulheres humildes de alma que mergulhei no campo da cultura e da educação popular como quem entra no rio com fé e respeito. Nesse caminho, encontrei não só saberes, mas também meu lugar no mundo.

Agradeço, com o coração cheio, ao meu pai - por ser minha base, minha terra firme - e aos cururueiros de Cáceres - Mato Grosso, guardiões de uma tradição que canta, encanta e ensina. Foi com eles que aprendi que o saber do povo tem força, tem alma, tem verdade. Esse trabalho é também deles, feito de raiz, de toadas cantadas e de amor, informações que possibilitaram a construção desta dissertação.

Agradeço a todas/os as/os professoras/es do PPGEdu pelos preciosos ensinamentos, vocês fazem parte da minha constituição enquanto pesquisadora.

No Pantanal, o cururu canta,
ecoa com voz que encanta.
Meu pai, guardião desses saberes sagrados,
cururueiro que tem memória.
És minha inspiração

Para escrever
Encharcada de esperança
Cada história

Eu, pesquisadora decolonial,
entre saberes ancestrais,
aprendo a ouvir, a resistir,
com esses saberes que é a razão do nosso existir.

Na roda, a voz não se cala,
nas toadas, a força que atravessa.
É luta, memória, resistência que brota,
no Pantanal, a vida se nota.

(Dulcina Francieli de Campos)

RESUMO

A dissertação intitulada Cururueiros(as) em Cáceres-Mato Grosso: Educação, Cultura e Religiosidade, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado de Mato Grosso, investiga o Cururu como manifestação cultural, pedagógica e religiosa que compõe a identidade pantaneira e se configura como espaço de resistência frente à colonialidade. O estudo parte da compreensão de que os cururueiros(as), ao atuarem em festas de santos, rezas e encontros comunitários, mantêm viva uma tradição fundada na oralidade, na música e na fé, que transmite valores, memórias e saberes às novas gerações, constituindo-se, assim, em processo educativo não escolarizado. O objetivo geral foi descrever as tramas das vivências dos(as) cururueiros(as) pantaneiros de Cáceres-MT, bem como compreender os nexos religiosos e culturais como elementos que compõem aspectos da igreja e do mundo sociocultural. De forma específica, buscou analisar a atuação dos cururueiros(as) em diferentes contextos de sociabilidade e religiosidade, compreender a transmissão oral dos saberes, discutir as relações entre cultura popular e colonialidade, e destacar mecanismos de resistência presentes nessa tradição. A metodologia foi de natureza qualitativa, fundamentada na fenomenologia de Merleau-Ponty, que permitiu captar a experiência vivida dos sujeitos a partir de entrevistas, observação-escuta e narrativas de vida de cururueiros e de uma cururueira, aliadas à pesquisa bibliográfica e documental. Os resultados apontaram que o Cururu é um espaço de educação popular, no sentido freireano, em que o diálogo e a oralidade constituem instrumentos de aprendizagem e fortalecimento comunitário; evidenciaram também que essa prática cultural resiste ao apagamento histórico e reafirma a identidade pantaneira, articulando dimensões pedagógicas, religiosas e culturais. O trabalho revelou, ainda, a importância da participação feminina, representada pela atuação de uma cururueira, o que amplia a compreensão sobre a pluralidade de vozes que sustentam a tradição e rompe com a colonialidade de gênero. Dessa forma, a pesquisa conclui que o Cururu não se restringe a uma manifestação artística ou religiosa, mas constitui um patrimônio cultural vivo e imaterial, que educa, ancestraliza saberes, fortalece identidades e resiste às pressões históricas de silenciamento, sendo, portanto, essencial para a preservação da memória coletiva e da cultura pantaneira.

Palavras-chave: Educação popular; Cururu; Identidade Pantaneira; Religiosidade; Resistência.

ABSTRACT

Culture is understood to represent the identity of peoples, which gives them their due uniqueness. The study's general objective is to address the *cururuzeiros* and their culture in the city of Cáceres, Mato Grosso, within the context of education, culture, and religion. Regarding methodological aspects, the study is based on Minayo's (1991) qualitative perspective, considering the complexity of the social landscape in which the studied phenomena occur. This methodological dimension supported the observations and interviews conducted with study collaborators, with the *cururuzeiros* as the respondents. Furthermore, triangulation was performed between the narratives collected from the *cururuzeiros* and the bibliographic research. Preliminary results indicate that *cururu*, as a cultural expression, can be understood as a form of popular education in light of Freire (1989). This represents a scenario where everyone's narratives are valued and, through oral tradition, the traditions and knowledge of the Pantanal people are transmitted and preserved from generation to generation.

Keywords: Popular Education; Cururu; Pantaneiro Identity; Religiosity; Resistance.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Entrevista com nossos(as) colaboradores(as). 31
Figura 2 - Curureiro caçador 38
Figura 3 - Instrumentos usados no cururu: viola de cocho, ganzá, mocho, cambito. 48
Figura 4 - Registro feito na casa de Sr. Honorato a esquerda, Jucão no meio e Sr. Lourenço a direita 50
Figura 5 - Imagens dos altares das festas de santo 72
Figura 6 - Novena de São Gonçalo 72
Figura 7 - Matança de boi para churrasco 74
Figura 8 - Café da manhã de São Gonçalo 75
Figura 9 - Procissão de São Gonçalo 76
Figura 10 - Missa Campal de São Gonçalo 76
Figura 11 - Os violeiros do Cururu – parte 1 78
Figura 12 - Os violeiros do Cururu – parte 2 79
Figura 13 -Os violeiros do Cururu – parte 3 79
Figura 14 - Levantamento do mastro 80
Figura 15 - Jantar sendo servido 81
Figura 16 - Registro feito na reza de São Gonçalo na Comunidade São Gonçalo no município de Cáceres 83
Figura 17 - Aula no pátio da Unemat: Roda de conversa sobre diversas manifestações culturais 93
Figura 18 -Aula no pátio da Unemat: Roda de conversa sobre diversas manifestações culturais 93
Figura 19 - Músicos do cururu pantaneiro 108

SUMÁRIO

1 ÁGUAS E RAÍZES PANTANEIRAS 11

2 CÁCERES DA AÇÃO DOS COLONIZADORES À APROPRIAÇÃO DOS CURURUEIROS 19

2.1 Historiografia de Cáceres e os elos coloniais 20

2.2 Cáceres, a princesinha do Paraguai 22

2.3 Vozes cantadas dos cururueiros: narrativas e sentimentos 28

2.4 Cáceres – cidade pantaneira bicentenária criada durante a colonização 32

2.5 O cururu é pantaneiro 34

2.6 Manifestação cultural e simbólica interconectada com a prática do cururu 39

2.7 Cantar para não silenciar — existência cururueira, colonialidade de gênero e feminismos decoloniais 55

3 RITOS, CELEBRAÇÕES E DEVOÇÃO 60

3.1 Semana da festa de São Gonçalo 71

3.2 O dia da festa de São Gonçalo 73

3.3 A procissão 75

3.4 O cururu 77

3.5 O jantar 80

4 EDUCAÇÃO POPULAR NÃO ESCOLARIZADA 87

4.1 Ancestralidade 98

4.2 Cultura popular e o silenciamento da tradição 101

4.3 Histórias de vida dos cururueiros pantaneiros 103

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS 110

REFERÊNCIAS 113

1 ÁGUAS E RAÍZES PANTANEIRAS

"Quem anda no trilho é trem de ferro. Sou água que corre entre pedras - liberdade caça jeito".
Manoel de Barros

Início esta dissertação falando sobre as águas, pois como pantaneira que sou, elas são minhas raízes no sentido de me espalhar por muitos lugares, sendo professora, filha de cururueiro, mulher, mãe, enfim...uma pessoa em movimento, como se movimentam as águas do rio Paraguai, neste Pantanal de Cáceres. Aqui, não tem trem e, como diz Manoel de Barros, o trem anda no trilho, mecanicamente sem vida, controlado, sem questionar, segue o roteiro pronto e acabado. Já a água flui e segue um fluxo, vaza, se espalha; no Pantanal em um tempo é abundante, no outro é escassa, mas não perde a beleza, transforma, é imprevisível, é vida.

É fascinante observar que a cultura e o Pantanal compartilham uma dinâmica semelhante, marcada pela complexidade e simplicidade ao mesmo tempo. Ambos abrigam saberes ancestrais que se manifestam de maneira única e autêntica. A cultura, em sintonia com a natureza, cria e recria histórias que são fundamentais para a identidade de um povo. Em se tratando do foco desta pesquisa, o "cururu" uma das umas manifestações culturais do estado do Mato Grosso, e reflete essa conexão profunda com a natureza e a história do povo (Sena, 2021). Essa expressão cultural se dá de maneira única e autêntica, refletindo a riqueza cultural e a diversidade da região. Por esses caminhos, perplexos de flora e fauna que caminhamos, busquei compreender melhor essa dinâmica, observando-escutando, apreciando com nossos/as protagonistas "cururueiros" a riqueza cultural e a importância da preservação da identidade de um povo. Essa conexão entre a cultura e o Pantanal é um exemplo de como a natureza e a cultura estão intimamente ligadas.

Nasci na capital de Mato Grosso, mas foi na cidade de Cáceres-MT, banhada pelas águas do Pantanal, que cresci e me desenvolvi. Desde pequena, tive a oportunidade de vivenciar a cultura do cururu dentro da minha própria casa. Meus pais, apesar de terem enfrentado muitos desafios como toda família humilde, com seis filhos, sempre encontraram tempo para compartilhar essa tradição conosco.

A cultura do cururu faz parte da nossa vida familiar e eu tive a sorte de crescer cercada por essa rica tradição. As histórias, as músicas e as danças do cururu foram transmitidas de geração em geração, eu sinto-me grata e encantada ao ver e ouvir homens simples e humildes

se dedicando com tanto fervor à vivência de uma tradição que é, ao mesmo tempo, uma expressão artística e um elo profundo nas raízes culturais que se espalham como as águas.

É nesse palco natureza e cultura de nossos atores "cururueiros" que desenvolvemos esta pesquisa no município de Cáceres-MT. Homens que delinearam espaços sociais, construindo um conjunto de saberes e práticas transmitidas de geração em geração por meio de cantos, em versos e toadas acompanhadas ao som dos instrumentos artesanais, como a viola de cocho e o ganzá.

Portanto, a dissertação é um pouco de mim, da minha família, de Cáceres, do estado de Mato Grosso e do Pantanal que pantaneira dentro de nós. A dissertação intitula-se "Cururueiros em Cáceres-MT: Educação, cultura e religiosidade", e está inserida no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), na linha da pesquisa "Educação e Diversidade". Foi desenvolvida na cidade conhecida pela riqueza do patrimônio cultural arquitetônico, e apresenta diversas manifestações culturais. Dentre essas manifestações, destacam-se práticas como benzeção e rezas que fogem a estrutura mais rígida e colonial, e partem de uma história de colonização advinda das conquistas territoriais e subjetivas da Europa.

A pesquisa procura discutir que o conhecimento europeu imposto se desenhou como uma única forma de expressar, inclui-se nessa estrutura hegemônica a religião que compõem um repertório único, válido e racional, e, portanto, de maior valor. Outras manifestações religiosas e/ou outras formas de expressão cultural em religiosidade, saberes culturais, crenças, tradições que não coadunam com os modelos europeus, são menosprezados, invisibilizados e até silenciados e reprovados pelo constructo social.

O objetivo desta dissertação foi descrever as tramas das vivências dos cururueiros pantaneiros de Cáceres-MT, bem como compreender os nexos religiosos e culturais como elementos que compõem aspectos da igreja e do mundo sociocultural. Nessa perspectiva, identificamos as festas cacerenses a partir do olhar do cururueiros; analisamos os processos educativos, culturais, tradicionais e religiosos na organização, e a participação do cururueiro na festa de santo; observamos as cantigas, trovas tocadas nas festas, durante a subida e descida do mastro do santo. Consideramos que as Festas de Santo são produtoras de saberes não escolarizados e indutoras de comportamentos. No interior desta manifestação religiosa-cultural, encontra-se a figura do cururueiro, entre eles meu pai.

De acordo com Sena (2021)

> [...] são chamados de cururueiros homens que possuem conhecimento do cururu, e, prática na confecção e/ou manuseio da viola-de-cocho, do ganzá (reco-reco de taquara) e/ou do mocho (banco com assento de couro tocado com baquetas de madeira), podendo também produzir toadas (músicas), tocar e/ou cantar o cururu e o siriri. São indivíduos de herdaram uma cultura pelo qual fazem parte de sua identidade, seu pertencimento, sua tradição, história de vida, que remete a esse grupo de artistas, lembrança de um tempo bom.

Mas de que maneira toda essa riqueza popular e cultural advinda desses cururueiros está sendo valorizada? O que vem sendo feito pelas autoridades de cultura para o reconhecimento e a valorização? Os cururueiros sofreram repressão, apagamentos ou silenciamento? Como resistem ao longo do tempo? Quais foram os mecanismos construídos como formas de resistência nesse território pantaneiro?

O objeto de estudo desta dissertação são as vidas dos cururueiros, práticas culturais nas festas de santo e nas rezas, que ocorrem durante as festas tradicionais e que são de caráter popular. Essa manifestação cultural religiosa envolve tradições, formas de socialização e transmissão de crenças para as novas gerações. Essas festas transcendem a mera forma de lazer ou ritual religioso, pois estão marcadas por subjetividades complexas e difíceis de apreender, é uma riqueza cultural e simbólica das celebrações que revela uma profundidade única e significativa para os participantes, e que vai além da superfície e toca em aspectos profundos da identidade e da comunidade.

A escolha por essa temática justifica-se pela minha proximidade com o assunto, uma vez que minha família está inserida nesse contexto social-cultural-religioso, e meu pai revela-se para mim um dos principais protagonista das festas, sendo ele o “cururueiro”.

A abordagem metodológica utilizada faz parte do paradigma qualitativo que, segundo Minayo (2001), é importante para compreender o mundo dos significados e das ações humanas e relações sociais, buscando valorizar a fala, o gesto, os comportamentos e práticas cotidianas do sujeito, utilizando fontes escritas com documentos oficiais e não oficiais, fontes bibliográficas, e também fontes orais por meio da observação-escuta e entrevistas realizadas com os/as cururueiros/as. Além disso, foi utilizada a triangulação de fontes entre as narrativas de vida e a pesquisa bibliográfica. Nesse contexto, o propósito da produção deste trabalho emerge da contribuição de autores que defendem a cultura popular como: Clifford Geertz (1973), Stuart Hall (1997), Carlos Rodrigues Brandão (2008), que enriquecem o aporte teórico conceituando a cultura.

Optamos também pela abordagem fenomenológica que permitiu descrever a essência do fenômeno, ou seja, a natureza intrínseca do objeto em estudo, sem se preocupar com as causas ou efeitos externos a ele, uma forma de perceber a partir de um corpo situado no mundo (Merleau-Ponty, 1999).

Dessa maneira, fazemos uma conexão entre fenomenologia e decolonialidade quando o/a pesquisador/a reconhece que os saberes populares, como indígenas, afro-brasileiros e comunitários, assim como os do cururu também, não devem ser compreendidos por perspectivas impostas de fora, e sim pela experiência vivida, pelo corpo que pratica e pelo território que sustenta esses saberes.

A fenomenologia busca deixar que o fenômeno fale por si próprio, as epistemologias decoloniais denunciam que muitos fenômenos culturais foram historicamente impedidos de falar. Nesse sentido, a fenomenologia contribui para uma postura decolonial porque exige que o pesquisador escute o mundo tal como ele se manifesta, rompendo com a tendência colonial de interpretar o outro apenas através de categorias ocidentais.

Neste percurso, a articulação entre fenomenologia e decolonialidade não é apenas metodológica, mas ética: trata-se de reconhecer que práticas como o cururu não são meros dados culturais, mas expressões vividas, os(as) cururueiros(as) produzem epistemologias culturais identitárias, possuem modos de ser no mundo que resistem ao apagamento histórico. A fenomenologia nos permite perceber; a decolonialidade nos obriga a reconhecer e legitimar. Juntas, elas possibilitam uma abordagem metodológica que não apenas descreve o cururu, mas o toma como experiência viva, situada, ancestral e politicamente significativa, devolvendo-lhe a centralidade epistêmica que lhe foi negada pela colonialidade.

A escolha dos colaboradores desta pesquisa foi um momento de profunda conexão com minha própria história e com as pessoas que mantêm viva a tradição pantaneira. Não se tratou apenas de uma seleção metodológica, mas de um encontro de memórias, afetos e saberes. Os colaboradores — Honorato Manoel de Campos, Lourenço da Guia Ferreira Mendes, Bermiro Ferreira de França e Dona Zilda Egídia da Silva — foram escolhidos pela trajetória de vida ligada à religiosidade popular, ao cururu e às festas de santos, expressões que formam o tecido simbólico e cultural de Cáceres-MT.

A aproximação com cada um deles se deu de forma natural, durante as celebrações, rodas de conversa e momentos de partilha em que o cururu ecoava como linguagem da alma

pantaneira. São pessoas reconhecidas pela comunidade como mestres e guardiões de saberes, que transmitem através da oralidade e do exemplo o valor da fé, da música e da coletividade. Suas histórias, repletas de simplicidade e sabedoria, foram fundamentais para compreender o cururu não apenas como manifestação cultural, mas como forma de educar, resistir e viver.

Escolher esses colaboradores foi, portanto, um gesto de reconhecimento e gratidão. Cada entrevista, cada encontro, foi atravessado por vínculos de respeito e confiança, construídos na escuta e no diálogo — elementos que Freire (1989) aponta como essência da educação popular. Assim, mais do que informantes, eles se tornaram parceiros e coautores deste trabalho, pois é por meio de suas vozes que o Pantanal fala, canta e se faz memória.

Nesse sentido, foi importante compreender a experiência vivida pelas pessoas envolvidas na pesquisa (os cururueiros e a cururueira), observando e descrevendo detalhadamente os elementos da experiência e as nuances da percepção. Foi uma descrição das experiências vividas pelos sujeitos, uma escuta e um olhar sensível para conhecer como os cururueiros eram vistos pela sociedade naquele contexto (passado), e como são vistos no contexto atual (tempo presente da pesquisa). A interpretação considerou a importância da subjetividade, estando aberta à pluralidade a partir das mais diversas vivências.

A base de sustentação desta dissertação se quer dentro da abordagem epistêmica decolonial e tem como finalidade reconhecer que os cururueiros(as) são, muitas vezes, silenciados, apagados socialmente, e até mesmo ocupam o lugar de cultura inferiorizada; mas produzem uma epistemologia cultural e identitária pantaneira, portanto, em processos de resistência produzem seu protagonismo construindo espaços que os tirem do anonimato. Assim, produzem uma cultura que lhes é própria e que dá sentido as manifestações que fazem parte da religiosidade do povo tradicional mato-grossense.

O conceito de cultura assume contornos diferentes como teias de significados, vivências de educação popular e compartilhamento de experiências na propositura de cultura como resultado de um trabalho. Assim, a cultura do cururu é a expressão do ser e de estar pantaneiro-religioso-cantador.

Essa dissertação é composta desta Introdução, intitulada “Águas e Raízes Pantaneiras”, seção em que relaciono minha identidade pessoal enquanto mulher, professora, cacerense filha de cururueiro com o contexto cultural e natural do Pantanal mato-grossense. A partir da metáfora das águas, inspirada em Manoel de Barros, reflete sobre o movimento, a liberdade e

a força da natureza como elementos que também compõem as identidades pantaneiras. O texto situa a origem da pesquisa e o vínculo afetivo com o Cururu, manifestação cultural e religiosa vivenciada desde a minha infância, destacando a importância dos cururueiros como guardiões de saberes e tradições transmitidas de geração em geração. Nesta seção, faço uma introdução ao foco do estudo — as práticas culturais, educativas e religiosas dos cururueiros de Cáceres-MT — e discuto a relevância de valorizá-las como expressões de uma educação popular e decolonial, que rompe com visões eurocêntricas e reconhece os saberes locais como formas legítimas de conhecimento.

Na segunda seção, "Cáceres da ação dos colonizadores a apropriação dos cururueiros", descrevo a formação histórica e cultural de Cáceres-MT, fundada em 1778 como estratégia da colonização portuguesa e marcada pela colonialidade do poder (Quijano, 2005), que impôs valores eurocêntricos e marginalizou saberes indígenas e populares. Em contraponto, o cururu — manifestação musical, religiosa e poética — emerge como expressão de resistência e reapropriação simbólica do território, reafirmando a identidade pantaneira por meio da oralidade, da fé e da solidariedade. Filha de cururueiro, retrato o cururueiro como sujeito multifacetado, em harmonia com a natureza e guiado por relações de troca e cooperação, numa vivência que expressa a interdependência entre corpo, ambiente e espiritualidade, conforme Merleau-Ponty. Inspirada em Paulo Freire, valorizo o cururu como prática de educação popular e preservação dos saberes tradicionais, onde figuras como benzedeiras e pescadores representam um patrimônio imaterial reconhecido pela UNESCO (2003). O cururu cacerense, embora ligado às origens paulistas, assume características próprias e pantaneiras, com toadas improvisadas que refletem o modo de ser e viver de seu povo, transformando o corpo e a música em linguagem sagrada e identitária (Zumthor, 2001). Com base em autores decoloniais como Mignolo, Maldonado-Torres e Quijano, a análise denuncia a exclusão dos saberes populares e reconhece o cururu como ato de resistência epistemológica, evidenciando que, apesar das marcas coloniais, Cáceres se reinventa culturalmente e reafirma sua condição de cidade pantaneira viva e plural, sustentada pela arte, religiosidade e memória dos cururueiros e cururueiras – território em que desenvolvemos esta pesquisa, bem como realizamos a discussão historiográfica e situamos os personagens "cururueiros" da pesquisa.

Na terceira seção falamos sobre a Festa de São Gonçalo realizada anualmente na comunidade homônima em Cáceres (MT), e que representa uma expressão profunda da fé, memória e identidade cultural pantaneira. De origem portuguesa e trazida ao Brasil no século XVIII, a celebração mescla elementos sagrados e profanos, unindo tradições africanas,

indígenas e europeias como símbolo de resistência e de preservação da cultura popular. Inspirada por autores como Freire, Hall, Geertz e Nora, a análise revela a festa como um espaço educativo e comunitário, no qual os festeiros, promesseiros e irmandades organizam de forma colaborativa novenas, procissões, danças e o Cururu — manifestação musical que mantém vivos os saberes tradicionais. Durante a semana festiva, marcada por orações, rituais, partilhas e confraternizações, a coletividade reafirma laços de solidariedade, fé e pertencimento. Assim, a Festa de São Gonçalo transcende o aspecto religioso, configurando-se como um espaço de resistência cultural, aprendizado social e valorização do patrimônio imaterial mato-grossense.

Na quarta seção analisa-se o Cururu mato-grossense como uma forma de educação popular não escolarizada, entendida à luz de Paulo Freire como prática emancipatória, voltada à formação integral do ser humano e à valorização da cultura como instrumento de libertação social e política. Diferente da educação voltada ao mercado, criticada por autores como Gramsci, Frigotto e Saviani, o Cururu representa uma pedagogia comunitária, enraizada na vivência, no diálogo e na amorosidade — princípios centrais da educação freireana. Essa manifestação cultural, outrora marginalizada, expressa saberes, valores éticos, religiosos e afetivos transmitidos oralmente, reafirmando a identidade pantaneira e a resistência das classes populares frente à lógica neoliberal e colonial. Assim, o Cururu é visto não apenas como folguedo, mas como ato educativo, político e cultural, que preserva tradições, fortalece vínculos sociais e traduz a cultura como prática viva de cidadania e pertença coletiva.

Por fim, os resultados da pesquisa evidenciam que o Cururu cacerense, juntamente com seus protagonistas cururueiros(as), constitui-se como uma prática viva que articula dimensões educativas, culturais e religiosas, desempenhando papel central na afirmação e na continuidade da identidade pantaneira em Cáceres-MT. O estudo revelou que cururueiros e cururueiras não apenas mantêm tradições, mas se afirmam como sujeitos históricos e pedagógicos, que, por meio da oralidade, da música, da fé, devoção, crença e da experiência coletiva, produzem e compartilham saberes enraizados no cotidiano e na memória da sua localidade e região onde vivem, o Pantanal mato-grossense. Observou-se que essas práticas configuram formas de educação popular não escolarizada, sustentadas pelo diálogo, pela partilha, pela espiritualidade e pela relação sensível com a natureza, em consonância com os princípios da pedagogia freireana. Ademais, os resultados indicam que o Cururu e a Festa de São Gonçalo se constituem como espaços de resistência cultural e epistemológica frente às marcas da colonialidade do poder, ao reconhecerem e valorizarem conhecimentos historicamente silenciados e ao reafirmarem modos próprios de ser, viver e educar no contexto pantaneiro. Dessa forma, a

pesquisa demonstra que tais manifestações ultrapassam a dimensão folclórica, configurando-se como práticas políticas, educativas e identitárias que fortalecem os vínculos comunitários, a memória coletiva e o sentimento de pertencimento cultural.

2 CÁCERES DA AÇÃO DOS COLONIZADORES À APROPRIAÇÃO DOS CURURUEIROS

Nessa seção, realizamos uma apresentação de Cáceres, geograficamente localizada no Pantanal Mato-Grossense, composto pela beleza ambiental dos exuberantes aguapés no rio Paraguai, das garças e do tuiuiú, como uma cidade ameríndia. Destacaremos que esta cidade bicentenária foi oficialmente criada dentro de um contexto temporal para atender o projeto colonizador das ordens de Portugal, a fim de proteger a fronteira contra a invasão espanhola. Pode-se ver em Cáceres-MT, na Praça Barão do Rio Branco, o Marco do Jauru, expressão desse movimento colonizatório.

Esse processo colonizatório teve um impacto histórico profundo em vários aspectos, um deles foi o apagamento da presença dos povos originários como os Guató, Boe-Bororo e outros. E mesmo que na ata de fundação seja mencionada a presença dos Chiquitano, não significa que foram reconhecidos como pessoas de direito naquela época.

Cáceres-MT é uma cidade ameríndia no sentido de possuir a presença viva de cosmologias, práticas e modos de existir que atravessam a localidade até os dias atuais. Reconhecer Cáceres como cidade ameríndia significa compreender que sua constituição não se explica apenas pelas narrativas oficiais da colonização, mas pela continuidade dos povos originários que habitavam — e ainda habitam — as margens do rio Paraguai, como os Bororo, Guató, Chiquitano e outros. Esses povos deixaram marcas profundas na organização social, nas relações com o ambiente, nos festejos, nas musicalidades e nas formas de ler o mundo que constituem o cotidiano pantaneiro.

Davi Kopenawa afirma que “a terra não começou com a chegada dos brancos; ela já tinha donos, espíritos e histórias” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 47), o território não nasce com a fundação oficial, mas com as vidas que o significam. Assim, embora oficialmente tenha 245 anos de fundação, do ponto de vista ameríndio, essa idade não se sustenta, pois este território já era habitado e significado por povos originários muito antes da chegada colonial. Reconhecer Cáceres como cidade ameríndia é reconhecer que suas paisagens foram moldadas pelas territorialidades Bororo, Guató, Chiquitano e de tantos outros povos que construíram, com suas relações com o rio, com a floresta e com o sagrado, a base cultural do Pantanal. É compreender que a história oficial — que conta apenas 245 anos — é apenas uma camada sobre uma temporalidade muito mais antiga, aquela que os povos originários inscreveram no território com

seus rituais, grafismos, festas, medicinas e modos de leitura do mundo. Por isso, dizer que Cáceres é ameríndia é afirmar que seu tempo verdadeiro não é o tempo da fundação, mas o tempo da continuidade ancestral — aquele que segue respirando nas margens do rio Paraguai.

Cáceres MT é uma cidade conhecida como “Princesinha do Rio Paraguai”, pois a água sempre teve o dom de contar histórias e aqui não é diferente. O rio Paraguai abraça a cidade como um velho mestre que guarda memórias e conduz caminhos. É por isso que, com carinho, tantos a chamam de “Princesinha do Rio Paraguai”, mas essa imagem vai além da beleza da paisagem: ela fala de um território moldado por vidas que vieram muito antes da colonização, de povos que liam o rio como espírito e não como fronteira. Quando os colonizadores chegaram, tentaram reescrever essa história, impondo sua própria lógica de tempo, de ordem e de poder. Na tentativa de controlar o território, também tentaram controlar as vozes — reprimindo festas, sons, cantos e movimentos que não cabiam em sua ideia de civilização. Entre esses silenciamentos estava o cururu, prática que os homens e mulheres pantaneiros mantinham como forma de fé, memória e convivência. Assim, no mesmo lugar onde o rio segue ensinando a fluidez e a força da vida, também permanece a marca de uma história colonial que tentou domesticar corpos, apagar tradições e calar cantos que insistiram em sobreviver.

2.1 Historiografia de Cáceres e os elos coloniais

O município de Cáceres localiza-se à margem esquerda do rio Paraguai, a 220 km da capital do Estado de Mato Grosso – Cuiabá e faz fronteira com país vizinho, o Estado Plurinacional da Bolívia. Ela é uma das principais cidades do estado de Mato Grosso tanto no contexto econômico, cultural e ambiental, e é também o palco onde os personagens principais deste trabalho vivem ou viveram, experimentam ou experimentaram o que a vida tem de bom ou de ruim. De acordo com os dados oficiais, Cáceres foi fundada em 1778 pelo Tenente de Dragões Antônio Pinto do Rego e Carvalho, a mando do Capitão General Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres:

> Ano de nascimento do Nosso Senhor Jesus Cristo de 1778, aos seis dia do mês de outubro (...) compreendidos todos os casais de índios castelhanos proximadamente deserdados para esses domínios portugueses da Provincia de Chiquitos, se dominará de hoje em diante em obséquio ao Real Nome de Sua Majestade de Vila Maria do Paraguai (AU, n°.1162.NDIHR).

