



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO – PRPPG
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DO BRASIL – PPGHB**

SIMONÍ PORTELA LEAL

“JÁ CONHECI COM ESSA NAÇÃO, O CHAMADO NEGRO”: etnicidade,
territorialidade e educação nas Comunidades Quilombolas de Barro Vermelho e Contente em
Paulistana-PI (2000-2019)

TERESINA-PI
2020

SIMONÍ PORTELA LEAL

“JÁ CONHECI COM ESSA NAÇÃO, O CHAMADO NEGRO”: etnicidade, territorialidade e educação nas Comunidades Quilombolas de Barro Vermelho e Contente em Paulistana-PI (2000-2019)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Piauí-UFPI como requisito para obtenção do título de Mestre em História do Brasil.

Área de concentração: História, Cidade, Memória e Trabalho.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Gleison da Costa Monteiro.

TERESINA-PI
2020

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Serviço de Processamento Técnico

L435j Leal, Simoni Portela.

“Já conheci, com essa nação, o chamado negro”: etnicidade, territorialidade e educação nas Comunidades Quilombolas de Barro Vermelho e Contente em Paulistana (PI) (2000-2019) / Simoni Portela Leal. -- 2020.

151 f. : il.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Piauí, Programa de Pós-Graduação Educação, Mestrado em História, Teresina, 2020.

“Orientador: Prof. Dr. Francisco Gleison da Costa Monteiro”.

1. Quilombos - Piauí - História. 2. Etnicidade. 3. Territorialidade.
4. Educação - Barro Vermelho e Contente (Piauí) - História.

CDD: 981.22

SIMONÍ PORTELA LEAL

“JÁ CONHECI, COM ESSA NAÇÃO, O CHAMADO NEGRO”: etnicidade, territorialidade e educação nas Comunidades Quilombolas de Barro Vermelho e Contente em Paulistana-PI (2000-2019)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Piauí-UFPI como requisito para obtenção do título de Mestre em História do Brasil.

Área de concentração: História, Cidade, Memória e Trabalho.

Aprovada em 07/01/2020

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco Gleison da Costa Monteiro (Orientador)
Universidade Federal do Piauí – UFPI

Prof. Dr. Francisco Alcides do Nascimento (Membro Interno)
Universidade Federal do Piauí – UFPI

Prof.^a Dr.^a. Maria Sueli Rodrigues de Sousa (Membra Externa)
Departamento de Ciência Jurídica - Universidade Federal do Piauí – UFPI

Prof. Dr. Johny Santana de Araújo (Suplente)
Universidade Federal do Piauí – UFPI

À Minha família (em especial a minha filha – Laís Portela), Mairton Celestino, Gleison Monteiro e às Comunidades de Barro Vermelho e Contente, pelas mãos cuidadosas que proporcionaram a construção desse trabalho.

Fadas Negras Nordestinas

*Eu quero uma história nova
Não este conto de fadas brancas e ordinárias
Donas de nossas façanhas.
Eu quero um direito antigo
Engavetado em discursos
Contidos, paliativos
(Cheios de maçãs e pêras)
Bordados de culpa e crimes.*

*Eu quero de volta, de pronto
As chaves dessas gavetas
Dos arquivos trancafiados
Onde jazem meus heróis
Uma “nova” história velha
Cheia de fadas beíquidas
Fazendo auê, algazarras
Com argolas nas orelhas,
De cabelos pixaim
Engasgando príncipes brancos
Com talos de abacaxi.*

Fadas Negras Nordestinas. In: Caxingulê, de Lepê Correia.

AGRADECIMENTOS

Agradecer pela realização de uma escrita é tomar consciência de que ela foi feita a muitas mãos. É reconhecer que as vozes que fizeram parte desse processo foram capazes de conduzi-la por caminhos imagináveis. Assim, em meio às angústias para cumprir os prazos e o prazer das leituras, fui sendo moldada, lapidada, por mãos cuidadosas. Esse processo de crescimento ainda foi acompanhado pela fé e pelo repouso, sempre presente nos momentos difíceis. Diante disso, agradeço a Deus e aos nossos ancestrais, por ter chegado nessa parte do percurso e por permitirem que o caminho tenha sido feito na companhia de vocês.

Às vozes que mais me marcaram e, ao mesmo tempo, me sustentaram durante esses vinte e dois meses foram as de motivação da minha *família*. Obrigada, família, por me proporcionar as condições necessárias (amor, compreensão e companheirismo) para realização deste trabalho. Conseguimos mais uma vez! Quero destacar, dentre essas falas, uma que se fez doce e arrebatadora, pois tinha o poder de lançar, para longe, todas as dores e incertezas que o período da pesquisa proporcionava: obrigada, *Laís Portela*! Acredito que uma expressão nos define e potencializa a nossa relação: *amor de mãe*.

Meu muito obrigada a três vozes que foram determinantes pela condução desta pesquisa: *Johny Santana*, por acreditar em mim e nas escolhas que fizemos, obrigada! *Gleison Monteiro*, gratidão por continuar na orientação, pelas falas calmas e pontuais, que direcionaram a pesquisa para um caminho preciso. A terceira fala, que acompanha há anos a minha vida acadêmica, é uma das mais difíceis de descrever, a de *Mairton Celestino*, pois, toda vez que busco palavras, sou tomada pela admiração e carinho que tenho pela pessoa-profissional que és. Obrigada, por esperar e caminhar comigo pelas árduas trilhas desta pesquisa.

Gratidão a dois lugares simbólicos, por serem capazes de ressignificar vidas, principalmente a minha. O primeiro deles são as *Comunidades de Barro Vermelho e Contente*. Obrigada pelo acolhimento, pela confiança e pelas amizades construídas (Edivaldo Camilo, Josefa Arlinda, Maria de Fátima, Chicão, Jucélia, Elza). Descer até o Quilombo não foi um trajeto fácil, mas cheguei e fui tomada por um “eu” coletivo. As vozes que antes convidaram a tomar assento e escutá-las, agora se negam a sair de mim. Creio que consegui jogar o jogo da amarelinha, um desafio proposto pelo parceiro *Áureo João*, a quem também agradeço pelas nossas conversas e direcionamentos para a pesquisa.

O segundo lugar simbólico foi a *Roda Griô*, que contribuiu para a desconstrução da colonialidade do saber ainda impregnada na minha formação. Dentre os seus membros, quero

reforçar a gratidão ao professor *Francis Musa Boakari*, pela confiança, pela orientação de leituras e pela análise e contribuições neste trabalho.

Ao *Triplex do Lula* (Joaquim, Kézia, Jackson, Júlio César, Lanna, Gizele, Thiago, Kelyel, Miura, Vivian e, especialmente, Júlio Eduardo), um grupo criado nas “frechas” da 15ª turma do Mestrado em História do Brasil, e se não fizesse referência a Luís Inácio Lula da Silva, um dos que mais contribuiu para ampliação da pesquisa científica nesse país, não seria um grupo de historiadores. Minha gratidão pelos momentos partilhados que amenizaram as dores da distância e das ausências dos familiares.

Aos *amigos* de uma vida inteira, que sempre estiveram ao meu lado e que souberam compreender as ausências durante a pesquisa, e às amizades que foram conquistadas durante esse período e que serão levadas para a vida (*Danielle, Mariana e L'hosana*), obrigada pelo carinho, companheirismo e pela energia. À *Glácia*, presente do caminho, ou seria melhor dizer da BR 316. Gratidão pela parceria, companheirismo e cumplicidade.

A Williane, Higo e Ramone, pela acolhida. Gratidão por estarem receptivos para fortalecermos os laços dessa amizade. E, dentre os amigos, ainda quero destacar Alisson Emanuel e Adriano Macedo, pelas leituras e discussões, além de toda cumplicidade de ideias.

Àqueles que contribuíram direta ou indiretamente para a realização deste trabalho, dentre eles: professores e funcionários do Programa de Mestrado em História do Brasil, do Mestrado em Educação e do Mestrado em Antropologia. Sim, caminhei por vários programas para dialogar com os diversos olhares das Ciências Humanas. Dentre eles, quero destacar os professores: Francisco Alcides do Nascimento (História), Maria Sueli Rodrigues de Sousa (Direito) e Raimundo Nonato (Antropologia), pelas leituras cuidadosas e arguições precisas.

A Paulo Henrique, Patrícia Macedo e Rodrigo Gomes, por disponibilizarem parte das suas fontes, que contribuíram para construção deste trabalho. Nesse processo de escrita, ainda pude contar com a parceira e compreensão da diretora e professores da Unidade Escolar Eusébio André de Carvalho, que foram essenciais na análise de dados.

