

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Letras
Proleitura - Especialização em Língua Portuguesa: Teorias e Práticas de
Ensino de Leitura e Produção de texto

Camila Natalie Ramos de Paula

A CAVALHADA DE DITÃO VIRGÍLIO: sociologia das emergências e a
hibridação cultural no ensino da literatura anti-canônica

Belo Horizonte
2025

Camila Natalie Ramos de Paula

**A CAVALHADA DE DITÃO VIRGÍLIO: sociologia das emergências e a
hibridação cultural no ensino da literatura anti-canônica**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Curso de Especialização
em Língua Portuguesa: Teorias e Práticas
de Ensino de Leitura e Produção de
Textos da Faculdade de Letras da UFMG.

Orientadora: Profa. Dra. Aline Magalhães
Pinto

Belo Horizonte
2025



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

ATA

FACULDADE DE LETRAS

ESPECIALIZAÇÃO EM LÍNGUA PORTUGUESA: Teoria e Práticas de Ensino de Leitura e Produção de Textos

Realizou-se, no dia 19 de março de 2025, às 14:00 horas, de forma remota, a defesa do Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado A CAVALHADA DE DITÃO VIRGÍLIO: sociologia das emergências e a hibridação cultural no ensino da literatura anti-canônica, apresentado por CAMILA NATALIE RAMOS DE PAULA, número de registro 2023699899, como requisito parcial para a obtenção do certificado de Especialista em Língua Portuguesa: Teorias e Práticas de Ensino de Leitura e Produção de Textos da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, perante a seguinte Comissão Examinadora: Profa. Aline Magalhães Pinto - Orientadora, Prof. Rodrigo Prado Mudesto, Prof. Breno Anderson Souza de Miranda.

A Comissão considerou o Trabalho:

Aprovado

Reprovado

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 19 de março de 2025.

Profa. Aline Magalhães Pinto (Doutora)

Prof. Rodrigo Prado Mudesto (Mestre)

Prof. Breno Anderson Souza de Miranda (Mestre)



Documento assinado eletronicamente por **Breno Anderson Souza de Miranda, Usuário Externo**, em 19/03/2025, às 18:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rodrigo Prado Mudesto, Usuário Externo**, em 20/03/2025, às 08:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Aline Magalhaes Pinto, Professora do Magistério Superior**, em 27/03/2025, às 10:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4029887** e o código CRC **F82813B6**.

Ao meu avô Geraldo Telefone.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Marcelo, meu companheiro, por ser minha morada e à minha grande amiga Giulia pela estada.

*[...] cada ser é só o que é, e só o é por não ser o que não é.
Metafísicas Canibais - Eduardo Viveiros de Castro*

RESUMO

Este trabalho de conclusão de curso investiga o cordel "A Cavalhada" de Ditão Virgílio, um poeta caipira e saciólogo de São Luiz do Paraitinga, como um exemplo de produção da *sociologia das emergências* e literatura anti-canônica, com vistas à sua aplicação no ensino fundamental e médio, conforme as diretrizes da Base Nacional Comum Curricular (BNCC). A partir da obra de Virgílio, que retrata a história real da encenação da Cavalhada, um evento tradicional na cidade de São Luiz do Paraitinga, o estudo propõe uma análise crítica da Festa do Divino Espírito Santo como uma manifestação cultural híbrida, que ressignifica elementos europeus dentro de um contexto social local. O trabalho é estruturado em três capítulos. O primeiro, "O Entrelugar", resgata a formação histórica e social de São Luiz do Paraitinga, destacando a construção de sua identidade cultural. O segundo capítulo, "Emergências Híbridas", explora o caráter híbrido da Festa do Divino, entendendo-a como um exemplo de sociologia das emergências, em que práticas culturais locais se reconstróem e resistem ao sistema dominante. O terceiro capítulo, "Coexistência das Lógicas", analisa como o cordel de Virgílio e a Cavalhada ilustram a convivência e hibridação de diversas lógicas culturais, permitindo a compreensão de como as lutas subalternas podem emergir e se reafirmar na literatura e nas práticas culturais. Ao situar a obra de Ditão Virgílio no contexto da literatura anti-canônica, este trabalho defende que a abordagem do cordel em sala de aula proporciona uma oportunidade única de reflexão sobre a cultura brasileira, suas lendas e tradições, com ênfase em narrativas indígenas, africanas e populares. O estudo reforça a importância de se promover uma educação intercultural e inclusiva, capaz de reconhecer e valorizar as identidades locais, como forma de resistência e re-identificação cultural.

Palavras-chave: Ditão Virgílio; cavalhada; sociologia das emergências; literatura anti-canônica; festa do Divino Espírito Santo; hibridação cultural, educação intercultural.

ABSTRACT

This thesis investigates Ditão Virgílio's cordel "A Cavalhada" as an example of the *sociology of emergencies* and anti-canonical literature, with a focus on its application in elementary and high school education, in alignment with the guidelines of the National Common Curricular Base (BNCC). Drawing from Virgílio's work, which portrays the real history of the Cavalhada performance, a traditional event in São Luiz do Paraitinga, the study offers a critical analysis of the Festa do Divino Espírito Santo as a hybrid cultural manifestation, reinterpreting European elements within a local social context. The thesis is divided into three chapters. The first, "The In-Between Place", traces the historical and social formation of São Luiz do Paraitinga, highlighting the construction of its cultural identity. The second chapter, "Hybrid Emergencies", explores the hybrid nature of the Festa do Divino, understanding it as an example of sociology of emergencies, where local cultural practices reconstruct themselves and resist the dominant system. The third chapter, "Coexistence of Logics", analyzes how Virgílio's cordel and the Cavalhada illustrate the coexistence and hybridization of different cultural logics, enabling the understanding of how subaltern struggles emerge and reaffirm themselves in literature and cultural practices. By positioning Ditão Virgílio's work within the context of anti-canonical literature, this thesis argues that engaging with his cordel in the classroom offers a unique opportunity for reflection on Brazilian culture, its legends, and traditions, with an emphasis on indigenous, African, and popular narratives. The study emphasizes the importance of fostering an intercultural and inclusive education capable of recognizing and valuing local identities as a form of resistance and cultural re-identification.