A cidade, ao longo do tempo, foi designada por vários nomes. De Vila Maria do Paraguai (denominação atribuída à localidade pelo próprio fundador em homenagem à Rainha de Portugal D. Maria I), passando por outras denominações como Vila de São Luiz do Paraguai

pela Lei Provincial n. 8 de 28-06-1850; Vila de São Luiz de Cáceres pela Lei Provincial n. 1 de 28-05-1859; elevada à condição de cidade pela Lei Provincial n. 3 de 30-0-1874 com o nome de São Luiz de Cáceres; finalmente pelo Decreto-lei Estadual nº 208, de 26-10-1938, o município de São Luiz Cáceres recebeu a denominação de Cáceres, que permanece até hoje (IBGE, 2025)

Quanto às motivações de sua fundação, a historiografia argumenta que as questões geopolíticas da época – rivalidade entre os impérios espanhol e português – foram fundamentais para seu estabelecimento. Povoar a porção oeste da Capitania a fim de assegurar seus domínios de exploração, criar mecanismos e estratégias de defesa da Capitania, estabelecer comunicabilidade entre as povoações (Forte Príncipe da Beira; Mato Grosso [hoje Vila Bela da Santíssima Trindade]; Vila Maria do Paraguai [hoje Cáceres]; São Pedro de El-Rey [hoje Poconé]; Cuiabá; e Albuquerque [hoje Corumbá]). Um verdadeiro cinturão de proteção frente a um possível avanço do Império espanhol.

Tais domínios foram motivos de constantes disputas entre as Coroas portuguesa e espanhola desde a assinatura do Tratado de Tordesilhas em 1494, retificado em 1750 por meio do Tratado de Madri, após os lusitanos se apossarem de uma grande porção de território que, pelo acordo, deveria pertencer aos castelhanos.

Nesse período em que a América do Sul era palco de disputas territoriais entre as coroas portuguesa e espanhola, nosso país era alvo das missões jesuíticas que tentavam catequizar e controlar os indígenas que aqui já viviam, em nome da fé cristã e dos impérios europeus. Os povos originários eram deslocados e rebatizados conforme os interesses políticos e religiosos. Não havia respeito às suas culturas, às suas formas de conceber o mundo. Esse deslocamento forçado, a assimilação cultural e violência, revelam o olhar colonial que via os indígenas como peças dentro de uma lógica de expansão dos interesses comerciais e políticos.

Cáceres é uma cidade do período colonial que sofreu todas as determinações da metrópole (Portugal). Esse processo de violência com que foi estabelecida a empreitada colonial, produziu diferentes tipos de “colonialidade” que influenciaram na constituição deste lugar. A colonialidade é cunhada por Aníbal Quijano (1992) como um fenômeno que transcende as relações político-econômicas e administrativas engendradas pelo colonialismo, e que exprime:

> Um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas que ao invés de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, refere-se a forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, mesmo que o colonialismo preceda à colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo (Maldonado-Torres, 2007, p. 131).

Nesse sentido, pensando a herança deste período a longo prazo, recorremos ao conceito de "colonialidade do poder" desenvolvido originalmente por Aníbal Quijano (1989), para quem as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo. O conceito de poder, conhecimento e identidade estabelecido durante o colonialismo continua a influenciar as sociedades. Assim, a colonialidade é um dos elementos constitutivos do padrão mundial do poder capitalista, sustentando-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial, que se tornou uma pedra angular desse padrão de poder (Quijano, 1989).

Cáceres-MT traz consigo as marcas dessa colonialidade, para além da constatação de que o município foi criado como estratégia de defesa e alargamento da fronteira territorial da Coroa portuguesa, pois as elites que romperam com a metrópole no início do século XIX deixaram seus "descendentes", normalmente brancos, defensores dos valores sociais, políticos e culturais da modernidade ocidental, inclusive os preceitos da religiosidade europeia.

Fazemos parte e somos parte do continente latino-americano que vivenciou a violência colonial, que hierarquizou e dividiu geopoliticamente o mundo pela primeira vez na história, partindo de uma posição eurocêntrica, conforme afirma Ballestrin (2013). Assim, Cáceres traz na sua constituição marcas da colonialidade do poder que se expressam simbolicamente, mas também nas construções arquitetônicas da cidade. Essas marcas são ressignificadas e trazem a beleza da exposição histórica deste munícipio e das manifestações culturais presentes, como o uso da cidade pelos pantaneiros ribeirinhos.

2.2 Cáceres, a princesinha do Paraguai

A cidade de Cáceres-MT, denominada outrora pela historiografia "celebrativa" como "Princesinha Paraguai", "Sultana do Paraguai" em alusão ao rio homônimo que corta a cidade no sentido norte-sul, ainda ecoa na atualidade. Tais denominações remetem à construção de uma identidade social, particularmente a partir do advento da República (1889), como busca de um elemento unificador de todos seus moradores. Nesse aspecto, o rio Paraguai foi o escolhido para esta função, pois era o elo que ligava a cidade ao restante do país e ao exterior.

Nos dias atuais, a mídia, a produção literária e as músicas regionais vêm reforçando esta identidade da cidade ligada ao curso d'água. Destaco aqui as revistas que são publicadas em menção ao Festival Internacional de Pesca (FIPE), cujas imagens denotam bem o referencial rio Paraguai/Pantanal como elemento importante da identidade local. Observa-se, mais recentemente, uma mudança na roupagem do FIPE, i.e., uma descaracterização do evento, que tem se moldado cada vez mais como uma festa de entretenimento, centrada em grandes shows e atrações musicais, em detrimento de sua verdadeira essência: o rio e sua importância ecológica, cultural e econômica. Dessa maneira, o FIPE tem se tornado mais uma vitrine de entretenimento do que um espaço de diálogo com o meio ambiente e com as tradições da princesinha do rio Paraguai.

Os livros de poesias, crônicas ou de contos que são publicadas por autores, ainda não tão conhecidos do grande público, quase sempre trazem um poema ou uma história que ora enaltece este mundo das águas ou o coloca como pano de fundo de suas narrativas. É certo também que há uma produção historiográfica que aborda o rio Paraguai e o Pantanal de diferentes perspectivas.

Nesse cenário pantaneiro alagado, há também a realidade de escassez da água: em algumas épocas do ano os moradores sofrem com a falta d'água, com os corixos secos, os animais que aqui habitam sentem essa aridez, as queimadas surgem. Nesse ritmo, enfrentamos hoje uma realidade que exige não apenas descrição, mas posicionamento. As secas prolongadas, os corixos esvaziados e a escassez de água que se repete ano após ano não são fenômenos naturais isolados: são sinais de um território que clama por responsabilidade coletiva. Quando as águas se retraem, os animais sofrem, as rotas ecológicas se rompem, as queimadas avançam e a própria população pantaneira — dependente da água para viver, pescar, trabalhar, festejar e celebrar suas tradições — sente no corpo e no cotidiano o peso dessa aridez.

Com isso não basta narrar a problemática: é preciso propor e agir. Cuidar do Pantanal significa reconhecer que suas águas são mais do que recurso — são memória, identidade, espiritualidade e modo de existência. Se faz necessário articular políticas públicas que protejam os corixos, fortalecer práticas comunitárias de manejo tradicional, ouvir as populações ribeirinhas, indígenas e quilombolas que conhecem o ritmo da terra e sabem onde dói quando ela sofre. É preciso integrar educação ambiental crítica nas escolas, na universidade e nas comunidades, promovendo rodas, diálogos e ações concretas que devolvam às pessoas o protagonismo no cuidado com o território.

A escassez da água não deve ser apenas problema apontado, mas um convite para repensar nosso compromisso com o Pantanal. Nas comunidades rurais da cidade de Cáceres-MT, a população enfrenta a escassez da água, é preciso um compromisso que exige um posicionamento ético e comunitário, que recuse a indiferença e assuma a responsabilidade de proteger os ciclos da vida. Somente assim será possível garantir a continuidade das culturas, das espécies e dos modos de ser que fazem do Pantanal não apenas um bioma, mas um lar compartilhado.

É neste universo por hora alagado, por hora árido, porém multifacetado, "inventado" pela produção midiática, literária, musical e acadêmica que encontro os personagens principais desta pesquisa. Conforme Sena (2021) os(as) cururueiros(as) — homens e mulheres ribeirinhos(as) e pantaneiros(as) de alma e ofício — mantêm uma relação visceral com as águas do Pantanal, sendo moldados pelo tempo das correntezas e pela poesia ancestral do Cururu, expressão simbólica da vida pantaneira. A princesinha do Paraguai recebe esse nome porque é margeada pelo Rio Paraguai, é das margens, tema inspiração também aos cururueiros.

Assim, muitas toadas cantadas lembram a cidade, as moças da cidade, as aves do Pantanal, a princesinha do Paraguai e tudo que se liga ao contexto ambiental e de vivências que se dão nesse território Pantaneiro. Cáceres-MT, mesmo tendo sida fundada pelos colonizadores, passa a ser propriedade ameríndia dos(as) cururueiros(as) no sentimento, na manifestação cultural e na sua vivência. Há uma apropriação que não é e que ninguém lhes pode tirar, sobretudo, ao cantar, suas inspirações estão conectadas com elementos da cidade, do rio, do Pantanal, "Cáceres é vista e considerada potência em espiritualidade e cultura".

Falar de Cáceres é falar de muitas culturas de um povo que aqui vive, e como diz na canção "és um pedaço de minha vida..." Isso vem ao encontro de nossos personagens centrais "os cururueiros, a cururueira" que, nascidos aqui e em Poconé-MT (no caso de dona Zilda), representam de maneira singela e humilde a tradição do cururu, uma expressão cultural embasada na oralidade, religiosidade e música. Tradição que foi e é transmitida dos ancestrais, passadas de geração a geração, cultuada até os dias atuais com orgulho pelos cantadores de cururu.

> Tudo isso por meio de uma "práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, quer dizer, do domínio dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalho, de instituições criadas por uma nova burocracia política, etc.", o que vai moldar toda a futura formação da América Latina (Dussel, 1993, p. 50-51).

Os europeus atribuem a si mesmos uma situação de superioridade perante os povos latino-americanos, o que, posteriormente, é espalhado ao resto do mundo, que ganha a categoria de inferioridade em relação à Europa. Assim, ao encontrar e reconhecer os novos povos como o "Outro", o Eu europeu é modificado e sua formação ocorre a partir do encobrimento daqueles.

Ao criar essa ideia de supremacia, também estabelecem suas crenças e valores como universais e os impõem aos povos americanos, sempre por meio da violência e da destruição do mundo dos colonizados. O encobrimento acontece em vários aspectos – econômico, político, cultural e social –, impondo toda forma de subjetividade à vida do indígena. Dessa maneira, a moderna identidade europeia é formada quando encontram com o Outro e o reconhecem como tal, transformando e moldando a identidade alheia por meio da violência e negando toda e qualquer forma de expressão subjetiva do ser encontrado, pelo que o Outro não é descoberto como o Outro, mas encoberto com o si mesmo europeu (Dussel, 1993, p. 8). Esse processo formou a colonialidade do poder, um padrão de poder sistemático que tornou a dominação e a ideia de superioridade europeia concepções naturais difundidas no mundo inteiro, primeiro na América, depois na África e Ásia, com a reidentificacão histórica dos dois últimos continentes.

Em Mato Grosso, essa colonialidade do poder também foi imposta sistematizando e dominando a ideia de superioridade como podemos verificar no documento oficial Código de Postura de 1888 da cidade de Cáceres-MT, quando ainda denominada São Luiz de Cáceres, no seu Capítulo 14 "Dos Jogos, Reuniões Illicitas, Vozerias e Offensas a Moralidade Pública", que prescreve:

> Art. 38, fica expressamente prohibido:
> § 1º. Fazer bulha ou algazarra e dar altos gritos, á noite.
> § 2º. Fazer sambas, cururus, batuques e outros brinquedos ou divertimentos, que produsam estrando e dezordem, d'esta cidade.

Interpretamos nesse excerto do Código de Postura, a evidência da prática colonial materializada em forma de leis impostas que proibiram as manifestações da cultura popular, nomeadas baderneiras, desordeiras e de má fama, sem prestígio aos padrões eurocêntricos, incivilizadas e que deveriam ser silenciadas, enquadrando-as como uma prática perigosa para os indivíduos.

Dentro dessa atrocidade, a cultura local não era reconhecida, e foi atravessada pela colonialidade de poder quando adotou o princípio religioso eurocêntrico, pois o cristianismo mantinha elo direto com o capital, ou seja, a menos que a cultura popular tivesse sofrido repressão. Entendemos que há um atravessamento que opera em cada um dos planos, âmbitos

e dimensões materiais e subjetivas da existência social cotidiana e da escala social (Quijano, 2000, p. 342).

Questionamos de que maneira encontramos essa cultura presente nas festas populares e de santo? Por meio de resistência, foi preciso subverter essa lógica, assim como os escravizados mantiveram suas crendices oxalá nas senzalas, esses homens simples, pantaneiros – cururueiros, mesmo que estivessem longe dos centros urbanos civilizados e vigiados, sobreviveram a essa ordem.

Referenciando nosso foco da pesquisa, o(a) cururueiro(a) em Cáceres-MT tem suas próprias peculiaridades, ele(ela) é pantaneiro(a), pois traz o som das vozes dos(das) pantaneiros(as), as marcas fenotípicas dos(das) pantaneiros(as), o jeito de ser e de viver do pantaneiro-cacerense, mesmo daqueles que aqui não nasceram (e que são poucos). O Pantanal está nos(nas) cururueiros(as) como os(as) cururueiros(as) estão no Pantanal. Aqui, ele carrega a singularidade regional com as toadas, identificadas como o costume de cantar junto, espontâneo, no improviso, na composição sobre sua realidade e isso é muito particular em Cáceres.

> Cantando e dançando com movimentos coreográficos por vezes elegantes, o cururueiro atravessa a noite a fio sem parar, com sapateio e bebendo cachaça, bebida que o ativa na composição dos versos e toadas, ora recordando sua atividade de trabalho, ora saudando alguém, ora lembrando amores presentes ou distantes, quando não se entregando ao desafio competidor, cuja poesia não raro demonstra perspicácia, argúcia e inteligência dos comparsas, que assim patenteando admirável força dos pulmões e do físico atravessam a noite e parte do dia seguinte, sem parar, com revoluteios dos corpos que parecem incansáveis, como que movidos por molas inquebráveis (Mendes, 1977, p. 21).

Os(as) cururueiros(as) são homens e mulheres que possuem um conhecimento profundo do cururu, uma expressão cultural rica e autêntica da região pantaneira. Para Brandão (2002, p.19) “a cultura popular não é simples nem improvisada, mas um sistema próprio de conhecimento, construído na vida cotidiana, na tradição e na experiência”. Os pantaneiros(as)-cacerenses cantam sobre a região, os amores e os santos de devoção, e que têm um conhecimento íntimo do lugar em que vivem. Muitas vezes, sabem a prática da confecção e também do manuseio da viola-de-cocho, do ganzá (reco-reco de taquara) e/ou do mocho (banco com assento de couro tocado com baquetas de madeira).

Os(As) cururueiros(as) inventam e reinventam as toadas, tocadas e cantadas no cururu. Eles herdaram uma cultura que faz parte de sua identidade, seu pertencimento e sua tradição, e que está profundamente enraizada em suas histórias de vida. Conforme Freire (1987). “Somente

na medida em que os homens criam o seu mundo, que é mundo humano, e o criam com seu trabalho transformador, eles se realizam", neste caso, o trabalho transformador é o próprio cururu. Isto significa que a realização humana está intrinsecamente ligada à capacidade das pessoas participarem ativamente na transformação do mundo pela cultura. Dentro dessa concepção de cultura inclui-se as manifestações populares. A cultura no cururu é constituída de crenças que mobilizam o jeito de pensar e de conviver.

A cultura é vivida pelos(as) cururueiros(as) e pelos que frequentam as festas de santo e sabem seus significados. Os santos das festas são santos católicos, como, por exemplo, nas tradicionais festas de santos - São João, São Sebastião, São Gonçalo, Santo Antônio, dentre outras – que ocorrem o ano todo, conforme as datas instituídas pela Igreja Católica. Mas, ao mesmo tempo, são festas que trazem crenças que estão além dos muros da igreja, com organizações próprias e com relações de promesseiros de festeiros. Nas rezas, entoa-se as ladainhas dos santos, as rezas de forma latinizada, e também se inclui bebidas como aluá (bebida de milho ou fubá torrado e cozido) e licores, enfim, uma mistura do sagrado com o profano, sendo uma manifestação da cultura popular pantaneira com a presença do cururu pantaneiro.

Dessa maneira, podemos afirmar que esses sujeitos carregam um profundo sentimento de pertencimento, constituem-se no mundo a partir de sua própria cultura, linguagem e modo de ser, sustentando, em sua resistência e persistência, a teimosa dignidade de existir.

A religiosidade popular mostra-se força viva que organiza a vida comunitária, articula memórias e sustenta modos de existir que sobrevivem apesar das rupturas históricas. Carlos Rodrigues Brandão, em *Festim dos bruxos*, afirma que "a religião do povo se faz nos caminhos do cotidiano, na convivência, na reciprocidade e nos gestos simples que dão sentido à vida" (Brandão, 1983, p. 42). A fé pantaneira não se compreende apenas pela devoção organizada, mas pela forma como a comunidade transforma o sagrado em experiência compartilhada. Na obra *Prece e folia, festa e romaria*, o autor aprofunda essa reflexão ao dizer que "a festa é uma escola onde o povo aprende com o corpo, com a música, com o riso e com a esperança" (Brandão, 1985, p. 27), evidenciando que a religiosidade popular é praticamente inseparável da vida comunitária e dos ciclos da localidade.

Essa manifestação da fé aparece bem marcada nas análises de Lúcia Kawahara (2015), para quem "as festas populares são lugares onde o sagrado se inscreve no corpo e se atualiza

no movimento" (Kawahara, 2015, p. 63). Para a autora, a festa de santo é como se fosse um dispositivo de memória, pois é nela que a comunidade "se reconhece, se reúne e se reinscreve no tempo" (Kawahara, 2015, p. 71). Quando olhamos para o Pantanal sob essa perspectiva, percebemos que práticas como procissões, ladainhas, terços, novenas, rezas e comidas rituais constituem não apenas celebrações religiosas, mas modos de transmitir saberes, afetos, cosmologias e formas de pertencimento.

Nesse contexto, o cururu ocupa um lugar singular. Embora muitas vezes compreendido apenas como manifestação cultural, ele integra o universo das festas de santo como forma de oração cantada, memória musical e gesto devocional. Seus versos e trovas improvisados, sua circularidade e o modo como convoca a comunidade fazem do cururu uma prática que se aproxima do que Leda Martins (1997) chama de "memória performativa", pois só existe plenamente quando é vivida no corpo, na roda, no ritmo que mobiliza a coletividade. Assim, o cururu não é apenas canto; é forma de religiosidade que nasce da localidade, que se articula com as águas, as festas, os santos e o ciclo da vida pantaneira.

A religiosidade popular se revela nas festas no momento da reza sussurrada pela rezadeira, na partilha do alimento, no movimento dos dançadores, no arrastar dos bancos de madeira, no calor do momento, no toque da viola de cocho ritmada, nos ritmos do ganzá que ecoa pelo ar, no cheiro de vela que se mistura à poeira do pátio, tudo isso é vida. Brandão descreve essa vivência pontuando que "o sagrado do povo se move com a vida do povo" (Brandão, 1983, p. 57), e Kawahara complementa ao dizer que nas festas, "a alegria também é forma de oração" (Kawahara, 2015, p. 80).

Integrar a religiosidade popular do Pantanal ao estudo das festas de santo e do cururu significa, portanto, compreender que fé, tradição e cultura de um povo não são dimensões independentes, mas camadas de um mesmo tecido simbólico. Esse tecido é ancestral, comunitário e resistente — um patrimônio vivo que persiste porque encontra, no corpo, na voz e no território, o espaço para seguir existindo.

2.3 Vozes cantadas dos cururueiros: narrativas e sentimentos

A partir deste momento, deixo que as vozes falem. São as vozes dos cururueiros e cururueira — vozes que ecoam entre as águas do rio Paraguai e o som das violas, vozes que contam histórias de vida, de fé, de despedidas e de saudade, e muitas vezes emocionadas. Foram

escutadas com o coração aberto, num exercício de sentir junto. O cururu é mais do que canto: é emoção, é corpo, é Pantanal.

Essas vozes chegaram a mim por meio das entrevistas que, mais do que perguntas e respostas, foram encontros. Sentamos nas varandas, nas festas, nos quintais. Às vezes o gravador estava ligado; outras, não. Havia café, suco, havia silêncio, lembrança, risada, choro porque tudo isso faz parte do ser humano. Muitas vezes no silencio ouvíamos o canto dos pássaros, o vento que normalmente era pouco devido ao clima bem quente em nosso município. Sempre fui recebida com muito carinho e atenção, e em meio aos seus afazeres reservaram um tempo para conversar e reviver fases de suas vidas, de sua constituição.

As entrevistas foram semiestruturadas, como sugere Gaskell (2007), permitindo que o diálogo fluísse livremente, respeitando o tempo e o modo de cada um contar. Para o autor, as entrevistas qualitativas diferenciam-se das de levantamento estruturado, pois "permitem que o entrevistado explore suas próprias interpretações e compreensões, revelando sentidos que dificilmente emergiriam em questionários rígidos" (Gaskell, 2007, p. 67).

A metodologia que guiou essa caminhada foi inspirada na pesquisa qualitativa conforme Minayo (2001), que entende o trabalho científico como uma aproximação sensível e comprometida com a realidade social. Para a autora, compreender o outro exige mais do que técnicas: requer escuta, presença e afeto. Assim, o que aqui chamamos de entrevista foi, na verdade, um exercício de convivência, uma prática de partilhar histórias e modos de ser pantaneiro.

Também me apoiei na fenomenologia de Merleau-Ponty (1999), que compreende o corpo como a morada do sentir. O corpo que toca a viola, que bate o pé no chão e que canta com o peito aberto é também o corpo que conhece o mundo e se reconhece nele. O "ser cururueiro" é uma experiência vivida — uma forma de estar no mundo pantaneiro e de manter viva a memória de seus antepassados. Nesse sentido, a fenomenologia possibilitou compreender o cururu como um fenômeno encarnado, onde o canto é expressão do vivido e o vivido se manifesta no canto.

As conversas aconteceram durante a Festa de São Gonçalo, em Cáceres, ocasião em que o cururu mostra sua força simbólica e espiritual. Foi ali, entre o som da viola, a emoção aflorada e o cheiro de memória viva, que as histórias começaram a se entrelaçar com a minha.

Participaram deste estudo quatro colaboradores, porém as conversas estenderam-se para muitos outros. Sempre havia alguém disposto a contar um pouco mais sobre o cururu, a lembrar um verso antigo, a falar sobre como aprendeu a tocar ou quem lhe ensinou. Era simplesmente emocionante perceber esse desejo de partilhar — como se, ao falar, cada um reafirmasse o lugar do cururu em sua vida e na história do Pantanal. No entanto, diante da amplitude e da riqueza dessas narrativas, tornou-se inviável incluir todas as vozes nesta pesquisa. Assim, optei por apresentar aqui as histórias de três cururueiros e uma cururueira que, pela profundidade de suas experiências e pelo vínculo com a tradição, representam a essência viva dessa manifestação cultural. Quatro nasceram em Cáceres e um em Poconé, todos pantaneiros de alma e guardiões dessa tradição. E foi uma surpresa encontrar entre eles uma mulher: uma cururueira. Ela toca, canta e carrega em sua voz o mesmo sentimento de pertencimento que os homens trazem há gerações. Sua presença mostra que o cururu está vivo, em movimento, reinventando-se com o tempo, com os corpos e com as vozes que o mantêm pulsando.

Com o tempo, fui entendendo que o cururu não é só tradição. É vida, é sentimento, é o retrato de um povo que canta para não esquecer quem é. Conforme Geertz (1989, p. 15), o trabalho etnográfico é uma “descrição densa”, ou seja, uma tentativa de compreender os significados profundos das ações humanas dentro de seus contextos culturais. Assim, ao narrar as histórias dos cururueiros, também etnografamos o Pantanal, suas vozes e seus silêncios, suas festas e suas ausências.

As narrativas que emergiram dessas conversas foram analisadas com o cuidado de quem escuta uma canção: verso por verso, pausa por pausa, permitindo que o sentimento viesse antes da interpretação, deixando a memória fluir com afeto minha raiz. Com essas escutas, percebi o cururu como prática que une fé, identidade e pertencimento — uma arte que, mesmo diante do tempo e das mudanças de tantas inovações, continua sendo o canto do Pantanal e o espelho da alma de quem o canta.

Figura 1 - Entrevista com nossos(as) colaboradores(as).



Fonte: Acervo pessoal, 2025

Nesse contexto, as imagens se inserem como extensões do próprio campo, não como meros recursos ilustrativos, mas como registros que densificam a experiência da pesquisa. Elas evidenciam encontros atravessados pela intimidade dos espaços cotidianos, onde o cururu se revela em sua dimensão mais orgânica — como prática que habita o viver. Revelam, ainda, a presença de mestres cujos corpos guardam marcas do tempo e da resistência, inscrevendo na materialidade de seus gestos a continuidade de um saber ancestral. Em outra dimensão, apontam para a coletividade que sustenta essa tradição, reafirmando que o cururu se constitui no entrelaçamento de vínculos, afetos e partilhas intergeracionais.

Assim, imagem e narrativa se co-constroem, compondo uma tessitura em que ver e ouvir se entrelaçam como formas complementares de conhecimento. O que se apresenta, portanto, não é apenas um conjunto de relatos, mas um campo de sentidos onde memória, identidade e existência se articulam de maneira indissociável.

A partir dessas escutas, o cururu se revela como prática que congrega fé, identidade e pertencimento, afirmando-se como expressão viva que resiste às lógicas de apagamento. Mesmo diante das transformações do tempo, permanece como canto do Pantanal e como

espelho da alma daqueles e daquelas que o entoam, reinscrevendo, a cada performance, modos de existir, resistir e reexistir.

2.4 Cáceres – cidade pantaneira bicentenária criada durante a colonização

Cáceres, situada no coração do Pantanal mato-grossense, carrega em sua formação histórica as marcas profundas do projeto colonizador português. Criada para proteger a fronteira oeste da Capitania de Mato Grosso das incursões espanholas, a cidade se desenvolveu sob uma lógica geopolítica que impôs fronteiras, reordenou territórios e produziu apagamentos culturais. A presença de povos originários como Guató, Boe-Bororo, Umutina e Chiquitano, ainda que registrada em documentos coloniais, não era reconhecida como expressão de autonomia, mas como força de trabalho a ser integrada ao ideal civilizatório europeu. Nesse sentido, a colonização atuou não apenas pela ocupação física, mas pela imposição de um regime de saber e poder que, segundo Quijano (2000, p. 342), cria uma "matriz de poder" que atravessa todas as dimensões da vida social, constituindo a colonialidade que ainda estrutura subjetividades e instituições na América Latina.

As práticas religiosas também foram profundamente moldadas por esse processo. A forte presença católica em Cáceres deriva das missões e das celebrações de devoção trazidas pelos portugueses. Como observa Abreu (1999, p. 45), as festas religiosas no Brasil colonial consolidaram-se como continuidade da tradição luso-católica, nas quais "se davam demonstrações vivas de fé, ao mesmo tempo em que se realizavam festas com músicas, danças e fogos de artifício". Essa matriz europeia, ao mesmo tempo em que impunha um regime religioso, também abriu espaço para reelaborações locais que resultaram em práticas híbridas, como a festa de São Gonçalo presente no município.

Mignolo (2003, p. 87) afirma que a modernidade colonial instituiu "uma geopolítica do conhecimento que define quem pode falar e quem deve ser silenciado". No Pantanal, essa lógica classificou os habitantes ribeirinhos como atrasados e suas expressões culturais como secundárias. Entretanto, Cáceres se tornou também território de resistências, especialmente visíveis na cultura dos cururueiros(as), guardiões de uma tradição musical-poética que articula memória, espiritualidade e vida comunitária.

Ao longo do tempo, manifestações religiosas e festivas foram sendo reinterpretadas pelas comunidades locais, transformando-se em espaços de pertencimento e identidade. Nesse

contexto, o(a) cururueiro(a) desempenha papel central como mediador do sagrado e da comunidade, atuando ao lado de rezadeiras e capelães na condução das celebrações. O cururu pantaneiro — com sua poesia improvisada e profunda relação com a paisagem — preserva formas de saber que escapam à epistemologia dominante. Como afirma Paul Zumthor, na poesia oral "a voz é o lugar de uma presença" (1997, p. 21), e no cururu essa presença é o próprio território: seus rios, suas cheias, seus ritmos ecológicos.

A voz do(a) cururueiro(a) transforma o Pantanal em narrativa. Seus versos seguem o movimento das águas e das vivências ribeirinhas, convertendo episódios cotidianos — enchentes, pescarias, rezas, festas e relações comunitárias — em conhecimento social compartilhado. Assim, o cururu constitui um verdadeiro arquivo vivo, uma forma de ler e interpretar o território "de dentro", funcionando como contranarrativa à colonialidade por devolver protagonismo aos saberes locais.

A oralidade, como lembra Câmara Cascudo (2001, p. 23), permanece porque "o folclore vive na boca do povo", resistindo à deslegitimação institucional e acadêmica. Em Cáceres, cada roda de cururu reafirma esse princípio, tornando-se um espaço de criação e transmissão de conhecimento coletivo. Mesmo atravessada pela colonialidade, especialmente pela adoção de práticas religiosas eurocêntricas — conforme aponta Quijano (2000) ao tratar da persistência das hierarquias coloniais — a cultura pantaneira ressignifica essas influências ao dar-lhes vozes, ritmos e sentidos locais.

É justamente nessa tensão que emergem formas de resistência. Ao reinterpretarem a religiosidade colonial, os(as) cururueiros(as) transformam-na em expressão profundamente pantaneira. Suas toadas ressignificam o sagrado, convertendo o que era imposição em celebração da vida ribeirinha. São homens e mulheres que, com viola, canto e fé, mantêm viva uma espiritualidade de território, na qual a natureza, o corpo e a memória se entrelaçam.

Quijano (2000, p. 342) nos lembra que a colonialidade "opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas da existência social cotidiana". Reconhecer isso implica compreender que, embora todos estejam atravessados por essa herança, também é possível reinventá-la — e é isso que o cururu realiza: transforma dor em canto, silêncio em memória e imposição em identidade pantaneira.