Às políticas Sociais dos Governos Lula e Dilma, que proporcionaram a minha formação em História, por regulamentar o Plano Nacional de Formação dos Professores da Educação Básica – PARFOR, que, em parceria com a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES/MEC), ampliaram e financiaram a pesquisa no Brasil.

E, hoje, só tenho motivos para agradecer, mas desejosa de que essas vozes me acompanhem por outros projetos/sonhos.

RESUMO

Esta pesquisa foi construída em diálogo com as Comunidades Quilombolas de Barro Vermelho e Contente, localizadas no município de Paulistana – Piauí. Apesar da memória/oralidade nos direcionar para registros históricos de 1785 da remanescência de organização territorial e social em torno de Elias Mariano, como primeiro morador da Comunidade Contente, o recorte temporal se inicia a partir das duas primeiras décadas do ano 2000, momento de rediscussão da escravidão do negro na sociedade brasileira. Nesse período, o conceito e significados do *ser quilombola* começam a serem assumidos e reivindicados como forma de legitimar direitos territoriais e sociais de iguais pertencentes à nação Brasil e de reconhecimento social. Ocorrida também à ampliação das políticas públicas para as populações indígenas e quilombolas e, por fim, uma larga expansão das políticas de titulação e regularização fundiária, subsidiadas, sobretudo, pela Fundação Palmares e INCRA. Nesse mesmo contexto, as comunidades Barro Vermelho e Contente iniciam o debate em torno das questões identitárias do ser negro no sertão do Piauí e passam a encarar as transformações locais, a exemplo dos processos de modernização, como a Transnordestina, bem como as políticas educativas do Estado, sobretudo aquelas aplicadas na Unidade Escolar Eusébio André de Carvalho, a partir de um forte viés étnico e de reconhecimento quilombola. É, portanto, na interseção entre história, modernização e práticas educativas voltadas à população quilombola que esta pesquisa levanta o debate sobre as formas como a etnicidade se revela nas narrativas das referidas comunidades em meio a o *olhar da outricidade* (FANON, 2008) que busca fixar identidade em um discurso de fora para dentro. Assim, com o objetivo de analisar a construção da etnicidade negra se expressa pelas experiências nas lutas por reconhecimento e autorreconhecimento quilombola nas Comunidades de Barro Vermelho e Contente em Paulistana no Piauí, buscamos traçar as múltiplas experiências históricas silenciadas em torno das populações negras do Piauí. Desse modo, e por meio da história oral, inicialmente entrevistando idosos e líderes das Comunidades acima citadas, além do uso de questionários destinados aos professores (as) e com o suporte teórico de autores pós-coloniais (MIGNOLO, 2005; QUIJANO, 2005, 2009; SANTOS, 2009) e do entendimento de autores que versam sobre a experiência do sujeito enquanto consciência de práxis (GILROY, 2001; THOMPSON, 2011). Assim pudemos compreender, por meio deste trabalho, que as lutas do presente não são apenas por uma visibilidade baseada na *representação* (SPIVAK, 2010), mas de reconhecimento das experiências enquanto vozes ativas e altivas que constroem e consolidam um *ser e fazer-se afrodescendente nas e das Comunidades*.

Palavras-chave: Quilombos; Etnicidade; Territorialidade; Educação; Barro Vermelho; Contente.

ABSTRACT

This research was built in dialogue with the Quilombola Communities of Barro Vermelho and Contente, located in the municipality of Paulistana - Piauí. Despite the memory / orality directing us to historical records from 1785 of the remaining territorial and social organization around Elias Mariano, as the first resident of the Contented Community, the time frame begins from the first two decades of the year 2000, a moment of re-discussion of black slavery in Brazilian society. During this period, the concept and meanings of being quilombola began to be assumed and claimed as a way of legitimizing territorial and social rights of equals belonging to the nation Brazil and of social recognition. There was also the expansion of public policies for indigenous and quilombola populations and, finally, a wide expansion of land titling and regularization policies, subsidized, especially, by Fundação Palmares and INCRA. In this same context, the Barro Vermelho and Contente communities initiate the debate around the identity issues of black people in the Piauí backlands and begin to face local transformations, such as modernization processes, such as Transnordestina, as well as the educational policies of the State, especially those applied at the Eusébio André de Carvalho School Unit, based on a strong ethnic bias and quilombola recognition. It is, therefore, at the intersection between history, modernization and educational practices aimed at the quilombola population that this research raises the debate on the ways in which ethnicity is revealed in the narratives of the referred communities amid the look of otherness (FANON, 2008) that seeks to establish identity in an outside-in speech. Thus, in order to analyze and analyze how the construction of black ethnicity is expressed by experiences in the struggles for quilombola recognition and self-recognition in the Communities of Barro Vermelho and Contente in Paulistana in Piauí, we seek to trace the multiple historical experiences silenced around black populations from Piauí. In this way, and through oral history, initially interviewing the elderly and community leaders mentioned above, in addition to the use of questionnaires for teachers and with the theoretical support of post-colonial authors (MIGNOLO, 2005; QUIJANO, 2005, 2009; SANTOS, 2009) and the understanding of authors that deal with the subject's experience as awareness of praxis (GILROY, 2001; THOMPSON, 2011). Thus we were able to understand, through this work, that the struggles of the present are not only for a visibility based on representation (SPIVAK, 2010), but for the recognition of experiences as active and proud voices that build and consolidate a being and become an Afro-descendant Communities and the Communities.

Key-Words: Quilombos. Ethnicity. Territoriality. Education. Morro Vermelho. Contente.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|---------------------|--|
| ADCT | Ato das Disposições Constitucionais Transitórias |
| ARQCBV Vermelho | Associação Remanescente de Quilombola da Comunidade de Barro Vermelho |
| BDLB | Biblioteca Digital Luso-brasileira |
| CEASA | Centrais Estaduais de Abastecimento |
| CECOQ/PI | Coordenação Estadual de Comunidades Quilombolas do Piauí |
| CCHL | Centro de Ciências Humanas e Letras |
| COEP | Rede de Comunidades do Semiárido |
| CRQ's | Comunidades Remanescentes de Quilombos |
| EMBRAPA | Embrapa Brasileira de Pesquisa Agropecuária |
| FCP | Fundação Cultural Palmares |
| FUNASA | Fundação Nacional de Saúde |
| IBAMA Renováveis | Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis |
| ID | Identificação/identidade |
| INCRA | Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária |
| MOBRAL | Movimento Brasileiro de Alfabetização |
| MDS | Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome |
| NEAB's | Núcleos de Estudos Afro-brasileiros |
| OIT | Organização Internacional do Trabalho |
| PARFOR | Plano Nacional de Formação de Professores da Educação |
| PI | Piauí |
| PPGHB | Programa de Pós-Graduação em História do Brasil |
| PROFORMAÇÃO | Programa de Formação de Professores em Exercício |
| RTID | Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território |
| SECADI Inclusão | Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão |
| SEPIIR | Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial |
| SESAN | Secretaria Nacional de Segurança Alimentar |
| TLSA | Transnordestina Logística Sociedade Anônima |
| UFPI | Universidade Federal do Piauí |

LISTA DE QUADROS E ILUSTRAÇÕES

| | |
|--|-----|
| QUADRO 1 – Perfil das Comunidades | 19 |
| Figura 1 - “Carta geográfica da capitania do Piauí e partes das adjacentes” | 40 |
| Figura 2 – O afrodescendente na condição de escravo no livro didático | 114 |
| Figura 3 – O Quilombo no livro didático | 115 |

LISTA DE FOTOS

- Foto 1** - Maria de Jesus Nascimento, 81 anos, mostrando o espaço onde fica o fogão à lenha em sua casa, na Comunidade Contente, em Paulistana-PI67
- Foto 2** - Jucélia Xavier, vice-presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho, questionando os representantes da Transnordestina sobre as indenizações dos danos causados pela construção da Transnordestina nas Comunidades de Barro Vermelho e Contente em reunião no dia 17/08/2019.....89
- Foto 3** – Um recorte do espaço onde divide temporalidades de fazer educação escolar na Comunidade de Barro Vermelho. Em destaque, a casa da Professora Delice, que retrata um passado de uma escolarização realizada no espaço doméstico e do outro a Escola municipal.94
- Foto 4** – Casa de “Candinha da Boa Sorte”, lugar que nos relatos de Maria de Jesus passava para “pegar a lição” no trajeto até a Cacimba.95