Keywords: Ditão Virgílio; cavalhada; sociology of emergencies; anti-canonical literature; Divino Espírito Santo; cultural hybridization; intercultural education.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 CAPÍTULO I: O ENTRELUGAR	11
2.1 O Santo Espírito	14
3 CAPÍTULO II: EMERGÊNCIAS HÍBRIDAS	17
4 CAPÍTULO III: COEXISTÊNCIA DAS LÓGICAS (OU A LÓGICA DAS COEXISTÊNCIAS)	22
4.1 PORQUE A CAVALHADA TINHA QUE CONTINUAR...	24
5 CONCLUSÃO	28
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS	29

INTRODUÇÃO

Ditão Virgílio (1954 - 2022) era um poeta caipira. Cordelista, contador de histórias e autodenominado saciólogo¹, é fundador da Sociedade dos Observadores de Saci de São Luiz do Paraitinga, município da região do Vale do Paraíba no estado de São Paulo. Na cidade, a Festa do Saci e seus amigos é realizada no mês de outubro substituindo o norte-americano Halloween. Para além de sua atuação como saciólogo, entretanto, Ditão Virgílio era um profundo conhecedor da cultura e da sociedade luizense cujos “cordéis caipiras”, organizados em livros, contam em versos os causos cotidianos e fantásticos da cidade.

Um dos cordéis versados por Ditão Virgílio chama-se “A Cavalhada”, o qual retrata uma história real acontecida em Catuçaba, distrito de São Luiz do Paraitinga. A cavalhada é uma encenação que recria batalhas entre mouros e cristãos trazida ao Brasil pelos europeus. Em São Luiz do Paraitinga, o torneio acontece durante a Festa do Divino Espírito Santo - festa também com registros europeus, mas que na cidade adquire aspectos tipicamente pagãos e decoloniais. Nosso trabalho de conclusão de curso pretende investigar se, enquanto retrato de um festejo que em Paraitinga adquire aspectos específicos de sua formação social, o cordel “A Cavalhada” acaba, por si mesmo, compondo um exemplo de produção da *sociologia das emergências*, em que a leitura do texto em sala de aula possibilitaria um reconhecimento dos múltiplos “eus” subalternizados que, enquanto retrato de um fato social, constituem as personagens e o próprio autor do cordel.

Esta investigação tem como horizonte de justificativa concorrer para que a Base Nacional Comum Curricular, que (BNCC) prevê a leitura e a compreensão de obras que aqui chamar-se-á anti-canônicas, isto é, literaturas que não pertencem ao cânone europeu, possa, de fato, converter-se em práticas educativas. De acordo com a BNCC, no segundo segmento do Ensino Fundamental, o ensino de literatura deve pautar-se em lendas brasileiras, indígenas e africanas, já no Ensino Médio, o aluno deve saber analisar criticamente essas obras com base em seu contexto de produção.

À singularidade que apontamos no caso de “A Cavalhada”, elemento formativo da Festa do Divino, a literatura não está fora da identidade dos

¹ Saciólogo é a pessoa responsável pelo estudo, pela valorização e pela preservação do Saci, de suas histórias e tradições.

estudantes, não é algo a que se deve conhecer, pelo contrário, a compõem enquanto cidadãos luizenses e, portanto, devem ser reconhecidas.

Enfatizando esta tarefa de reconhecimento, nosso trabalho explora, sobretudo, o conceito de *sociologia das emergências*, cunhado por Santos (2022), no qual os sujeitos subalternizados assumem função de resistência ao sistema que os domina por meio da re-identificação, e o conceito de *interculturalidade*, pensado por Canclini (2019), em que se registra uma democratização e interação de diferenças culturais. Ao tratar de “A Cavalhada”, recorreremos também às ideias de Hall (2023) e de Viveiros de Castro (2018).

O trabalho está dividido em três capítulos. O capítulo I, chamado de “O Entrelugar”, pretende resgatar a formação social e histórica de São Luiz do Paraitinga desde sua criação, dando enfoque para a construção de sua identidade cultural. Em seguida, “Emergências híbridas” busca explicar o que faz da Festa do Divino Espírito Santo uma manifestação de cultura híbrida e um exemplo de sociologia das emergências. Por fim, em “Coexistência das lógicas (ou lógica das coexistências)”, intenciona-se esclarecer de que maneira é possível pensar “A Cavalhada” como um produto que insere a Festa do Divino nos *ciclos de hibridação* ao mesmo tempo em que, por isso mesmo, o cordel de Ditão Virgílio também pode ser interpretado como um exemplo de sociologia das emergências e, portanto, de uma literatura anti canônica a ser trabalhada em sala de aula.

CAPÍTULO I: O ENTRELUGAR

Para entender de que maneira o hibridismo especificamente colonial do cordel *A Cavalhada*, escrito por Ditão Virgílio e objeto deste trabalho, é também o que o caracteriza como, hoje, um discurso decolonial, é preciso delinear a formação da religiosidade popular de São Luiz do Paraitinga, intrinsecamente ligada ao seu desenvolvimento socioeconômico. Para isso, retomo a retrospectiva histórica que realizei durante meu Trabalho de Graduação.

Em 1769, Morgado de Mateus, então governador da capitania de São Vicente, nomeia Manuel Antônio de Carvalho, Sargento-Mor e juiz das Medições e Sesmarias de Guaratinguetá, fundador da vila de São Luiz e Santo Antônio do Paraitinga, cujo estatuto de vila recebeu quatro anos depois, em 1773. De acordo com Santos (2015), no entanto, já havia tentativas de ocupação deste território desde o século XVII - a primeira data de 1688, quando uma sesmaria foi concedida ao capitão Mateus Vieira da Cunha e a João Sobrinho de Moraes (Idem, p. 51).

Isso porque, a princípio, na capitania de São Vicente, a colonização estabeleceu-se nas regiões litorâneas como estratégia para a exportação de produtos e para a defesa do território. Dessa forma, o povoamento de São Luiz do Paraitinga objetivava “criar [um] ponto de apoio para a passagem de tropas que se dirigissem ou voltassem do litoral” (BACELLAR, 2017, p. 553). Para Santos (2015, p. 55), “o papel que o rio Paraitinga [que corta a cidade] exercia como suporte para as tropas foi o principal fator para o surgimento e consolidação do povoamento”.

Para se chegar ao porto de Ubatuba, enfrentava-se uma difícil travessia em meio à mata fechada da Serra do Mar. Vem daí mais um motivo fundamental à constituição de um núcleo em região inteiramente cortada pelo rio Paraitinga, permitindo sustentação aos grupos já relativamente próximos do destino final das expedições. O núcleo urbano que surgiu no território de São Luiz do Paraitinga localiza-se a cerca de cinquenta quilômetros da cidade de Ubatuba. (SANTOS, 2015, p. 54)

Mas não só isso, povoar essa região, assim como aconteceu com a vila de Paraibuna e a freguesia do Facão - hoje, cidade de Cunha -, as quais ficam aos arredores de São Luiz do Paraitinga, era também uma tentativa de expandir e estabelecer maior controle sobre o território brasileiro pelo governo português.