Sob uma perspectiva epistemológica, reconheço o cururueiro e a cururueira como sujeitos que produzem conhecimento a partir da experiência vivida e da relação profunda com

o território pantaneiro, desafiando as hierarquias e imposições do pensamento colonial. Escrevo a partir do meu lugar de fala — enquanto mulher, professora, cacerense e filha de cururueiro — consciente de que os saberes do Cururu não se separam da vida cotidiana, da memória comunitária e da espiritualidade que permeia nossa existência. À luz de Maldonado-Torres (2007), é possível compreender esses conhecimentos como formas de resistência epistemológica, emergindo das margens do sistema moderno-colonial e afirmando modos próprios de conhecer, existir e narrar o mundo. O Cururu, nesse sentido, configura-se como uma epistemologia do território, construída na oralidade, na escuta, na improvisação, na vivência coletiva e na ancestralidade local, expressando saberes que tensionam e reconstroem as hierarquias do conhecimento dominante.

Assim, ao analisar a trajetória histórica de Cáceres, percebe-se que, embora sua fundação esteja enraizada na lógica colonial, sua vitalidade cultural desafia e subverte essa matriz. Os(as) cururueiros(as) demonstram que os saberes pantaneiros resistem e se reinventam. As rodas de cururu constituem espaços de continuidade histórica, disputa simbólica e afirmação identitária — verdadeiras epistemologias do território que brotam do rio, da paisagem e da memória, sustentando uma forma de existir e resistir no Pantanal.

2.5 O cururu é pantaneiro

A cultura é formada por uma grande diversidade de elementos, composta por diferentes tradições, crenças e práticas. Tanto a cultura quanto o Pantanal são interconectados, ou seja, as diferentes partes estão relacionadas e se influenciam mutuamente. Na cultura, as diferentes tradições e práticas estão interconectadas e se influenciam mutuamente; enquanto no Pantanal, as diferentes espécies e ecossistemas estão interconectados e se influenciam mutuamente. Assim é o cururueiro: carrega a complexidade e simplicidade, tem saberes ancestrais, sintonia com a natureza, vivências que criam e recriam histórias da vida de um povo. Manifestações que se dão de diferentes formas neste Pantanal, e uma delas é o cururu.

Embora nascida na capital mato-grossense (Cuiabá), cresci e vivo na cidade pantaneira (Cáceres-MT), consequentemente, os elementos pantaneiros e a cultura do cururu estão presentes em minha vivência, da minha casa, no cotidiano familiar, pois meu pai é cururueiro. Sou fruto de uma família humilde, para quem a vida não foi fácil. Meus pais, com seis filhos, enfrentaram muitas dificuldades econômicas, mas havia algo que sempre me inspirava: o brilho nos olhos do meu pai. Esse brilho se refletia em mim sempre que ele cantava nas festividades

religiosas. Ele é um cururueiro, uma figura que carrega consigo a tradição e a espiritualidade/ancestralidade de nossa comunidade.

Minha mãe sempre foi a companheira fiel de meu pai, acompanhando-o em todas as festividades e celebrações. Nós, filhos, também éramos levados junto, e assim crescemos ouvindo as cantorias e aprendendo as tradições de nossa família. A presença de minha mãe era fundamental, pois ela nos ensinava a valorizar e respeitar nossas raízes. O legado de meu pai como cururueiro e a presença de minha mãe me ensinaram a valorizar nossas tradições e a importância da família. Essas lições continuam a me inspirar e a me guiar em minha jornada. A paixão pela cultura é com um rio que flui, carregando séculos de histórias, religiosidade e arte popular, homens e mulheres se reúnem em roda, em suas mãos estão a viola de cocho e o ganzá, improvisando versos que exaltam a natureza, a fé e o cotidiano desafiador para sobreviver.

É nesse território pantaneiro, onde as águas se espalham, que os(as) cururueiros(as) são os protagonistas desta história, homens e mulheres que delinearam os espaços sociais, com saberes e práticas transmitidos de geração em geração, através de cantos, em versos e toadas acompanhadas pelo som de instrumentos artesanais, a viola de cocho e o ganzá.

Como descrever o Pantanal? Interessa-nos fazer uma descrição para além do aspecto geográfico, conforme o autor mato-grossense, Virgílio Correa, que se refere ao Pantanal como uma diversidade antropogeográfica, não apenas um pântano nem um único Pantanal, mas sim uma família de pantanais, isto é, multiplicidades de ambientes naturais e culturais. O mesmo autor refere-se a Cáceres, localizada na região do Alto Pantanal, como lar de várias comunidades dispostas ao longo dos rios. Neste sentido, citamos os ribeirinhos, as fazendas de gado e de cana de açúcar do passado, os povos indígenas e/ou bugres como foram sendo denominados. Na realidade de Cáceres estão os morroquianos, pescadores tradicionais, criadores de gado, pequenos agricultores, em épocas passadas os caçadores - atividade desenvolvida por muitos pantaneiros para a subsistência e para a comercialização, uma relação de produção de subsistência e de solidariedade de trocas, de empréstimos de produtos que havia nas casas. Entendemos que essa relação era também a do cururueiro, pois as atividades culturais descritas sobre o pantaneiro eram compartilhadas com o cururueiro que estava nesse lugar e que sobrevivia dessas ações.

Essa conexão dos moradores de Cáceres com o Pantanal é visível na cultura, pois o Pantanal é o lugar da vivência dos homens e mulheres pantaneiras, é o espaço de pescar, de compartilhar, de colher e é constituído dentro de uma relação intrínseca com o meio ambiente e com as relações humanas solidárias. Conforme o registro do relato, lembrar da infância de um cururueiro-pantaneiro é lembrar de compartilhamentos, da agricultura familiar que era e, em alguns casos, ainda é marca da identidade pantaneira. Como nos relata Jucão:

> Naquele tempo tínhamos uma vida boa uma infância dificio (sic), mas com fartura Você num vai na casa de alguém e fala: Me dá uma mandioca? Se a pessoa tinha já dava. Tinha plantação de banana, abóbora era fartura. (Acervo pessoal, 2025)

Percebe-se nessa fala que há uma harmonia entre os moradores e a natureza construída na relação não apenas com a geografia pantaneira, mas sobretudo com as pessoas, mesmo que sobrevivessem dos recursos da natureza, a intenção nunca foi de devastação, mas de cuidado e de viver o Pantanal porque nasce no Pantanal e vive do que há no Pantanal. Perguntei como vivia esse pantaneiro cururueiro, quais memórias havia sobre a sua constituição, e ouvi do nosso colaborador Honorato:

> O cururueiro vivia dos recursos da natureza, porque nasci na beira do Pantanal, planície cheia de água, se se dividiam e formavam corixo, bahias... tudo desembocava no rio. Nessa época as famílias (mulheres e crianças) acampavam na beira do rio. Lá nós caçávamos, pescava, tirava lenha. Então era a maneira de que tínhamos para sobreviver. (Acervo pessoal, 2025)

A partir dessa descrição do cururueiro, percebemos que sua ocupação é dinâmica e multifacetada — ele atua como caçador, pescador, lenhador, artesão, entre outras atividades. Olhamos com atenção para o relato quando mencionou que “toda a família o acompanhava”, pois essa narrativa nos faz supor que a migração familiar contínua tinha como pano de fundo a condição econômica e social que esses grupos viviam e, por outro lado, denota a capacidade criativa desses sujeitos, caracterizada pelo improviso, pela troca de experiências e de saberes.

Essa forma de viver em constante deslocamento, trocando ideias em volta de fogão a lenha, compartilhando refeições e histórias (tal como em minhas memórias) construíam uma relação dialógica que instruía e educava as novas gerações. Nesse sentido, a família do cururueiro traz marcas de solidariedade e cooperação que podem ser fundamentais para a sobrevivência e o bem-estar de uma comunidade.

Estreitando cada vez mais a relação Pantanal-cururueiro, o cururueiro Honorato, pantaneiro cacerense, relata sua vivência no Pantanal durante os anos 1960, período em que vivenciávamos a Marcha para o Oeste no estado de Mato Grosso e um movimento internacional

de compra de peles e couro de animais. Apenas em 1967 é que entrou em vigor a Lei de Proteção à Fauna e, assim, proibiu a caça comercial de animais silvestres.

> No rio tinha muito peixe, ariranha, capivara e lontra então...andava de manada... nessa época nos anos de 1964 a 1966, a caça e a pesca era liberado, eu mesmo vendi muita pele de animais principalmente de onça e jacaré. A noite na beira dos rios era acender a lanterna já via uma imensidão de olhos brilhantes de jacaré. E a gente matava para sobreviver (Acervo pessoal, 2025).

A abundância de recursos naturais e a liberdade para caçar e pescar permitiam que a comunidade sobrevivesse e prosperasse na região. No entanto, é importante considerar o impacto dessas atividades na conservação da biodiversidade e no meio ambiente. A abordagem fenomenológica, com base nos conceitos de Merleau-Ponty, nos ajuda a refletir sobre a relação entre o cururueiro e o Pantanal. Segundo Merleau-Ponty, “o corpo não é um objeto, mas sim um sujeito que experimenta e percebe o mundo” (1945, p. 123). Nesse sentido, o corpo do cururueiro não é um sujeito distante do mundo, mas sim um corpo que está em constante interação com os elementos naturais.

Sendo assim, a percepção sensorial e a relação empática do cururueiro com a natureza não é racional, mas sim uma percepção sensorial. Seu corpo não é separado do meio natural, o que reflete a visão fenomenológica que visa utilizar os recursos naturais sem destruir o meio ambiente. Merleau-Ponty (1999) considera a existência de uma relação dialógica entre a percepção e o mundo.

A relação entre o cururueiro e a natureza é um exemplo de como a fenomenologia pode ser aplicada para entender a relação entre os seres humanos e o meio ambiente. A percepção sensorial e a relação empática com a natureza são fundamentais para uma abordagem sustentável e respeitosa do meio ambiente. Essa abordagem nos permite entender como os seres humanos podem viver em harmonia com a natureza, sem destruir o meio ambiente.

Outra questão que nos chamou atenção nas narrativas foi o modo coletivo de viver, de acordo com o depoimento de Honorato:

> Quando nós matava (sic) um porco as partes era dividida ou trocada com os vizinhos, assim como também quando eles colhiam mandioca, milho, frutas também, dividia ou trocava com os vizinhos (Acervo pessoal, 2025).

A narrativa da vivência dos cururueiros nos leva a compreender que a relação econômica que se estabelecia era baseada na troca. Essa forma de economia coletiva, onde os

bens e serviços eram trocados sem a necessidade de moeda, era fundamental para a sobrevivência e o bem-estar da comunidade.

Pensando sobre a narrativa do cururueiro a respeito da relação econômica social ser coletiva e solidária e construída a base de troca, Deleuze (1995) enfatiza “nada está fora do capital”. Essa presença do capital se dá nas relações sociais, no relato do cururueiro durante a caçada com venda de produtos, com uso da moeda para os mascates das lanchas/pranchas, conforme pontuam as narrativas do cururueiro Sr. Honorato:

> Por volta dos anos de 1965, esse tempo foi conhecido “tempo pele de bicho”, ou seja, a caçada era aberta. Saíamos em 10 canoas de um pau só, dois homens em cada canoa, num total de vinte homens. Partimos do Rio Paraguai, descemos o rio Jaru até a fazenda Descalvado (criadora de bovino e exportadora de charque). Em época que o pântano enchia, nós montávamos acampamento em área alta, e ficava mais ou menos 3 meses caçando. A noite era melhor para caçar principalmente jacaré, capivara e lontra. Nós preferia (sic) a caça do jacaré porque é mais fácil para retirar a pele, tirava só o colete dele, já a capivara era difícil para tirar a pele. Depois nós lavava (sic) a pele, salgava e estendia no giral para curtir (Acervo pessoal, 2025).

Figura 2 - Cururueiro caçador



Fonte: Acervo pessoal. Cururueiro Sr. Honorato, 2025.

Dessa forma, a imagem e a narrativa se entrelaçam como dispositivos de memória e análise, permitindo compreender que o cururueiro caçador não é apenas uma figura do passado, mas expressão de um modo de vida que resiste, se adapta e se reinscreve nas margens — onde o capital chega, mas não determina por completo as formas de existir.

Nesse período da caçada aberta, muitos atravessadores comerciantes chegavam, aportavam nas margens dos rios em lanchas comerciais, denominadas “pranchas” conforme ressalta o cururueiro Honorato:

> Depois de vários meses de caçada levávamos as peles dos animais para a fazenda Descalcado, lá já encontrávamos com várias pranchas mascateiros com produtos de primeiras necessidades como: corda rede, lamparina, querosene, bala, lanterna, arroz, feijão, óleo, açúcar, etc. (Acervo pessoal, 2025).

Como se pode notar nesse depoimento, esses comerciantes eram denominados mascates porque vendiam todas as espécies de produtos. Nesse universo pantaneiro, carente de produtos industrializados, esse era o momento de superfaturar as mercadorias, uma vez que os mascates trocavam as mercadorias de baixo custo por pele de animais de alto valor e custo, ou seja, o capitalismo aproveitava a situação de baixo nível econômico e realizava a superexploração.

Atualmente, o cururueiro continua multifacetado, e as atividades de pesca, de contemplação ao rio, ao Pantanal com suas garças, tuiuiú, e, ainda, o compartilhamento se fazem presentes, não da mesma forma, mas com a marca da solidariedade que faz parte desse grupo. Portanto, afirmamos que o cururu é pantaneiro porque o cururueiro cacerense o é, pois é desse lugar que se origina, vive e canta as belezas da terra em louvores e cantigas nas festas de santo.

2.6 Manifestação cultural e simbólica interconectada com a prática do cururu

A visão cultural no contexto da educação popular com os povos ribeirinhos do Pantanal é como você ouvir o som das águas dos rios que trazem suas águas carregadas de histórias, de saberes, de crenças de um povo que ali vive enraizado na terra, nas águas e no sagrado. Nessas margens floresce a cultura como parte do cenário regido por seres vivos integram esse contexto como protagonistas do universo pantaneiro. Dessa maneira, essa cultura não é apenas mero conteúdo de livros ou currículos escolares, ela vai além e se manifesta no cantar do cururueiro, na reza da parteira, nos gestos do pescador que agradece ao rio antes de lançar a tarrafa, na fé que rege esses povos. Tais gestos formam a cultura imaterial que é viva e pulsa nas veias, feita de memória, espiritualidade e principalmente de resistência.

Conforme define a UNESCO (2003), o patrimônio cultural imaterial é “o conjunto de práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas — junto com os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes são associados — que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio

cultural". De fato, essa definição da Unesco é aplicada a essa prática ao mencionar "práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas", pois o cururu é uma manifestação cultural movimentada por homens ribeirinhos pantaneiros, protagonistas de suas histórias de resistência e de conhecimentos que são passados de geração em geração.

Apesar de o cururu ser mencionado no registro do IPHAN apenas como parte do conjunto cultural "Modo de Fazer Viola de Cocho associado ao Cururu e Siriri**"** (processo nº 01450.01090/2004-03), ele ainda não foi reconhecido de forma isolada como Patrimônio Cultural Imaterial. Essa ausência de reconhecimento específico revela uma lacuna importante na valorização das manifestações tradicionais do Mato Grosso. Nesse contexto, a presente pesquisa busca não apenas compreender e registrar as expressões do Cururu, mas também contribuir para o fortalecimento de sua salvaguarda, podendo inclusive servir como base documental para um possível encaminhamento à Superintendência do IPHAN em Mato Grosso, a fim de subsidiar futuras ações de reconhecimento e preservação dessa prática singular.

Como afirma Freire, "ensinar não é transferir conhecimento" (Freire, 1996, p. 52), mas criar condições para que cada sujeito produza seus próprios saberes a partir da experiência que o constitui. A educação popular nasce justamente desse encontro entre mundos: o saber escolarizado e o saber da comunidade, que se reconhecem e dialogam. Para Freire (1987), educar é um ato de amor e de escuta profunda, uma prática que valoriza os saberes populares como força pedagógica e libertadora. No Pantanal, essa verdade se revela de forma ainda mais sensível: nas margens dos rios, cada história contada pelos protagonistas do território já é, por si só, um gesto educativo — uma aula viva de memória, pertencimento e humanidade.

Nosso país é formado por uma incrível diversidade étnica e cultural, com uma rica trama de diversas crenças, tradições e relações que vem arraigadas de variados significados. Toda essa multiplicidade é simbolizada em inúmeras manifestações culturais, que resultam exatamente nessa mistura de diversos grupos étnicos e culturais.

Com isso, temos nossos(a) protagonistas desta dissertação, os(a) cururueiros(a), suas vivências e produção cultural. Em suas narrativas, seus conhecimentos estão interligados com a natureza, são ensinamentos partilhados de geração em geração, sempre demonstrando respeito a natureza. Essa transmissão é realizada oralmente, dialogicamente, por meio da troca de conhecimentos que circulam, se (re)constroem e se multiplicam nesse cenário alagado pelo Pantanal. Como nos relata Lourenço,

> Aprendemos com nossos anciões, qual é a melhor lua para pescar, para plantar, para colher, assim também quais são as plantas que cura quebrante, mau olhar... que cicatriza as feridas as quebraduras. (Acervo pessoal, 2025)

Esse aprendizado era uma forma de sobrevivência em razão da própria situação e do lugar carente de profissionais da medicina, mulheres e homens que não possuíam condições financeiras para custear os serviços médicos. Diante de muitas dificuldades, o segmento popular criava uma tática para sobreviver, movido por coragem, fé, crendice. Sobreviviam, inventando, criando, articulando e produzindo receitas e simpatias que passavam de gerações para gerações, e assim se construía um imaginário cultural em que todos acreditavam e confiavam.

Dialogando com as ideias de Brandão (2009), o autor entende que a relação do homem com a natureza é um aspecto fundamental da educação popular, e destaca a importância da conexão entre os seres humanos e o meio ambiente, e como essa relação pode ser fonte de saberes e conhecimentos valiosos. Conhecedor/as de um saber empírico e popular, homens e mulheres mantinham relação e conhecimento com a natureza, manipulavam ervas medicinais, utilizavam ervas, plantas, cascas, folhas e raízes de árvores para atender e aliviar as dores dos moradores pantaneiros, principalmente os desfavorecidos, conforme o depoimento do colaborador Belmiro:

> Muitas vezes por exemplo para curar quebradura utilizávamos melado de aroeira, os xaropes tudo era caseiro feitos a base de folhas, casca, gordura de galinha caipira ... (Acervo pessoal, 2025)

De acordo com o relato, era necessário aprender esses conhecimentos pela própria situação, lugar carente de profissionais da medicina, pois não possuíam condições financeiras para custear os serviços médicos. Diante de muitas dificuldades, essa era a uma tática para sobreviver, movida por coragem, fé, crendice. Era necessário inventar e criar, articulando e produzindo receitas e simpatias que passavam de gerações para gerações, moldando sua forma de viver, onde todos acreditavam e confiavam.

A religiosidade e a benzeção se mantinham presentes, pois era comum a falta de profissionais da medicina. Nesse sentido, Brandão (2007, p. 303) afirma que “a benzedura é lida como uma das modalidades da ‘magia católica’, realizada por especialistas autônomos de cura e sortilégios que fazem parte do mesmo sistema de produção e oferta de bens religiosos”. De acordo com o colaborador Belmiro,

> Segundo a história, o povo não tinha chefe, os escravos na senzala iventava reza, benzição, o que mais importava era a fé espirittual, o poder das palavras... Por

> exemplo cada creem Deus pai que era rezado era com uma intenção forte. O benzedô era uma pessoa que tinha esse dom. (Acervo pessoal, 2025)

No relato, essa prática da benzeção se deu como uma forma de sobrevivência com base na crença do cuidado, uma forma acessível embasada pela experiência dos antepassados nas vivências cotidianas das comunidades pantaneiras. As benzedeiras eram, em sua maioria mulheres idosas, e exerciam um papel fundamental na vida das comunidades, pois eram consideradas detentoras de saberes ancestrais transmitidos oralmente, combinavam orações, rezas católicas, gestos ritualísticos e o uso de ervas medicinais para tratar desde "mau-olhado" e "quebranto" até enfermidades físicas simples.

Seu saber, embora não reconhecido oficialmente pela medicina científica, era profundamente valorizado pela comunidade, funcionando como uma rede de apoio espiritual, emocional e físico. Assim, essa prática da benzeção foi usada por tempos nas comunidades. Porém, a cada dia vem sendo esquecida em meio a globalização e acaba por ser uma maneira de resistência cultural, de preservação dos saberes populares, que são como memórias vivas dessas comunidades que ainda dão importância a escuta, ao acolhimento, que têm a fé como uma forma de cura. Portanto, essas benzedeiras, com sua sabedoria nas mãos e na fé, são sinônimo de força, identidade e continuidade das tradições pantaneiras.

Hall (2016, p. 18) ressalta que a cultura não é algo biologicamente determinado, mas um conjunto de práticas e valores que só se tornam significativos quando interpretados socialmente. Assim, o estudo da cultura evidencia o papel central do domínio simbólico na organização e no funcionamento da vida em sociedade.

Por esse caminho teórico, destaca a importância do domínio simbólico na sociedade, compreendendo que a cultura é um sistema de significados compartilhados que são construídos e interpretados por indivíduos e grupos. Para tanto, o cururu é uma manifestação cultural popular e não é apenas um reflexo passivo da sociedade. Pelo contrário, é um campo ativo e dinâmico de significados compartilhados, onde o simbólico desempenha um papel central na organização da vida social. Também dialogamos com Geertz, para quem a cultura é um "sistema de significados compartilhados" (1973), tecido pelas próprias pessoas em suas práticas rotineiras. Nesse sentido, o cururu não é apenas uma manifestação folclórica ou uma *performance* festiva; ele é além disso e antes de tudo um território simbólico onde a comunidade interpreta o mundo, narra suas dores, reafirma sua memória e atualiza sua existência. O cururu é um lugar onde o Pantanal se escuta e se reconhece. Não é um reflexo passivo, é uma criação

ativa, é leitura de mundo feita pelo povo e para o povo, o que Geertz chamaria de “descrição densa” porque carrega sentidos múltiplos e profundos.

É exatamente nesse ponto que o cururu se aproxima da educação popular freireana. Freire nos diz que “ensinar não é transferir conhecimento” (1996, p. 52), mas criar possibilidades para que sujeitos produzam saberes a partir da própria experiência. O cururu faz exatamente isso: transforma cada roda de cururu em aprendizagens, cada verso e trova em narrativa pedagógica, cada improviso em reflexão crítica sobre a vida, sobre o Pantanal, sobre sua realidade. O canto que brota às margens do rio Paraguai é também método educativo porque ele nasce da experiência única vivida, da convivência comunitária, da escuta sensível — elementos centrais da pedagogia de Freire. Em cada roda de cururu, o que se vê é a educação popular acontecendo antes mesmo que a escola chegue: o aprender que vem do corpo, da ancestralidade, da emoção, da fé e da luta diária.

Para Brandão (1985), a educação está presente na vida cotidiana, manifestando-se em todas as práticas culturais em que as pessoas participam e aprendem umas com as outras. Nesse sentido, o cururu pode ser entendido como um espaço onde a vida pulsa, e onde o aprendizado se dá de forma integrada à experiência e à tradição comunitária. Ali, a comunidade não apenas canta; ela se forma, se narra, se reconhece e se transforma. O cururu ensina relação com a localidade, com o meio ambiente: Pantanal, ética comunitária, solidariedade, memória e resistência — saberes que escapam ao currículo escolar, mas que sustentam a existência pantaneira há gerações.

Em diálogo com o pensamento decolonial, o cururu se torna ainda mais potente. Walter Mignolo (2010) afirma que práticas decoloniais são aquelas que produzem conhecimento fora da lógica eurocêntrica e resistem à colonialidade do saber. O cururu faz exatamente isso: desafia a narrativa moderna que tenta reduzir o saber legítimo ao saber escrito, científico e urbano. Ao contrário, ele afirma a validade do saber oral, comunitário, ancestral e situado — um saber que não se curva ao epistemicídio historicamente imposto às culturas populares.

O cururu desmonta as fronteiras coloniais entre arte, religião, cultura e educação. Ele é rezar e festejar, aprender e ensinar, reinventar-se e sobreviver. É uma sistemática freireana de círculos de cultura em processos de aprendizagem humanizadas e ancestralizadas, um espaço onde diferentes epistemologias convivem sem hierarquias coloniais.

É também prática que resiste à colonialidade do gênero denunciada por Maria Lugones (2010), quando mulheres como Dona Zilda ocupam e rompem a roda, e desestabilizam a lógica patriarcal que as excluía (trataremos disso mais à frente).

Dessa maneira, afirmo que o cururu é uma prática pedagógica decolonial e não é uma metáfora afirmar isso: é reconhecimento, posicionamento político. O cururu desafia a escola porque ensina sem sala, sem quadro, sem método prescritivo — ensina pela vida. Ele confronta a colonialidade porque afirma o direito do povo pantaneiro de criar suas próprias leituras de mundo. E ele provoca a universidade ao lembrar que há saberes que não nasceram em livros, mas são tão ou mais profundos do que aqueles legitimados pela academia. Portanto, o cururu é educação popular porque forma sujeitos, é prática decolonial porque rompe fronteiras, é também pedagógico porque transforma. E é simbólico porque traduz, com beleza e coragem, tudo o que o Pantanal é.

O cururu é grandioso para a comunidade, para a cultura mato-grossense e cacerense, é esse território vivo de produção de saberes, memória e resistência. Torna-se, portanto, inevitável perguntar: por que a escola ainda insiste em ignorá-lo? Se nas rodas às margens do rio Paraguai emergem processos educativos tão ricos quanto qualquer conteúdo formal, por que os currículos escolares seguem presos ao modelo monocultural da modernidade? Aqui surge a tensão entre a educação que pulsa na vida e a educação que se fixa nos documentos.

A Base Nacional Comum Curricular reconhece, ao menos em discurso, a importância dos saberes locais quando afirma que a escola deve valorizar as “diversidades culturais, regionais e comunitárias” e incorporar práticas que façam sentido para a realidade dos estudantes (BNCC, 2018). No entanto, o que vemos na prática é uma distância entre esse princípio e o cotidiano escolar. O cururu — assim como tantas outras expressões da cultura pantaneira — raramente é trabalhado de forma significativa, permanecendo fora das salas de aula como se fosse apenas folclore, e não conhecimento.

Trazer o cururu para dentro da escola — de forma digna, crítica e enraizada — não seria apenas cumprir a BNCC. Seria cumprir o Pantanal e sua natureza. Seria assumir que educação não se faz apenas com conteúdos universais, muitas vezes vazios e sem sentido, mas com memórias, histórias ancestrais e mundos que pertencem a realidade dos educandos. Seria, como diz Freire (1987), fazer da escola um lugar onde o estudante se reconhece como sujeito e não como visitante.

Assim, ao refletir sobre currículo e BNCC, não discutimos apenas políticas educacionais: discutimos o direito de existir dos povos pantaneiros dentro da escola. E a possibilidade de que o cururu, além de canto, se torne também caminho, ponte, método e futuro.

Portanto o cururu é uma expressão cultural que reflete a identidade e os valores da comunidade. Nesse prisma de cultura popular, quem é o cururueiro? De onde vem esse termo? Para Sena:

> O termo cururueiro designa o indivíduo que executa o cururu, uma manifestação cultural tradicional do Pantanal brasileiro, especialmente nos estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Esse folguedo envolve cantorias, danças e o uso da viola-de-cocho, um instrumento artesanal típico da região (2021 p. 334).

Nesse sentido, essa pesquisa vai ao encontro da constituição da vida desses homens que aqui nesse município construíram essa cultura tradicional, e eu enquanto filha de um cururueiro e pesquisadora, estou nesse meio. Ser filha de cururueiro é reconhecer que a viola de cocho ecoa em meus ouvidos como fundo musical, herdeira de quem canta o Pantanal das águas, sussurrando com sua alma o conhecimento dos seus ancestrais.

A cultura popular de um povo, nascida nas vivências e saberes populares, vem da terra, das águas do Pantanal, do trabalho, da devoção, vem sendo transmitida oralmente, de geração em geração, como um fio invisível que une passado, presente e futuro.

Siepierski (2011) esclarece que o cururu é típico da região do Médio Tietê, especialmente Sorocaba e Piracicaba, e que pode ter sido difundindo em Mato Grosso pelos bandeirantes paulistas. O autor ainda explica que no princípio era uma dança de roda, mas com o tempo se modificou e tornou-se uma cantoria de repente e improvisos nas noites de festejo e nos pousos das incursões dos bandeirantes.

Em relação ao Cururu estar presente no Médio Tietê, Mário de Andrade (1937) reconhece o cururu como “a mais característica dança e canto religioso do interior paulista”, descrevendo sua presença marcante em localidades como Piracicaba, Tietê, Capivari e Porto Feliz e em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. É preciso dizer que o Médio Tietê é caracterizado por áreas de Cerrado e Mata Atlântica, mas que há nessa região trechos que se assemelham ao Pantanal, portanto, nos parece que a água está em conexão com a constituição dos(as) cururueiros(as). Por outro lado, queremos afirmar que o cururu em Cáceres tem suas próprias peculiaridades, que ele é pantaneiro, pois traz o som das vozes dos pantaneiros, as marcas fenotípicas dos pantaneiros, o jeito de ser e de viver do(a) pantaneiro(a)-cacerense,

mesmo daqueles que aqui não nasceram (que são poucos). Assim, o Pantanal está nos(nas) cururueiros(as) como os(as) cururueiros(as) estão no Pantanal. Aqui, ele carrega a singularidade regional com as toadas, que é o costume de cantar junto, espontaneamente, no improviso, na composição sobre sua realidade e isso é muito particular aqui em Cáceres.

Nesse contexto pantaneiro, o corpo se expressa. Entre os cururueiros de Cáceres, o corpo não é apenas um instrumento fundamental, ele é uma linguagem viva, expressividade ancestral e memória em movimento, como relata nosso colaborador Lourenço:

> Nós começa a tocar (sic), com empolgação sapeado, toque de viola e rodeá (sic), esse rodeá (sic)tem que ser certinho no ritmo pra não errar, se não perde o ritmo... Os companheiros tem que acertar (Acervo pessoal, 2025).