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO: “QUEM QUER PESQUISAR QUILOMBO, TEM QUE DESCER PRA O QUILOMBO” | 13 |
| Experiências Vocais: lócus nascido nas brechas | 13 |
| “Só vejo o povo falar”: a construção do <i>ser</i> quilombola | 25 |
| Estrutura do trabalho | 30 |
| CAPÍTULO I - “A COR DE NÓS É NOSSA ORIGEM” | 37 |
| 1.1 Entre fazendas e gados: a constituição de Quilombos no Piauí | 38 |
| 1.2 “Tirar o tampo de terra”: da doação à demarcação | 44 |
| 1.3 “A cor da força”: identidades em disputa | 49 |
| 1.4 “Lá é que é Quilombo de verdade”: A Comunidade Contente | 56 |
| 1.5 “Depois de Contente, veio pra nós, em Barro Vermelho” | 61 |
| CAPÍTULO II - “DA DERRIBA AO CARREIRO” | 66 |
| 2.1. O lugar do fogão à lenha: capitalismo e etnicidade | 67 |
| 2.2. “No tempo de encher o balaio e da derriba” | 72 |
| 2.3. “Ah! Ave Maria, meu Deus... A Transnordestina abrindo carreiro” | 81 |
| CAPÍTULO III - “EM CASA SOU QUILOMBOLA, NA ESCOLA NÃO” | 91 |
| 3.1. “Lição da Cacimba” | 92 |
| 3.2. “Escola com linguagem do Quilombo” | 101 |
| 3.3 “Nunca vai ficar puro”: violência epistêmica | 110 |
| CONCLUSÃO - “ACEITAR SER O QUILOMBO”: CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROCESSO DE AQUILOMBAR-SE | 120 |
| FONTES | 126 |
| REFERÊNCIAS | 127 |
| ANEXOS | 131 |

INTRODUÇÃO - “QUEM QUER PESQUISAR QUILOMBO, TEM QUE DESCER PRA O QUILOMBO”

Questionar a inquestionável mudez do subalterno... Não é apenas como sugere Jonathan Culler ‘produzir a diferença ao diferir ou invocar’ uma identidade como essencial e privilegiar experiências associadas à identidade é uma desaprendizagem (Gayatri Spivak, 2010).

Experiências Vocais: lócus nascido nas brechas

As inquietações que levaram à materialização desta pesquisa são provenientes de vivências em mais de quinze anos de atividade docente na Educação Básica. Durante esse período de atuação em escolas públicas e privadas, sempre nos deparamos com diversos contextos, uns até conflitantes quando o assunto era concernente a termos pejorativos relacionados a determinados alunos ou grupos de alunos, narrativas que se segregavam em sala de aula. Em alguns casos, os alunos não conseguiam interagir, pois a socialização era interceptada por causa dos debates em torno do seu fisiotipo. Essas experiências nos levaram, muitas vezes, a questionar os usos e até mesmo os abusos de práticas pedagógicas que não eram suficientes para desconstruir determinadas posturas ainda naturalizadas como simples brincadeiras em sala de aula.

Esses questionamentos ganharam contornos no Curso de Licenciatura em História na Universidade Federal do Piauí – UFPI. Em contato com disciplinas, como História da África¹, pudemos perceber o quanto estava internalizado, em nossos corpos e mentes, um discurso hegemônico e de uma racialização a partir de blocos homogêneos usados na constituição de uma única versão dos processos históricos. E, em alguns momentos, durante as leituras e discussões na academia, chegávamos a questionar se tudo que tínhamos aprendido estava errado. As angústias não se davam pelo simples fato de reconhecer que éramos e/ou somos *colonizadas* (QUIJANO, 2005; 2009), mas de perceber que também estávamos usando o chão

¹ Disciplina ministrada pela professora Ms. Regianny Lima Monte, na qual as discussões em torno das dinâmicas étnico-raciais são realizadas com base nas perspectivas de autores como Waldman, Serrano (2010); Munanga (2009) e Silva (2012), além da análise do contexto educacional brasileiro a partir da regulamentação das Leis que versam por uma Etnoeducação.

da escola para reiterar o discurso da hierarquização de categorias em torno da ideia de raças e, assim, colonizar alunos.

A disciplina História da África ainda nos colocou em contato com a regulamentação de Leis (10.639/03, 11.645/08, Diretrizes para Educação das Relações Étnico-raciais e as Diretrizes para Educação Quilombola) que versam por uma *Etnoeducação*, uma pretensão de quebra de estruturas consolidadas por uma historiografia com uma única versão dos fatos.

As discussões na academia sempre eram atravessadas pelas narrativas das experiências de dezoito professoras que faziam parte da segunda turma de História (2011-2014), no *Campus* Senador Helvídio Nunes de Barros, professoras ingressas por um Programa do Governo Federal, o “Plano Nacional de Formação dos Professores da Educação Básica – PARFOR”², realizado em período especial para conciliar com o calendário da Educação Básica, e que tinha o objetivo de qualificar profissionais que já estavam em atuação docente em sala de aula, mas não tinham a formação adequada à LDB 9394/96. Esse projeto nos levou a entrar em contato com práticas pedagógicas desenvolvidas em vários municípios do Piauí pelas narrativas das professoras acadêmicas de História, bem como com atividades docentes que eram realizadas em contextos e realidades diferentes das quais estávamos acostumadas a lidar.

Se no Ensino Superior, durante as discussões dos textos e contextos, ficávamos perplexas com outras possibilidades de análise da historiografia, ficávamos a imaginar a percepção de alunos na Educação Básica em lugares onde a *existência/resistência era determinada pela diferença étnica* (HALL, 2016) e como essas *verdades* poderiam distorcer o que era apreendido no convívio coletivo, onde a constituição do ser parte de outras possibilidades que, muitas vezes, não são encontradas nos livros didáticos. A partir dessas inquietações, ainda na graduação, o nosso olhar se volta para a pesquisa em salas de aula em Comunidades Quilombolas, com o trabalho intitulado “O ensino de História e cultura Africana: a lei 10.639/03 e a realidade na Comunidade Remanescente de Quilombola Saco da Várzea em São José do Piauí (2003-2015)” (LEAL, 2015). O objetivo era analisar a aplicabilidade da lei em uma Escola localizada em um território com singularidades espaciais e identitárias.

² O Plano foi instituído pelo decreto 6755/2009, em regime de colaboração com União, estados e municípios, para a consolidação da Política Nacional de Formação de professores. A ação é parte do Plano de Desenvolvimento da Educação (PDE). Já ao Conselho Nacional de Educação e A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES/MEC) foi delegada a responsabilidade de fomentar e avaliar o Plano. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/livro.pdf>. Acesso em 19/07/2019.

Para o Mestrado, a pretensão era ampliar o objeto de estudo, como forma de analisar os silenciamentos e negações em meio à falta de autonomia imposta pelo Sistema Educacional, encontrado como resultado na Escola Municipal Raimundo Borges, e, assim, compreender que se tratava de um caso isolado ou uma regra dentre as Comunidades Remanescentes no Piauí. Assim, era preciso retornar às trilhas da graduação para cumprir os desdobramentos dos questionamentos. Dentre as anotações realizadas durante o trabalho de campo em Saco da Várzea, estavam as falas de alguns moradores daquela Comunidade, dentre as quais depoimentos politizados sobre as reivindicações de uma Educação Escolar que contemplasse as demandas da Comunidade enquanto inserção de temáticas a serem trabalhadas em sala de sala.

As anotações ainda nos levaram a perceber que o olhar militante de denúncia dos silenciamentos historiográficos, além do argumento da necessidade de uma Educação Escolar pautada na regulamentação e aplicabilidade de Leis, não nos deixou enxergar que aquela Escola estava em contexto mais amplo de interpretação do que se é Educação, deixando de evidenciar as experiências da Comunidade de Saco da Várzea, a partir de sujeitos protagonistas de sua própria história. Caímos na malha dos discursos hegemônicos de produção do conhecimento em via de mão única, como se isso só fosse possível a partir do Sistema Educacional Brasileiro.