Na verdade, esse ato de legitimação, transformando territórios habitados em futuras cidades, representava, acima de tudo, um ato formal da proposta do controle português sobre o território brasileiro. Era cada vez mais frequente, e não menos fundamental para a crescente economia de um país em formação, a organização do espaço, das relações sociais, sempre com vistas ao maior controle pelo Estado. Populações foram se dispersando pelo vastíssimo território brasileiro e a institucionalização de cidades era necessidade básica sob o ponto de vista do controle estatal. (SANTOS, 2015, p. 52)

De qualquer modo, em 1773, Manuel Antônio de Carvalho já havia construído a Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres - hoje, inexistente - e ansiava por uma casa de justiça e um pelourinho. No ano seguinte, a vila de São Luiz do Paraitinga registrava cerca de 800 moradores que viviam, entretanto, “em situação de pobreza, com sôfrega agricultura de subsistência, levada a cabo por membros da própria família” (MATTOS, 2015, p. 9). Sete somente eram os proprietários de escravos, estes que variavam de 6 a 24 por senhorio e que vinham da Guiné, da Nação Mina, do Congo, da Cabinda e de Angola (MATTOS, 2015, p. 8).

Já no século XIX, inicia-se a produção cafeeira em São Luiz do Paraitinga, momento em que o número de escravos salta para mais de 390 pessoas. Santos (2015) explica, contudo, que não eram expressivas a plantação e exportação de café quando comparadas com as cidades vizinhas: “há grande destaque para produção de milho, feijão, fazendo jus muito mais à caracterização de ‘Celeiro do Vale’ que de grande produtora de café” (SANTOS, 2015, p. 71). Sendo assim, a cidade continuou atuando, principalmente, como escoamento e ponto de parada da produção cafeeira que vinha das cidades vizinhas e de Minas Gerais em direção ao litoral.

Embora São Luiz do Paraitinga não tenha sido uma expoente na produção de café, segundo Mattos (2015), durante o século XIX, junto à criação da Fábrica de Tecidos Santo Antônio pelo tenente-coronel Domingues de Castro e a elevação da vila à categoria de cidade, o número de escravos passou de 2 mil pessoas. Foi no século XIX também que se deu a construção da Igreja Matriz São Luis de Tolosa, ainda que o primeiro pároco da cidade só tenha sido enviado no início do século XX.

Dessa forma, é preciso reiterar que a agricultura de subsistência, a passagem das tropas cafeeiras, o sistema escravocrata vigente e o catolicismo europeu dão os contornos iniciais para a formação da identidade cultural de São Luiz do Paraitinga. Mais do que isso, vem do entrelaçamento desses discursos e

práticas culturais a construção da religiosidade popular que ainda vigora na cidade. Por isso, é importante que se compreenda como se articulavam as manifestações ora destoantes ora consoantes de fazendeiros, agricultores, abolicionistas e escravizados.

Dito isso, Mattos (2015) ressalta que no século XVIII, o baixo número de escravos vivendo a longas distâncias dificultava a vivência comunitária entre eles. “Ou seja, cativos batizados, isolados uns dos outros, não tinham outras formas de encontro que não aquelas instituições do catolicismo oficial, especialmente as irmandades destinadas aos ‘pretos’” (p. 9).

É sob esse cenário que nasce a Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, em 1775. Com o aumento do número de escravos, sobretudo de etnia bantu, na cidade, durante o século XIX, a Confraria passaria a receber o título de Irmandade em 1815 e a ter uma mesa diretora composta apenas pela elite branca da cidade - essa Irmandade seria marcada por uma atuação ora repressiva ora abolicionista a depender de sua diretoria. Na década de 50, há ainda a criação da Irmandade de São Miguel das Almas cujos escravos tinham participação ativa nos ritos de morte.

As irmandades eram brechas consentidas para a formação comunitária, a ressignificação de práticas africanas e a organização política da população cativa. Se a rigidez institucional impunha severa hierarquia organizacional (mesa, escrivão, tesoureiro), os cativos inseriam formas de organização tribal, com a presença de reis e rainhas. Eram similares aos anciãos guardiões das tradições ancestrais - como a macota em África. Não à toa, as designações de “rainha” cabiam tanto ao moçambique como ao jongo. Se o costume financeiro católico delimitava a contribuição periódica (“joias”), muitas irmandades utilizavam tais recursos para alforriar alguns de seus membros. Se o catolicismo impunha adoração aos santos, os devotos afrodescendentes convertiam-nos em divindades com feições e forças africanas. Se a Igreja impunha sua liturgia, os “pretos” inseriam muitas de suas práticas mágicas, em especial nos ritos de morte. Enfim, se as irmandades visavam conter insurreições e submeter politicamente os escravos, parecem ter tido importante papel na mobilização da comunidade cativa e na organização de rebeliões. (MATTOS, 2015, p.17)

Ainda conforme Mattos (2015), o jongo era praticado em diversas ocasiões e regiões da cidade: no centro urbano, nos quilombos, nos salões das casas-grande, durante as colheitas, como cantigas de brão, e nas festas aos santos devotos do catolicismo popular.

Outorgado, talvez, num primeiro momento, pela camada dominante, o sincretismo afro-católico dos escravos foi uma realidade que se fundiu com

a preservação dos próprios ritos e mitos das primitivas religiões africanas. Cultuava-se São Benedito, mas cultuava-se também Ogum, e batiam-se atabaques nos calundus da colônia: nas estruturas sociais que lhes foram impostas, os negros, através da religião, procuraram “nichos” em que pudessem desenvolver integralmente suas manifestações religiosas. (MELLO E SOUZA, 2009, p. 128-129)

As cantigas de brão, inclusive, foram incorporadas pelas famílias agricultoras durante os mutirões de maneira que a prática tornou-se uma característica da vida caipira. Marcados pela miséria da subsistência, pelo trabalho de meação com os grandes fazendeiros ou pela expropriação de terra, o mutirão “era lugar e tempo de integração social e lazer. Praticado entre familiares e vizinhos, estreitava as relações de amizade e construíam a unidade e o sentimento de localidade dos bairros rurais” (GOUVÊA, 2001, p. 28). Além disso, os festejos aos santos padroeiros e a distribuição comunitária de alimentos também caracterizavam a *persona* caipira.

De acordo com Mello e Souza (2009), o cristianismo transmigrado pelos europeus ao Brasil era, ele mesmo, “afeito ao universo mágico” (p. 124), em que o povo “caracterizava-se por um profundo desconhecimento dos dogmas, pela participação na liturgia sem a compreensão do sentido dos sacramentos e da própria missa” (p. 124). À vista disso, essa religiosidade popular que se delineava em São Luiz do Paraitinga por crenças e práticas populares e menos afeita à própria Igreja permanece no cerne da identidade cultural luizense por meio, por exemplo, da festa do Divino Espírito Santo, a que faz referência o poema-canção objeto deste estudo.