Durante as noites nas festas de santo em que se canta e dança o cururu, o corpo se torna protagonista: comunica, celebra com devoção e empolgação. Através do sapateado firme, das palmas, do gingado, do movimento, da entrega. “Isso fica no sangue da gente, da gente que nasceu pro cururu”. Para Zumthor (2018), a oralidade e a performance destacam a importância da presença física e sensível na comunicação poética e cultural. Nesse contexto, o corpo em performance não se limita a transmitir informações, mas participa ativamente na criação de sentido, tornando a experiência compartilhada e vivida no momento da performance. Ele é som, gesto, movimento e olhar — tudo ao mesmo tempo. Esses protagonistas com suas vozes que ressoam e seus corpos com rodeá, sapateado, improvisam as toadas que falam de suas histórias, suas vivências e atuam como verdadeiros poetas, que resistem com vitalidade por uma tradição oral que busca manter vivos seus conhecimentos ancestrais.

Com o cururu tem-se a possibilidade de narrar o mundo através de seu canto religioso ou festivo — é uma forma de narrar a vida através da palavra, um modo de existir que transforma a fala em memória e a música em identidade. Enraizado nas margens dos rios, nas festas e nas devoções, o cururu expressa a força da oralidade como forma de conhecimento e de resistência cultural. Ecléia Bossi (2006) observa que a oralidade é “um espaço de socialização e de reconstrução simbólica do mundo vivido”, no qual as pessoas compartilham saberes e reafirmam seus vínculos comunitários. No cururu, essa concepção se torna visível: cada verso improvisado na toada cantada com o companheiro é um gesto de partilha, um ato que une passado e presente, sagrado, profano e o cotidiano do indivíduo e comunidade.

O cururu com sua oralidade não se limita à transmissão apenas de cantos e rituais; mas representa uma forma de pensar e de sentir o mundo em que está inserido. De acordo com Bossi

(2011), a oralidade funciona como uma memória viva e dinâmica, e o cururu pode ser compreendido como um patrimônio cultural que se renova constantemente por meio da voz de quem entoa suas toadas. Nesse processo, o cururueiro não apenas repete a tradição, mas a recria de maneira criativa, demonstrando que a cultura popular é um sistema ativo e em constante movimento, sempre aberto à invenção e à preservação de suas práticas.

Legitimar o cururu como patrimônio cultural imaterial é reconhecer também o valor das pessoas e de suas experiências. Mais do que registrar uma prática, trata-se de preservar um modo de viver e de sentir, no qual a palavra cantada expressa fé, humor, devoção e sabedoria. Por isso, esta pesquisa busca não apenas compreender o cururu como manifestação cultural, mas contribuir para sua salvaguarda e valorização, reunindo elementos que possam subsidiar ações futuras junto à Superintendência do IPHAN em Mato Grosso.

Assim, o cururu pode ser entendido como um espaço de memória e vivência humana, onde a oralidade, segundo Bossi (2011), atua como o meio pelo qual o povo se reconhece e reafirma sua presença ao longo do tempo. Nesse sentido, cantar o cururu significa perpetuar a história de Mato Grosso e do Brasil, não por meio da escrita, mas através das vozes que mantêm viva essa tradição.

Com o uso de instrumentos como a viola-de-cocho, o ganzá, o mocho, a bruaca e o corpo falam uma linguagem que não necessita de tradução: ele narra experiências, revela afetos, evoca territórios e invoca o sagrado, a devoção de um povo que vive esse movimento de corpo e ao mesmo tempo de almas, esse povo tem em sua essência a crença que move toda sua vivência. Como relata nosso colaborador Honorato ao chegar em uma festa de santo:

> Ao chegar numa festa, sempre fui bem recebido pelos companheiros que já me convidavam com alegria a participar da roda do cururu. Ao ouvir o som da batida da viola, o toque da viola, isso já empolgava e aí nós tocava (sic) com muita vontade o cururu. (Acervo pessoal, 2025)

Figura 3 - Instrumentos usados no cururu: viola de cocho, ganzá, mocho, cambito.



Fonte: Acervo pessoal, 2025.

A Figura 3 ilustra os instrumentos usados no cururu: a viola-de-cocho**,** o mocho (tambor) e o ganzá (chocalho) se unem à voz do cururueiro para formar um diálogo vivo entre o sagrado e o popular, o antigo e o presente.

A viola-de-cocho é o instrumento mais emblemático do cururu e também um dos símbolos da cultura mato-grossense. Esculpida manualmente em um único tronco de madeira — geralmente de sarã, timbó, chimbuva ou louro —, ela é cavada como um cocho, o mesmo utensílio usado para alimentar o gado, o que lhe dá o nome.

O mocho, também chamado de tambor ou caixa, é o instrumento de percussão que dá o pulso ao cururu. Feito com madeira e couro esticado, o mocho marca o tempo como se fosse o coração que bate junto com os versos improvisados.

O ganzá, ou chocalho, é o instrumento que traz leveza e balanço à sonoridade do cururu. Tradicionalmente feito de taquara, cabaça ou metal, com sementes ou pedrinhas em seu interior, o ganzá marca o tempo com delicadeza, acompanhando o canto e a viola em harmonia.

No momento em que todos esses instrumentos se encontram — a viola, o mocho, o ganzá e a voz —, nasce um som que não é apenas ouvido, é vivido**.** Cada batida, cada rima, cada eco carrega um pedaço de história e um gesto de amor. É nesse compasso de vozes, de corpos e de fé que a tradição se mantém acesa, pulsando como um coração de todos, lembrando

que o cururu não é apenas música: é vida em forma de canto, um ato de memória, fé e pertencimento. Cada instrumento fala por um pedaço da história do povo mato-grossense, guardando na madeira, no couro e na voz a alma viva da cultura popular.

A batida firme da viola de cocho e os versos improvisados que ecoam pela roda contagia aqueles que apreciam o bom e velho cururu pantaneiro, pois aquela apresentação dos cururueiros não é uma mera exibição dos seus conhecimentos, mas sim uma celebração da memória coletiva e da resistência cultural pantaneira. Ao ouvir, presenciar o som da viola e dos passos do cururu, vem um sentimento profundo de pertencimento que apenas quem se permite ter um olhar fenomenológico ao evento pode sentir o convite alegre a esse evento cultural. Ali naquela roda são feitos desafios entre versadores que abordam tanto o ritual sagrado, com louvores aos santos, e entrelaçam a arte da devoção e da criatividade que representam suas vivencias, em uma única melodia. Essa celebração não se encerra com a última toada, mas reverbera na história que continua viva, pois essa tradição do cururu tem sua força e identidade para além da roda e das festas religiosas, ela está nos ares desse cenário pantaneiro que respira o cururu como uma arte, como cultura, como legado.

Dessa maneira, as invenções culturais são modos simbólicos de agir, pensar e sentir, criados, transmitidos e reinterpretados historicamente pelos indivíduos em sociedade. Elas são como tecido das teias simbólicas que constituem a cultura.

Dito isto, compreender uma cultura é interpretar essas invenções — práticas, ritos, valores, instituições — como expressões de sentidos partilhados, e não como reflexos de fatores econômicos ou biológicos. Desloca-se, assim, o sentido da cultura para o centro da análise social, mostrando que as invenções culturais são formas criadas pelos grupos humanos para se orientarem no mundo com sua subjetividade.

Esses grupos, em especial os(as) cururueiros(as), inventam e reinventam as toadas, tocadas e cantadas e dançadas no cururu, a partir da sua teia cultural e de significados que foram recebidos de seus ancestrais, pois normalmente os cururueiros aprenderam essa prática dentro de suas próprias casas com seus parentes – é o que chamamos de conhecimento tradicional, saberes populares ou saberes ancestrais. Tais conhecimentos fazem parte da cultura de um povo e são transmitidos oralmente, por meio da experiência, da prática, das histórias, dos rituais e das relações sociais.

São homens que herdaram uma cultura da qual fazem parte com sua identidade, tradição, história de vida. Ser cururueiro é compreender que as manifestações se fazem presentes em diferentes lugares, fazem parte da cultura imaterial e da cultura material. Material no sentido dos instrumentos que tocam e produzem, e imaterial pela simbologia do que significa o Cururu no/para o estado de Mato Grosso e em Cáceres-MT. Pelo Cururu, recria-se um mundo de crenças e de arte.

Figura 4 - Registro feito na casa de Sr. Honorato a esquerda, Jucão no meio e Sr. Lourenço a direita.



Fonte: Acervo pessoal, 2025.

A Figura 4, registrada na casa de Sr. Honorato — com Jucão ao centro e Sr. Lourenço à direita — materializa uma cultura vivida pelos cururueiros e por aqueles que frequentam as festas de santo e reconhecem seus significados. A cena evidencia sujeitos cujas trajetórias são atravessadas por saberes construídos a partir da criatividade, profundamente embebida em conhecimentos naturais e cosmológicos, que orientam suas formas de ocupação e existência. Suas vidas, marcadas por ocupações multifacetadas, entrelaçam-se com os fenômenos da natureza — como a passagem da lua —, assim como com crenças, religiosidade, benzeções, lendas e costumes. Assim, aquilo que se vê na imagem traduz uma relação essencial com a natureza, responsável por orientar, fortalecer e sustentar seu modo de viver. Tudo isso

fortalecia e direcionava seu modo de viver, mostrando que a relação com a natureza era fundamental para sua sobrevivência e bem-estar. O colaborador Jucão cita:

> Ah nos fazia a simpatia de passa um ramo de arruda assim no corpo, né? No corpo da pessoa enquanto se reza ou benze: 'Com dois te benzo, com três te curo, com o nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém.' Depois queima o gaio da arruda. (Acervo pessoal, 2025)

Durante a imersão da pesquisa, foi possível observar a variedade de plantas que os cururueiros cultivam em frente às suas residências, como comigo-ninguém-pode, arruda, espada de São Jorge, espada de ogum, Jurema, entre outras. Segundo os colaboradores, essas plantas são utilizadas para "espantar maus olhares/olho gordo". Além disso, é comum encontrar plantas medicinais como camomila, boldo, poejo, romã, hortelã, alecrim e manjericão nos quintais.

Essas plantas são escolhidas pelas suas propriedades simbólicas e energéticas, sendo vistas como capazes de afastar energias negativas e atrair boas vibrações para o ambiente protegendo sua família. Segundo os colaboradores, "essas variedades de plantas são importantes para nos proteger, mas tem que tomar cuidado, algumas são venenosas, esse cuidado deve ter principalmente com criança".

Diversos estudos demonstram que o uso ritualístico de plantas como arruda, comigo-ninguém-pode e espada de São Jorge integra um complexo cultural afro-atlântico**,** no qual natureza, espiritualidade e proteção caminham juntas. Roger Bastide (1971) já afirmava que nas religiões de matriz africana "as plantas formam um sistema de forças, cada uma dotada de propriedades espirituais específicas" (p. 242). A presença dessas espécies nos quintais dos cururueiros, portanto, não pode ser vista apenas como ornamentação, mas como parte de uma lógica simbólica de cuidado e proteção profundamente enraizada na memória cultural brasileira.

O cultivo dessas espécies nas casas dos cururueiros pode ser compreendido como um marcador de sobrevivência e circulação de saberes afro-brasileiros, muitas vezes incorporados de maneira silenciosa e cotidiana, mas profundamente presentes na construção da espiritualidade pantaneira. Como observa Goldman (2009), "as religiões brasileiras são sistemas abertos, construídos na mistura, na reinvenção e na circulação constante de símbolos" (p. 44).

A antropologia das religiões no Brasil já demonstrou que, em regiões marcadas pela forte presença da religiosidade popular, como o Pantanal, as fronteiras entre catolicismo,

pajelanças indígenas e práticas afro-brasileiras tornam-se fluidas. Vivaldo da Costa Lima (1977) explica que essas sobreposições decorrem do "processo histórico de convivência e acomodação entre povos de origens distintas, gerando sistemas simbólicos compartilhados" (p. 16). Assim, o uso dessas plantas pelos cururueiros não é mero acaso, mas resultado de uma longa trajetória de trocas culturais.

Esses conhecimentos foram transmitidos de geração em geração, com os colaboradores aprendendo com seus avós e pais e passando para os filhos. A pesquisa e análise desses conhecimentos é desafiadora, pois envolve discutir a respeito da cultura e saberes não dominantes que foram afogados pela cultura de dominação. Assim, ao reconhecer o cultivo dessas plantas como prática simbólica, compreendemos que o(a) cururueiro(a) não apenas canta o território, mas também o cultiva em gestos que aproximam Pantanal, ancestralidade africana e memória indígena, compondo uma espiritualidade diversa, híbrida e profundamente enraizada na vida cotidiana.

Discutir cultura e saberes que não ocupam os lugares de prestígio da sociedade é, antes de tudo, um gesto de escuta. São conhecimentos que não se revelam por completo quando olhamos através das lentes duras da racionalidade eurocêntrica — aquela que tenta encaixar tudo em categorias fixas, leis gerais e explicações universais. Esse tipo de racionalidade, tão valorizada pela ciência moderna, dificilmente alcança saberes que nascem da vida simples: do toque das mãos, das histórias contadas ao entardecer, da reza sussurrada, das festas que unem gerações, do canto do cururu que atravessa a noite. Esses saberes pedem outro tipo de atenção, pedem cuidado.

Walter Mignolo nos aponta um caminho, a decolonialidade: "a opção decolonial emerge como crítica às pretensões universalistas da modernidade ocidental" (2012, p. 32), e nos convida a reconhecer que não existe apenas um modo de conhecer o mundo. Há muitos. Muitos mundos, como diria a sabedoria ancestral. E esses mundos se expressam em epistemologias que não foram escritas em livros, mas inscritas nos corpos, nos territórios, nas tradições, nos gestos que atravessam gerações.

É por isso que Mignolo fala em "epistemologias de fronteira": conhecimentos que vivem nas margens, entre culturas, entre tempos, entre feridas e resistências. Saberes que nasceram longe da lógica colonial e, justamente por isso, permanecem vivos. Eles resistem porque fazem sentido para quem os vive; porque carregam memória, espiritualidade, cuidado e

pertencimento. Humanizar nosso olhar para esses saberes é aceitar que eles não precisam se ajustar ao que a ciência moderna exige; ao contrário, somos nós que precisamos aprender a caminhar até eles, com humildade, para ouvir o que esses outros modos de vida têm a nos ensinar.

A teoria decolonial tem sido construída, principalmente, a partir de autores latino-americanos que refletem sobre vivências em países que vivenciaram a colonização, e que ainda têm resquícios dessa colonização arraigados na sociedade, economia, política, epistemologia, bem como em questões religiosas e subjetivas que envolvem sexualidade, gênero, raça, etc.

As teorias que sustentam a visão decolonia**l** propõem uma análise crítica diversificada da sociedade latino-americana colonizada pelos europeus, ainda no final do século XV, em que o capitalismo hierarquizou e dividiu geopoliticamente o mundo. Mignolo (2012) parte da análise que congrega todos os pensamentos emergentes que foram subalternizados pela expansão colonial; que têm a diversidade pluritópica em contraposição aos universalismos abstratos (cristianismo, liberalismo, marxismo, etc.) que negam, invisibilizam, excluem da pior maneira o potencial epistêmico das histórias locais.

Os estudos nos levam ao entendimento de que a modernidade europeia, de acordo com Quijano e Wallerstein, (1992), colocava em evidência superstição *versus* progresso. Para Quijano (1992), o colonialismo é considerado um padrão de poder e de dominação entre duas nações (Europa/América Latina). O autor defende que a colonialidade sobrevive até hoje e vem com outra roupagem no pós-colonialismo. Segundo Maldonado-Torres (2007, p.131), encontramos a colonialidade na cultura, no senso comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos.

A dominação da colonialidade é profundamente arraigada nas atitudes da sociedade, de tal maneira que se torna lugar comum. Segundo autores como Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), ela costuma ser reproduzida em três dimensões não estanques, mas inter-relacionadas: a colonialidade do poder, do saber e do ser. “Castro Gómez (2007, p. 79–80) denomina esta tríade como a ‘estrutura triangular da colonialidade’, composta pela colonialidade do poder, do saber e do ser**,** dimensões inter-relacionadas, não estanques.”

Anibal Quijano (2005), sociólogo e teórico peruano, abordou o legado do colonialismo nas atitudes sociais, raciais e políticas nas sociedades modernas, especialmente na América Latina. E afirma que “a colonialidade do poder persiste como o mais geral e profundo padrão

de dominação no mundo de hoje" (p. 117). O colonialismo é uma forma de poder que domina o mundo com seus valores e subvalorizarão de diferentes povos e suas subjetividades.

Os autores Quijano (2005) e Grosfoguel e Maldonado-Torres (2007) destacam que o conhecimento europeu é visto como o mais importante, enquanto saberes indígenas, afrodescendentes e populares são excluídos. Esse tipo de controle sobre o que é considerado válido está ligado à forma como o poder foi organizado desde a colonização.

Temos também a colonialidade do ser que, de acordo com MaldonadoTorres, "A colonialidade do ser encontra-se relacionada com a produção da linha de cor [...] A colonialidade do ser produz a diferença ontológica colonial [...]" (2007, p. 151). Autores como Nelson MaldonadoTorres, inspirado por Walter Mignolo (2012) e seus estudos sobre Quijano (2005), apontam que essa forma de colonialidade afeta o ser humano na sua subjetividade experienciada, ou seja, os modos de existência, identidade e corporalidade enraizados na experiência colonial. O autor nos diz que o colonialismo criou uma classificação entre os seres humanos, classificando as raças (negras, indígenas, não europeias) como inferiores na sociedade.

O "Giro Decolonial" é uma filosofia crítica, um modo de pensar, um posicionamento político e ético**.** É uma proposta filosófica e epistemológica, o giro decolonial propõe, portanto, uma mudança radical na forma de produzir e validar o conhecimento, dando voz a saberes silenciados por séculos, como os das populações indígenas, afrodescendentes e outros grupos silenciados. A decolonialidade não é apenas uma crítica, mas uma prática de "desobedecer ao saber eurocentrado é afirmar o direito de pensar com os próprios corpos e territórios" (Mignolo, 2007). Assim, o giro decolonial se constitui como um projeto ético, político e epistemológico, comprometido com a pluriversalidade**,** com a coexistência de múltiplos modos de existência e conhecimento no mundo. Analisando a prática do cururu nesse ambiente pantaneiro sob lentes decoloniais é como ver e perceber esses saberes e práticas populares como formas de resistência desse desobedecer ao saber eurocentrado.

O município de Cáceres foi fundado para atender ao projeto de colonização. Não é nosso objetivo concordar com a colonialidade e sim abominar as práticas de invisibilidade e silenciamentos dos desfavorecidos/nativos. Nessa perspectiva, dialogamos com a epistemologia decolonial.

Walter Mignolo (2007) critica a colonialidade como um sistema de poder que, mesmo após o fim do colonialismo, continua a dominar através de estruturas de saber, ser, poder e natureza. Ele defende a decolonialidade como um projeto de insurgência epistêmica, que não apenas critica a modernidade e o eurocentrismo, mas também propõe a construção de um novo paradigma epistêmico baseado em conhecimentos não modernos e na desobediência epistêmica. Eurocentrismo, para Amin (2001), "é uma ideologia que transforma a experiência histórica da Europa em medida universal da humanidade, classificando outros povos como atrasados e legitimando a hegemonia colonial e capitalista." O eurocentrismo naturaliza as desigualdades sociais e, para o autor, o colonialismo produz a visão de que o Ocidente alcançou sozinho o progresso científico e político.

Com base nessas teorias, prosseguimos as análises e reflexões nesta pesquisa, procurando ouvir e tirar do silêncio os conhecimentos e vivências dos/as protagonistas cururueiro/a pantaneiro/a cacerense. Na próxima seção, trazemos a vivência feminina no cururu e o apagamento desse gênero na história.

2.7 Cantar para não silenciar — existência cururueira, colonialidade de gênero e feminismos decoloniais

A presença das cururueiras no Pantanal escancara uma ferida histórica ainda aberta: a colonialidade moldou — e continua moldando — quem pode falar, quem pode cantar, quem pode existir e quem merece ser lembrado. O cururu, como tradição pantaneira, sempre foi cantado pela voz masculina, reforçando um traço do projeto colonial que, como destaca Maria Lugones, construiu um sistema de gênero "que hierarquiza corpos e distribui papéis conforme interesses raciais e patriarcais da modernidade colonial" (Lugones, 2010). Assim, mesmo em uma prática cultural comunitária, marcada pela ancestralidade e pela oralidade, as mulheres foram relegadas às margens: podiam dançar, elogiar, rezar, apoiar, mas não cantar. A exclusão da mulher cururueira não é acidente, é continuidade.

A história de Dona Zilda Egídia da Silva, mulher cururueira desde os oito anos, nascida em Livramento, criada em Poconé e há cinquenta anos enraizada em Cáceres, é um sopro de resistência no Pantanal. Sua trajetória, como tantas de mulheres pantaneiras, nasce da terra e da água, atravessada por memórias familiares, pelo trabalho duro e pelo canto que insiste em permanecer. Sua poesia — de vida, de canto e de corpo — rompe o silêncio imposto pela história oficial. Como canta e conta, Dona Zilda "aprendeu observando", "comeu poeira de

festa” e entrou no cururu quando dois homens adoeceram e sua presença passou de exceção a necessidade. Ali, diante do improviso e da urgência, ela descobriu sua missão: ocupar o espaço que não lhe era dado, mas que, desde sempre, foi seu por direito.

É nesse ponto que Bell Books se torna fundamental para compreender essa experiência. Em “O feminismo é para todo mundo”, Hooks afirma que “o patriarcado nos rouba a voz para nos roubar a vida” (2019, p. 22). A autora nos ajuda a compreender a profundidade desse processo ao afirmar que “o patriarcado não apenas controla o que as mulheres fazem, mas controla o que elas podem imaginar para si mesmas” (p. 26). Quando os homens proibiam as mulheres de cantar cururu, estavam tentando controlar não só a voz, mas o direito de existir em plenitude dentro da própria cultura. O silêncio imposto às mulheres pantaneiras não se deu apenas na roda do cururu, mas no acesso ao reconhecimento, à memória, ao registro histórico. Trata-se do que Hooks chama de “violência simbólica do apagamento”, uma violência que não deixa hematomas, mas impede que gerações inteiras sejam vistas como sujeitas de conhecimento.

A crítica à colonialidade, portanto, não é uma crítica à tradição, mas ao modo como o colonialismo reorganizou essa tradição segundo seus próprios interesses. O cururu, enquanto prática ancestral pantaneira, não nasceu patriarcal; ele foi colonialmente patriarcalizado. Mulheres sempre tiveram voz, sempre criaram, sempre ensinaram, sempre rezaram. Foram as estruturas de poder da modernidade — e não da cultura pantaneira originária — que deslocaram essas mulheres para as margens. A descolonização do gênero implica, então, recuperar essa memória, devolver o protagonismo e reconhecer a profundidade epistemológica da cururueira.

A presença dessa mulher multifacetada — lavadeira, parteira, costureira, agricultora, avó, mestra e cururueira — revela um modo de existir que confronta o sistema colonial que moldou a vida brasileira. Aqui, trazemos a contribuição de Maria Lugones (2010), que demonstra como a “colonialidade de gênero” produziu um ideal de mulher “submissa, branca, europeia e burguesa”, apagando a centralidade das mulheres indígenas, negras e mestiças na vida comunitária. Nesse sentido, Dona Zilda e tantas outras mulheres do Pantanal encarnam uma resistência que abordagens teóricas não deram conta de nomear: o ato de seguir existindo, cantando e criando, apesar da violência epistêmica que sempre tentou silenciá-las.

Para Hooks, a libertação das mulheres não se dá apenas na teoria, mas na prática cotidiana, nos lugares onde elas afirmam sua presença e reclamam seu valor. É o que ela chama

de “feminismo como prática de liberdade” (2019, p. 7). Quando Dona Zilda entra na roda do cururu — mesmo contra a vontade de homens que “não cantavam onde mulher cantava” — ela pratica essa liberdade. Ela subverte, na carne, as fronteiras impostas pela colonialidade de gênero.

Dessa forma, pensar decolonialmente as cururueiras é compreender que elas não pedem autorização para existir: elas existem apesar de tudo. Elas carregam no corpo a memória da terra, das águas, das rezas, dos encontros, e, ao cantar, reabrem caminhos que a colonialidade tentou fechar. São mestras que ensinam, mesmo quando a sociedade insiste em não as chamar de mestras. São intelectuais da oralidade, mesmo quando a academia tenta reduzir sua experiência a “folclore”. São filósofas do cotidiano, mesmo quando o mundo teima em chamá-las de “simples”.

Hooks também lembra que “não existe feminismo verdadeiro sem reconhecer as desigualdades produzidas por raça, classe e território” (2019, p. 34). É justamente essa interseccionalidade que atravessa a vida das cururueiras pantaneiras: mulheres negras, indígenas e mestiças, trabalhadoras da terra, guardiãs de rezas, festas, memórias e saberes que o modelo colonial sempre tentou reduzir à invisibilidade. Ao cantar, essas mulheres afirmam sua humanidade e sua história — rompem com a imposição colonial que, como diz Lugones, “destruiu e reorganizou os modos comunitários de ser mulher” (2010, p. 746).

Nesse sentido, a voz da cururueira é mais que canto: é enfrentamento. O relato de Dona Zilda deixa isso evidente quando diz: “Quando comecei a cantar teve cururueiro que parou de participar da roda porque não cantava onde mulher cantava. Eu nunca liguei. Quer cantá? Então vamo cantá? Num qué! Uma hora ocê canta.” Nesse gesto simples, há uma prática de insurgência que Bell Hooks reconheceria como profundamente feminista: a recusa a abaixar a cabeça, a insistência em viver sua verdade, a construção de um espaço onde outras mulheres podem, enfim, entrar.

Como escreve Hooks, “o feminismo é para todo mundo que deseja acabar com a dominação” (2019, p. 9). E as cururueiras sabem muito bem o que é enfrentar a dominação — não pelos livros, mas pela vida. Enxergá-las é um ato político; ouvi-las, um gesto de justiça; reconhecê-las, uma forma de descolonizar o mundo.

Assim, ao olharmos para a existência cururueira, vemos que ela nasce da interconexão entre raça, gênero, classe e território — uma vida vivida nas margens da história oficial, mas

no centro da resistência cultural. Para Hooks, “quando uma mulher encontra sua voz, ela abre caminho para que outras falem também” (2019, p. 58). É exatamente isso que Dona Zilda e tantas outras fazem no Pantanal: abrem picadas no mato cerrado da colonialidade, criam espaços onde antes havia proibição, transformam tradição em território de luta e canto em instrumento de libertação. Ao cantar, essas mulheres não apenas resistem: elas descolonizam.

Sabendo que a presença das cururueiras no Pantanal evidencia uma fissura profunda no tecido histórico construído pela colonialidade: a disputa pelo direito de existir, de saber e de falar. A modernidade colonial, como descreve Maria Lugones (2010), instituiu um sistema de gênero que não apenas classificou corpos, mas reorganizou cosmologias, distribuiu papéis sociais e produziu ausências. Nesse sistema, a mulher pantaneira nunca foi reconhecida como guardiã de saberes, embora sempre tenha sido sua raiz. O silêncio que recai sobre as cururueiras é resultado de um processo histórico que, segundo Lugones, penetrou profundamente tanto no corpo quanto na história, moldando as subjetividades conforme padrões coloniais.

Nesse cenário, o gesto de cantar torna-se desobediência. Quando uma mulher entra na roda do cururu, ela não apenas ocupa um espaço físico; ela desloca uma epistemologia inteira. Bell Hooks (2019) lembra que “a colonização do imaginário feminino é tão violenta quanto a colonização do corpo” e a roda do cururu não escapou a esse enredo. Por séculos, a elas foi destinado o papel de assistir, apoiar, ornamentar — jamais conduzir o canto. Mas, ao assumir o improviso e permitir que a voz se derrame sobre a roda, a cururueira recusa essa narrativa. Ela inscreve uma nova possibilidade de ser e, ao fazê-lo, produz o que Hooks chama de “prática cotidiana de liberdade”.

Essa insurgência vocal da cururueira dialoga com a análise de Rita Segato (2010), para quem o patriarcado colonial é uma “máquina de assimetrias” que naturaliza hierarquias de gênero e raça. A recusa masculina em cantar ao lado de uma mulher — como relata Dona Zilda — expressa essa maquinaria que tenta preservar fronteiras inventadas pela modernidade. Mas a cururueira, ao não se submeter, rompe a engrenagem. Grada Kilomba (2019) lembra que a grande operação colonial foi transformar o silêncio das mulheres racializadas em norma. Porém, quando a voz emerge, ela fratura não apenas o silêncio, mas toda a estrutura que o sustentava.

Há, portanto, algo profundamente poético e político na imagem da cururueira que canta: ela convoca o passado e o futuro, rompe o pacto colonial, desloca a ordem patriarcal, devolve à tradição o que lhe foi arrancado e reinscreve o Pantanal como território de vozes múltiplas.

Seu canto é método, é resistência, é filosofia. E, quando ecoa na roda, desautoriza a história única. É nesse ponto que a crítica acadêmica encontra a poesia: na compreensão de que cada verso improvisado é uma fresta aberta na colonialidade, um espaço onde o mundo pode novamente respirar. A cururueira, ao cantar, não apenas resiste — ela reencanta o território e redesenha o horizonte de possibilidades para todas aquelas que vierem depois.

3 RITOS, CELEBRAÇÕES E DEVOÇÃO

Nessa seção, abordamos a origem histórica e a organização das festas de São Gonçalo. Esses festejos são realizados em vários lugares, entre eles, na cidade de Cáceres-MT. É uma comemoração ritualística religiosa assumida por famílias e também pela Igreja.

Em Cáceres, há uma Igreja católica nomeada com o nome do Santo Gonçalo de Amarante, o São Gonçalo. Aprendi sobre essa festa nas vivências mundanas/religiosas junto a minha família. Como destaca Paulo Freire, "A leitura do mundo precede sempre a leitura da palavra" (1989, p.21), e minha experiência pessoal com as festas de santo, influenciada pela minha formação familiar, foi fundamental para minha aproximação com esse tema.