Na coleta de dados para a presente pesquisa, essa percepção é reforçada em conversa com a representante da Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí – CECOQ/PI, a qual propõe o uso de um referencial que vai além das teorias estabelecidas no campo acadêmico e das Leis regulamentadas para a Educação em território Quilombola. Procedimentos que só se toma conhecimento ao tocar a realidade, “para pesquisar Quilombo, tem que descer para o Quilombo” (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). Com essa fala, a coordenadora chamou a atenção para os métodos que foram usados na realização desta pesquisa, e isso reverberou nos resultados e nas relações estabelecidas com as Comunidades Remanescentes. A proposta é de uma dissonância do material já publicado sobre Quilombolas como objeto de Estudo, de modo a usar o trabalho como mecanismo de fala dos moradores, um canal de debate em torno das demandas desse povo no que se refere a direitos sociais e legitimação de territorialidade. A liderança Estadual nos convidou a experienciar, o que só é possível pelas *trocas*, contato e diálogos.

Com isso, as experiências que a pesquisa trata são as Comunidades Remanescentes de Quilombola localizadas na Zona Rural do Município de Paulistana, no Piauí, aproximadamente a 24 km da sede do município. O Estado já conta com 88 (oitenta e oito)

comunidades, sendo 86 (oitenta e seis) já certificadas. Dentre essas, Paulistana já conta com 6 (seis) comunidades certificadas³, fato que chama atenção por ser um dos municípios do Estado com maior número de Comunidades já reconhecidas no Piauí. Dentre essas seis, o recorte espacial desta pesquisa se volta para as Comunidades de Barro Vermelho e Contente, que se autodefinem como remanescentes de Quilombolas (reconhecidas junto à Fundação Cultural Palmares pela Portaria nº 240, de 31 de agosto de 2017, processo de Barro Vermelho nº 01420.010409/2012-06 e Contente nº 01420.003189/2010-91)⁴; e apresentam fortes debates em torno de interferências externas, como conflitos territoriais e étnicos com a passagem da ferrovia Transnordestina. Além disso, o município conta com uma única Escola, a Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho, para atender à clientela de discentes das Comunidades de Barro Vermelho e Contente, de modo que há o estabelecimento de relações sociais e educacionais entre as duas Comunidades.

Já o recorte temporal, a partir de 2000, se justifica por ser o período no qual os debates em torno do conceito e significados do *ser quilombola* começam a ser fortalecidos e reivindicados como forma de legitimar direitos e de reconhecimento social. A partir de 2010, ano de certificação da Comunidade Contente junto à Fundação Palmares, entende-se o conceito de etnicidade, na esteira dos estudos Hall (2016), como uma construção por meio da *diferença*, em que o outro é parte do processo, entendido como possibilidade de individualidades existentes e determinadas pelos contextos nas múltiplas relações com os agentes envolvidos. Desconstruindo teorias binárias de legitimação do sujeito a partir de uma única verdade, os que não se enquadram no estabelecido são vistos como estranhos, fugindo às normalidades, naturalizações e normatizações que culminam em classificação social.

Portanto, analisar o contexto de lutas das Comunidades pelo reconhecimento e titulação fundiária junto ao INCRA sinaliza também para as discussões voltadas a uma renovação historiográfica do conceito de Quilombo no tempo presente, como forma de contemplar diversas organizações de Comunidades negras rurais que se autodefinem quilombolas, mas o passado escravista não faz parte da memória de alguns moradores. Nesse caso, temos o exemplo de Barro Vermelho, onde narrativas não direcionam para uma negação identitária, mas direcionam as formas como os termos (escravo, negro, quilombo) estão associados a conotações, figurações e estereótipos. Não estar associado a esses termos é não se *enquadrar* a essas significações. Já na Comunidade Contente, a experiência de Mariano

³ Certidões expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombolas (CRQ's). Disponível em <http://www.palmares.gov.br/file/2017/09/certidões-expedidas-às-comunidades-remanescentes-de-quilombos-12-09-2017.pdf>. Acesso em 12/09/2017.

⁴ Idem.

Rodrigues, como símbolo de oralidade, proporcionou uma coesão social em torno de uma memória que reitera a ancestralidade de um passado escravista com uma significação de lutas por reconhecimento e emancipação. Questionar as disparidades entre as concepções de organização política e social estabelecidas nos Quilombos a partir de um reconhecimento identitário próprio em debate com o que é estabelecido nas prerrogativas das Leis para garantir direitos territoriais e sociais é o desafio de pesquisas como a desenvolvida no trabalho de Rodrigo Gomes (2018), intitulado “Quilombos, constitucionalismo e racismo: famílias negras na luta pela propriedade em Barro Vermelho e Contente no Piauí”.

Apesar desta pesquisa se voltar para os dados qualitativos de construção de etnicidade nas Comunidades, a de Barro Vermelho apresenta dados quantitativos que chamam a atenção sobre a autodefinição desses sujeitos, os quais também direcionam a escolha dessas comunidades para a pesquisa. De acordo com o perfil histórico dessa Comunidade junto à Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí, com um processo iniciado em 2012 para o reconhecimento da territorialidade, 90 (noventa) famílias se autodefinem enquanto Remanescentes de Quilombolas. No entanto, há um conflito em relação ao número de famílias que se reconhecem como quilombolas na Comunidade de Barro Vermelho, pois Gomes (2018), ao referenciar esse mesmo documento, apresenta um número de 300 (trezentas) famílias, e já nas informações extraídas do diagnóstico comunitário participativo, aplicado na comunidade em julho de 2015, pela Rede Comunidades Semiárido, Barro Vermelho aparece com 436 (quatrocentas e trinta e seis) famílias. Dados que direcionam a construção da etnicidade e territorialidade nessas Comunidades. A imprecisão dos dados nos leva a questionar as interferências e interferências na coleta dos dados, bem como os critérios estabelecidos para a classificação.

A partir de 2014, esse aumento populacional pode também estar relacionado às influências com as obras da passagem da Transnordestina (MACHADO, 2016; GOMES, 2018) pela região. Partindo desse pressuposto, faz-se necessário analisar os “usos do território”. Território é entendido nesta pesquisa não como lugar fixo, mas construído no movimento, transcendendo a noção de espaço em si mesmo, dos usos que atores sociais fazem e se refazem a partir das relações interpessoais com o outro e com a terra. Para isso, utilizaremos a perspectiva de RAFFESTIN (1993) e MILTON SANTOS (1998) para compreender o território enquanto um produto e meio das práticas sociais e espaciais, sem esquecer que a “produção territorial” nas tessituras do espaço envolve relações de poder que delimitam, cortam e recortam, em um exercício que se superpõem.

A análise dos usos do território, bem como das relações entre os sujeitos que se estabelece *no* e *com* o lugar, levanta a problemática dessa pesquisa: Como a etnicidade se revela nas narrativas das referidas comunidades em meio a o *olhar da outricidade* (FANON, 2008) que busca fixar identidade em um discurso de fora para dentro? Esse questionamento ainda nos leva a compreender como os sentidos atribuídos ao espaço são internalizados pelas Comunidades para a constituição da Identidade étnica e de que maneira os elementos materiais, simbólicos e mnemônicos legitimam uma memória coletiva de pertencimento ao território (HALBWACHS, 2004), uma das premissas usadas para o autorreconhecimento identitário e a resistência da Comunidade frente ao discurso de progresso.

Diante dessas inquietações, esta pesquisa tem como objetivo geral analisar como a construção da etnicidade negra se expressa pelas experiências nas lutas por reconhecimento e autorreconhecimento quilombola nas Comunidades de Barro Vermelho e Contente em Paulistana no Piauí. A fim de atingir tal objetivo geral, foram traçados alguns objetivos específicos, quais sejam: (1) Identificar os silenciamentos e negações do afrodescendente no contexto histórico-social no Piauí, a partir da História e Memória das Comunidades de Barro Vermelho e Contente, observando como a História é também constituída pelo não dito; (2) Compreender as relações socioculturais a partir da propagação do discurso de modernidade e progresso, construídos em meio às tradições que legitimam um modo de “ser” quilombola; e (3) Avaliar os saberes e fazeres construídos além-muros da instituição educacional, bem como as mudanças e permanências com a chegada da Escola nas Comunidades;

Com a pretensão de chegarmos a esses objetivos, direcionamos nosso olhar para Barro Vermelho e Contente enquanto Comunidades vivas, logo inacabadas. Para isso, serão levadas em consideração as relações estabelecidas entre as referidas Comunidades. A localização espacial, uma ao lado da outra (mapa em anexo A), favorece a comunicação, embora não possam ser tomadas como homogêneas, com características fenóticas comuns e isentas de conflitos. Tais comunidades apresentam um modo próprio de fazer-se no território, em meio a um repertório de experiências e de discursos que estão sujeitos a múltiplos olhares e formas de apreensão, os quais dão sentido à vida construída no cotidiano quilombola.