O Santo Espírito

A Festa do Divino é uma manifestação portuguesa que aqui adquire traços particularizados: “[...] as *Folias do Divino* percorrem, a pé, a cavalo, em barcos, grandes distâncias angariando esmolas para a festividade, função precatória que não ocorre em Portugal” (CASCUDO, 2016, p. 40). Em São Luiz, o trajeto abrange, sobretudo, os bairros rurais e alguns municípios vizinhos. Nos chamados pousos de folia, há jantares comunitários e cantorias após as preces coletivas, assim como acontecem nos mutirões caipiras já mencionados.

Se, entre o final do século XVII e início do século XIX, esses rituais apresentavam traços significativos do catolicismo lusitano, aos poucos adquiriram características próprias de uma releitura resultante do hibridismo cultural e religioso entre os colonizadores portugueses, os africanos, os indígenas e os seus descendentes nascidos no Brasil. De todo modo, no período da festa em Paraitinga, intensificavam-se as interações entre fiéis brancos e os senhores devotos, e entre os escravos e os pobres livres, todos aparentemente se uniam no anseio de agradecer as bênçãos recebidas, renovar seus votos e cumprir penitências. (PELEGRINI, 2011, p. 236).

As oferendas eram (e ainda são) uma maneira de estabelecer vínculo direto com o Espírito Santo sem a mediação da Igreja ou de seus representantes oficiais; conforme Santos (2008, p. 81), “[...] mais do que esperar uma bênção do clero institucionalizado, a família doadora tem certeza de que, por exemplo, ao entregar uma de suas melhores reses para o Divino, será retribuída por uma grande colheita ou uma proteção a esse rebanho [...]”.

Isso porque a diferenciação cidade-campo dos espaços da vida social e econômica marca também uma ruptura na rítmica, já que há, nesse processo, uma racionalização da crença: se, antes, a espiritualidade estava relacionada à ordem mágica, subordinada à natureza, na urbanização, a prática religiosa vincula-se à moral, o que só é possível por meio da criação do sacerdócio pelas grandes religiões universais - do corpo sacerdotal deriva a sistematização e a legitimação da religiosidade (BOURDIEU, 2015).

No entanto, em um cotidiano em que as tradições eram vivenciadas pelos habitantes da colônia, os quais eram acometidos por doenças, pela miséria e pelos desmandos da natureza, buscava-se na fé a resolução de seus problemas imediatos, materiais e concretos.

Todos esses traços estão fundados em condições de existência dominadas por uma urgência econômica que impede qualquer distanciamento em face do presente e das necessidades imediatas sendo ademais pouco favoráveis ao desenvolvimento de competências eruditas em matéria de religião e, por esta razão, têm maiores oportunidades de se manifestar nas sociedades ou nas classes sociais mais desfavorecidas do ponto de vista econômico e, por isso, predispostas a ocupar uma posição dominada (BOURDIEU, 2015, p. 45).

As prendas e oferendas são recolhidas nos meses anteriores à festa. Pelegrini (2011) afirma que em Paraitinga o folguedo era realizado nos períodos de sementeira durante o século XIX. Hoje, a data marca os cinquenta dias posteriores à Páscoa. Durante os dez dias, a Festa de Divino conta com as cavalhadas,

encenação europeia dos combates entre mouros e cristãos, as apresentações de moçambique, jongo e congada no centro histórico da cidade - o Rei e a Rainha do Congo, adornados com os símbolos das irmandades negras, são figuras importantes na procissão do Divino -, a Sala do Império, um oratório oficial adornado em vermelho e dourado, o qual recebe agradecimentos e pedidos e onde é distribuído o sal abençoado do Divino.

Essa religiosidade popular com traços pagãos fez com que a Festa do Divino fosse, até mesmo, interrompida entre os anos de 1913 e 1943 pelo primeiro padre da cidade, o italiano Monsenhor Ignácio Gióia. É um equívoco também pressupor, como argumenta Pelegrini (2011), que haja univocidade entre as identidades culturais que compõem essa expressão da religiosidade popular: a Festa do Divino. Certo é que se o clero e a elite econômica da cidade pleiteiam a liderança do folguedo, resta aos grupos de dança afro-brasileira insistir em seu espaço de permanência contra o catolicismo conservador. Isto é, não é presunção assumir que estão em jogo interesses políticos e sociais na realização da festa.

À vista do que foi dissertado sobre a Festa do Divino, é possível relacioná-la ao processo de hibridação proposto por Canclini (2019). Para além disso, a hibridação, ela própria, deu-se pelo que Santos (2022) chama de conhecimento-regulação. Entretanto, ao tornar o folguedo, hoje, um dos símbolos de resistência identitária e de reconstrução socioeconômica da cidade, vide a grande enchente de 2010, pode-se afirmar que o conhecimento-regulação transformou-se no que também Santos (2022) denomina como sociologia das ausências e das emergências. É isso que abordaremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO II: EMERGÊNCIAS HÍBRIDAS

No processo que Quijano (2005) denomina "colonialidade do poder", a Europa Ocidental impôs seu domínio sobre as condições de trabalho, sustentando-se no etnocentrismo. Isso resultou na criação de categorias de raça, que serviram para justificar a exploração de pessoas racializadas como "inferiores" por meio do trabalho assalariado. Além disso, "todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais foram integrados em uma única ordem cultural global, centrada na hegemonia europeia ou ocidental" (Idem, p. 121). Isto é, ao Outro coube re-identificar-se diante dessa nova configuração geocultural intersubjetiva de dominadores e dominados. Quijano elabora três condições para o sucesso do novo sistema: a expropriação das populações colonizadas, a repressão dos saberes e do universo simbólico e a apreensão da cultura, sobretudo religiosa, dos dominadores.

Segundo Quijano, ademais, "a ideia do estado de natureza como ponto de partida do curso civilizatório, cuja culminação é a civilização europeia ou ocidental" (p. 127), reflete um conceito de evolucionismo civilizatório característico do pensamento iluminista. Nesse sentido, como aponta Canclini (2019), os ideais da Ilustração buscavam legitimar o estado burguês e secular, promovendo um interesse em incluir o "povo" nas discussões. No entanto, as manifestações culturais e sociais desse "povo" eram frequentemente vistas por esses pensadores como desprovidas de razão. Posteriormente, os românticos dedicaram-se ao estudo do folclore e da cultura popular, mas de maneira semelhante à Ilustração, entenderam as expressões populares como sobrevivência de uma estrutura tradicional reminiscente.

Ao decidir que a especificidade da cultura popular reside em sua fidelidade ao passado rural, tornam-se cegos às mudanças que a redefinem nas sociedades industriais e urbanas. Ao atribuir-lhe uma autonomia imaginada, suprimem a possibilidade de explicar o popular pelas interações que tem com a nova cultura hegemônica. O povo é 'resgatado', mas não conhecido. (CANCLINI, 2019, p. 210).