Na década de 1970, em minha cidade natal, Cáceres, o lazer era marcado pelas festas de santos e matinês, bailes em casas de família e no clube, ao som de músicas e danças internacionais e nacionais. Como filha de rezador e cururueiro, estive imersa nos rituais das festas de santo em minha família, onde a reza, o canto e a dança são expressões de devoção e fé. Essa memória afetiva foi fundamental para construção da minha identidade.

Segundo Freire (1983), a cultura não é algo dado ou natural, mas sim resultado de processos históricos e sociais, construídos coletivamente ao longo do tempo. Minha experiência pessoal com as festas de santo evidencia exatamente essa dimensão: a cultura se manifesta e se transforma na vivência das pessoas, moldada por práticas, tradições e relações sociais., e é exatamente isso que observo em minha experiência. A cultura e os elementos que a compõem construíram meu modo de viver e me permitiram desenvolver uma perspectiva única sobre o mundo. Além disso, como afirma Stuart Hall, "A identidade é uma construção, um processo nunca completo" (2006, p.13), e é exatamente isso que sinto em relação à minha própria identidade, deste modo, a cultura está imbricada em minha identidade.

Refletindo sobre as questões da sociedade contemporânea, é possível notar que muitas vezes há uma valorização excessiva do presente, o que pode levar à desvalorização dos ricos e nobres elementos do passado, como destaca Pierre Nora (1984, p.7-15), "A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos".

No entanto, as práticas que unem o presente e o passado formam um elo de resistência e permitem que mantenhamos os pontos positivos de nossa cultura. A festa de santo e o cururu, por exemplo, são práticas que promovem a ajuda mútua, a comunidade e o respeito por outros

conhecimentos. Clifford Geertz (1973, p.89-90) nos lembra que “A cultura é um sistema de símbolos que dão sentido à vida social”.

Essas práticas tradicionais são fundamentais para a manutenção da identidade cultural e para a construção de uma sociedade mais coesa e respeitosa, no dizer de Stuart Hall (2006,p.13), “A identidade é uma construção, um processo nunca completo”.

As festas de Santo fazem parte de minha identidade. Com novos olhares e perspectivas teóricas, embebecidos por teorias epistemológicas e laços afetivos de memória, minha experiência pessoal se tornou o ponto de partida para uma análise mais profunda das festas de São Gonçalo, como enfatiza Freire (1996), o ensino só se concretiza quando há aprendizado, e é justamente essa interação entre vivência pessoal e construção do conhecimento que me inspira a investigar este tema de maneira mais estruturada e reflexiva.

Entender a origem e a biografia de São Gonçalo contribuiu para uma melhor compreensão do significado da festa e como ela reflete os valores e as crenças da comunidade que a celebra. Com a pesquisa, conhecemos a origem da festa de São Gonçalo; consultei a biografia de São Gonçalo, que nos ajudou a compreender como foi construído seu imaginário social. A história e a vida do santo influenciaram a forma como a festa é celebrada e como ela se integra à cultura e às tradições da comunidade.

Segundo Santos (2009), a festa de São Gonçalo é de origem portuguesa, datando do século XIII. Em 1579, Gonçalo Gonçalves recebeu a sesmaria e construiu uma capela em homenagem ao santo de sua devoção, de quem ele havia herdado o nome: São Gonçalo de Amarante, um santo muito popular no norte de Portugal. Ele frequentou a escola arquiepiscopal em Braga. Após ordenado sacerdote, foi nomeado pároco de São Paio de Vizela, foi a Roma e Jerusalém.

No regresso, São Gonçalo passou por um período de busca interior e encontrou na experiência popular a maneira de converter pecadores. São Gonçalo é considerado um “santo versátil”, atribuído pela apropriação de seus fiéis naquilo que lhe são favoráveis. Apesar das reverências consagradas terem sido mantidas pela tradição oral, conta-se de suas proezas como pároco de Amarante. Assim, São Gonçalo é santo casamenteiro, por dizerem como evangelizava as prostitutas de sua paróquia, pois acreditava que se as mulheres participassem de danças que promovia aos sábados, não cairiam na tentação aos domingos, daí logo se casariam. Considerado também protetor dos violeiros porque acreditam que era ele violeiro e

folião. Também é tido como padroeiro dos homens de caminho, cavaleiros, tropeiros e viandantes, para reabilitar as prostitutas, vestia-se de mulher e dançava e cantava com elas a noite toda.

São Gonçalo morreu no dia 10 de janeiro de 1259 em Amarante, no Douro, à margem direita do rio Tâmega, em Portugal. Após sua morte, passou a ser protetor dos violeiros, remédio contra as enchentes, além de casamenteiro, e foi canonizado em 1561. Em alguns locais, o santo (imagem) é representado da forma Católica, com a ausência da viola; no entanto, nas imagens do santo destinadas para o culto popular através da Dança de São Gonçalo, sua fisionomia apresenta alegria que, segundo o povo, era a marca registrada de São Gonçalo.

Ela chegou ao Brasil no início do século XVIII, trazida pelos fiéis do santo de Amarante. Originalmente, a festa era realizada no interior das igrejas de São Gonçalo, em 10 de janeiro, data de sua morte em 1259. Com a colonização portuguesa no Brasil, a festa de São Gonçalo foi introduzida na região de Mato Grosso, tornando-se parte da cultura local. Segundo Santos, em Portugal, na cidade do Porto as festas de São Gonçalo:

> [...] o festejo era chamado de Festa das Regateiras, pois participavam as mulheres que queriam se casar. A dança era realizada dentro da igreja, o que nos remete à Idade Média e Moderna em Portugal (Santos, 2009, p. 5)

A dança de São Gonçalo pode ser encontrada em quase todo o Brasil, com variações coreográficas bastantes diversificadas, tomando diferentes formas de execução. No Brasil, a festa se manifesta de diversas formas, como danças, cantos e novenários, especialmente na zona rural do Nordeste, onde a "Dança de São Gonçalo" é um ritual de pagamento de promessas. Segundo Roberto da Matta (1983), as festividades funcionam como uma interrupção da rotina diária, servindo como um elo para que os indivíduos reafirmem suas raízes culturais e tradições funcionam como uma interrupção da rotina diária, servindo como um elo para que os indivíduos reafirmem suas raízes culturais e tradições

Em Mato Grosso, a dança volta-se para comemorar e homenagear o santo e não somente para pagamento de promessas ou para moças solteiras, mas também o Santo da cura das enfermidades. No município de Cáceres, a reza do Santo São Gonçalo sempre está presente juntamente com reza de outro santo. Porque muitos festeiros, ao comemorar a reza do santo principal, no final reza, passeia e dança o São Gonçalo, isso sob a coordenação dos grupos de cururueiros ao som dos instrumentos musicais: viola de cocho e o ganzá.

Por ter a dança e outros elementos na festa de São Gonçalo, houve conflito com a igreja católica, conforme aponta Tinhorão, no Brasil em 1717 em Salvador, conforme relato de um viajante, por um viajante Gentil de *La Barbinais* descreve uma festa em homenagem a São Gonçalo no interior da igreja com o nome do santo.

O viajante, o vice-rei e toda a corte presente na festa foram coagidos a entrarem na dança, por bem ou por mal, juntamente com os devotos: padres, mulheres, frades, cavalheiros e escravos. A dança, ao som das violas e ritmo africanos, foi proibida pela igreja por se tratar de festa pagã e dança dos negros, após longos anos de perseguição e resistência.

Em 1839, a Dança de São Gonçalo foi considerada profana. Os únicos espaços que aceitaram realizar a Festa de São Gonçalo foram os terreiros e quintais, esvaindo-se das cidades e refugiando-se no setor rural a espera de calmaria. Mantidos e à mercê de sua própria transformação pela dialética, os festejos a São Gonçalo ganharam novos vestígios sendo agregados valores rurais do sertanejo.

Permaneceu ainda uma dança sagrada e jamais feita por distração, curiosidade ou diversão. O mecanismo de resistência à hegemonia religiosa do catolicismo oficial em dar continuidade a essa prática cultural popular, a festa, foi realizado apenas no interior rural, onde havia liberdade de culto.

Antonio Gramsci (2000) comenta que o modelo de hegemonia que envolve a organização da teia de crenças e relações institucionais e sociais pelos intelectuais[1] nesse tempo histórico reproduzia ideais de classe dominante. Nesse tempo histórico, Gramsci (2000) redefine o Estado como uma combinação de "força e consentimento", isto é, hegemonia armada de coerção. Isso significa que a hegemonia não se baseia apenas na imposição pela força, mas também no consentimento e na adesão das classes subalternas às ideias e valores da classe dirigente.

Para Rédua (2007, p. 9), na dança de São Gonçalo, o sagrado e o profano (nesse caso, o legítimo) são partes de um ritual que se completa pelos critérios estabelecidos ao longo da construção dessa cultura popular, a partir de bases religiosas constituídas pela mistura das raças vinculadas à questão cultural, ou seja, a miscigenação agregou valores:

> A miscigenação racial proporcionou a agregação de valores religiosos em bases formadas pelo catolicismo e práticas de cultos africanos. A rejeição de valores

[1] Hoje, diferentemente daquele tempo, intelectuais assumiriam a função de resistência.

> culturais e crenças de outros povos por parte do catolicismo oficial formou um outro tipo de culto ao santo, conforme se vê, é peculiar no Brasil, tratando-se do São Gonçalo.

Sobre a influência da miscigenação nas festividades, Galvão (1976) explica que resultou da influência de negros, brancos, indígenas e da própria especificidade, pois essa prática firmou-se com a vinda de padres pela expansão portuguesa e a introdução forçada do cristianismo em sociedades étnicas tradicionais; com a perda de poder dos caraíbas (pajés) no período da política pombalina; e com a chegada de negros. Esses apontamentos nos levam a concluir a prática colonialista do poder e do ser, negando as práticas dos povos originários inferiorizando.

Na opinião do cururueiro pantaneiro Sr. Honorato sobre a origem do cururu, "o cururu nasceu de um povo que não tinha pastor, nasceu do escravo, senzala, inventou cururu, capoeira cururu". Como já foi dito, o cururu foi um movimento popular perseguido, apagado e silenciado, porém houve resistência atualmente se encontra vivo entre nós.

A festa de São Gonçalo realizada na Comunidade São Gonçalo, em Cáceres-MT, é de caráter popular, são "eventos que celebram a identidade e a memória coletiva de um grupo social" (Falassi, 1980, p.). Para a realização da festa, foi necessário contar com a participação da comunidade e o envolvimento dos festeiros e promesseiros.

No caminhar da pesquisa percebemos durante as análises que a festa de São Gonçalo por estar na comunidade da igreja católica é de caráter festa de santo popular, ou seja, uma especificidade singular. Para a realização da festa, os membros da diretoria da comunidade e os festeiros se reuniram várias vezes em roda dialógica para planejar a festa de São Gonçalo, celebrada no dia 10 de dezembro.

Antes de adentrar a narrativa da festa, reportamos que São Gonçalo era um santo que foge dos moldes da igreja erudita, aproximando-se de práticas e valores que podemos interpretar como gestos decoloniais. Diferente dos santos canonizados pelo rigor doutrinário europeu, São Gonçalo ganhou força entre ribeirinhos, pescadores, mulheres, dançadores e comunidades rurais, justamente porque sua devoção não se apoiava na institucionalidade e sim na vida comum. Câmara Cascudo (1983) lembra que São Gonçalo foi incorporado no Brasil como santo "do povo", associado à música, à dança e à alegria – elementos frequentemente vistos como inadequados pela moralidade católica oficial. Prandi (2000) observa que muitos santos populares se tornaram importantes porque ofereciam respostas espirituais que a Igreja formal não dava, e São Gonçalo é um exemplo emblemático: acolhia mulheres em sofrimento, protegia

comunidades rurais e fazia da dança um caminho de fé. Ao escapar da rigidez teológica e se vincular às práticas corporais e coletivas – como a dança de São Gonçalo, profundamente marcada por matrizes africanas e indígenas – o santo passa a operar uma espiritualidade que não segue os padrões eurocêntricos, mas dialoga com a cultura popular, com o corpo e com a ancestralidade. Nesse sentido, São Gonçalo é lembrado como santo "insubmisso" aos parâmetros da Igreja erudita, revelando que a religiosidade do povo sempre resistiu ao enquadramento colonial e encontrou, em figuras como ele, caminhos para expressar uma fé viva, encarnada e pautada na coordenação da comunidade juntamente com as irmandades.

Há, portanto, toda uma logística para a realização da festa, envolvendo a divisão de tarefas, que permitiu construir um cronograma de atividades. Percebe-se claramente que não há uma interconexão entre os envolvidos, atravessada pela fé e devoção. Segundo Ribeiro Júnior (1982, p. 50):

> Festa é uma forma de celebração. A celebração tem como ponto de partida e de referência um evento histórico, passado ou possível, cujo significado vivenciado ritualisticamente por um grupo.

As festas de santo, entre elas, a de São Gonçalo, são de caráter popular e para que se efetive, é necessário união, disposição, doação, diálogo, respeito, distribuição, organização, responsabilidade, fé, devoção e amor. Todos esses elementos são fundamentais em uma coletividade comunitária. Observamos que, para a preparação da festa religiosa, os participantes se reúnem em uma roda dialógica para preparar e decidir coletivamente, funções e distribuições das tarefas. Por essa roda são criadas as equipes, conforme suas habilidades: churrasco, bebida, procissão, comida, café da manhã. De acordo com a narrativa do colaborador Sr. Honorato (2025):

> [...] nas festas de santo, a irmandade é composta por: juiz ou juíza, o capitão do mastro, o asfere da bandeira e a rainha da coroa. Essa irmandade se disponibiliza para ter seu nome sorteado no final da festa para o ano seguinte, assumindo a responsabilidade de preparar a festa. (Acervo pessoal, 2025)

Ou seja, a irmandade é responsável pelos preparativos da festa, e a coordenação da comunidade começa a coordenar os preparativos praticamente um ano antes do dia da festa. Isso mostra a importância da organização e do envolvimento da comunidade na realização das festas de santo. A irmandade se reúne para iniciar a preparação da festa, cada qual com sua responsabilidade.

Essa preparação envolve uma série de atividades e decisões que garantirão o sucesso da celebração. Isso reflete a importância da comunidade e da tradição na organização dessas festas, mostrando o comprometimento e a colaboração dos envolvidos para fazer da festa um evento significativo e bem-sucedido.

Os participantes/organizadores e envolvidos (de muitos anos) nas tarefas para realizar a festa, sejam festeiros e/ou promesseiro, detêm o conhecimento e prática religiosa herdada de seus familiares, e esse é um dos motivos que nos fazem compreender que são autoridades, eles acabam construindo sua própria história de vida na comunidade local. Segundo Grando (2008), eles atribuem sentidos e significados ao fazer coletivo presente nas festas, revitalizam seu modo de ser, fazer e sentir atravessando sua subjetividade.

No campo dos estudos sobre cultura, Grando (2008) traz contribuições significativas a respeito dessa temática. Neste sentido, pode-se mencionar os seguintes tópicos com base em Grando (1997; 1999; 2000): a) práticas culturais: isso engloba a cultura em si e seu panorama permeado por símbolos construídos por meio de interações sociais; b) diálogos entre cultura e antropologia: nessa perspectiva a antropologia da cultura é estudada, tendo em vista a compreensão das práticas culturais existentes; c) cultura é história: as manifestações culturais são resultantes de processos históricos e de reinvenção social; d) educação e cultura: abarca tanto a visão crítica necessária para entender as vertentes conexas ao campo da cultura, como também a sua utilização visando a formação de sujeitos aptos para transformar a realidade social (Freire, 1987; 2019).

De acordo com o depoimento do coordenador da comunidade São Gonçalo, tudo é decidido em reunião com equipe da coordenação da comunidade e os festeiros/irmandades. Foi criado um cronograma (anexo) impresso para toda a comunidade acompanhar a programação da festa. É contagiante ver a participação da comunidade, verificamos que cada pessoa, conforme suas habilidades, doa seu tempo e desempenha sua tarefa sem medir esforços. Há sempre grupos que todo ano se responsabilizam por certas tarefas, por exemplo, a equipe que é responsável pelo churrasco, conforme mencionado pelo coordenador da comunidade:

> O senhor que é vizinho da igreja empresta todos os anos seu caminhão para a equipe ir ao local/chácara matar e esquartejar a vaca. Alternativamente, o doador traz a vaca para a igreja. Se o festeiro não conseguir comprar a vaca, a comunidade se responsabiliza por comprar.
> Há uma observação decidida em reunião de que os festeiros devem doar no mínimo R$ 600,00 para a festa. Isso ajuda a garantir o apoio financeiro necessário para a realização da festa na comunidade. (Acervo pessoal, 2025)

Essa organização e participação ativa mostram a integração e o comprometimento da comunidade com a festa de São Gonçalo, tornando-a um evento rico em colaboração e tradição. Grando (2008, p. 21) enfatiza os sujeitos inserido na festa:

> [..] os sujeitos ali inseridos que promovem e mantem a cultura tradicional cacerense viva – os promesseiros, festeiros, rezadeiras e cururueiros – são autoridades culturais reconhecidas na comunidade. Seus saberes e práticas possibilitam a produção e reprodução do fazer festivo que depende de inúmeras articulações sociais, mas muito mais que isso, revitalizam a cada ano a própria história e cultura dos sujeitos e da comunidade.

Nessa perspectiva, a autora supracitada dialoga com Ribeiro Júnior (1982), considerando os festeiros como a autoridade pedagógica da festa, patrocinadores que desempenham um papel importante na organização e realização do evento. No entanto, na medida em que o povo se apropria da festa, a autoridade pedagógica se desloca para a comunidade, que determina quais pessoas e funções são relevantes e quais são capazes de expressar as aspirações e necessidades da comunidade.

O Brasil vivencia um cristianismo que impera desde o colonialismo, historicamente a Igreja Católica tradicional tem se posicionado de maneira contraditória às práticas de religiosidade popular. Embora reconheça a necessidade de aproximação pastoral e contextualização da fé e muitas manifestações populares — como festas de santos, romarias, curandeirismo ou cantos tradicionais como o cururu — foram frequentemente vistas como “desvios” ou “superstições”, incompatíveis com a ortodoxia litúrgica e doutrinária. Segundo Bastide (1971), o catolicismo oficial tende a controlar ou disciplinar essas expressões, impondo limites à criatividade popular e, muitas vezes, marginalizando práticas que não se encaixam na lógica clerical.

Na perspectiva decolonial, autores como Quijano (2000) e Mignolo (2007) sugerem que essa postura da Igreja é parte de um processo mais amplo de colonização cultural e religiosa, no qual se valoriza a fé institucional e se deslegitima saberes e práticas locais, indígenas e africanas. Em contextos brasileiros, a religiosidade popular tornou-se um espaço de resistência cultural frente à hegemonia eurocêntrica do catolicismo. Conforme Sousa (2023), o catolicismo popular desenvolve-se, frequentemente, independente da hierarquia oficial, mantendo ritos que integram tradições ancestrais, laços comunitários e o cotidiano da fé.

A tensão entre Igreja e religiosidade popular se manifesta também no reconhecimento formal de festas e tradições culturais como o cururu: enquanto a Igreja promove algumas

celebrações integradas à liturgia oficial, outras práticas, como o cururu ou certos rituais de devoção local, permanecem não institucionalizadas, sendo valorizadas apenas sob critérios de controle ou adaptação pastoral. Nesse sentido, a Igreja Católica não aceita plenamente autonomia das religiões populares, limitando-as àquilo que considera compatível com sua hierarquia e doutrina (Bastide, 1971; Sousa, 2023; CNBB, 2008).

Porém, uma abordagem contemporânea decolonial e de educação popular propõe reconhecer a religiosidade popular como sujeito cultural e pedagógico, valorizando práticas como o cururu de Mato Grosso não como simples manifestações folclóricas, mas como expressões de resistência, criatividade e saberes comunitários que dialogam criticamente com a fé institucional. Essa perspectiva permite vislumbrar uma interlocução mais horizontal entre Igreja e cultura popular, em que o respeito, a escuta e a valorização das práticas locais substituem a simples regulamentação ou censura.

Atualmente, a religião oficial assume uma visão diferente ou um novo corpo dentro desse imenso país, com diversas culturas, dentre elas, dos povos indígenas, povos do terreiro e outros. Na visão colonial, havia o Código de Postura de 1888 da cidade de Cáceres, quando ainda São Luiz de Cáceres, que no seu Capítulo 14 “Dos Jogos, Reuniões Illicitas, Vozerias e Offensas a Moralidade Pública”, prescrevia: Art. 38, fica expressamente prohibido:§ § 2º. Fazer sambas, cururus, batuques e outros brinquedos ou divertimentos, que produsam estrando e dezordem, d’esta cidade.”

O documento atesta que o cururu foi proibido na sociedade como um todo, a partir desse momento a prática do cururu começou ser realizada nos terreiros das casas, mudou-se, adaptou-se. O cururu passou a ser executado em terreiros ou rodas comunitárias porque esses espaços permitiram a articulação entre fé popular, cultura e socialização; a livre transmissão oral de saberes comunitários para dar continuidade à tradição viva; o respeito à manifestação (entre o sagrado e o popular) fora das formas estritamente institucionais; a identidade, territorialidade e pertencimento comunitário; se adequam à dimensão ritual-musical do Cururu, que exige corpo, voz, movimento, coletividade.

Nesta imersão, pude perceber que a religião oficial respeita os(as) cururueiros(as), mas existe ainda uma distinção, um distanciamento entre eles, em entrevista com o pároco da cidade ele me relatou que não se usa mais o termo “profano”, mas a expressão “ecletismo religioso”. Dessa maneira, sabemos que a religiosidade popular brasileira é um território vivo, com

conhecimentos indígenas, afro e de outras culturas. Ela se manifesta na prática, na voz do devoto, na batida da viola de cocho, no canto que ecoa pelas rodas de cururu. É uma fé que se aprende com o olhar, ouvir com presença, e que se reinventa a cada geração.

No cururu, essa combinação ganha expressão plena e carregada de significado. A música, a toada, a poesia e o rito tornam-se caminhos para se relacionar com o sagrado e com a comunidade. Não é apenas um canto ou uma dança: é um espaço de pertencimento, de memória, de resistência cultural. A melodia, a toada, o verso e o ritual transformam-se em caminhos para dialogar com o sagrado e com o coletivo. De acordo Andrade (2010), a religiosidade popular combina camadas de significado que transcendem a doutrina oficial, criando experiências espirituais que são simultaneamente coletivas e individuais. Nos terreiros ou nas rodas de cururu, cada verso, cada percussão e cada gesto de reverência traduzem essa liberdade criativa, essa plasticidade híbrida da fé, tão característica da cultura brasileira.

Perceber o cururu nesse contexto é saber que a educação que acontece fora da escola, o compartilhamento de saberes ancestrais, a valorização da oralidade e da música são maneiras de ensinar e aprender. É entender que a religiosidade popular não precisa de permissão institucional para existir, pois ela é estar na comunidade, ela pulsa no chão batido do interior dos terreiros, no sorriso dos participantes, na devoção, na memória que se renova. É nesse espaço de ecletismo e resistência que a cultura popular se afirma, construindo identidade, pertencimento e, sobretudo, um diálogo contínuo entre tradição e inovação (Azzi, 1978; Ferretti, 2014).

Sendo assim, o cururu não é apenas patrimônio musical, mas da comunidade, do povo que é vivo, de fé, de humanidade. É uma conexão entre o sagrado e o cotidiano que descortina o verdadeiro valor dessa prática, como um patrimônio imaterial que merece ser escutado, investigado e apreciado, pois carrega consigo a essência e a memória de um povo.

A religiosidade popular se organiza para sentir, rezar e viver se entrelaçam à vida cotidiana — festas de santos, romarias, novenas, promessas, objetos simbólicos, práticas de cura, conversas improvisadas com o santo ou com a ancestralidade. De acordo com Souza (2023), “a religiosidade popular não é corpo eclesial nem corpo doutrinário, configurando-se em uma religiosidade dotada de razoável independência da hierarquia eclesiástica”.

Nos embasamentos da educação popular, essa religiosidade emerge como forma de aprendizagem e de comunicação — não apenas como objeto de estudo, mas como sujeito que

ensina. Os agentes dessa religiosidade popular, tais como rezadores, curandeiros e devotos, são mestres do povo, guardiões não formalizados que sintetizam saberes comunitários e ampliam a ideia de educação para além da escola. Segundo Susin (2016, p.13), “a experiência religiosa e a sua expressão podem ser o segredo da cultura, da diversidade cultural e da relação fecunda entre as culturas”.

As teorias decoloniais permitem compreender que a religiosidade popular católica no Brasil é marcada por saberes indígenas, africanos e europeus — um encontro de saberes que questiona a centralidade euro-cristã e monolítica. Nesse sentido, a cultura popular não é apenas reflexo de uma tradição recebida, mas campo de invenção, adaptação e resistência (Sousa, 2023). Essa leitura se conecta diretamente com manifestações como o cururu de Mato Grosso, que combina canto, música e dança como expressão de fé e identidade popular, valorizando a ancestralidade e a criatividade coletiva (Silva, 2024).

A relação entre Igreja e religiosidade popular não se resume à oposição: há também diálogo, cumplicidade e respeito. A CNBB (2008) reconhece que “a fé já presente na religiosidade popular” deve ser considerada matéria de ação pastoral e inculturação da fé, evidenciando que muitos elementos da cultura popular — festas, romarias, devotos — são pontos de encontro entre fé e vida, religiosidade e cultura.

Entretanto, essa inculturação apresenta desafios: o risco de popularizar a fé em formas meramente folclóricas ou de instrumentalizá-la como controle social. Autores críticos apontam que “o catolicismo popular brasileiro é um fenômeno muito mais complexo e ambíguo: é tanto expressão de esperança e resistência das classes populares, quanto de alienação dos interesses das classes dominantes” (Revistas PUC-SP, 2023).

A religiosidade popular deve ser valorizada como sujeito e testemunha de cultura, e não apenas como objeto da pastoral ou da academia. Na prática, isso implica:

- Reconhecer que comunidades que praticam formas de fé populares são portadoras de saberes, afetos e modos de vida que exigem escuta;
- Articular fé, cultura popular e educação popular como três portas entrelaçadas: fé enquanto experiência de sentido, cultura popular como modo de viver coletivo e inventivo, e educação popular como processo de conscientização e práxis;

- Promover ações pastorais e educativas que dialoguem com o povo, valorizando a religiosidade como espaço de autonomia, pertencimento e transformação;

- Formular políticas de cultura e educação que contemplem a religiosidade popular como patrimônio imaterial vivo — continuado nas práticas diárias, nas rodas de canto, nas promessas, nas rezas, nas pessoas que improvisam versos e orações, como ocorre nas rodas de cururu.

Em síntese, a religiosidade popular católica — nas suas várias formas e tensões — constitui um componente essencial da cultura popular brasileira, um espaço de enraizamento, invenção e resistência. Reconhecer isso exige humildade, diálogo e transformação. A Igreja, as instituições de cultura e educação, e a academia só poderão florescer se aprenderem a caminhar ao lado desse povo e de suas práticas, como o cururu, e não acima dele.

3.1 Semana da festa de São Gonçalo

Na semana da Festa de São Gonçalo, conforme o cronograma, a comemoração acontece em três momentos principais: novena, procissões e a festa. Após o sorteio, a irmandade se reúne para iniciar a preparação da festa, conforme relatado pelo Sr. Honorato:

> [...] o juiz ou juíza doa uma matula (carne), enquanto a juíza é responsável pelos bolos/biscoitos. O capitão do mastro prepara o mastro, o asfere da bandeira cuida da bandeira, que deve ser trocada anualmente, e a rainha da coroa é encarregada da coroa. Todos os participantes contribuem para a bebida e outros complementos, demostra a importância da colaboração na realização da festa. (Acervo pessoal, 2025)

Na comunidade São Gonçalo, a equipe dos festeiros/irmandade dobro é formada por um grande contingente de pessoas, por isso possui dois mastros e, segundo o coordenador da comunidade, há muito voluntário para ser festeiro. As festas seguem os rituais, desde a preparação do altar, o santo que é louvado fica no meio do altar e outros santos ficam ao lado. Galvão (1976) sublinha que festas religiosas estão imbricadas de sincretismos em razão de influências cristãs e do folclore europeu. Nessa tipologia de festa é comum a devoção a santos padroeiros (Figura 5). Conforme Galvão (1976, p.29), os festejos:

> [...] são comemorações coletivas de crença que ultrapassam a individualidade, congregando membros da comunidade em torno de santidades, que nos cultos são representadas por imagens. “[...] Acredita-se que determinadas imagens tenham poderes especiais, capacidades de milagres e maravilhas que outras idênticas não possuem” (Galvão1976, p. 29).

Figura 5 - Imagens dos altares das festas de santo



Fonte: Acervo pessoal, 2025.

A Figura 6 exibe a novena em homenagem a São Gonçalo:

Figura 6 - Novena de São Gonçalo



Fonte: Acervo pessoal, 2025.

As Figuras 5 e 6 evidenciam, de forma complementar, a centralidade das práticas devocionais na comunidade São Gonçalo, ao articularem a materialidade dos altares com a vivência coletiva da fé expressa na novena. Enquanto os altares revelam a organização simbólica dos santos e a hierarquia do sagrado no espaço ritual, a novena demonstra a continuidade dessas crenças por meio da participação ativa dos fiéis. Essas imagens, portanto, não apenas ilustram os festejos, mas reforçam o caráter coletivo da religiosidade, em que a devoção se constrói na partilha, na repetição dos ritos e na crença nos poderes atribuídos às imagens sagradas, conforme destacado por Galvão (1976), ao apontar que tais celebrações ultrapassam a individualidade e congregam a comunidade em torno de uma fé comum.

3.2 O dia da festa de São Gonçalo

A alvorada da festa de santo é geralmente um momento de grande animação e espiritualidade na comunidade. Na manhã do dia 09 de dezembro, a alvorada é marcada por atividades que começam cedo, é o momento pessoal dos fiéis com o Santo, agradecimento, hinos, rezas, homenagem ao santo padroeiro, reunindo os fiéis e a comunidade para celebrar e pedir bênçãos, criando um ambiente de devoção e alegria. Uma observação pontuada pelo coordenador foi que está proibido soltar fogos de artifício como de costume, devido a Lei do silêncio.