Em relação às lutas diante de conflitos territoriais e identitários para constituição de direitos sob áreas em litígio com a Transnordestina, esses limites/fronteiras desaparecem, de modo que as causas consolidam a união de forças para a territorialidade e tudo passa a ser *Quilombo de verdade*. A Escola também aparece como esse marcador identitário de lutas quilombolas, apresentada pelos anseios das lideranças de Barro Vermelho e Contente, como

uma instituição que precisa de mudanças em prol de uma educação que verse pelo *tornar-se e ser* quilombola.

Para a caracterização de Barro Vermelho e Contente, foram utilizados os dados da Fundação Palmares, INCRA, CECOQ/PI e do COEP. Vale salientar que os levantamentos para o RTID de Contente, elaborados junto ao INCRA, e do Perfil Comunitário, elaborado pelo COEP, foram sistematizados e divulgados no mesmo período, em 2015. O Perfil Comunitário (2015) ainda enfatiza que a coleta foi feita de forma coletiva, com a participação ativa da população das Comunidades na resolução dos questionários e sistematização de dados.

Os dados mais completos são apresentados pelo Perfil das Comunidades que ainda apresentam a caracterização econômica e social de Barro Vermelho e Contente.

QUADRO 1 – Perfil das Comunidades

| PERFIL | | | ECONÔMICO | | EDUCAÇÃO | | |
|----------------|----------------------------|------------------------------------|------------------|--|----------------------|-------------------------------|---|
| Comunidades | Nº de pessoas por famílias | Comunidades é composta por maioria | Renda | Atividades | Grau de escolaridade | Nº de pessoas na Universidade | Programa de alfabetização de Jovens e adultos |
| Barro Vermelho | 4,82 | Mulheres | 1 salário mínimo | Agricultura; Apicultura e criação de animais | 5ª a 8ª série | 10 | SIM |
| Contente | 2,84 | Mulheres | 1 salário mínimo | Agricultura; Apicultura e criação de animais | 1ª a 4ª série | 5 | NÃO |

Fonte: COEP (2015)

A partir da análise das referidas fontes, retomamos os direcionamentos sugeridos para “descer ao Quilombo”, pois o *fazer-se* e o *tornar-se* construídos nesse lugar não cabem em um texto submetido aos rigores acadêmicos, muito menos podem ser feitos por uma *representação*, utilizando-os como simples objetos de pesquisa com base em dados quantitativos. É uma interculturalidade que tem de ser ouvida e sentida. Clifford Geertz, em *Interpretações das Culturas*, alerta para os cuidados nessa descida em meio a apegos escorregadios ao tomar uma cultura como objeto. É necessário pensar o indivíduo que faz e se refaz dentro dela e, se o que desejamos é encontrar a humanidade, é preciso “descer além das etiquetas enganadoras, além dos tipos metafísicos, além das similaridades vazias, para aprender corretamente o caráter essencial” (GEERTZ, 2013, p. 38).

O questionamento a partir daí se volta pra *os caminhos* que nos levam a um Quilombo. E não cabe aqui apenas uma análise das vias de acesso territorial, uma vez que pesquisar, no Quilombo, é ir além de uma leitura e compreensão de um espaço geográfico, mas é estar no seio de territorialidades de resistência e tentar compreender a etnicidade de indivíduos que se (re)fazem nos “cantos” (REIS, 1993) em meio aos repertórios de opressão. É entender que questionar o problema do sujeito emudecido, apesar de não se prender às suas origens perdidas, tão pouco, podem ser determinadas de acordo com as “teorias que se propõe ao apelo” (SPIVAK, 2010, p. 89). Adentrar esse caminho não é fácil, quando os pés que se propõem a percorrer é parte de uma ideologia masculina-imperialista. Concordamos com Spivak (2010) quando afirma que o grande desafio é articular essa formação ideológica – medindo silêncios, se necessário – na investigação do objeto como um projeto de *desaprendizagem*.

Por se tratar de um trabalho dentro de um coletivo, um dos primeiros processos de *desaprendizagem* é a desconstrução da forma como o uso da “política de localização” tem afetado a composição do “eu coletivo” (HALL, 2014), que esteve marcada ao “jogo da História, cultura e poder”, em que a visão homogênea de um pretensão ideal nacionalista delimitou fronteiras de negação, da diferença e da classificação, que resulta em isolamentos e hierarquias. O primeiro passo é compreender que as fronteiras são simbólicas, que as diferenças são construídas como parte do discurso, que são estabelecidas dentro das relações e não fora do discurso (HALL, 2014), e que o processo é feito por agentes sociais vocais com referencial de locais históricos, onde o retorno às raízes não serve para aprisioná-los ao passado, mas corrobora a negociação de novas práticas discursivas (HALL, 2016). Recorrer ao passado ainda é entendido, aqui, não como uma simples regressão, mas como material para a construção de si apoiado em “valores experimentados” (FANON, 1968). É estar no mundo dos outros, mas conscientes de que a *liberdade se estabelece por um fio* (REIS; GOMES, 2012) que o conecta a uma matriz.

Logo, não são caminhos que levam a um Quilombo, são vozes. Vozes de um aporte teórico que questione a construção historiográfica oficial de uma visão unilateral que culminou em generalizações e que legitimou o processo de escravidão no Brasil, o qual feriu não só os corpos marcados pela cor da pele, mas deixou marcas profundas na compreensão da existência do “ser” enquanto construção identitária. Essa herança ainda é sentida em todos os segmentos da sociedade no nosso país. Foram mais de trezentos anos de um contexto que constituiu conceitos carregados de estereótipos, de submissão e de silenciamentos, justificados pela teoria de racialização e racionalização, e que ainda ganha força com a

democracia racial que mascara um racismo com as faces da “igualdade” de bases nacionalistas. Em uma relação atemporal, esse discurso hegemônico perpassa o campo econômico e transcende para a estrutura sociocultural.

Assim, as abordagens das identidades étnicas em torno dos afrodescendentes no Brasil são atravessadas pelo discurso construído para a legitimação da escravidão. É na memória do sistema colonial/imperial escravista e no contexto do “terror racial” das ruínas da escravidão que se constituiu a única identidade possível para os afrodescendentes. No Brasil, a necessidade de uma nação independente/livre bem como a ideia de nação como *comunidades imaginadas* (ANDERSON, 2008) foram forjadas por um projeto de nação que se fez com a exclusão da maior parte da população, marcada pela inferiorização racial. A conceituação de diferente/diversidade não incluiu a interculturalidade estabelecida pelas *trocas culturais* (GILROY, 2001) e se estabelece no vazio do diferente como concepção polarizante.

Para compreender como essa estrutura das desigualdades, do patriarcalismo e da opressão constitui-se na formação de um nacionalismo, é preciso compreender que as vozes autoritárias que enquadram os sujeitos sociais na condição de subalternidades, ao mesmo tempo, nos desafiam a desconstruí-las e transcendê-las, uma vez que “onde há escravidão, há também resistência” (REIS; GOMES, 2012). A resistência é compreendida como um campo dialético que sedimenta na relação estabelecida entre a memória/oralidade⁵ e na ancestralidade que, ao mesmo tempo, justifica a construção da etnicidade como um espaço vivo e dinâmico. Por isso, esse processo e contexto são compreendidos a partir da percepção do Paul Gilroy (2001) de dimensão atlântica feita pelas *trocas*.

Ao empreender uma pesquisa historiográfica a partir das fontes orais dessas experiências, busco evitar cumprir o “o bê-á-bá do historiador” (REIS, 2012, p.11), lendo criticamente a realidade numa tentativa ilusória de representação de sujeitos afônicos e a-histórico. Ao tratarmos da função do pesquisador a partir do poder de representação, tomaremos também, como base, a análise de Gayatri Spivak (2010), ao afirmar que não se pode falar em nome de.

⁵ As narrativas dos moradores direcionam a importância da memória de uma ancestralidade que se presentifica e se mantém viva pela força da oralidade. Por isso, nesse trabalho, as palavras serão grafadas juntas para enfatizar as contribuições da relação entre as duas na construção da etnicidade nas Comunidades de Barro Vermelho e Contente. Essa relação é fortemente perceptível em Contente, pois apesar de tratarmos de uma memória coletiva construída nos laços de convivência, mas é a oralidade em torno da escravização da família de “*Marianim*” que aparece como traços étnicos distintivos. Nessa perspectiva, nossos depoentes nos conduzem a uma memória coletiva da Comunidade Contente erguida na oralidade de seu Mariano Rodrigues ligada a uma ancestralidade afrodescendente escravizada e reiterada e ressignificada no cotidiano de Contente como uma afirmação do ser Quilombola.