A Festa do Divino, portanto, que nos interessa aqui, é um exemplo em que essas condições atuam para re-situar as populações dominadas culturalmente. Isso porque, como dito, o processo colonizatório produziu novas identidades raciais homogêneas - se considerarmos que os negros escravizados, por exemplo,

pertenciam a diferentes etnias e aqui tornaram-se “*apenas negros escravizados*” - cujas produções culturais foram determinadas como primitivas, sempre relacionadas ao passado, ou possibilitadas como uma forma de dominação ideológica.

Dito isso, sabe-se que os negros levados à São Luiz do Paraitinga pertenciam, conforme registro, a pelo menos cinco etnias diferentes, mas em maior número à bantu. Sabe-se, ainda, que sob a criação das irmandades, essas pessoas organizaram-se em comunidade. De acordo com Mello e Souza (2009, p. 121), “até 1750, caracterizou-se o Brasil por uma espiritualidade medieval: foi ela que se mostrou presente na organização em confrarias, foi ela que coloriu a religiosidade popular”.

Nesse ponto, vale uma retrospectiva histórica sobre a Festa do Divino. O folguedo tem origens pagãs que remontam à Idade Média, na Alemanha e está relacionado ao solstício de verão e à produção e colheita de insumos agrícolas. Em Portugal, a primeira indicação da festa dá-se no século XIV, mas é no século XV que ela ganha contornos do catolicismo por meio de D. Isabel de Castela (Santos, 2008). Como parte do processo colonizatório, a Festa do Divino foi trazida ao Brasil e, em São Luiz do Paraitinga, entre os séculos XIX e XX, era organizada pela elite cafeeira, pelas irmandades e pelos representantes do clero.

Nas cidades onde se desenvolveu, mas sobretudo no município luizense, a festa volta a estabelecer vínculo direto entre o Espírito Santo e a população sem que haja intercessão da Igreja, enquanto instituição dominante e homogeneizadora, como já foi posto no capítulo anterior, de maneira que se reestabelece aquela característica pagã relativa às colheitas ou à manutenção do rebanho. Além disso, por meio da atuação das irmandades, a população negra incorporava elementos de canta e dança africanos à situação colonial ao apresentar o moçambique, o jongo e a congada, realizados, tradicionalmente, durante a festa até hoje.

Por conseguinte, é possível afirmar que ocorre com a Festa do Divino o que Canclini (2019) denomina “ciclos de hibridação”, sendo a hibridação “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”, (p. XIX). Ou seja, nos ciclos de hibridação da Festa do Divino, o folguedo transforma-se em Portugal ao incorporar as características católicas aos ritos pagãos da festa e em São Luiz, transforma-se mais uma vez ao obter traços tipicamente coloniais.

Ainda de acordo com Canclini (2019, p. XXII), a hibridação “ocorre de modo não planejado ou é resultado imprevisto de processos migratórios, turísticos e de intercâmbio econômico ou comunicacional. Mas frequentemente a hibridação surge da criatividade individual e coletiva”. Para isso, continua o autor, é necessário que a hibridação aconteça sob “condições históricas e sociais específicas, em meio a sistemas de produção e consumo que às vezes operam como coações” (Idem, p. XXIX).

Considerando o caráter repressivo com que o catolicismo europeu foi imposto sobre as outras formas de religiosidade, no nosso caso, sobretudo as de origem africana ou afro descendente, é certo dizer que ao mesmo tempo em que se dava a hibridação da Festa do Divino em terras luizenses, registrava-se também o que Santos (2022) chama de *conhecimento-regulação*. Uma forma de ordenação social em que os conhecimentos não assujeitados ou não apropriados pela ordem colonial eram reprimidos. Isso significa dizer que as manifestações de matriz africana realizadas desde as origens da Festa do Divino eram, evidentemente, permitidas e, até mesmo, incentivadas pelas irmandades e pelos fazendeiros, da mesma forma que as práticas não institucionalizadas da população caipira foram mantidas antes e depois da censura.

O que se pretende aqui, então, é uma tentativa de colocar a *sociologia das ausências*, proposto por Santos (2022) à disposição para resgatar sujeitos coletivos ausentes das epistemologias dominantes, ou seja, cujos saberes ou formas de conhecer são invalidadas dadas àquela categorização das raças – ou das condições não plenamente humanas daqueles que pertencem às raças inferiores. Santos (2022) diz haver uma linha abissal que separa as epistemologias do Norte, dominante, e do Sul, dominada, o que cria um dualismo entre metrópole – colônia. “Estar do outro lado, do lado colonial, da linha abissal equivale a ser impedido pelo conhecimento dominante de representar o mundo como seu e nos seus próprios termos” (p. 25).

Ao superar a hierarquia do dualismo metrópole – colônia evita-se o *epistemicídio*, nas palavras de Santos (2022), dos saberes do Sul de forma que se substitui uma falsa universalidade de conhecimentos pela pluriversalidade deles. Isto é, promove-se a descolonização das hibridações a partir da perspectiva das epistemologias antes dominadas.

Ao nível epistemológico, essa diversidade traduz-se naquilo que chamo de “ecologia de saberes”, isto é, o reconhecimento da copresença de diferentes saberes e a necessidade de estudar as afinidades, as divergências, as complementaridades e as contradições que existem entre eles, a fim de maximizar a eficácia das lutas de resistência contra a opressão. (SANTOS, 2022, p. 28)

À vista do que diz a *sociologia das ausências*, fazemos um recorte histórico para abordar a última grande enchente de São Luiz do Paraitinga. Em 2010, o rio que corta a cidade atingiu, aproximadamente, doze metros acima do nível normal. Moradei (2016) informa que a mais antiga e maior inundação até então registrada datava de 1863, quando a água aproximou-se da porta da Igreja Matriz São Luiz de Tolosa e destruiu pontes, casas e o prédio da extinta cadeia. Posterior aos cinco primeiros dias de janeiro de 2010, porém, 5050 pessoas estavam desalojadas e 95 desabrigadas; 134 residências haviam sido danificadas e 97 destruídas; unidades de saúde e de ensino também foram afetadas e três prédios públicos desmoronaram – entre eles, a Igreja Matriz, que ruiu no dia 2 de janeiro com a queda da torre direita (MORADEI, 2016).

Conforme conta Santos (2015), a princípio, naquele ano o objetivo do Conselho de Patrimônio, que se constituiu após a enchente, era cancelar oficialmente a Festa do Divino, como aconteceu com o carnaval, visto que outras obras e questões de reconstrução da cidade se faziam urgentes. Registrou-se, entretanto, o contrário. Desde então um dos maiores folguedos já realizados em São Luiz do Paraitinga, em 2010 a feitura e a distribuição do afogado do Divino aconteceu no Mercado Municipal – local de origem da festa, mas que desde 1980, por orientação da prefeitura, era realizado no Centro de Exposições Agropecuárias – e as celebrações religiosas se organizaram em frente aos escombros da igreja caída.