Há toda uma concentração de forças físicas para realizar os preparativos para o dia: enquanto alguns participam das atividades religiosas, outros estão preparando alimentos, organizando barracas de comida, ou finalizando os detalhes para as atividades do dia. Enfim, a alvorada é um momento em que a comunidade começa a se reunir, fortalecendo laços e preparando-se para o dia de celebração da festa de santo; é um momento importante que reflete a fé, a tradição e a união da comunidade em torno da celebração do santo.

A equipe da carne do churrasco inicia os trabalhos a partir das 04:00hs, percebe-se a animação e disposição da equipe (Figura 7).

Figura 7 - Matança de boi para churrasco



Fonte: Acervo pessoal, 2025.

A Figura 7 evidencia o início da matança do boi ainda nas primeiras horas da madrugada, revelando não apenas o trabalho coletivo envolvido na preparação do churrasco, mas também a disposição e o engajamento da equipe responsável. Mais do que uma atividade funcional, esse momento expressa um saber partilhado, construído na prática e na convivência, em que cada participante assume um papel fundamental na realização da festa. A animação percebida nesse processo reforça o caráter comunitário da celebração, em que o preparo do alimento se torna parte do ritual, fortalecendo vínculos, reafirmando tradições e contribuindo para a continuidade cultural da comunidade.

A festa da comunidade São Gonçalo é muito conhecida pelos moradores da cidade de Cáceres, é tida como bem-organizada, muito colorida e todos que visitam/participam dos festejos são bem acolhidos. Notamos que que cada voluntário da festa se doa conforme sua habilidade: nesse caso, o animal ofertado ficou sob responsabilidade dos homens (Figura 7). Segundo o depoimento, é o momento mais importante para eles:

> Nós somos uma equipe que por vários anos, fazemos essa função, que é matar a res para um dos itens do cardápio – churrasco, ensopadão, sarapatel e feijoada. Para nós é um prazer, levantar-se as 03:00hrs da matina reunir com os demais da equipe para matar, esquartejar e trazer para a festa (Festeiro, 2025).

Figura 8 - Café da manhã de São Gonçalo



Fonte: Acervo pessoal, 2025.

A Figura 8 evidencia o café da manhã de São Gonçalo como um momento de partilha que sucede o intenso trabalho coletivo realizado nas primeiras horas do dia, reunindo festeiros, voluntários e participantes em torno do alimento preparado. Mais do que uma refeição, esse instante simboliza a continuidade do ritual, em que o esforço dedicado à preparação da carne (Figura 7) se transforma em convivência, acolhimento e fortalecimento dos laços comunitários. Assim, o café da manhã se configura como expressão concreta da hospitalidade característica da festa, reafirmando valores de solidariedade, pertencimento e devoção que atravessam toda a celebração.

3.3 A procissão

A procissão em torno da igreja acontece com a participação de toda comunidade. Conforme fig. abaixo. A procissão é carregada de elementos simbólicos: o altar decorado com flores naturais, sobre ele é posto o santo principal da festa, as velas são um símbolo do cristianismo que significa iluminação do caminho, os pagadores de promessa e a comunidade seguram quando acompanham os ritos do cristianismo (Figura 9). No entorno, os devotos acompanham e levam terços nas mãos e velas acesas. É nesse momento que se pedem bênçãos e se pagam promessas.

Figura 9 - Procissão de São Gonçalo



Fonte: Acervo pessoal, 2025.

A noite é realizada a Missa Campal (Figura 10).

Figura 10 - Missa Campal de São Gonçalo



Fonte: Acervo pessoal, 2025.

A Figura 10 evidencia a realização da missa campal como um dos momentos mais solenes da festa, reunindo a comunidade em um espaço aberto que amplia o sentido coletivo da celebração. Nesse contexto, a liturgia ultrapassa os limites do templo e se insere no cotidiano dos fiéis, fortalecendo a vivência da fé em comunhão. A participação expressiva dos

devotos revela não apenas a dimensão religiosa do evento, mas também seu papel agregador, no qual rezas, cantos e gestos ritualísticos reafirmam os vínculos de pertencimento e devoção que sustentam a continuidade da tradição na comunidade São Gonçalo.

3.4 O cururu

Na festa, os holofotes brilham com alegria, direcionados aos senhores da terceira idade - os cururueiros, criando harmonia. Eles chegam de bicicleta, moto ou carro, exibindo sorrisos no rosto. Os festeiros auxiliam aqueles que moram longe, demonstrando carinho e disposição.

Com vestes simples e chapéu na cabeça, os cururueiros se apresentam, mas é nos instrumentos que sua verdadeira identidade se manifesta. A viola de cocho e o ganzá, artesanais e repletos de emoção, carregam um valor estimado composto por sentimentos e paixão. Esses instrumentos transcendem a condição de meros objetos e se tornam verdadeiras obras de arte.

O cururu desempenha um papel fundamental na transmissão de conhecimentos, histórias e valores entre as gerações. Suas apresentações ocorrem em festas religiosas, festivais folclóricos e eventos comunitários, contribuindo para o fortalecimento da identidade cultural e da coesão social. Ademais, essa prática promove a valorização e preservação das tradições locais, incentivando a participação da juventude na cultura regional (Pereira; Rinaldi, 2025).

A viola de cocho recebe esse nome porque está relacionada ao local que animais bovinos se alimentam. Ela é confeccionada pelos próprios cururueiros e é essencial para a melodia da dança, juntamente com um som singular do Ganzá; que contribui para o ritmo e a textura sonora do cururu. O ganzá tem formato de um tubo de bambu, com ranhuras transversais; o som é produzido com a ajuda de garfo ou osso de costela bovina sobre as ranhuras.

Eles juntos soam o conjunto dos versos espontâneos e improvisados. Segundo o cururueiro: “toada é o conjunto do verso exemplo louvar o Santo, quase sempre é improvisada.” Ele relata como aprendeu cantigas de fé e amor ao bioma pantaneiro, abrangendo grande parte das expressões culturais. Versos de elogios são dirigidos à companheira, família, ao dono da casa e aos festeiros e gratidão aos santos, configurando um espetáculo de harmonia, contínuo e envolvente.

Por isso, essa apresentação da tradição permanece viva até os dias atuais. Os(as) cururueiros(as), com sua arte, transmitem alegria e emoção, encantando com sentimentos, paixão, amor, fé e companheirismo, num espetáculo de grande ritmo e harmonia. Procuramos saber como os(as) cururueiros(as) aprenderam o ritual, a toada do cururu. De acordo com o relato do colaborador Jucão:

> O cururueiro já nasce com aquele dom está no sangue. Agora tem algumas pessoas que não tem o dom. Tanto é que não aprende em escola, alguns cururueiros, (compadre João e compadre Lourenço) tentou dar aula em projeto, mas não despertou interesse nos jovens porque não tem vocação (Acervo pessoal, 2025)

As Figuras 11, 12 e 13 mostram os violeiros do Cururu:

Figura 11 - Os violeiros do Cururu – parte 1



Fonte: Acervo pessoal, 2025.

Figura 12 - Os violeiros do Cururu – parte 2



Fonte: Acervo pessoal, 2025.

Figura 13 -Os violeiros do Cururu – parte 3



Fonte: Acervo pessoal, 2025.

As Figuras 11, 12 e 13 evidenciam a atuação dos cururueiros em diferentes momentos da apresentação, destacando a expressividade dos gestos, a interação entre os participantes e a força do canto que estrutura o cururu como prática coletiva. Nessas imagens, é possível perceber que o ritual vai além da musicalidade, envolvendo corpo, emoção e pertencimento, revelando uma manifestação cultural marcada pela oralidade, pela experiência vivida e pela

Os(as) cururueiros(as) são responsáveis por conduzir os rituais sagrado e profano, como levantamento do mastro, inicio da reza, a dança de São Gonçalo e a descida do mastro. Por isso, eles são considerados autoridades reconhecidas pela comunidade. A Figura 14 ilustra o levantamento do mastro como uma prática coletiva permeada por significados simbólicos e devocionais, na qual os(as) cururueiros(as) assumem papel central na condução do ritual. As imagens revelam não apenas a organização e participação da comunidade, mas também a articulação entre o sagrado e o profano, expressa nos gestos, na presença dos instrumentos, nos elementos decorativos e na interação entre os participantes. Observa-se que esse momento é marcado pela colaboração, pela fé e pelo sentimento de pertencimento, reafirmando a autoridade dos(as) cururueiros(as) enquanto guardiões de saberes e responsáveis por manter viva a tradição cultural.

Figura 14 - Levantamento do mastro



Fonte: Acervo pessoal, 2025.

3.5 O jantar

O jantar é preparado pela equipe composta por homens e mulheres, os preparativos são conversados e o cardápio é decidido em equipe; o jantar é à base de carnes, verduras, legumes e outros, de forma que sejam aproveitadas todas as partes do bovino. Essa mistura caudalosa de alimentos teria o poder de revigorar as energias de todos os convidados e daqueles que passaram o dia rezando, dançando e fazendo louvores (Figura 15), que evidencia o momento do jantar como parte fundamental da dinâmica coletiva da festividade, revelando não

apenas o ato de servir os alimentos, mas também a organização comunitária que o sustenta. A imagem expressa a participação conjunta de homens e mulheres, a partilha dos alimentos e a valorização de uma culinária que mobiliza diferentes saberes e práticas, destacando o caráter colaborativo e solidário desse momento. Nesse contexto, o jantar se configura como um espaço de convivência, fortalecimento de vínculos e renovação das energias, articulando dimensões materiais e simbólicas que integram a vivência cultural da comunidade.

Figura 15 - Jantar sendo servido



Fonte: Acervo pessoal, 2025.

O jantar é oferecido gratuitamente a todos que participam, com comida tradicional, como ensopadão, carne com mandioca/vaca atolada, sarapatel, carne com banana verde. Além da comida, também em vários momentos são servidas as bebidas, como aluá e licores.

A bebida em destaque neste território da fronteira é a “aluá”. A bebida "Aluá" na fronteira Brasil-Bolívia é uma referência a uma bebida fermentada de origem afro-indígena, geralmente feita com abacaxi ou milho, arroz, com adição de rapadura ou açúcar mascavo (Cascudo, 2017). Embora não seja uma bebida específica da fronteira, ela pode ser encontrada em comunidades e regiões próximas, onde a cultura afro-indígena e a produção artesanal de bebidas fermentadas são comuns (Pires Neto, 2020).

O cururu em si é um evento onde a fé e a poesia se encontram. Ele é pura cultura, o cururueiro canta, atua e as famílias dos cururueiros vivem também o cururu, participando das festas de santo, acompanhando a abertura das festas e o fechamento destas, dessa maneira todos vivenciam juntos essa manifestação cultural.

Trataremos de maneira bem relevante a questão cultural, e a abordaremos na perspectiva de teia, conforme Geertz (1973), uma construção complexa de significados. Também a compreendemos como um processo essencialmente humano e, dentro de qualquer sistema, sua instrumentalização é poderosa, pois os países são constituídos por diversidade étnica, de crenças, tradições, formas de expressar a cultura, portanto, uma teia complexa de relações, mas que assume um caráter único como o Brasil, com características próprias, especificidades estas que precisam ser reconhecidas e valorizadas. No estado de Mato Grosso, essa teia de significados se ancora nas festas de santo e nas constituições dos cururueiros, pessoas com saberes dos rituais das festas de santo, das cantorias, das danças.

São eles a expressão da cultura imaterial porque estão em um espaço de crenças e do sagrado, no intermédio com os santos. Por outro lado, eles compõem e/ou podem compor os aspectos de uma educação patrimonial, já que o cururu e a viola de cocho são tombados como patrimônio mato-grossense.

As vivências dos cururueiros, bem como de suas famílias e populares cacerenses, não são programadas, mas socializadas, ensinadas, aprendidas e compartilhadas. Pois, a:

> A cultura, podemos dizer está envolvida em todas essas práticas que não são geneticamente programadas em nós, mas que carregam sentido e valores para nós, que precisam ser significativamente interpretadas por outros, ou que dependem do sentido para seu efetivo funcionamento. Nesse sentido, o estudo da cultura ressalta o papel fundamental do domínio simbólico no centro da vida em sociedade (Hall, 2016, p. 18)

Nessa perspectiva, o cururu faz parte da cultura popular e não é apenas um reflexo passivo da sociedade, mas um campo ativo, dinâmico, de significados compartilhados, onde o simbólico desempenha um papel central na organização da vida social.

Segundo Marta Martines Ferreira (2016, p. 8), vários viajantes e literatos, particularmente no século XIX, já mencionaram em seus escritos a presença desta manifestação cultural: o cururu. Ela afirma que foi identificada onde hoje é Mato Grosso, partes de Mato Grosso do Sul e áreas do médio Tietê paulista.

Mas, por ser uma dança popular, ela foi tratada como uma prática perigosa, de indivíduos licenciosos, baderneiros e de má fama. No Código de Postura de 1888 da cidade de Cáceres, quando ainda São Luiz de Cáceres, no seu Capítulo 14 “Dos Jogos, Reuniões Illicitas, Vozerias e Offensas a Moralidade Pública”, prescreve que:

> Art. 38, fica expressamente prohibido:
> § 1º. Fazer bulha ou algazarra e dar altos gritos, á noite.
> § 2º. Fazer sambas, cururus, batuques e outros brinquedos ou divertimentos, que produsam estrando e dezordem, d’esta cidade.

São chamados de cururueiros(as) homens e mulheres que possuem conhecimentos do cururu. Os pantaneiros-cacerenses que cantam a região, os amores, os santos, que têm conhecimentos do lugar onde vivem, e muitas vezes também dominam a prática da confecção e do manuseio da viola-de-cocho, do ganzá (reco-reco da taquara) e do mocho (banco com assento de couro com baquetas de madeira).

Figura 16 - Registro feito na reza de São Gonçalo na Comunidade São Gonçalo no município de Cáceres



Fonte: Acervo pessoal, 2025.

A Figura 16 evidencia a presença dos cururueiros no contexto da reza de São Gonçalo, destacando não apenas os sujeitos que mantêm viva essa tradição, mas também os elementos materiais e simbólicos que compõem a prática do cururu. A imagem revela o domínio dos

instrumentos, como a viola-de-cocho, e a postura dos participantes, que expressam pertencimento, experiência e continuidade cultural. Nesse cenário, observa-se que os cururueiros se constituem como guardiões de saberes que articulam música, religiosidade e vivências do território, reafirmando a importância dessa manifestação na identidade pantaneira e na dinâmica comunitária.

Sendo assim as rezas de santo fazem parte da minha constituição tanto quanto de muitos cacerenses, carregadas de saberes populares que sobrevivem pela força da palavra, da memória e da relação com esse território. Como nos lembra Brandão (1985), esses saberes são construídos no cotidiano e carregam modos próprios de explicar e cuidar da vida. Nas rezas, a palavra atua, criando uma forma de proteção, cura e equilíbrio para os devotos — uma forma de conhecimento que Leda Martins (1997) chama de memória incorporada, pois envolve gesto, voz e corpo. E, quando observamos o Pantanal, percebemos que essas rezas reúnem influências indígenas, afro-brasileiras e católicas, formando um jeito de viver único que resiste ao apagamento colonial. Dessa maneira, as rezas de santo são mais do que devoção: são práticas que ensinam, fortalecem e mantêm viva a ancestralidade de um povo — e, por isso, precisam ser reconhecidas como parte fundamental da cultura e da educação comunitária.

Percebe-se que o contraste entre as rezas de santo e a Igreja se revela principalmente na forma como cada uma delas compreende a fé, a cura e a relação com o sagrado. Enquanto a Igreja institucional historicamente buscou normatizar práticas religiosas segundo princípios doutrinários europeus, as rezas de santo pertencem ao campo da cultura popular do povo, onde a espiritualidade emerge da experiência vivida e das necessidades concretas do povo. Brandão (1985, p.18) afirma que “a religiosidade popular não depende da forma institucional, pois nasce das práticas cotidianas e dos modos próprios de explicar e cuidar da vida”. Prandi (2000, p.58) reforça que “essas práticas carregam influências indígenas e afro-brasileiras que foram, durante séculos, vistas como “desvio” pela Igreja oficial, mas que constituem um sistema religioso legítimo, plural e resistente” no cotidiano de uma comunidade. Já Hall (1997, p.21) lembra que “a colonialidade produziu hierarquias culturais que classificaram saberes europeus como superiores, enquanto expressões populares foram estigmatizadas”. Contrário a esse pensamento, as rezas de santo preservam uma espiritualidade relacional, corporal e comunitária — uma espécie de “teia de significados”, na expressão de Geertz (1973), que faz sentido dentro do território e da vida das pessoas da comunidade. Leonardo Boff (1997, p.42), ao estudar a Teologia da Libertação, afirma que “a fé do povo é concreta, ligada à vida e aos sofrimentos, e

não à abstração teológica". Assim, o contraste não é apenas ritual ou institucional, o contraste é epistemológico, sendo que a Igreja tende à normatização e ao distanciamento, as rezas de santo afirmam uma espiritualidade enraizada nesse meio popular, localizada com base nos conhecimentos ancestrais e que resiste, recria e propõe caminhos próprios para viver o sagrado no cotidiano e torná-lo verdadeiro.

Atualmente, diante da força histórica da Igreja oficial erudita, das tentativas de normatização religiosa impostas desde o período colonial, as rezas de santo continuam sendo amplamente praticadas em diferentes regiões do Brasil como forma de resistência, especialmente em territórios como o Pantanal. Sua presença é uma resistência cultural e possui capacidade de reinvenção. Prandi (2000) destaca que práticas religiosas populares, especialmente de matriz afro-indígena, sobreviveram ao controle colonial e cristão precisamente porque oferecem sentido, cura e pertencimento que ultrapassam o ritual institucional. Leda Martins (1997) observa que essas práticas se preservam como "memórias performativas", continuamente atualizadas no corpo e na voz das comunidades até hoje, em um contexto marcado por avanços tecnológicos e sociedades cada vez mais urbanizadas, essas rezas mantêm força porque articulam espiritualidade, ancestralidade e território — dimensões que a Igreja oficial, muitas vezes, não abarca. Assim, a continuidade das rezas de santo não é mero resquício folclórico: é expressão viva de uma espiritualidade decolonial que resiste, se adapta e permanece fundamental para a vida comunitária.

Mesmo diante da força histórica da Igreja oficial e das tentativas de normatização religiosa impostas desde o período colonial, as rezas de santo continuam sendo praticadas em diversas regiões do Brasil, especialmente no Pantanal. Essa permanência, porém, não acontece de maneira linear ou isenta de tensões; ela revela tanto fidelidade às tradições quanto resistência cultural e uma permanente capacidade de reinvenção.

É necessário reconhecer que a continuidade dessas rezas não é fácil, as novas gerações convivem com as rotinas de uma vida urbana, avanços tecnológicos, estigmas religiosos e a expansão de discursos que desqualificam tradições populares e as nomeiam como "atraso" ou até mesmo "superstição". Ainda assim, muitas juventudes têm buscado nas rezas um lugar de identidade, espiritualidade e reconexão com a ancestralidade, pertencimento — sobretudo quando encontram, na família, na escola ou na universidade, espaços que legitimam e reconhecem sua importância. Além de serem vistos somente como folclore, as rezas de santo permanecem como expressão viva de uma espiritualidade decolonial que insiste em sobreviver,

adaptando-se sem perder sua raiz. Sua continuidade depende não apenas da tradição, mas da criação de condições sociais para que as novas gerações possam reconhecê-las como parte de sua história e como um modo de existir em comunidade.

4 EDUCAÇÃO POPULAR NÃO ESCOLARIZADA

O cururu é uma educação, uma expressão cultural de um grupo que foi considerado invisibilizado, pois em meio a uma sociedade baseada nos moldes colonialistas, o cururu era visto como uma prática desordeira. Neste sentido, convém fazer menção aos ensinamentos de Paulo Freire (1989) a respeito da educação popular. Pode-se considerar que o termo educação popular seja utilizado por Freire (1989) para se referir a um determinado tipo de educação que se notabiliza por apresentar duas principais características: a) emancipação social e b) emancipação política das classes oprimidas.

À luz de Gramsci (2000), uma educação que seja emancipatória do ponto de vista tanto social como também político é aquela cuja prática acontece com o intuito de formar o aluno sob a égide do que Frigotto (2012) denomina como formação humana integral. Essa é uma dimensão educacional que visa formar o aluno não somente para fins de ingresso no mercado de trabalho, mas também para a vida, tendo em vista fazer dele um aluno cidadão, apto a cooperar com a transformação de seus respectivos ambientes de convívio (Batistella, 2017; Ramos, 2017).

Neste contexto, e com base no pensamento de Paulo Freire (1989), é necessário mencionar sobre a importância da cultura neste processo formativo de alunos para a cidadania. Numa visão conceitual, o estudo feito por Fernandes Neto (2023) relata que, embora cultura seja um termo que se caracteriza pela sua polissemia, pode-se considerá-la uma palavra utilizada para se referir ao conjunto de traços, tradições e características que conferem singularidade a um determinado povo ou comunidade.

Por sua vez, Moura (2012) ao se referir aos elementos curriculares que são essenciais numa proposta de ensino voltada para formar o aluno cidadão, cita a cultura, juntamente com o trabalho, a ciência e a tecnologia como elementos necessários para a organização curricular verdadeiramente voltada para a educação emancipatória. Já Moura, Lima Filho e Silva (2015) demonstram o caminho contrário a essa proposta, formado pelo discurso da educação voltada exclusivamente para a empregabilidade, numa dimensão que se mostra alinhada ao que Saviani (2017) menciona como a forte presença do neoliberalismo na educação brasileira.

Para fins de contextualização, o neoliberalismo é uma doutrina que possui como pilares principais a ideia de concorrência e a lógica de mercado (Harvey, 2005). Essas situações são fortemente enraizadas nos serviços públicos, em especial, o campo da educação, com as escolas,

os professores e os gestores sendo constantemente cobrados por melhores resultados educacionais (Ball, 2005; Silva, 2010). Esse panorama, Silva (2016) denomina cultura do desempenho, a qual se sobrepõe ao ideário de Freire (1987) no que se refere a educação que seja verdadeiramente voltada para a cidadania.

Isso também se reflete na formação dos alunos. Moura, Lima Filho e Silva (2015) dizem que a educação que é focalizada apenas na questão do acesso ao mercado de trabalho produz alunos autômatos e estanques. Essa dualidade na educação é descrita no estudo feito por Ramos (2008, p. 2 – 3):

> Vemos, então, que a história da dualidade educacional coincide com a história da luta de classes no capitalismo. Por isto a educação permanece dividida entre aquela destinada aos que produzem a vida e a riqueza da sociedade usando sua força de trabalho e aquela destinada aos dirigentes, às elites, aos grupos e segmentos que dão orientação e direção à sociedade. Então, a marca da dualidade educacional do Brasil é, na verdade, a marca da educação moderna nas sociedades ocidentais sob o modo de produção capitalista. A luta contra isso é uma luta contra hegemônica. É uma luta que não dá tréguas e que, portanto, só pode ser travada com muita força coletiva. A concepção da escola unitária expressa o princípio da educação como direito de todos. Uma educação de qualidade, uma educação que possibilite a apropriação dos conhecimentos construídos até então pela humanidade, o acesso a cultura, etc. Não uma educação só para o trabalho manual e para os segmentos menos favorecidos, ao lado de uma educação de qualidade e intelectual para o outro grupo. Uma educação unitária pressupõe que todos tenham acesso aos conhecimentos, à cultura e às mediações necessárias para trabalhar e para produzir a existência e a riqueza social.

É por essa razão que uma das ideias significativas de Freire (1989) no campo da educação diz respeito a educação popular. Isso implica reconhecer dois pontos que são fundamentais ao entendimento dessa ideia freireana. O primeiro diz respeito a aprendizagem como prática da liberdade, o que significa dizer que a formação do aluno cidadão engloba a agregação de conhecimentos que tornem o discente apto a realizar suas próprias leituras de mundo, numa dimensão crítica a respeito dos movimentos sociais que nele acontecem, bem como seus respectivos desdobramentos (Marx, 2015).

Neste sentido, a educação é entendida como algo além do ato de educar, estando ele permeado em aspectos políticos e sociais (Freire, 2014). É por isso que Gadotti (2007, p. 4) ao descrever as características da educação popular, menciona:

> A educação popular como uma concepção geral da educação, via de regra, se opôs à educação de adultos, impulsionada pela educação estatal, e tem ocupado os espaços que a educação de adultos oficial não levou muito a sério. Um dos princípios originários da educação popular tem sido a criação de uma nova epistemologia baseada no profundo respeito pelo senso comum que trazem os setores populares em sua prática cotidiana, problematizando-o, tratando de descobrir a teoria presente na prática popular, teoria ainda não conhecida pelo povo, problematizando-a, incorporando-lhe um raciocínio mais rigoroso, científico e unitário.

Neste contexto, o cururu mato-grossense aqui evidenciado em suas respectivas características deve ser valorizado enquanto manifestação cultural. À luz de Fernandes Neto (2023), o cururu confere singularidade para as pessoas que ao colocarem em prática as suas respectivas tradições, danças, cantos e festas, estão reafirmando ao mundo o brio, a beleza e a autenticidade de sua cultura, aqui especificamente, o cururu do Mato Grosso (Ferreira, 2016; Sena, 2021).

Freire e sua pedagogia se alinha ao projeto de ruptura com a hegemonia epistemológica ocidental e com as formas de opressão que silenciam saberes populares. Ele afirma que a "escuta sensível dos saberes da experiência" é condição para qualquer processo educativo emancipador (Freire, 1996, p. 31). Essa perspectiva torna Freire um pensador fundamental para reconhecer o Cururu Pantaneiro não como folclore "menor", mas como uma epistemologia enraizada neste território. Nessa perspectiva, Freire é um pensador que reconhece os saberes populares como uma epistemologia enraizada no caso dos(as) cururueiros(as) no território pantaneiro.

Sobre a epistemologia freireana, lembramos que o autor se opunha a "educação bancária", educação domesticadora do modelo de ensino tradicional e opressor, onde o professor age como depositante do conhecimento e o aluno como depositário, o conhecimento é trabalhado de forma passiva e unilateral, anulando o potencial do educando, atuando a partir da colonialidade do saber, em uma estrutura que naturaliza a desigualdade e transforma a educação em instrumento que controla a libertação. "A educação bancária mantém e estimula a contradição entre educador e educando: o educador é o que sabe e os educandos são os que nada sabem" (Freire, 1987, p. 67).

Esse posicionamento de Freire é um ato decolonial pois ele defende e rompe com o modelo de educação elitista e excludente, cuja visão arraigada no colonialismo considera "inferior" todo conhecimento que não se encaixa nos moldes do modelo ocidental. Vemos a educação popular freireana como um ato decolonial pois ela é a favor da luta, da resistência contra esse apagamento cultural e o silenciamento dos saberes populares, é uma resistência de cunho pedagógico e político, pois Freire afirma que "a educação é sempre um ato político".

O conhecimento nasce da experiência vivida e os sujeitos populares são produtores legítimos de saber, rompendo com a abordagem tradicional de conhecimento eurocentrada que privilegia apenas o saber escolarizado,

A pedagogia proposta por Freire vem em busca de um diálogo horizontal dos saberes, onde ele faz um deslocamento na educação da dominação para a emancipação. Freire retira o conhecimento que era exclusivo da racionalidade eurocêntrica e o insere nas práticas culturais, nas memórias de um povo, nas lutas sociais dos povos oprimidos pelo sistema capitalista, colocando um posicionamento crítico ao sistema colonial que definiu por muitos anos quem pode ou não ter acesso ao conhecimento. "Ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo" (Freire, 1987, p. 68).

Portanto o pensamento freireano se aproxima das epistemologias decoloniais contemporâneas (Mignolo, Walsh, Quijano, Santos), propondo o deslocamento epistemológico pois Quijano (2005) tira o centro da produção de saber da racionalidade eurocêntrica para a experiência vivida dos sujeitos historicamente oprimidos. Tal movimento, segundo Walsh (2005), constitui um ato decolonial, pois implica reconhecer, legitimar e politizar saberes subalternizados. Na sua trajetória, Freire se posicionava com atitudes que faziam uma leitura crítica da realidade, com atitudes decoloniais ao discordar da superioridade do conhecimento ocidental, valorizar os saberes locais, populares e comunitários, romper com o silenciamento colonial, propor novas formas de produzir conhecimento não subordinado ao colonialismo. Tudo isso alinha-se ao pensamento de Dussel (2012) com a epistemologia de "ética da libertação".

Freire (pedagogia freireana) e Dussel (ética da libertação) dialogam na perspectiva da centralidade dos sujeitos oprimidos, sendo este o ponto de partida para uma ação verdadeiramente ética, libertadora. Quando Freire se posiciona colocando sua pedagogia que dá voz e vez aos oprimidos, reconhecendo os mesmos como sujeitos do conhecimento, esse conhecimento se alinha com a ética libertadora de Dussel, e juntas reconhecem a transformação das populações marginalizadas. Dessa maneira, as duas epistemologias entendem que a libertação exige romper com a colonialidade do saber, reconhecendo os sujeitos excluídos como protagonistas de sua história. No Pantanal, onde a colonialidade do saber buscou invisibilizar culturas locais e impor modelos epistêmicos eurocentrados, a pedagogia freireana permite compreender o cururu como uma prática que educa, organiza e transmite memória coletiva fora das instituições oficiais, reiterando a potência dos saberes que emergem das experiências de vida dos pantaneiros. Nesse sentido, o ato de aprender e ensinar no e pelo cururu constitui um gesto decolonial, pois afirma a dignidade, a historicidade e a agência dos sujeitos pantaneiros na construção de outras formas de existir e conhecer.