A autora lança mão de dois sentidos da palavra representação, segundo seu significado em Alemão – *vertrung* e *darstellung*: o primeiro termo se refere ao ato de assumir o lugar do outro numa acepção política, e o segundo a visão estética que prefigura o ato de performance ou encenação... Há uma intrínseca relação entre o “falar por” e o re-presentar (SPIVAK, 2010, p. 13).

A autora acrescenta, ainda, que as narrativas que procuram *representar e re-presentar* a subjetividade não partem de uma consciência representativa e não refletem a realidade adequadamente, mas são construídas a partir de “subjetividades precárias”, que, por sua vez, são construídas no marco da violência epistêmica colonial. Esse espaço dialógico de interação “não se concretiza jamais para o sujeito subalterno, que desinvestido de agenciamento de fato, pode falar” (SPIVAK, 2010).

O processo de desconstrução da subalternidade perpassa pela compreensão do “não dito”, “o que se recusa a dizer” e “porque se recusa a dizer”. A desconstrução pelos exemplos, bem como pelas experiências, tem a tarefa de medir os silêncios, “sejam eles reconhecidos ou não” (SPIVAK, 2010, p. 68). Isso porque, hoje, uma profusão de vozes que reflete e questiona os processos hegemônicos de opressão — ao passo que retoma o assento à mesa da construção epistemológica em torno da exclusão social, reforçando as lutas identitárias e de práticas culturais, a partir da concepção dos que construíram contextos com narrativas consolida o processo de *tornar-se* por assumir significados próprios (GEERTZ, 2013).

Além do aporte teórico voltado para os estudos pós-coloniais que redimensiona o lugar do subalterno, nesta pesquisa, as inquietações também perpassam pela busca por procedimentos metodológicos que subsidiem a investigação histórica com base nas relações de conflitos, dominações, hierarquias, subalternidades, mas também de resistência e de luta nas relações de poder, e que dessem conta de estabelecer uma relação do tripé “o historiador, as fontes orais e a escrita da História”. Isso porque, como afirma Yara Khoury (2006), esse trabalho de compreensão “movimenta-se no campo movediço entre o pertencimento e o fato”, “um terreno comum de reflexão e de trocas”. Nesta busca, surgem alguns questionamentos, quais sejam: Como desenvolver relações paralelas, dialógicas entre os métodos e procedimentos que o fazer histórico acadêmico exige e as narrativas carregadas de subjetividade e significados próprios? Como trabalhar com metodologias que contemplem as experiências, a cultura e memória/oralidade com um olhar questionador? Como historicizar sem silenciar?

Para Khoury (2006), nossas opções políticas implicam metodologias apropriadas. Como se trata de narrativas de repertórios de resistências, no caso das Comunidades Remanescentes de Barro Vermelho e Contente, a indicação feita pela referida autora é centrar

“atenção nas noções e referências de análise”, de modo que a produção do conhecimento esteja voltada para a valorização dos sujeitos históricos enquanto produtores, agentes vocais ativos na produção social. E, ao mesmo tempo, apreender como “sujeitos específicos interpretam a vida e a eles próprios”, com o objetivo de explorar os “processos sociais de constituição da história e da memória em suas mútuas relações e como se alimentam e realimentam de poderes, dominações, sujeições e resistências” (KHOURY, 2006, p. 24).

Essa mesma preocupação permeia a obra de Clifford Geertz (2013), ao trazer, no tópico sobre o Estudo da Cultura, a problemática em torno dos procedimentos, quando se trata de uma pesquisa que envolve sujeitos histórico-sociais.

O que queremos, e não temos ainda, é um método desenvolvido para descrever e analisar a estrutura significativa da experiência (aqui a experiências das pessoas) conforme ela é apreendida por membros representativos de uma sociedade particular, num ponto do tempo particular – em suma, uma fenomenologia científica da cultura (GEERTZ, 2013, p. 151).

O autor aponta uma saída para esse problema ao indicar a “descrição densa”, encarada, por ele, como interpretações onde as pessoas de um contexto particular submetem a sua experiência. A partir dos exemplos, pode-se chegar ao alargamento das visões em torno da experiência social. “Cada estudo luta para retirar amplas generalizações a partir de exemplos especiais, para penetrar nos detalhes de forma suficientemente profunda para descobrir algo mais que o simples detalhe” (GEERTZ, 2013, p. 136).

Por isso, ao dissertarmos sobre as concepções do *fazer-se* e *tornar-se* nas Comunidades Quilombolas de Barro Vermelho e Contente, partindo de contextos específicos, a pretensão não é generalizar sobre os discursos da formação de escravização no Brasil, tão pouco sobre a colonização e escravização do Piauí, a partir das fazendas de gado, mas apreender, desses contextos, a imposição de conceitos imprescindíveis para as reflexões atuais em torno do *ser quilombola*, por meio das múltiplas formas de resistência em meio a processos coercitivos.

Um dos primeiros conceitos que deve ser desconstruído nesse processo de *desaprendizagem* pelas experiências é a noção fechada de Quilombo, ligada à ideia de isolamento, com base em uma ancestralidade de escravo fugido e de um espaço homogêneo. Aqui, Quilombo passa a ser entendido como lugar de memória, que liga o presente a uma ancestralidade que se mantém viva na *linguagem quilombola*, compreendida como os atos e percepções que transcendem a fala, e se constituem nos costumes, danças, culinária, rituais,

marcadores de traços distintivos e, ao mesmo tempo, reafirmadores de uma etnicidade que não é construída pelo isolamento, sabendo que as *trocas culturais* não se opõem a manutenção de construções próprias de fronteiras étnicas.

Nas Comunidades de Barro Vermelho e Contente, a noção de isolamento é quebrada pelas narrativas sobre o cotidiano do lugar, ao tratarem das atividades econômicas desenvolvidas no território e da migração em busca de trabalho, além de relacionarem a comunicação direta ao espaço urbano e às comunidades vizinhas para a compra e venda de produtos agrícolas. Os casamentos também são referenciados como uma ligação com outros espaços. Já a Escola e a Transnordestina aparecem como marcadores do que é *dentro e fora* das comunidades.

Como passam por um processo de regularização, há uma preocupação em torno da construção de etnicidade para a autodefinição quilombola e regularização territorial e identitária. A preocupação na compreensão e na significação da terminologia se refere à leitura restrita do Art. 68 da Constituição no ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, o qual garante, aos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, a titulação definitiva pelo Estado e os direitos territoriais. Pelo dispositivo constitucional, apenas a formação de Quilombo, a partir de escravos fugidos, estaria amparada por lei (MATOS; ABREU, 2012).

As Comunidades negras rurais no Brasil em processo de reconhecimento e regularização da posse coletiva são identificadas como “terras de pretos”, “mocambos” e “campesinato negro” (MATOS, ABREU, 2012; GOMES; REIS, 2012), as quais, muitas vezes, não têm a memória/oralidade de formação em torno de uma ancestralidade de escravo fugido, mas, diante do dispositivo legal do Art. 68 e dos conflitos fundiários, veem na garantia constitucional a forma de garantir a posse e a territorialidade.

As falas passam a ser entoadas sobre o mesmo acorde em torno da etnicidade, definidas como “traços de quilombola”⁶, traços comuns que ganham significados individuais, como “sou negro, preto”; e que relacionam a construção de um eu coletivo: “já conheci, com essa nação, o chamado negro”⁷. A fala evidencia um marco cravado no seio das Comunidades sobre a construção *ser quilombola*. De acordo com o decreto nº 4.887/03, essa autodefinição seria o bastante para a caracterização das Comunidades, porém, na realidade brasileira, ainda

⁶ Francisco Rodrigues, 50 anos – presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues – primeiro morador de Contente, 2019.

⁷ Hilda Maria, 52 anos – bisneta de Eusébio André de Carvalho, primeiro morador de Barro Vermelho, 2019.

deve passar pela regulamentação junto ao Estado. Então, não basta apenas ser, tem que passar pela aprovação do outro para *tornar-se*?