Sendo assim, arrisca-se dizer que menos do que uma ruptura, a inundação da cidade e, sobretudo, a queda da Igreja Matriz despertaram a necessidade de reconstruir aquela memória coletiva da Festa do Divino por meio da reafirmação da identidade cultural. Para Santos (2015), a grandiosidade do folguedo naquele ano está ligada ao contexto da catástrofe.

Surge uma confirmação importante do quanto as influências externas podem ser aliadas mais que antítese da cultura popular em diversas situações. Afinal, são influências que permitem – ou até obrigam – o fortalecimento da cultura popular na busca de novos caminhos pelos indivíduos, não a fadando ao desaparecimento pela possível estagnação de suas manifestações. As transformações e modificações no decorrer da

história da cultura popular são virtudes que, justamente, não a conduzem às teses finalistas sobre suas manifestações.

Mais que um caminho de oposição é muito proveitoso pensar em relações de trocas onde tanto a modernidade quanto as tradições têm seus espaços de negociação e autonomia. Obviamente que espaços como a cidade luizense são privilegiados neste sentido pois permitem a manutenção de muitas expressões que hoje já não encontram possibilidades nos grandes centros. (SANTOS, 2015, p. 226)

Canclini (2019) diz que na busca por *reconverter* um patrimônio enseja-se reinseri-lo nas novas condições de produção e mercado.

A modernização diminui o papel do culto e do popular tradicionais no conjunto do mercado simbólico, mas não os suprime. Redimensiona a arte e o folclore, o saber acadêmico e a cultura industrializada, sob condições relativamente semelhantes. O trabalho do artista e do artesão se aproximam quando cada um vivencia que a ordem simbólica específica em que se nutria é redefinida pela lógica do mercado. [...] o popular não se define por uma essência a priori, mas pelas estratégias instáveis, diversas, com que os próprios setores subalternos constroem suas posições [...] (Idem, p. 22-23).

Ora, se a Europa outorgou a si um caráter de racionalidade e modernidade e se o que o Outro produz é primitivo ou irracional, é por isso mesmo que sobretudo após a grande enchente de 2010, fazer perdurar a Festa do Divino em seu hibridismo e transformá-la em uma das forças motrizes da identidade socioeconômica de uma cidade caracteristicamente caipira, ancorada no turismo festeiro, e, por vezes, remanescente, relegada à *sobrevivência* de suas produções simbólicas de vida, é também resistência ao discurso e ao poder colonial-capitalista.

É aqui, portanto, que a *sociologia das ausências* torna-se o que Santos (2022) denomina *sociologia das emergências*: se antes os sujeitos são ausentados das formas de conhecer, simbolizar, até mesmo, de transformar o mundo a partir de seus próprios saberes, na sociologia das emergências, eles emergem não mais como vítimas daquele sistema de dominação sob o qual tiveram de se re-situar para se re-identificar, mas como resistência a ele. A hibridação, assim, consolida-se, pois permite a democratização das diferenças de maneira a admitir o que Canclini (2019) chama de *interculturalidade*. Isso porque os agentes que foram assujeitados na origem da Festa do Divino e que a ela contribuíram com suas próprias formas de manifestação e organização cultural, hoje constituem a identidade própria do folguedo luizense - e não o contrário.

CAPÍTULO III: COEXISTÊNCIA DAS LÓGICAS (OU A LÓGICA DAS COEXISTÊNCIAS)

Em “Da diáspora: identidades e mediações culturais” (2023), Hall explica o processo de transculturação pela lógica colonial, cujos grupos marginalizados produzem a partir do que é transmitido pela cultura dominante. Hall denomina esse processo como “zona de contato”, em que se observa a coexistência, o cruzo, de sujeitos antes isolados entre si geográfica e historicamente. Isto é, é possível dizer que a colonização possibilitou uma cultura híbrida, uma pluriversalidade cultural. “Essas ‘outras’ tendências não têm (ainda) o poder de confrontar e repelir as anteriores. Mas têm a capacidade, em todo lugar, de subverter e ‘traduzir’, negociar e fazer com que se assimile o assalto cultural global sobre as culturas mais fracas” (HALL, 2023, p. 44).

À vista disso, Hall (2023) utiliza o conceito de **différance**, cunhado por Derrida, para defender que, hoje, a identidade cultural é baseada em diferenças, mas não em seu sentido binário. Diferenças essas sempre dependentes de relações dinâmicas entre culturas coexistentes que estão em constante processo de negociação e transformação. Isto é, cultura híbrida envolve uma contínua reapropriação nas fronteiras, nem dentro, nem fora.

Viveiros de Castro, em *Metafísicas Canibais* (2018), propõe o *perspectivismo multinaturalista* como um novo método contemporâneo de pesquisa para a Antropologia que, com certa ousadia, usa-se neste trabalho para fundamentar a urgência das leituras decoloniais. Segundo o autor

Descrever este mundo [dos ameríndios] onde toda diferença é política, porque toda relação é social, como se fosse uma versão ilusória do nosso, unificá-los mediante a redução da invenção do primeiro às convenções do segundo, é escolher uma solução demasiado fácil - e politicamente iníqua - para determinar as complexas relações de transformação que permitem passar de um ao outro. [...] Tais dualismos são duvidosos não porque qualquer dicotomia conceitual seja perniciosa por princípio, mas porque estas, em particular, exigem, como condição da unificação dos dois mundos, um apartheid radical entre seus respectivos habitantes. (CASTRO, 2018, p. 54)

Viveiros de Castro também argumenta que a tradução ou interpretação das representações nativas deve ser amparada pelo equívoco, pois é ele que garante a

diferença entre as linguagens e, portanto, entre as perspectivas do eu e do outro: “Traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária [...]” (p. 91).

Isto é, Hall (2023) e Viveiros de Castro (2018) oferecem perspectivas complementares que convergem na crítica às formas binárias e fixas de entender identidades e culturas, propondo, em vez disso, abordagens que enfatizam a multiplicidade e a fluidez. Hall, ao recorrer ao conceito de *différance* de Derrida, argumenta que a identidade cultural contemporânea não se define por oposições binárias, mas por diferenças dinâmicas, que surgem das negociações e transformações constantes nas fronteiras culturais. De forma semelhante, Viveiros de Castro, em *Metafísicas Canibais*, propõe o perspectivismo multinaturalista como um método que rompe com o universalismo eurocêntrico, ressaltando que diferentes culturas têm modos próprios de ver o mundo, baseados em suas realidades específicas. Ambas as abordagens contribuem para as leituras decoloniais ao rejeitarem essencialismos e destacarem a complexa interconexão e reapropriação que ocorre nas fronteiras culturais.