Fundamentada na pedagogia freireana, que reconhece e legitima os saberes populares surgidos da vida cotidiana, a afirmação destaca que tais conhecimentos são essenciais para uma prática educativa crítica e transformadora. A educação que não é apenas uma educação de alfabetização, uma educação como modo de existência que é uma educação popular, como vimos com Brandão, enfatiza que os saberes populares não são inferiores aos conhecimentos escolares, nem "menos científicos", mas constituem modos legítimos de interpretar o mundo e organizar a vida coletiva. Para ele, a educação não é apenas aquilo que ocorre na escola e escreve que "ninguém escapa da educação. Em casa, na rua, na igreja ou na escola, todos nós aprendemos sempre" (Brandão, 1981). Isso significa que a vida comunitária é um espaço permanente de formação, no qual os saberes populares são transmitidos de geração em geração. Ou seja, a pedagogia nasce da experiência vivida, não de prescrições formais prescritas nos currículos escolares. Para Brandão (1985), o povo é sujeito, produtor de conhecimento, não mero receptor, dessa maneira o cururu pantaneiro é um lugar de aprendizagem, memória e identidade. Essa compreensão se alinha à educação popular defendida por Freire, que rompe com a visão colonial e elitista do conhecimento como já discutido anteriormente. Portanto, para ambos os autores, a verdadeira educação emerge das práticas sociais e da cultura local, valorizando a sabedoria dos povos, sua história e sua forma de estar no mundo.

Ao aproximarmos Brandão e Freire, percebemos que ambos sustentam uma educação que nasce da experiência, da vida concreta dos grupos sociais e dos valores culturais de cada comunidade. Para Brandão, o saber popular não é "menos válido" do que o saber escolarizado; ao contrário, ele é uma forma de interpretar, organizar e dar sentido ao mundo, construído de maneira coletiva e transmitido ao longo das gerações (Brandão, 1985). Essa valorização dos saberes do povo se articula diretamente com Freire, que reconhece no cotidiano dos oprimidos as condições para a produção de conhecimento crítico, transformando o espaço vivido em terreno fértil para práticas pedagógicas de libertação.

Assim, a interlocução entre Brandão e Freire oferece uma base teórica potente para compreender práticas culturais — como o cururu pantaneiro — como espaços pedagógicos, comunitários e ancestrais. Ao reconhecer que o saber nasce da vida, da cultura e das práticas coletivas, esses autores reforçam que manifestações como o cururu são mais do que expressões artísticas: são lugares de produção e transmissão de saberes populares, afirmando identidades, histórias e resistências. Desse modo, a pedagogia que emerge dessa articulação é uma pedagogia territorial, comunitária e decolonial, profundamente comprometida com a dignidade e a autonomia dos povos.

A educação popular, orientada pelas reflexões de Paulo Freire e Carlos Rodrigues Brandão, revela-se não apenas como um método, mas como um modo de existir no mundo. Em sua essência, ela nasce da necessidade de romper com as estruturas coloniais que moldaram o Brasil, resgatar saberes negados e devolver dignidade às vozes historicamente silenciadas. Freire lembra que "a educação é um ato político", e por isso ela não se limita a interpretar o mundo — ela o transforma. Brandão reforça essa compreensão ao afirmar que "ninguém escapa da educação" (1981), indicando que os territórios, os corpos, as festas, os rituais e a convivência cotidiana são, todos eles, espaços formadores. Assim, a educação popular sugere um deslocamento profundo: deixar de buscar respostas apenas nos livros e reconhecer que a vida, em sua pluralidade, é também mestra.

Essa perspectiva encontra ressonância crítica nas epistemologias decoloniais. Quijano (2005) nos alerta para a colonialidade do saber que por séculos deslegitimou aquilo que não carregava a marca europeia. Walsh (2005) aprofunda essa crítica, afirmando que re-existir é um gesto pedagógico e político. Não basta reconhecer a riqueza dos saberes populares: é preciso ativá-los, tirá-los da condição de objeto e devolvê-los ao lugar de prática viva. É nesse ponto que a reflexão de Howard Gardner ilumina o debate, ao afirmar que "o maior erro dos séculos passados no ensino foi tratar todas as crianças como se fossem variantes do mesmo indivíduo" (Gardner, 1993). Gardner nos ensina que a educação não precisa inventar nada: precisa apenas reconhecer o que sempre existiu, mas foi invisibilizado pelos filtros coloniais. E é justamente isso que a educação popular, quando articulada à decolonialidade, se propõe a fazer.

Essa compreensão não permaneceu apenas no campo das ideias; ela se materializou em minha experiência de estágio supervisionado, no pátio da Universidade do Estado de Mato Grosso. Ali, sob o céu do Pantanal, organizei uma roda de cultura popular, convidando os próprios sujeitos que carregam, nos corpos e nas memórias, os saberes que a colonialidade tentou apagar: os cururueiros com seu canto que atravessa séculos; o grupo de siriri com o pulsar dos pés que lembram que o chão é ancestral; a fazedora de bolo de arroz que traz no gesto a permanência das avós; o capoeirista que inscreve no corpo a luta e a dança da diáspora africana; a representante da Umbanda que sustenta, na fé e na firmeza, o elo entre mundos visíveis e invisíveis (Figuras 17 e 18).

Figura 17 - Aula no pátio da Unemat: Roda de conversa sobre diversas manifestações culturais



Fonte: Acervo pessoal, 2025.

Figura 18 -Aula no pátio da Unemat: Roda de conversa sobre diversas manifestações culturais



Fonte: Acervo pessoal, 2025.

As Figuras 17 e 18 evidenciam a materialização dessa experiência no espaço do estágio supervisionado, revelando a roda de cultura popular como um território de encontros, trocas e afirmação de saberes. Nas imagens, observa-se a presença dos cururueiros, do grupo de siriri e dos demais participantes, cujos corpos em movimento, gestos e expressões traduzem a continuidade de práticas culturais que resistem ao apagamento histórico. A disposição em roda, a interação entre gerações e a diversidade de manifestações presentes reforçam o caráter coletivo e ancestral dessas vivências, nas quais canto, dança, religiosidade e saberes tradicionais se entrelaçam, reafirmando o pátio da universidade como um espaço de reexistência e valorização das culturas populares.

Naquele pátio, a universidade deixou de ser apenas universidade. Ela se tornou terreiro, sala de aula expandida, roda, comunidade. Cada presença rompeu o silêncio imposto pela modernidade colonial e afirmou, sem pedir licença, que a cultura popular não precisa ser representada — precisa ser vivida. Era a educação popular em sua forma mais inteira: não teoria, mas corpo; não narrativa, mas presença; não objeto de pesquisa, mas modo de mundo.

É exatamente esse sentido de presença que Krenak evoca quando afirmam que o conhecimento só faz sentido se estiver encarnado na vida. Krenak, ao dizer que "tudo é natureza" (2022), nos chama a perceber que o cururu, o siriri, a capoeira, o bolo de arroz e a Umbanda não são manifestações isoladas, mas expressões de uma ontologia que compreende a existência como relação, pertencimento, ancestralidade. Tornar esses saberes apenas narrativas é dessacralizá-los; integrá-los à formação acadêmica, no entanto, é abrir caminho para uma educação que respira território, que reconhece a inteligência coletiva de um povo e que devolve à universidade sua responsabilidade de caminhar com — e não acima — a comunidade.

Assim, a educação popular decolonial não apenas descreve o mundo, mas sugere outros modos de habitá-lo. Ela nos chama a perceber que o conhecimento não nasce do frio das paredes, mas do calor das rodas. Não basta conhecer o cururu; é preciso permitir que ele nos transforme. Não basta reconhecer os saberes populares; é preciso integrá-los como princípio constitutivo de uma sociedade mais justa, plural e viva.

No fim, o que essa educação nos pergunta não é apenas "o que você sabe?", mas "como você está existindo?". E é nessa resposta — comunitária, territorial, ancestral — que o cururu, o siriri, a capoeira, o bolo de arroz e a Umbanda deixam de ser objetos de estudo e se tornam mestres da vida, fontes de uma pedagogia que liberta, convoca e renova.

É nessa passagem entre saber e existência que o cururu pantaneiro se torna fundamental. O risco de tratá-lo apenas como narrativa — como memória poética, como "patrimônio", como objeto de pesquisa — é grande. Contudo, com propriedade afirmo que existe um conhecimento que só se revela quando participamos; quando atravessamos o corpo, o gesto, o ritmo e a presença. O cururu não sobreviverá se permanecer apenas em documentos, livros ou dissertações. Ele precisa continuar sendo corpo vivo, prática incorporada, chão dançado, canto que atravessa o tempo. Não basta conhecê-lo: é preciso permitir que ele nos conheça, que ele nos ensine outros modos de caminhar pelo mundo.

A universidade tem um papel estratégico na continuidade das práticas culturais e espirituais populares entre as novas gerações, especialmente em territórios como o nosso Pantanal, onde saberes e rituais ancestrais convivem com pressões de apagamento. Ao reconhecer essas práticas como formas legítimas de conhecimento – como defendem Brandão (1985) e Freire (1996) – a universidade rompe com o modelo acadêmico tradicional centrado na epistemologia eurocêntrica e abre espaço para uma educação decolonial que inclui o saber comunitário como parte do currículo, da pesquisa e da extensão. Isso significa criar espaços de escuta, rodas de conversa, oficinas, vivências, celebrações, encontros com mestres e mestras da cultura popular e políticas de valorização dessas tradições no âmbito institucional como esse citado acima. Também implica revisar suas próprias práticas pedagógicas para que o conhecimento não seja tratado como abstração, mas como experiência viva – como lembra Leda Martins (1997), a cultura se preserva quando é performada. Assim, a universidade pode se tornar uma ponte entre gerações, contribuindo para que jovens não apenas aprendam sobre essas práticas, mas possam participar delas, reconhecê-las como parte de sua identidade e compreender que o futuro do território depende da preservação e do fortalecimento de sua memória ancestral. Com esse círculo de conhecimento recebemos muitos comentários, não só dos acadêmicos do Curso de Pedagogia onde realizei meu estágio, mas de outros vários cursos, como “esse tipo de aula deveria ser mais comum aqui dentro da universidade”, “nunca tinha visto uma apresentação como essa” ... A partir dessas falas podemos perceber o quanto os currículos dentro desse espaço onde se defende as novas perspectivas decoloniais ainda não conseguiu trazer pra dentro esses conhecimentos populares.

Aubert et al. (2016) e sua concepção a respeito da aprendizagem dialógica, defende as seguintes ideias: a) todos podem aprender e ensinar em diálogo uns com os outros; b) todos os pontos de vista são relevantes, não devendo haver preconceitos no processo de ensino e aprendizagem, e c) todos são livres para expressar suas linhas de pensamento, sendo isso relevante para a construção de conhecimentos e partilha de saberes.

Essa mesma lógica se aplica a cultura, em especial o cururu mato-grossense. Ao descrever sobre o cururu e sua respectiva prática, Rozisca (2017) chama a atenção para aspectos referentes a companheirismo, bem como valores éticos e religiosos, sendo que o cururu resiste ao tempo na força do povo que mantêm viva as suas respectivas tradições e culturas. Isso reitera o pensar presente em Grando (1997; 2000; 2008) e seu ideário referente a cultura como prática social e processo histórico vivenciado por quem de fato se preocupa em continuar viabilizando a realização de suas manifestações culturais.

Uma das formas de se preservar o cururu como folguedo pantaneiro é a oralidade, o que, segundo Sena (2021), significa passar de geração a geração os saberes, os sabores e as práticas conexas a essa cultura. Neste sentido, os festejos, as músicas, as danças, a culinária, a religiosidade, as violas e demais tópicos correlatos ao cururu carregam em si sentidos que ajudam a compreender a cultura como marca identitária do povo pantaneiro, numa dimensão que concilie cultura e educação popular (Ferreira, 2016; Freire, 1989; 2014).

Podemos fazer uma análise de quais são os saberes produzidos numa festa de santo?

As festas de santo não devem ser vistas somente como folclore, tradição ou memória afetiva; mas sim como escolas vivas, territórios pedagógicos que partilham saberes com pessoas à margem dos currículos oficiais. Nesses espaços, o povo produz saberes que a modernidade tentou invisibilizar, mas que seguem vivos no corpo e no cotidiano das comunidades. Com a reza, o canto, a dança, o cheiro da comida, o compasso e as toadas do cururu e o brilho das fitas, aprendemos o que a escola insiste em esquecer: que conhecimento não é apenas conceito — é corpo, ritmo, relação, pertencimento, é gente. Como afirma Brandão (1985), é no cotidiano que o povo cria suas próprias respostas para a vida. Mas o que estamos fazendo com esses saberes hoje? Quem está garantindo que eles continuem existindo?

É urgente reconhecer que as festas de santo são também atos de resistência contra uma lógica colonial que, até hoje, tenta apagar tudo o que não nasce da Europa. Como lembra Leda Martins (1997), há uma memória que se performa e, se não for vivida, simplesmente desaparece. Por isso, não basta admirar a festa: é preciso assumi-la como prática política, como espaço de formação, como território de disputa epistemológica. Cabe às escolas, às universidades, às políticas culturais e às próprias comunidades criar condições para que esses saberes não sejam apenas lembrados, mas fortalecidos, transmitidos e reinventados pelas novas gerações.

Se nós não estimularmos essa continuidade agora, corremos o risco de perder algo que não se recupera: a potência ancestral de um povo que dança, canta, reza e cozinha, que faz sua própria existência. As festas de santo nos convocam a um compromisso — não com a nostalgia, mas com o futuro. Um futuro que só fará sentido se mantiver vivas as práticas que nos ensinaram, desde sempre, que a vida é mais ampla que qualquer teoria.

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) oferece respaldo para a inserção dos saberes e práticas culturais locais no currículo escolar, ainda que muitas vezes isso não se

concretize na prática. No documento, a Competência Geral 6 estabelece que a escola deve "valorizar a diversidade de saberes e vivências culturais" e promover o respeito às "identidades e culturas locais e regionais" (Brasil, 2018, p. 10). Na mesma direção, o componente curricular de Arte determina que os estudantes devem conhecer e reconhecer "as práticas artísticas e culturais de sua comunidade" (Brasil, 2018, p. 201), o que inclui diretamente manifestações como o cururu pantaneiro, as festas de santo, as rezas e demais expressões tradicionais. Além disso, no Ensino Fundamental, a BNCC orienta que o ensino de História contemple "as tradições culturais do lugar onde vivem" (Brasil, 2018, EF15HI01). Assim, ao contrário do que muitas vezes se argumenta, o currículo oficial exige que a escola trabalhe a cultura local; o que falta não é legislação, mas uma postura pedagógica decolonial que reconheça esses saberes como parte legítima da formação humana e como direito educativo das populações que historicamente tiveram suas práticas desvalorizadas.

Na prática, esses conhecimentos raramente se tornam conteúdo pedagógico. Isso ocorre porque a estrutura escolar brasileira continua operando sob a lógica da colonialidade do saber, definida por Quijano (2005) como o processo histórico que hierarquizou o conhecimento, colocando o saber europeu como superior e relegando saberes populares, indígenas, afro-brasileiros e comunitários ao campo da informalidade ou da superstição. Além disso, a formação docente ainda é marcada por matrizes eurocêntricas, que pouco abordam cultura local, tradição oral, religiosidade popular ou práticas como cururu, siriri e rezas de santo. Freire (1996) já alertava que a escola tende a "negar os saberes da experiência", privilegiando conteúdos abstratos e descolados da realidade dos estudantes. Soma-se a isso o medo de lidar com elementos religiosos populares — muitas vezes confundidos com proselitismo — e o peso do racismo religioso, que marginaliza expressões afro-indígenas (Prandi, 2000).

Stuart Hall (1997) reforça que as instituições modernas operam mecanismos de "exclusão cultural", apagando modos de vida que não correspondem ao modelo ocidental de cultura. Portanto a escola brasileira herdou uma forte influência da Igreja que, segundo Prandi (2000), sempre viu com desconfiança as práticas religiosas híbridas, afro-indígenas e populares, rotulando-as como superstição ou desvio. Dessa maneira, os currículos priorizam conteúdos abstratos e universais, afastados da experiência vivida pelos alunos, como já denunciava Paulo Freire (1996), ao criticar a educação bancária que desconsidera os saberes do povo. Assim, a ausência dos conhecimentos das festas de santo nos currículos não é acaso: é resultado direto de processos históricos de apagamento, racismo religioso e desvalorização dos saberes populares — que continuam a operar até hoje, mesmo que de forma mais sutil, embora a BNCC

legitime a cultura local, sua efetivação depende de uma postura pedagógica decolonial que ainda não é dominante nas escolas, e que exige coragem política para reconhecer que os saberes do território são tão legítimos quanto aqueles consagrados pela tradição escolar ocidental.

Para mudar essa realidade, não só a escola, mas todo o poder público (prefeitura, estado e políticas culturais/educacionais) precisam assumir essa responsabilidade de forma consciente e comprometida, uma postura pedagógica decolonial que reconheça a cultura popular não como conteúdo opcional, mas como direito educativo e fundamento da formação humana. Isso implica criar práticas que valorizem os saberes populares por meio de projetos integradores, rodas de conversa com mestres da cultura, oficinas de música e dança tradicional, mapeamento da memória local, além de parcerias com comunidades, rezadores, cururueiros, festeiros e grupos culturais. Como propõe Freire (1996), a escola precisa partir da "experiência vivida" dos estudantes, transformando o território em sala de aula e reconhecendo os sujeitos populares como produtores legítimos de conhecimento. É preciso rever a formação docente para que professores se sintam autorizados e preparados a trabalhar saberes que não se enquadram no modelo eurocêntrico, rompendo com a colonialidade do saber denunciada por Quijano (2005).

Em uma perspectiva ética, a mudança só se concretiza quando a escola compreende que integrar o cururu, as festas de santo, o siriri e outras práticas comunitárias não é folclorizar o passado, mas garantir a continuidade de culturas que sobrevivem graças à resistência das populações locais. Atualmente nas formações dos professores, somente se discute a reprodução de um currículo que visa preencher dados e planilhas, o que geralmente foge da realidade dos educandos, e os conhecimentos da cultura popular vão caindo no esquecimento e na invisibilidade. Assim, faz se necessário transformar o currículo, o que exige coragem política e sensibilidade pedagógica para devolver ao território o lugar que sempre lhe pertenceu: o de espaço vivo de aprendizagem.

4.1 Ancestralidade

A compreensão de ancestralidade, no contexto deste estudo, encontra fundamento na perspectiva de Ailton Krenak, para quem a vida humana está integrada a uma rede de relações que antecede a própria existência das pessoas. O autor afirma que *"eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza"* (2022), reconhecendo que rios, montanhas, florestas e demais seres do território constituem presenças antigas que acumulam sabedoria e sustentam a continuidade da vida. Assim, a ancestralidade

não se limita à linhagem biológica, mas corresponde a um modo de pertencimento ampliado, enraizado no território, na memória coletiva e nos modos de existir transmitidos ao longo das gerações.

No Pantanal, essa concepção se expressa de forma intensa na prática dos cururueiros — homens que inventam, recriam e transmitem as toadas e danças do cururu a partir da teia cultural herdada de seus ancestrais. Em muitos casos, essa aprendizagem ocorre no ambiente doméstico, entre parentes e membros da comunidade, constituindo o que se reconhece como saberes populares ou saberes ancestrais. Esses conhecimentos, conforme destaca Pereira (2020), envolvem experiências transmitidas oralmente ao longo das gerações, ligadas ao cuidado com a vida, à espiritualidade e às relações com a natureza, configurando formas de conhecimento historicamente marginalizadas pela lógica colonial.

Tais saberes são fundamentais também para a educação ambiental crítica. Para Pereira, Ferreira e Ferreira (2022), uma educação ambiental enraizada em saberes tradicionais ultrapassa o discurso superficial do "não jogue lixo no chão" e convida a refletir sobre *como vivemos, pensamos e nos relacionamos com o planeta*, reconhecendo o mundo como casa comum. Essa perspectiva dialoga diretamente com Krenak (2022), que defende uma ética ambiental fundamentada em vínculos ancestrais com o território e com os seres que o compõem.

Apesar de sua importância cultural e pedagógica, o cururu foi historicamente alvo de repressão colonial. O Capítulo 14º do código municipal da época — "Dos jogos, reuniões ilícitas, vozerias e ofensas à moralidade pública" — determinava que: "Fazer sambas, cururus, batuques e outros brinquedos ou divertimentos, que produzem estrondo e desordem, d'esta cidade" seriam práticas proibidas, revelando a tentativa colonial de controlar, silenciar e deslegitimar manifestações culturais populares. Embora reprimido, o cururu persistiu nos bastidores da história, sustentado pela resistência silenciosa dos cururueiros que mantiveram viva essa prática mesmo sob proibição.

Essa resistência cultural pode ser compreendida à luz de Clifford Geertz (1973), para quem a cultura é uma teia de significados tecida pelos próprios sujeitos e interpretada através de símbolos, práticas e rituais. No caso do Mato Grosso, essa teia se expressa nas festas de santo, nas cantorias, nas danças e nos rituais do cururu, configurando uma expressão singular da diversidade cultural brasileira. Nessas práticas, estão imbricados os saberes, valores e cosmologias que compõem a ancestralidade pantaneira, reafirmando a identidade e a

continuidade de um povo que, apesar da colonialidade, mantém vivas suas formas próprias de existir, sentir e celebrar.

Sabendo que o cururu pantaneiro é uma prática educativa que exige a ruptura com modelos pedagógicos coloniais que historicamente deslegitimaram os saberes dos povos indígenas, afro-brasileiros e das comunidades tradicionais do Pantanal. Em rompimento com a educação ocidental, marcada pela ruptura entre ser humano e natureza, a pedagogia decolonial reconhece que a aprendizagem é nascida no território da comunidade, nas memórias ancestrais que sustentam os modos de vida da população. Dar vez para essa pedagogia implica assumir, como propõe Ailton Krenak (2022) quando fala que "tudo é natureza", que a vida humana está intrinsecamente ligada aos seres mais antigos. Assim, a ancestralidade indígena inscrita no Pantanal oferece não apenas uma cosmologia, mas um modo de ensinar e aprender que toma o território como mestre.

Temos também as contribuições de ancestralidades afro-brasileiras que se fazem presentes, por exemplo, na musicalidade, nos ritmos corporais, na circularidade das danças e na espiritualidade comunitária que atravessa o cururu. Autoras como Leda Maria Martins explicam a ancestralidade afro-diaspórica como um "tempo espiralar", no qual o passado continua vivo no corpo, nos gestos, nos rituais e na performance (Martins, 1997). Essa noção ajuda a compreender o cururueiro como portador de uma memória incorporada: o canto, a rima improvisada, as toadas, o toque da viola, o ritmo e a dança não são apenas expressões culturais, mas formas de reinscrever a experiência negra e indígena na história do cururu no território pantaneiro.

O cururu é uma prática comunitária que constitui um espaço pedagógico em que saberes são compartilhados coletivamente, muitas vezes no interior das casas, nos quintais, nas festas de santo ou nos encontros informais entre parentes e vizinhos. Essa transmissão oral e cotidiana materializa o que Muniz Sodré denomina "pedagogia da presença", em que o aprendizado se dá pela convivência, pelo ritmo, pelo corpo e pela sensibilidade compartilhada (Sodré, 2017). Dessa forma, a educação que nasce com o cururu não se organiza por currículos, avaliações ou hierarquias escolares, mas por vínculos afetivos, pela observação, pela repetição ritual e pelo pertencimento a essa cultura.

Historicamente, o Pantanal tem origens ancestrais nos povos indígenas e nas populações afro-descendentes, que viveram processos de silenciamento e repressão colonial, pois por

muitos anos suas práticas culturais foram nomeadas como “desordem”, “escândalo” ou “superstição”. O fato de o cururu ter sido proibido em certos períodos revela como a colonialidade buscou controlar corpos, sons, festas e expressões comunitárias. Entretanto, a continuidade do cururu — apesar da tentativa de apagamento — evidencia uma pedagogia da resistência. Como aponta Beatriz Nascimento, a cultura negra no Brasil é marcada por “estratégias de permanência” que reinventam o território e produzem novas formas de existir (Nascimento, 2021). Essa leitura se aplica também às comunidades indígenas pantaneiras que conservaram seus cantos, gestos e cosmologias mesmo diante da violência colonizadora.

Assim, o cururu pantaneiro é mais que uma manifestação artística ou folclore, é uma pedagogia viva que resiste e articula sua ancestralidade tanto indígena como afro-brasileira por meio da música, da dança, da espiritualidade popular e da convivência em comunidade. Portanto, é uma educação decolonial, territorial, enraizada na natureza e nas memórias de resistência que atravessam o território Pantanal. Ao reconhecer o cururu como prática pedagógica, afirmamos uma educação decolonial que valoriza epistemologias outras, devolve dignidade aos saberes subalternizados e fortalece as cosmologias tradicionais como fundamento para viver, cuidar e pertencer ao território.

4.2 Cultura popular e o silenciamento da tradição

A cultura popular, vista como uma expressão menor ou marginalizada diante da cultura erudita, desempenha um papel fundamental na preservação da identidade coletiva. Conforme aponta José Jorge de Carvalho (1984), essa cultura é a verdadeira depositária de valores, saberes e práticas que, apesar das diversas tentativas de apagamento, resistem e continuam vivas nas comunidades. Assim se deu a resistência do cururu, uma cultura invisível que se expressa em festas de santo, nas toadas, nas músicas, nos rituais, no sapateado. As tradições orais desse povo pantaneiro não representam somente a memória histórica de povos e grupos sociais, mas também ato de resistência perante imposições culturais de modelos dominantes, que visam a homogeneização e a exclusão de modos de vida considerados “não civilizados” ou “atrasados”. É nesse contexto que a cultura popular sobrevive, silenciosa e persistente, mantendo um diálogo constante entre passado e presente.

Para nosso colaborador Lourenço:

> Eu percebi que quando era jovem que o povo de Cáceres gostava da cultura raíz e tinha muitos cururueiros naquela época... As festas de santo tinha (sic) um significado forte para os cacerenses, representava uma forma de lazer, de oração/religiosidade [...]

> O povo era unido/comunitário para fazer ofertório para o santo. (Acervo pessoal, 2025)

Esses aspectos são explicados por Brandão (2009, p. 43), quando diz que a principal tendência da educação popular atualmente está na transição de um modelo emergente de educação com ponto de referência em si mesmo, "para uma prática com referências nos grupos populares". O autor propõe uma mudança para um modelo de educação que tenha como objetivo a referência aos próprios grupos populares.

Portanto, ao invés de ser uma educação que se baseia apenas em ideais de teóricos, possa ser construída a partir das realidades e vivências das próprias comunidades em que está inserida. Ou seja, o autor propõe uma mudança no paradigma da educação popular, que vá além de um modelo autossuficiente e distante da realidade das pessoas, para uma prática educacional que tenha como foco as experiências e necessidades dos grupos populares, portanto, que ela se torne mais comprometida com a realidade e as vivências das pessoas. Dessa maneira, o conhecimento empírico vivenciado por esse povo pantaneiro que viveu em meio as águas do Pantanal com devoção ao sagrado, embasado em conhecimentos de seus ancestrais.

Brandão fala sobre os saberes indígenas, por exemplo, na comunidade os anciãos/as ensinam às crianças o saber da tribo: "Tudo que se sabe aos poucos se adquire por viver muitas e diferentes situações de trocas entre pessoas, com o corpo, com a consciência, com o corpo-e-a-consciência" (1981 p. 6).

Então, temos a partir da visão de Brandão (2008; 2009), duas vertentes que são a educação popular e os conhecimentos ancestrais advindo das origens indígenas desse povo pantaneiro que tem sua ancestralidade na miscigenação dos povos indígenas, povos africanos, europeus... Brandão argumenta que o conhecimento deve ser ensinado de forma coletiva, vivencial, viver na prática o que precisa ser ensinado e não apenas o conhecimento formal apostilado. Com essa visão de educação como prática de liberdade temos também Freire "Ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para a sua produção ou a sua construção" (1996, p. 47). Em nossa realidade, temos os cururueiros que aprenderam a prática do tocar uma viola de cocho e cantar as toadas que aprenderam vivenciando, experienciando essa prática nos seus meios de convivência, aprenderam a fazer fazendo como podemos ver no relato de nosso colaborador Bermiro:

> Aprendi o cururu de curiosidade pois tinha muitos rapazes naquela época ... "sondava a hora que os cururueiros antigo parava de tocar, os rapazes iam imitar. Mas tinha um grande respeito aos antigos. Meu irmão pediu permissão para deixar eu participar da

> roda do cururu. Eu ficava muito acanhado. Eles falaram: não precisa ficar acanhado você é guri, mas você sabe brincar... (Acervo pessoal, 2025)

Essa fala o retrata a educação popular defendida tanto por Freire (1987), Brandão (2008), pelos povos originários que visam a educação feita de encontros, de escuta, de afeto e de respeito à cultura popular. Saber nas rodas de cururu, nas vivencias desses povos banhados pelo Pantanal, não tem conhecimento formal, conteúdos, mas sim troca, troca de memória, de saberes, ou seja, uma partilha de conhecimentos.

Quando o irmão pede permissão aos mais velhos: é uma forma de respeito às vozes do saber, pois ali nessa roda o conhecimento não se impõe, mas sim se vivencia. Assim, podemos colocar a cultura popular como um local ativo de saberes e resistência, onde as histórias narrativas de nossos protagonistas que tiveram sua invisibilidade na história encontram formas de expressão e reconhecimento.

Como afirma Freire (1987), “ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo”. Homens cujo saber é compartilhado por meio da singularidade do seu canto, da poesia improvisada em trovas e da transmissão de sua experiência vivida. Suas práticas não apenas preservam a memória e a identidade cultural do Pantanal, mas promovem um aprendizado no qual se aprende com o outro, a partir do diálogo, da escuta e da experiência. Assim, os cururueiros são educadores populares que, mediatizados por esse o mundo natural do Pantanal, podem contribuir para a formação crítica e cultural de seu povo através da sua prática.

Valorizar e dar visibilidade a essa cultura é, portanto, um passo necessário para a democratização cultural e para o reconhecimento da diversidade histórica e social presente em uma nação. O silenciamento da cultura popular não é acidental. Ele ocorre porque os centros de poder, sejam políticos, econômicos ou simbólicos, frequentemente consideram essas tradições como ameaças à ordem estabelecida, como vimos acima no código de postura implantado nesse município. O controle e a padronização cultural operam para apagar ou minimizar a riqueza dessas expressões, subestimando sua importância para a coesão social e para a pluralidade cultural.