Esse questionamento fortalece a ideia de não só levar os sujeitos históricos a ocuparem assento na mesa das discussões e reflexões nas relações de poder sobre a constituição de uma territorialidade, mas também de usar a pesquisa como um mecanismo para que as vozes como a de mulheres e homens que levantam a luta pela Etnicidade e territorialidade nas Associações Remanescente de Quilombola das Comunidades sejam ouvidas. As experiências singulares recolhem em si as vozes que emudeceram em meio ao sistema coercitivo, vozes essas que são responsáveis não só pela memória, mas pela liberdade e pelos direitos sociais.

Não queremos falar *sobre*, mas *com* homens e mulheres que se ressignificam socialmente em meio à experiência cotidiana de coletividade. Então, a alternativa seria entregar o trabalho nas mãos e/ou vozes das Comunidades. Uma inserção de Comunidades negras rurais, não como objeto de pesquisa, mas como sujeitos que possuem e produzem conhecimentos e que fazem parte das lutas em prol dos direitos sociais e contra o racismo. A partir disso, seguimos os preceitos de Geertz (2013, p. 14), uma vez que, ao estar em uma pesquisa de campo, “observa, registra e analisa”, e poderíamos até, em uma perspectiva pivaquiana, acrescentar “escuta” a essas experiências vocais.

“Só vejo o povo falar”: a construção do *ser* quilombola

Partindo dos argumentos postos, como apreender e compreender a construção de etnicidade quilombola a partir da insurgência de um passado que se presentifica pela necessidade de regularização e posse da terra, nosso próximo ponto a ser discutido é o conceito de identidade étnica, o qual será desenvolvido a partir da desconstrução das ideias binárias, antes resumidas à polarização da relação eu-outro. É um conceito que se (re) constrói em rasuras. A etnicidade, dessa forma, é constituída por tensões e negociações, sendo resultado de uma relação dialética, colocando-a sempre como realidade construída segundo as subjetividades dos indivíduos em um contexto social (FANON, 2008).

A ausência de uma *tradição discursiva* em torno das construções historiográficas de quilombolas e escravos, estabelecendo um contraste entre os conceitos, levou a distorções nos processos de autodefinição em comunidades negras rurais na atualidade. Ser Quilombola é estar associado à condição escrava, sem contar que a imagem dos escravos esteve associada à do oprimido, explorado e subserviente, sem levar em consideração os tipos de trocas culturais

estabelecidos na travessia do Atlântico e que culminaram em construções próprias de territorialidades (GILROY, 2001).

O que ensina e o que se aprende, com base nessa historiografia sobre a formação quilombola, afeta na constituição dessa consciência do fazer-se nas relações e nos conflitos intergrupais. As experiências desafiam as verdades estabelecidas, “repondo realidades eivadas”, a partir da articulação das realidades vividas, “tentando contrapor-se fragmentos visuais e escritos para despertar, no sentido atribuído a montagens históricas, indícios de tradições e experiências colocadas à sombra” (ANTONACCI, 2013. P.161).

A construção identitária a partir da diferença de “corpos que olham e são olhados, em cruzamentos de pulsões e desejos históricos” (ANTONACCI, 2013, p.161), produz uma diferença que não anula as demais, mas demonstra um repertório de narrativas que reconstroem e que, poderíamos afirmar pela fala do presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho: “cor é origem nossa”, dão dimensão de origem, ancestralidade, memória e oralidade, como repertórios usados na construção de si e que, ao mesmo tempo, se levantam em prol da construção coletiva.

Pelas narrativas em torno da etnicidade, os corpos assumem a função de um “arquivo vivo” de memórias sem fronteiras e, com isso, fortalece os traços de suas matrizes como síntese da “força” na constituição da identidade histórica e cultural. Antonaci (2013), ao analisar a memória a partir dos *corpos negros*, constitui a relação entre identidade e memória como urgência para recolocarem as ausências e retóricas silenciadas.

Por muitos caminhos, linguagens orais, visuais, sonoras trazem lutas sem fronteiras por liberdade, evidenciando que corpo e memória são indissociáveis entre povos e grupos socializados em matrizes orais. Suas tradições, transmitidas em presença de corpos, materializam-se em gêneros não verbais de narrativas inerentes a moldagem de corpos enquanto fontes vivas, que perenizam rumores de culturas latentes em dobras da dominante civilização ocidental cristã (ANTONACCI, 2013, p. 154).

É a partir da memória que essas vozes que ecoam na Comunidade buscam tecer as ações coletivas de pertencimento por meio de uma “trama social”. Nessa perspectiva, nossos depoentes nos conduzem a uma memória coletiva da Comunidade Contente, erguida na oralidade de seu Mariano Rodrigues, ligada a uma ancestralidade afrodescendente escrava e reiterada no cotidiano de Contente, como uma afirmação do ser Quilombola. A memória não é compreendida a “partir de um indivíduo singular, mas dos indivíduos em interação” (HALBWACHS, 2004; GUIMARÃES, 2013). Assim, quando perguntados sobre a origem

das Comunidades, sempre se reportam aos primeiros moradores como descendência de escravos: “Foi o pessoal, no tempo, vivia mais os cativeiros”⁸; “O histórico nosso que é que nem contou nosso avô, as pessoas mais velhas, que nós foi vindo de lá, o senhor Elias dessa senzala, ali chamada de Baixa do Prodaque”⁹.

A apreensão de uma etnicidade a partir da conexão “quilombola, negritude e ex-escravo” ainda é mais clara na relação entre as duas Comunidades. Na minha primeira visita, ao chegar a Barro Vermelho, um morador me disse para procurar a Comunidade Contente: “Lá, sim, tem negros, tem a família de seu Mariano”. Essa mesma relação etnicidade/territorialidade está também presente no Laudo antropológico da Comunidade Contente: **“a família de seu Mariano originaria desses troncos, ficou conhecida como a família dos pretos veí”**. O documento faz referência à ancestralidade ligada ao ex-escravo Elias Mariano Rodrigues, que se instalou na região. Essas categorias de “preto/ negro” são usadas como homogeneização de parâmetro de pertencimento e vinculação identitária (INCRA, 2015, p. 52).

A memória coletiva construída em torno da ancestralidade de ex-escravos é ressignificada por um fazer coletivo quilombola. Uma memória, segundo a perspectiva de Maurice Halbwachs, estabelece conexão com o outro para a sobrevivência, como forma de conhecimento da realidade fundada na subjetividade dos sujeitos que se constituem na identidade e na consciência, a partir da relação mnemônica com os outros (HALBWACHS, 2004). Nessa perspectiva, o autor afirma que a memória coletiva não é uma tábula rasa, mas “um espelho turvo” com alguns traços, alguns contornos que, aos poucos, vão refletindo a imagem a partir do momento que me aproprio das lembranças dos outros. É, pois, no contato com o outro que construo minhas lembranças, minhas memórias.

Com isso, tentamos refletir sobre o papel da linguagem na transmissão dessas memórias, entendendo-as como práticas sociais de construção em um campo múltiplo. O direito à memória é o direito da ressignificação de si.

Vivemos em uma sociedade que exclui, domina, oprime e oculta os conflitos e diferenças, subjugamos ao valor da identidade, da unidade, do homogêneo e do único, então, reafirmamos: o direito a memória torna-se uma reivindicação vital para fazer surgir à diversidade, a diferença, o múltiplo, as muitas memórias que nos permite construir outras histórias (KHOURY, 2006, p. 8).

⁸ Maria de Jesus Nascimento, 81 anos – moradora mais idosa de Contente, 2019.

⁹ Francisco Rodrigues, 50 anos – presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues – primeiro morador de Contente, 2019.

A memória/oralidade como (re)construção de encontro entre o passado e presente para elaboração de teia de significados e de geração de sentidos reinventa e ressignifica *tradições*, afirmando-as. Assim, buscamos nos esquivar do esquecimento e lançar o silenciamento para os escombros do passado ocidentalizado, promovendo (des)continuidades, baseadas em seus valores e culturas próprias. Nesse sentido, o passado não é entendido como uma “âncora”, que fixa, mas como uma bússola, que orienta para a construção de um horizonte de projeções em uma relação pendular, que oferece um diálogo passado-presente (BENJAMIN, 1994).

O ato de contar e recontar essas memórias desempenha um importante papel na construção da organização social, necessária para manter os seus antepassados vivos, renovar e fortalecer a construção identitária. O portador de memória assume o papel comunicativo pela oralidade, e não se trata apenas de falar, mas do fortalecimento do ato de ouvir no coletivo, prática que é muito forte e viva nas Comunidades.