Isto posto, a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) tece orientações específicas para o desenvolvimento de habilidades de leitura e análise de literaturas que aqui chamarei de anti-canônicas, as quais são caracterizadas pelas literaturas indígena, africana, afro-brasileira, latino-americana e marginal. Especificamente para o segundo segmento do Ensino Fundamental, é esperado que os alunos sejam capazes de ler e compreender o que o documento normativo denomina como lendas brasileiras, indígenas e africanas (BNCC, 2018). Já os estudantes do Ensino Médio, e de maneira mais complexa, devem saber

(EM13LP52) Analisar obras significativas das literaturas brasileiras e de outros países e povos, em especial a portuguesa, a indígena, a africana e a latino-americana, com base em ferramentas da crítica literária (estrutura da composição, estilo, aspectos discursivos) ou outros critérios relacionados a diferentes matrizes culturais, considerando o contexto de produção (visões de mundo, diálogos com outros textos, inserções em movimentos estéticos e culturais etc.) e o modo como dialogam com o presente. (BNCC, 2018, p. 526)

Ainda no ensino de Língua Portuguesa do nível médio, no campo artístico-literário, o documento disserta sobre a relevância dos textos de tradição

literária, isto é, daqueles pertencentes ao cânone europeu, visto que são uma representação social e cultural de sua época e, sendo assim, compõem nosso patrimônio intelectual. Já as obras literárias anti-canônicas são evidenciadas pela possibilidade de “aproximar os estudantes de culturas que subjazem na formação identitária de grupos de diferentes regiões do Brasil” (BNCC, 2018, p. 524).

PORQUE A CAVALHADA TINHA QUE CONTINUAR...

O que se propõe aqui, portanto, é uma possível leitura anti-canônica do cordel *A Cavallhada* (2013), escrito por Ditão Virgílio.

O **cordel** é um gênero literário nascido na europa, onde era publicado em folhetos, e importado para o Brasil durante a colonização pelos portugueses. Aqui, suas raízes remontam ao trovadorismo lusitano e à oralidade – o que comumente o caracteriza como literatura popular: “A Literatura de Cordel é a poesia popular, herdeira do romanceiro tradicional e, em linhas gerais, tributária da literatura oral (em especial dos contos populares), desenvolvida no Nordeste e espalhada por todo o Brasil pelas muitas diásporas sertanejas” (HAURÉLIO, 2016, p. 9).

Ainda de acordo com Haurélio (2016), o cordel é estruturado por três pilares que o caracterizam: métrica, rima e oração, sendo que esta “dá sentido ao texto. Pode estar relacionada à fluência, mas, também, pode ser sinônimo de verossimilhança” (p. 105). A sextilha, por sua vez, é a métrica básica da estrofe, mas não fixa, assim como a rima, que deve existir, mas não exige uma composição definida. Além disso, é comum que os autores criem um acróstico dos próprios nomes na última estrofe do cordel como um forma de assinatura (HAURÉLIO, 2013).

A Cavallhada, de Ditão Virgílio, estrutura-se por estrofes de oito versos de seis sílabas poéticas cujas rimas são distribuídas dessa maneira: X, A, X, A, X, A, X, A; em que X não apresenta rima. Entretanto, em termos de significação e representação do “eu” num universo simbólico, como se apresentaria o cordel para estudantes das escolas de São Luiz do Paraitinga? As cavallhadas, registradas no Brasil desde o século XVII, também são uma herança dos portugueses. Caracterizadas por recriações teatrais de batalhas entre mouros e cristãos, as peças contam com dois grupos de cavaleiros, vestidos de vermelho e azul, que encenam as lutas de Carlos Magno, enquanto palhaços entretêm o público.

Em São Luiz do Paraitinga, a cavalhada sempre esteve atrelada à Festa do Divino, da qual faz parte como atração cultural. Ditão Virgílio (2013) poetiza o fato

A cavalhada tem mais
De cem anos de tradição
Conhecida em Catuçaba
São Luiz e Região
Na Festa do Divino
Vai trazendo emoção
Vermelhos são os mouros
E o azul, o cristão

Isso significa que o intrínseco laço cultural criado entre a cavalhada e a Festa do Divino faz com que aquela seja uma das características tipicamente coloniais que colocam a Festa do Divino no ciclo de hibridação, proposto por Canclini (2019) e mencionado no capítulo anterior. Mais: ainda que a peça teatral encene narrativas europeias, ela é assumida pela população caipira e rural luizense, cidadãos também ausentes das epistemologias dominantes, o que pode ser constatado no trecho abaixo que cita Reno Martins, grande mestre da cavalhada de Catuçaba, violeiro e contador de histórias:

Vou contar esta história
Que a tempo aconteceu
Me contou Reno Martins
Um grande amigo meu
Como foi a morte
Do mestre colega seu
E assim a cavalhada
O grande mestre perdeu

O cordel que se segue, portanto, não é uma simples narração de uma cavalhada, mas parte de um momento específico: o dia em que o antigo mestre Amaro Monteiro infarta em cima de seu cavalo em meio a um ensaio de apresentação:

Todos olharam pra ele
No momento, no estalo
Ele não saiu do lugar
Foi grande o abalo
No galope foi parando
Devagar, perdeu o embalo
Estava sofrendo infarto
Foi caindo do cavalo

A cena retrata um fato histórico: por conta da tragédia, entre os anos de 1966 e 1972, a cavalhada não aconteceu em São Luiz do Paraitinga. A tradição foi retomada pelo atual mestre Reno Martins, para quem Amaro deixou seu legado:

O desgosto pegou todos
Foi tão grande a emoção
Ele foi embora deste mundo
Mas deixou sua benção
Para o Reno Martins
Fazer a substituição
Continuar a cavalhada
E cumprir sua missão

O dia em que Reno Martins assume o comando da cavalhada é narrado sob um olhar espiritual pagão tipicamente luizense, em que o antigo mestre assume a figura do sagrado e estabelece um vínculo direto com seu sucessor, sem a mediação de figuras institucionalizadas pela Igreja, assim como acontece com a própria Festa do Divino, conforme capítulo dois.

Um integrante falou
Que causou um certo espanto
Que um vulto o acompanhou
Até o meio do campo
la pairando no ar
Como se fosse um santo
Era o Grande Mestre
Envolvido em um manto

É neste ponto, portanto, que (trans)versa a fundamental necessidade do ato decolonial de leitura sobre o qual se trata este capítulo, visto que tratar de *A Cavalhada* e de seu autor em sala de aula é colocar em prática o que se disse sobre a *sociologia das emergências* no capítulo anterior. Isso porque é ingênuo que a abordagem de literaturas anti-canônicas enseje uma superficial aproximação entre estudantes e grupos identitários, como se no meio deles houvesse uma cisão, o que, certamente, não é o caso de São Luiz do Paraitinga, onde houve grandes fluxos imigratórios.