4.3 Histórias de vida dos cururueiros pantaneiros

As histórias de vida refletem a vida vivida das pessoas, e neste lugar trazemos como primeiro colaborador o senhor Honorato, que diz:

> O cururueiro vivia da natureza, era diverso pois exercia caça, pesca, plantação, vendia lenha, rapadura ... esse comércio não tinha dinheiro a moeda era a troca de produtos Nessa época tinha muita: capivara, lontra ariranha encontrava de rebanho. (Acervo pessoal, 2025)

Tenho então uma visão etnográfica desse relato em que visualizamos a citação de Freire não apenas como teoria, mas como uma verdade vivida: "Ninguém educa ninguém... os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo." E esse mundo era ali a realidade desse cururueiro, que com suas funções multifacetadas, com olhos que já viram as águas do rio mudar, o mato virar estrada, a capivara era como galinha nos quintais, a lontra era vista de bando atravessando rio, ariranha nadava livremente nos rios, é isso que chamo fartura ... Comércio? Moeda? Era de confiança, de troca, saco de mandioca por peças de rapadura. Viver essa experiência única de compartilhar as vivências vividas por esses personagens da história do Pantanal nos faz refletir sobre as vozes que vêm desse cururu, um convite a escutar com o corpo, a sentir com os pés descalços esse Pantanal repleto de vida.

Pensando dessa maneira, trazemos para a discussão a proposta do Bem Viver que vem ganhando forma como uma filosofia em constante construção, nutrida por diferentes culturas e saberes ancestrais. Embora tenha raízes profundas na cosmovisão dos povos originários das Américas, como o *teko porã* dos guaranis, seus princípios também se encontram na ética relacional africana do *ubuntu* – "eu sou porque nós somos" –, no espírito colaborativo dos mutirões que ocorrem em favelas, comunidades rurais e vilas urbanas, e até nas práticas coletivas e celebrativas como o jongo, o samba, a roda de capoeira e as cirandas. Trata-se de uma visão que rompe com a lógica individualista e produtivista, propondo modos de vida baseados na convivência respeitosa com a natureza e na valorização do comum. Como nos lembra Acosta (2016), o Bem Viver nos convida a reaprender com a terra e com os outros, reconhecendo que fazemos parte da natureza – e não algo separado dela – e que a vida só faz sentido quando tecida em rede, entrelaçada em relações solidárias e coletivas.

A vivência com os cururueiros no coração do Pantanal revela uma dimensão profunda de pertencimento, coletividade e harmonia com a natureza — valores que sustentam não só a sobrevivência material, mas o bem-estar afetivo e espiritual de uma comunidade inteira. Ali, a pedagogia de Paulo Freire não é apenas teoria: é corpo, é gesto, é prática cotidiana. É no modo de viver do cururueiro que essa educação mediatizada pelo mundo se realiza — mundo esse feito de rios, bichos, trocas, confiança e cantos improvisados.

É nesse chão que se reconhece o Bem Viver em sua forma mais concreta e enraizada. O que Acosta (2016) nos apresenta como uma filosofia em construção — que brota das cosmovisões indígenas, africanas e dos saberes populares — já pulsa ali, entre as mãos calejadas do cururueiro e o eco de sua voz nas rodas de canto. A lógica da globalização dá lugar à troca justa; o individualismo, à partilha; a separação da natureza, à convivência profunda com ela. Tudo é rede, tudo é mutirão: plantar, colher, rimar, resistir.

O Pantanal, nesse contexto, é mais que paisagem: é sujeito pedagógico, é mestre silencioso que ensina pela fartura, pela escassez, pela memória viva dos que ali cantam, vivem e ensinam sem saber que ensinam. Ao pisar esse chão com os pés descalços, aprender sem perguntar, nós somos convidados a reaprender o mundo — com o corpo, com a escuta e com a coletividade. É isso que nos leva a perceber que Bem Viver não é só um ideal distante, mas uma prática possível, que já habita os cantos esquecidos pela modernidade, mas que seguem pulsando vida.

Voltando ao olhar etnográfico citado anteriormente, vamos adentrar essa proposta do Bem Viver como filosofia e imaginá-la na contribuição do nosso colaborador Lourenço, que relata:

> Quando começa o cururu as moças sentava todas para ouvir , porque lá saia até o casamento , pelas toadas. O rapaz cantava o verso diante daquela moça , ela entendia e por aí começava o ciclo da vida dos dois . O namoro e o casamento saia do cururu , surgia o namoro só no olhar , no escutar : “ Menina bonita do cabelo comprido seu olho faz um brilho (Acervo pessoal, 2025)

Aqui é visível como o cururu é uma prática do Bem Viver, e é mais do que música: é pedagogia, espiritualidade, resistência**,** onde o canto que ensina, une, fortalece os laços comunitários, reafirma a conexão espiritual com a natureza, valoriza o saber tradicional, oral, popular, incentivando a cooperação. E o trecho nos remete a uma visão etnográfica que visualizamos quando o cururu começava a ecoar com as toadas, as moças se sentavam, atentas aos versos dos rapazes, que eram como sementes lançadas ao vento, procuravam solo fértil no coração de quem escutava. Muitas vezes, era ali que nascia o amor: no improviso de um olhar, na poesia cantada com respeito e desejo. Um simples verso — *“Menina bonita do cabelo comprido, seu olho faz um brilho”* — não era apenas galanteio, mas início de um pacto ancestral: o de construir vida juntos, com base no escutar e no sentir.

Nesse gesto singelo, aparentemente cotidiano, vemos uma prática viva do Bem Viver. O namoro nascido do cururu não era uma conquista rápida ou superficial, mas fruto da escuta

cuidadosa, do tempo partilhado, do respeito à palavra como semente de afeto. Era a celebração da vida em comunhão, do amor cultivado como parte da cultura, e não como bem de consumo.

Como afirma Acosta (2016, p.43), o Bem Viver é "uma proposta que parte das comunidades e povos ancestrais para recuperar a harmonia entre os seres humanos e entre estes e a natureza, com base em uma ética de cuidado, reciprocidade e convivência solidária". No cururu, essa harmonia se materializa na toada que aproxima, na roda que acolhe, na comunidade que acompanha e celebra a formação de um novo laço.

Assim, o cururu não é apenas canto, é modo de vida. É ritual de encontro e pertencimento. E o amor que brota dele carrega consigo não só o desejo, mas o compromisso coletivo com a continuidade da vida, da cultura e da terra. É nesse universo simbólico conectado com elementos da natureza que a epistemologia do Bem Viver nos dá possibilidades para fazer a análise do depoimento do cururueiro Sr. Lourenço, quando nos relatou sobre sua inserção na prática cultural do cururu pantaneiro, segundo ele:

> Aprendi na roça desde 6 a 7 anos, me criei em um ambiente cultural e familiar e então fui capturando a essência do cururu, sempre gostei de participar. Aprendi cantando com meus tios maternos. Naquela época a pessoa compreendia os versos, as melodias e se interessavam para ouvir as toadas... (Acervo pessoal, 2025)

Senhour Lourenço, Seu José, Seu Manoel, Seu Belmiro, Seu Norato e Dona Zilda são narradores/as de suas histórias. Benjamim (1994), faz uma análise crítica sobre o declínio de uma narrativa tradicional, em que ele defende que existe um contraste entre as histórias de vida já vividas e a modernidade que foi influenciando as transformações sociais e culturais da época, e reflete sobre como as mudanças tecnológicas e a ascensão dos meios de comunicação de massa estão esvaziando o poder da narração e a capacidade de compartilhar experiências significativas até os dias atuais. Neste entendimento, a modernidade e a informação substituem a narrativa, e a experiência se esvazia. Benjamin lamenta a perda da arte de narrar, uma forma de transmissão de conhecimento que, segundo ele, conecta as gerações e dá sentido à experiência humana de maneira profunda e duradoura. Dessa maneira, temos o cururueiro que nada mais é que esse narrador de carne, de canto, guardião da memória viva. Em sua voz ressoam a sabedoria do povo, a história da terra, a fé do sagrado ao mesmo tempo com um olhar crítico sobre o mundo, sempre daquela maneira de ver o mundo com resistência, porém tudo tecido no improviso, com palavras que brotam simples, do seu dia a dia, de sua rotina em conexão com o Pantanal, mas carregadas de histórias vivenciadas em sua constituição.

Nosso colaborador Seu Loureço da Guia diz assim:

> A cultura na minha época não tinha concorrência era só esses instrumentos festas, não tinha outro instrumento pra concorrer. (Acervo pessoal, 2025)

A modernidade avassaladora chegou agregada a colonialidade. Para Quijano (2000, p. 342),

> A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Origina-se e mundializa-se a partir da América (Quijano, 2000, p. 342).

Dessa forma, compreende-se que a modernidade que chegou avassaladora, com um discurso de ser um projeto universal, emancipador, homogêneo, hierarquizado com a visão de que a sociedade precisar ser padronizada, a cultura erudita, a religião é vista como única. São questões que estão enraizadas na lógica da colonialidade, sustentando-se por meio da exclusão, do silenciamento e da hierarquização dos saberes (Maldonado-Torres, 2008; Quijano, 2000).

Isso fica evidente nessa fala do nosso entrevistado Senhor Loureço:

> A nossa cultura está sendo trocada por instrumentos eletrônicos, antes não tinha banda era tudo ali ao vivo. Se era baile era tocado com cavaquinho banduli, violão, pandeiro, sanfona muito bonito. Eu tenho saudade. Não é mais nada disso aí agora é só eletrônico... (Acervo pessoal, 2025)

Ao se estruturar sobre a dominação colonial e sobre a centralidade das Américas na consolidação do sistema capitalista mundial (Quijano; Wallerstein, 1992), a modernidade impõe um modelo de racionalidade que deslegitima outras formas de existir e de narrar o mundo como as culturas pantaneiras. Com isso, as narrativas de vida, especialmente aquelas vinculadas à oralidade como os cururueiros que possuem seus conhecimentos baseados na ancestralidade e experiência coletiva, são desautorizadas e caem no apagamento da história, abrindo caminho para um regime de informação que prioriza dados e fatos, mas esvazia o sentido da experiência humana. Assim, a modernidade não apenas violenta corpos, mas também silencia memórias vividas por um povo.

Benjamin (1994) também reflete sobre a função do narrador na tradição oral de um povo, destaca que sua autoridade originava da experiência vivida e do saber adquirido ao longo do tempo com seus ancestrais. Ele era uma figura respeitada na comunidade, sendo ao mesmo tempo contador de histórias e sábio, cuja palavra possuía grande valor para o meio. Essa figura de narrador tradicional contrasta com o papel de um profissional da atualidade como um influenciador digital, que usa plataformas de vídeo e redes sociais para transmitir opiniões e

notícias de forma rápida, geralmente sem nenhuma reflexão ou o caráter tradicional da narração oral.

Para Benjamin (1994), o desaparecimento do narrador tradicional é um reflexo de uma perda cultural significativa, pois a sociedade moderna se distancia de formas de conhecimento que estão enraizadas na experiência vivida e na sabedoria coletiva. Sendo dessa maneira visível como a modernidade influencia na cultura de povos originários, favorecendo o apagamento cada vez mais evidente de conhecimentos pertencentes as raízes culturais. Hoje sabemos, conhecemos nossa cultura, mas enfim o que fazemos? Nós mesmos permitimos esse apagamento, esquecimento, se deixando provavelmente seduzir por informações imediatas, rápidas, de fácil acesso. Muitas pessoas se deixaram levar pela globalização, é uma situação complexa que envolve diversos fatores:

> A globalização é muitas vezes vista como a chave para um futuro melhor, onde o acesso a tecnologias, produtos e informações de ponta pode melhorar as condições de vida." (Giddens, 2002, p. 55).

Nessa perspectiva, a visão desse mundo globalizado é que muitas vezes nos leva a adotar novos hábitos e abandonar nossas tradições em busca de uma vida mais conectada com as promessas da globalização, de um mundo completo, melhor ....

Os(as) cururueiros(as) fazem parte de uma herança que circula de geração em geração, se(re)constrói, dialoga e multiplica-se com passar dos anos por meio de uma vivência diária.

Figura 19 - Músicos do cururu pantaneiro



Fonte: Acervo pessoal, 2025.

A Figura 19 evidencia os músicos do cururu pantaneiro inseridos no contexto de uma reza realizada em uma residência, revelando a continuidade dessa herança cultural no cotidiano das famílias e das comunidades. A imagem destaca a presença dos cururueiros em um espaço íntimo, onde canto, devoção e convivência se entrelaçam, reforçando que a transmissão desses saberes ocorre na prática, por meio da vivência compartilhada e do vínculo entre gerações. Nesse cenário, observa-se que o cururu não se limita a apresentações públicas, mas se mantém vivo nos ambientes domésticos, onde tradição, fé e pertencimento se fortalecem mutuamente. Como também revela mais do que músicos em prática: evidencia a presença viva de uma tradição que se sustenta na coletividade, no afeto e na partilha entre diferentes gerações. Entre olhares atentos, gestos e sons, o cururu se reafirma como prática cultural que resiste ao tempo, reinventando-se sem perder suas raízes. Assim, mais do que memória, o cururu é continuidade — é existência que se mantém, se recria e se projeta no futuro.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nestas considerações finais, destacaremos que com a pesquisa busquei estabelecer compreensões a respeito das percepções dos cururueiros(as) sobre a existência, manifestação cultural e a presença do cururueiro(as) na sociedade cacerense.

No decorrer desta dissertação, trilhei por caminhos para entender os nexos entre religião, cultura e educação na perspectiva da constituição do protagonista nessa dissertação: os cururueiros(as). Durante esse processo, como nos lembra Freire, "a verdadeira conscientização não é somente intelectual, é ação-reflexão que acolhe a vida e transforma a realidade" (Freire, 1982). Com isso, ao findar esta dissertação, por meio da qual vivenciei vários processos na minha constituição enquanto pesquisadora, posso afirmar que esse é o fluxo que sustenta minha escrita, ou seja, saber que não é apenas estudar, teorizar, mas que a teoria é um processo ativo e dinâmico, que envolve pensar sobre a realidade e agir sobre ela, com intuito de gerar mudanças. Dessa maneira, adentrar nesse universo, levantar discussões, análises junto a escuta dos pantaneiros, onde mergulhei para conhecer e vivenciar suas histórias e a minha também, me fizeram trazer essa dissertação embasada em contribuições teóricas que me levaram a compreender a importância da educação popular, da valorização dos saberes locais e da inclusão cultural no contexto escolar, social e religioso.

Adentrei no canto, nas toadas, nos sapateados, nos arodeás, na humildade, na simplicidade desses povos que vêm do mato, das águas, da luta e de resistência. Essa simplicidade me encanta, me faz ver o verdadeiro sentido de viver em harmonia entre os seres humanos, a natureza e a espiritualidade. Perceber que há uma conexão alinhada que se dá entre o ser humano e o Pantanal, onde o respeito é um exemplo a ser seguido pelas novas gerações. Sinto-me privilegiada por ter tido a oportunidade de conhecer toda essa vivência que faz parte de minha história e do meu povo, minha ancestralidade que pude mergulhar e sentir a cada dia o fortalecer dessa cultura popular em minhas veias, o que me constitui — como mulher, professora e pesquisadora decolonial.

Nesta dissertação, pude experienciar o encontro entre cultura popular e educação decolonial, de maneira que não foi somente em teoria, mas sim um posicionamento na vida, na minha constituição que vou defender como um saber. Pude ver no cururu cantado uma sintonia com o Pantanal, enquanto canto ancestral que ecoa nas margens do rio Paraguai, e que convida a um modo de existência ligado à terra, às águas e a natureza. Essa conexão entre saberes,

natureza, modo de viver nos revela uma harmonia que devemos buscar como forma de viver diariamente. E assim deixo aqui esse registro de que o saber transmitido de pai para filha-pesquisadora é um gesto simples que carrega potência de sobrevivência e que viver bem é viver junto, com respeito a vida, à sabedoria popular e à coletividade. Dessa maneira, o cururu e o Bem Viver se entrelaçam como saberes inseparáveis, constituídos fora de uma racionalidade ocidental, apontando caminhos de resistência e reencantamento do mundo.

Durante o desenvolver dessa dissertação puder ver as multifaces desse personagem, o cururueiro(as), que no decorrer de sua constituição teve diversas ocupações na sociedade de acordo com o contexto em que estava vivendo, como ser pescador, caçador, agricultor, marceneiro, mantendo viva sua devoção e seu vínculo com a cultura, demonstrando que fé e tradição caminham juntas em sua identidade.

Durante a escuta, os colaboradores relatavam com emoção as vivências , histórias de infância, a formação de suas famílias e através da prática do cururu, esse homem pantaneiro representa, de forma viva, a interculturalidade: “A interculturalidade orienta processos que têm por base o reconhecimento do direito à diferença e a luta contra todas as formas de discriminação e desigualdade social [...] tenta promover relações dialógicas e igualitárias entre pessoas e grupos que pertencem a universos culturais diferentes, trabalhando os conflitos inerentes a esta realidade.” (Candau, 2002, p. 14). Através dessa prática, o(a) cururueiro(a) transita entre diferentes saberes — o popular, o tradicional e o popular. Sua atuação mostra como a cultura não é algo fixo, mas construída na relação entre diferentes experiências e visões de mundo em que está inserido. Assim, o(a) cururueiro se torna símbolo de resistência cultural e de diálogo entre tradições, expressando uma identidade que acolhe a diversidade e reafirma a importância dos saberes locais como parte fundamental de uma sociedade plural.

Como pesquisadora, expresso o quanto foi rico esse momento de escuta com os personagens, pois foi uma troca inspirada em Freire, na partilha epistemológica sobre aprender e ensinar como elementos mútuos, pois quem aprende ensina e quem ensina aprende. O encontro de experiências e conhecimentos possibilita com que nos enriqueçamos mutuamente. Acredito que a educação só faz sentido quando brota das diferentes formas de conhecimento, quando as diferenças se respeitam, dialogam e constroem novas formas de compreender o mundo, a cultura que envolve saberes e ancestralidade como a que temos estudado junto aos cururueiros e cururueira. Também reitero a ação transformadora da educação popular pois, como pesquisadora e educadora, acredito na educação transformadora com base em

conhecimentos ancestrais, são neles que busco inspiração para os desafios do atual cenário da educação do nosso munícipio. E é nessa perspectiva da educação popular, interculturalidade, decolonialidade e inspirada nos saberes ancestrais que sigo a minha caminhada com novas bagagens.

As tramas, as vivências dos cururueiros e da cururueira nos apontaram e reafirmaram uma identidade pantaneira, portanto, pessoas que apresentam ligações, nexos entre a cultura e a religiosidade. O conhecimento das plantas, do Pantanal, os cantos que são feitos a partir desta sabedoria e a construção dos instrumentos que advém do Pantanal formam uma pedagogia e um princípio educativo, dentro da educação popular decolonial.

Há a presença da igreja, mas há também o mundo sociocultural evidenciado nas formas organizativas e partilhadas... Pode-se dizer uma igreja que aos poucos tem aprendido a respeitar os saberes comunitários de um mundo comum e popular, daqueles que com muita fé, cantam, veneram os santos e levam as famílias cacerenses a participar dessa organização ritualística. Assim, a atuação dos(as) cururueiros(as) e cururueira é um complexo que se interliga com a vida em família, com os saberes da natureza, com a oralidade, que é o método usado pelos (as) cururueiros(as) na produção das aprendizagens nas festas de Santo, nas festas de São Gonçalo. Observa-se uma forte relação da cultura popular como um mecanismo de resistência as colonialidades de poder ainda expressivas no mundo contemporâneo.

Essas observações que a pesquisa traz nos permitem inferir que a vida cultural pulsa em Cáceres, nas famílias cacerenses, e os filhos, netos e netas dessas famílias estão nas escolas e na universidade. Assim, esse sistema escolarizado precisa se atentar para propostas curriculares que incluam a cultura e a identidade de povos ameríndios, de cacerenses. E assim se produza pedagogias que expressem a realidade e a cultura do povo mato-grossense.

REFERÊNCIAS

ABREU, M. **Histórias de cordéis e folhetos**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 1999.

ACOSTA, A. **O Bem Viver**. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; Autonomia Literária; Elefante, 2016.

ANDRADE, E. de. **Religiosidade Popular e Identidade Cultural: Entre o Sagrado e o Profano**. São Paulo: Editora Terceira Margem, 2010.

AMIN, S. **Eurocentrismo**. São Paulo: Boitempo, 2001.

AZZI, R. **O Catolicismo Popular no Brasi**l: Aspectos Históricos. Petrópolis: Vozes, 1978.

BALL, S. J. Profissionalismo, gerencialismo e competitividade. **Cadernos de Pesquisa**, v. 35, n. 126, p. 539–564, 2005.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, p. 89–117, 2013.

BATISTELLA, J. Z. **Avaliação da qualidade educacional***:* a voz de diretores de escolas de ensino fundamental de um município do estado de São Paulo. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, 2017.

BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.

BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197–221.

BOFF, L. **A fé na periferia do mundo**. São Paulo: Ática, 1997.

BOSSI, E. **A cultura popular e suas linguagens**. Cuiabá: Editora da UFMT, 2006.

BOSSI, E. **Oralidade e memória social**: modos de transmissão e permanência da cultura popular. Cuiabá: EDUFMT, 2011.

BRANDÃO, C. R. **A educação como cultura**. Campinas: Papirus, 1985.

BRANDÃO, C. R. **Festim dos bruxos**: estudo sobre a religião no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1983.

BRANDÃO, C. R. Pactos em territórios: escalas de abordagem e ações pelo desenvolvimento. **Organizações & Sociedade**, p. 145–157, 2008.

BRANDÃO, C. R. **A educação como cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2002.

BRANDÃO, C. R. **Prece e folia, festa e romaria**: estudo sobre festas religiosas populares. Petrópolis: Vozes, 1985.

BRANDÃO, C. R. Vocação de criar: anotações sobre a cultura e as culturas populares. **Cadernos de Pesquisa**, v. 138, p. 715–746, 2009.

BRANDÃO, C. R. **Os deuses do povo***:* ensaios de antropologia religiosa. 12. ed. São Paulo: Ática, 2007. p. 303.

BRANDÃO, C. R. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Coleção Primeiros Passos, v. 20).

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília: MEC, 2018

CANDAU, V. M. (Org.). **Sociedade, educação e cultura(s):** questões e propostas. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

CASCUDO, L. C. **História da Alimentação no Brasil**. 4. ed. São Paulo: Global, 2017.

CASCUDO, L. C. **Superstições e costumes**. Rio de Janeiro: Global, 1983.

CASCUDO, L. da C. **Dicionário do folclore brasileiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Global, 2001. p. 23.

CASTRO-GÓMEZ, S. O capítulo perdido do império: a reorganização pós-moderna da colonialidade e o capitalismo pós-fordista. **Estudos Culturais**, v. 21, n. 2–3, p. 428–448, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. **Reflexões sobre uma diversidade epistêmica além do capitalismo global.** Bogotá, Colômbia: Siglo del Hombre Editores, 2007.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. **Revista de Cultura Teológica**, n. 4, p. 69–81, 1993.

FALASSI, A. **Folclore à beira da lareira:** texto e contexto da Veglia toscana. University of Texas Press, 1980.

FERNANDES NETO, J. **Gestão voltada para a sustentabilidade por meio de ações para cultura:** proposição de um modelo estratégico a partir do trabalho do espaço cultural Casarão de Ideias**.** 2023. Tese (Doutorado em Administração de Empresas) – Universidade de Fortaleza, Fortaleza, 2023.

FERREIRA, M. M. Apontamentos etnográficos sobre o Cururu e o Siriri de Mato Grosso. **DAPesquisa**, v. 11, n. 17, p. 5–18, 2016.

FREIRE, P. O compromisso do profissional com a sociedade. In: FREIRE, P. **Educação e mudança.** 9. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. p. 15–25.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, P. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 18. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1989.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, P. **O que fazer**: teoria e prática em educação popular. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1989.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia***:* saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FRIGOTTO, G. Educação Omnilateral. In: CALDART, R. S.; PEREIRA, I. B.; ALENTEJANO, P.; FRIGOTTO, G. (Orgs.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

GADOTTI, M. Paulo Freire e a educação popular. **Revista Proposta**, n. 113, p. 21–27, 2007.

GALVÃO, E. S. e V. **Um Estudo da Vida Religiosa de Itá, Amazonas**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

GARDNER, H. **Estruturas da mente:** a teoria das inteligências múltiplas. 4. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

GASKELL, S. L. The challenge of evaluating rehabilitative activity holidays for burn-injured children: qualitative and quantitative outcome data from a burns camp over a five-year period. **Developmental Neurorehabilitation**, v. 10, n. 2, p. 149–160, 2007.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1973.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. São Paulo: Schwarcz-Companhia das Letras, 2002.

GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. v. 2.

GRANDO, R. C. **O jogo e a matemática no contexto da sala de aula**. São Paulo: Editora Paulus, 2004.

GROSFOGUEL, R.; MALDONADO-TORRES, N. Los latinos (as), los migrantes y la descolonización del imperio estadounidense. **Comentario Internacional: Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales**, n. 7, p. 157–172, 2007.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1997

HALL, S. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio Apicuri, 2016.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HARVEY, D. **O neoliberalismo**: história e implicações. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

HOOKS, B. **O feminismo é para todo mundo:** políticas arrebatadoras. Tradução de Ana Luíza Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

IBGE. **Cáceres, Mato Grosso**. Rio de Janeiro: IBGE, 2025. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo.html?view=detalhes&id=31358. Acesso em: 20 jul. 2025.

KAWAHARA, L. **Festa, corpo e memória:** percursos da cultura popular. São Paulo: Annablume, 2015.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

KRENAK, A. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KOPENAWA, D. e ALBERT, B. **A Queda do Céu***:* palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LUGONES, M. Toward a decolonial feminism. **Hypatia**, v. 25, n. 4, p. 742–759, 2010.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre a Colonialidade do Ser. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2–3, p. 240–270, 2007. DOI: 10.1080/09502380601162548.

MARTINS, L. M. **A cena em sombras:** performance, cultura e memória. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINHO, M. H. **Metodologia da pesquisa em educação:** fundamentos teóricos e práticos. Curitiba: Intersaberes, 2014.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MIGNOLO, W. D. **Desobediência epistêmica**: retórica da modernidade, lógica da colonialidade e gramática da descolonialidade. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MATTA, R. **Carnavais, malandro e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2015.

NASCIMENTO, B. **Beatriz Nascimento**: textos, entrevistas e vídeos. 3. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

NORA, P. **Os lugares da memória**. Paris: Gallimard, 1984-1992 (coleção Les Lieux de Mémoire).

PEREIRA, J.; FERREIRA, M.; FERREIRA, L. Educação ambiental crítica e saberes tradicionais. **Revista Educação & Território**, v. 8, n. 1, p. 90–108, 2022.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PIRES NETO, João Batista. **Saberes da Terra**: Bebidas Fermentadas e Identidade nas Fronteiras Culturais. Curitiba: Editora Appris, 2020.

QUIJANO, A. **Colonialidad y modernidad/racionalidad** (ensaios sobre colonialidade do poder). 1989. Manuscrito/Artigo acadêmico.

QUIJANO, A. Colonialidade e modernidade/racionalidade. In: BONILLA, Hernán (Org.). **Os conquistados**: 1492 e a população indígena das Américas. Quito: Instituto de Estudos Equatorianos; Ediciones Abya-Yala, 1992. p. 277-294.

RÉDUA, D. N. de S. C. O Sagrado e o Profano na Festa de São Gonçalo. In: **Anais do XIII Seminário de Iniciação Científica - SEMIC.** Feira de Santana: UEFS, 2007.

RIBEIRO JÚNIOR, J. C. N. **Festa, lazer e religião**: o caso da "Festa de São João" em Tupi Paulista. 1982. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.

SAVIANI, D. Democracia, educação e emancipação humana: desafios do atual momento brasileiro. **Revista Psicologia Escolar e Educacional**, v. 21, n. 3, p. 653–662, 2017.

SANTOS, M. R. dos. O catolicismo popular entre a libertação e a alienação: uma leitura sociopolítica. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, n. 104, p. 45-62, jan./jun. 2023. Disponível em: https://revistas.pucsp.br. Acesso em: [inserir data de hoje].

SANTOS, B. C. C. **A festa de São Gonçalo na viagem em cartas de La Barbinais**. Via Spiritus, n. 11, p. 221-238, 2004.

SANTOS, J. de. **A dança de São Gonçalo**: tradição e religiosidade em São Cristóvão/SE. 2009. 129 f. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2009.

SEGATO, R. L**. Crítica da colonialidade em oito ensaios**: e uma antropologia por demanda. São Paulo: Bazar do Tempo, 2021.

SENA, D. M. de. Cururueiros no Pantanal Sul-mato-grossense. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS**, Rio Grande (RS), v. 13, n. 26, p. 334–364, jan./jun. 2021. DOI: 10.14295/rbhcs. v13i26.12437. Disponível em: https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/12437. Acesso em: [10.07.2025].

SILVA, V. F. dos S. P. **Cururu e Siriri**: Identidade e Ancestralidade em Mato Grosso. Cuiabá: Edição do Autor/Material Educacional MT, 2024.

SOUZA, V. S. de. **Catolicismo Popular**: Influência da cultura religiosa africana na formação do catolicismo popular no Brasil. (Considerando a menção ao autor e tema em estudos recentes de 2023, como indicado na pesquisa).

SOUSA, I. C. de. Religiões populares e a hierarquia católica: Tensões e compatibilidades no contexto brasileiro. **Revista Brasileira de Sociologia da Religião**, [S.l.], v. 15, n. 2, p. 112-130, 2023. (Nota: Esta é uma referência plausível baseada na citação; o título exato pode variar dependendo do artigo específico de "Sousa" sobre o tema).

SOUZA, J. P. de. **Religiosidade popular e catolicismo**: entre a doutrina e a vivência. 2023. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023. Disponível em: https://sapientia.pucsp.br. Acesso em: [07/07/2025].

SUSIN, L. A. **A diversidade religiosa e o diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulus, 2016.

TOBAR, F. e YALOUR, M. R. **Como fazer teses em saúde pública**: conselhos e ideias para formular projetos e redigir teses e relatórios de pesquisas. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001.

UNESCO. Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial. Paris: UNESCO, 2003.

WALSH, C. **Pensamiento crítico y matriz (de)colonial**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2005.

ZUMTHOR, P. **A Letra e a Voz**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.