O que se quer dizer, então, é que não se pode aproximar os alunos do que eles já são, de uma identidade que já pertence a eles: é preciso rememorar, no trabalho diário com a educação, que são os próprios alunos, na maioria das vezes, pertencentes a esses grupos identitários.

Por isso, na leitura de obras subalternizadas, como *A Cavalhada*, deve-se desprezar a aproximação e primar por uma coexistência que, aí sim, estimule o

reconhecimento dos múltiplos “eus” e, por conseguinte, o pertencimento identitário. Dessa forma, “a educação como parte de uma aprendizagem do mundo permite um contínuo refazer de si - autônomo, livre e em permanente afetação pelo outro” (RUFINO, 2021, p. 19). E o autor ainda resume

A educação não se faz na tarefa de aprender uma ou outra coisa, nem na capacidade de aprender muitas coisas. A educação se faz na capacidade de manter a vivacidade dos seres para vadiarem no mundo, experimentando, circulando e dando o acabamento do que ele é e do que pode vir a ser. A educação como radical da vida e prática da liberdade nos contextos afetados pelo acontecimento colonial tem uma tarefa inadiável: recuperar a dignidade dos que foram violentados e mantê-la acesa para alumiar o tempo e cegar o olho grande do assombro da dominação. (p. 25)

Não é o bastante, no entanto, que aquele reconhecimento dos múltiplos “eus” se encerre enquanto alteridade simulacro. Sendo assim, Hooks (2017) defende que “a aceitação da descentralização global do Ocidente, a adoção do multiculturalismo obrigam os educadores a centrar sua atenção na questão da voz” (p. 57).

Se na sociedade do imperialismo capitalista de Spivak (2010) o subalterno não sabe e não pode falar por si mesmo, visto que não há quem verdadeiramente ouça, dentro de sala de aula, a transgressão dos educadores se faz inadiável para que as subversões estejam, finalmente, na voz dos sujeitos. Para isso, então, é preciso entrecruzar literaturas canônicas e anti-canônicas no sentido de despertá-las a outras perspectivas (ou sermos despertados por elas). Sobre isso, Simas e Rufino (2018) argumentam que

A construção do cânone ocidental alçou sua edificação em detrimento da subalternização de uma infinidade de outros conhecimentos assentados em outras lógicas e racionalidades. A pretensão de grandeza do cânone, na busca por ser o único modo de saber possível, provocou o desmantelamento cognitivo, o desarranjo das memórias, o trauma físico, simbólico e a perda da potência de milhares de mulheres e homens que tiveram como única opção o enquadramento na norma. (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 21)

Em outros termos, a leitura de literaturas anti-canônicas deve ser pautada nos pensares e dizeres historicamente subalternizados não apenas para que se possibilite o pertencimento identitário dos alunos, mas de maneira que o enfoque dado a essas obras enfatize as epistemologias de suas sempre múltiplas reflexões cosmológicas.

CONCLUSÃO

A partir da análise do cordel “A Cavalhada” de Ditão Virgílio, este trabalho buscou compreender como a literatura popular de São Luiz do Paraitinga não apenas retrata as tradições culturais locais, mas também serve como uma ferramenta de resistência e reconfiguração identitária, inserindo-se no conceito de sociologia das emergências de Santos (2022). Ao evidenciar a Festa do Divino Espírito Santo como uma manifestação cultural híbrida, o cordel se mostra um instrumento de preservação e reinvenção da identidade luizense, articulando elementos europeus, indígenas e africanos em um contexto de interculturalidade, conforme proposto por Canclini (2019).

Ao longo da pesquisa, ficou evidente que o cordel de Ditão Virgílio não é apenas uma expressão artística, mas também um reflexo das dinâmicas sociais da região, promovendo uma leitura de mundo a partir da perspectiva dos sujeitos subalternizados. Nesse sentido, acreditamos que a análise de obras como “A Cavalhada” nas salas de aula do Ensino Fundamental e Médio, conforme preconizado pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC), pode representar uma estratégia de valorização da cultura local e de resistência à homogeneização cultural imposta pelo eurocentrismo literário.

Assim, este estudo reafirma a importância da literatura anti-canônica como um instrumento de reconhecimento e valorização das identidades locais, demonstrando que a obra de Ditão Virgílio se insere em um contexto mais amplo de luta por reconhecimento cultural e social. A abordagem da hibridação cultural, conforme discutida por autores como Hall (2023) e Viveiros de Castro (2018), permite enxergar “A Cavalhada” como um espaço de coexistência de lógicas culturais distintas, contribuindo para a formação de um pensamento mais crítico e contextualizado nos estudantes.

Por fim, espera-se que este trabalho contribua para o reconhecimento da literatura de cordel como uma ferramenta pedagógica eficaz, proporcionando aos alunos uma compreensão mais profunda de suas próprias origens culturais e sociais. A investigação sugere ainda a necessidade de novos estudos que explorem outras manifestações culturais luizenses como elementos fundamentais na construção de uma educação mais plural e representativa.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

BACELLAR, C. DE A. P. As famílias de povoadores em áreas de fronteira da Capitania de São Paulo na segunda metade do século XVIII. **Revista Brasileira de Estudos de População**, v. 34, n. 3, p. 549-565, 20 dez. 2017.

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

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**. São Paulo: Edusp, 2019.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Folclore do Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2016.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. 3. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2023.

HAURÉLIO, Marco. **Breve história da Literatura de Cordel**. São Paulo: Claridade, 2016.

HAURÉLIO, Marco. **Literatura de Cordel**: do sertão à sala de aula. São Paulo: Paulus, 2013.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

MATTOS, Ricardo Mendes. Jongo & Moçambique: faces da cultura escrava em São Luiz do Paraitinga. **Revista Eletrônica do Mestrado Acadêmico em História da UECE**, v. 3, n. 6, p. 6-23, dez. 2015.

PELEGRINI, Sandra C. A.. Tradições e histórias locais: as esperanças nas bandeiras do divino em São Luiz do Paraitinga (São Paulo/Brasil). **Patrimônio e Memória**, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 231-256, jun. 2011.

RUFINO, Luiz. **Vence-demanda**: educação e descolonização. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

SANTOS, João Rafael Coelho Cursino dos. **A cultura como protagonista do processo de reconstrução da cidade de São Luiz do Paraitinga/SP**. 2015. 424 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SANTOS, João Rafael Coelho Cursino dos. **A Festa do Divino de São Luiz do Paraitinga**: desafio da cultura popular na contemporaneidade. 2008. 226 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VIRGÍLIO, Ditão. **Estórias de uma perna só 2**. São Luiz do Paraitinga: 2012.