Em qualquer canto dessas Comunidades, o ato de falar é tão significativo quanto o de escutar, as conversas sempre são atravessadas de vozes que ora complementam na preocupação em repassar todo o significado do que é ser quilombola nesse território, ora contestam essa identidade. Seja na sede da Associação, sentado embaixo de uma árvore, seja na sala, nos quintais, em nenhum pedaço desse chão que eu parasse para conversar ou entrevistar pude fazer isso somente a dois, esse momento sempre foi feito no coletivo de falas. Há aqui, uma grande preocupação com os detalhes da construção de si, pois ela implica a do território (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Nessa acepção, a construção deste trabalho parte dessas oralidades, permeadas de histórias que a historiografia oficial não contou, mas que a memória se encarrega de manter viva, presente, ativa e altiva, e que ganham força de legitimidade pela temporalidade que fazem parte do discurso das Comunidades: “Quando eu me entendi que eu vejo o povo falar”¹⁰.

Como se trata de sujeitos sociais cujo fazer historiográfico foi silenciado e negado pela produção oficial, o registro escrito da História das Comunidades está relacionado aos Perfis Históricos das Comunidades, construções como suporte material exigido no processo de titulação e regularização fundiária, que também são baseados na memória. Nesse sentido, como ponto de partida para entender as relações que são estabelecidas para o entendimento do *ser* e *fazer-se* no território, esta pesquisa se propõe a conhecer a construção identitária a partir da autodefinição e de que modo os sujeitos se definem e se percebem diante outro, e como são compreendidos.

¹⁰ Hilda Maria, 52 anos – bisneta de Eusébio André de Carvalho, primeiro morador de Barro Vermelho, 2019.

Nas falas dos representantes das Associações das Comunidades Remanescentes, ainda é perceptível a apreensão da oralidade de uma ancestralidade no processo de identificação. Em alguns casos, não se dá pela força do elo umbilical de uma árvore genealógica, mas por um reconhecimento de pertencimento ao território. “Moro na Comunidade a mais de trinta anos, Eu sou de Acauã... minha esposa que era daqui, casei com ela e vivo morando aqui. Eu me considero preto, a cor da nossa origem é preto”¹¹. O presidente Edivaldo Camilo, em sua fala, nos leva a pensar em um modo de fazer-se no território, uma construção identitária que se dá na relação com o outro, ao ponto de ser visto como uma voz autorizada de representatividade do ser quilombola na Comunidade de Barro Vermelho.

Outra forma de ser e estar na Comunidade, contribuindo para o debate sobre os direitos de territorialidade, parte de narrativas que reconhecem que o sentir-se quilombola vai além da cor, constituindo-se como um ato político. “Quando tem uma pessoa mais da pele branca vinda para casar na Comunidade, mas esse também se sente quilombola”. Para Woodward (2014), esse sujeito diaspórico não se constrói com base no conceito fechado de quilombo, mas transcende a posição rígida entre o dentro e o fora, partindo das configurações sincretizadas da *identidade cultural*, na construção de significados cruciais a cultura.

Essa dispersão das pessoas ao redor do globo produz identidades que são moldadas e localizadas em diferentes lugares. Essas novas identidades podem ser desestabilizadas, mas também desestabilizadoras. O conceito de diáspora (Gilroy, 1997) é um dos conceitos que nos permite compreender algumas dessas identidades – identidades que não têm uma pátria e que não podem ser simplesmente atribuídas a uma única fonte (WOODWARD, 2014, p.22).

Paul Gilroy (2001), no que respeita a essa *duplicação e/ou cisão* de identidades étnicas, afirma que não se trata de uma negação, mas, como propõe Du Bois, trata-se de uma Dupla Consciência para repensar o “conceito de tradição de forma que ele não possa mais funcionar como polo oposto da modernidade”, mas como uma afrocentricidade, isto é, como uma forma de valores culturais, baseados em uma ancestralidade, reconstruídos por meio das trocas e derivados das experiências (GILROY, 2001, p.352).

É a partir da perspectiva de Gilroy que se pensa esse indivíduo que se constrói e se constitui em uma coletividade em meio às fronteiras implementadas pela modernidade. São as experiências que nos mostram como é possível integrar o ocidente sem fazer parte completamente dele. A “consciência de ser” (re)significa o pertencimento ao espaço e às suas

¹¹ Edivaldo Camilo da Silva, 58 anos – presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho, 2019.

matrizes africanas, como forma de emancipação da escravidão, de seus horrores e de sua cultura, sendo esta entendida como uma estrutura de “significados socialmente estabelecidos” (GEERTZ, 2013, p. 9).

Estrutura do trabalho

Na construção deste trabalho, partimos dos estudos pós-coloniais, nas perspectivas de Walter Mignolo (2005), Aníbal Quijano (2005) (2009) e Boaventura de Sousa Santos (2009), para referenciar os eixos de sustentação da “classificação social da população com a ideia de raça”, uma construção mental que permeia o imaginário, no qual a racionalidade aparece como força motriz justificada pela estrutura biológica. Os colonizadores codificaram uma linha de cor e os traços fenóticos dos colonizados e “assumiram como característica emblemática, a categoria racial” (QUIJANO, 2005, p.7). A América aparece, nesse contexto, como o primeiro espaço-tempo de um padrão de poder na elaboração teórica da ideia de raça para naturalizar as relações de dominação e opressão.

A formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos com espanhol e português, e mais tarde europeu, que a então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes... (QUIJANO, 2005, p.107).

As relações de dominação ainda utilizam os discursos de civilização baseada na construção identitária. O importante é perceber como essa construção altera a dimensão material e subjetiva das relações sociais, provocando mudanças na existência de um ser em meio a um espaço social. Por isso, partimos da experiência do sujeito enquanto consciência de práxis em um contexto histórico e social, considerando o entendimento de Walter Benjamin (1987) e de Edward Thompson (2011). Conforme a interpretação de Paul Gilroy (2001), Gayatri Spivak (2010) e Stuart Hall (2006); (2009); (2014) e (2016), lançamos discussões sobre a etnicidade, um processo que se faz no *conhecer-se-no-outro*, como uma construção pessoal ligada à pressuposição de formas de reconhecimento por outros sujeitos, em uma relação de reciprocidade. Desse modo, nos propomos tanto a tratar das negações que levaram

às ausências, como analisar as experiências ousadas que se faziam em meio às rasuras, enquanto agentes sociais, segundo as abordagens de Flávio Gomes; João José Reis (2012).

Trabalhar com experiências vocais, com narrativas, nos leva a reflexões em torno das técnicas de História Oral, que consiste em lidar com a subjetividade e a memória. O que faz essa técnica diferente é a postura do pesquisador de campo, ao compreender que não está para falar, mas para ouvir (PORTELLI, 1997; KHOURY, 2006). Assim, a pesquisa de campo subsidiou o material qualitativo por meio de observação direta, anotações, descrições e entrevistas gravadas e semiestruturadas, a partir de um roteiro pré-estabelecido, sem questões previamente estabelecidas em um roteiro fechado, visto que, por estarmos lidando com a coletividade, era comum começarmos uma entrevista e quando olhávamos em volta, estávamos rodeadas de dois ou três moradores, participando como se estivéssemos numa Roda de Conversa. Isso nos fez perceber que o método das entrevistas individuais não dava conta da dinâmica de organização das Comunidades.

Para isso, concordamos com a Khoury ao versar sobre os cuidados com as entrevistas orais, que “por sua natureza não se fazem com técnicas e, sim, com relações humanas, em que estamos desejosos de conhecer melhor como cada pessoa vive e constrói essa luta” (KHOURY, 2006, p. 32). Nesses termos, trabalhar com entrevistas orais é reconhecer que estas perpassam pelo reconhecimento de posições e perspectivas em torno do direito de um posicionamento e agência social, além do direito individual e ao mesmo tempo coletivo de falar enquanto prática política (KHOURY, 2006, p.32).

Alessandro Portelli (1996) também chama a atenção para o uso dessa metodologia, uma vez que versa sobre as preocupações para a objetividade da interpretação como um trabalho que consiste em lidar com a “subjetividade, a memória e o discurso”.

A história oral e as memórias, pois, não nos oferecem um esquema de experiências comuns, mas sim um campo de possibilidades compartilhadas, reais ou imaginárias. A dificuldade para organizar estas possibilidades em esquemas compreensíveis e rigorosos indica que, a todo o momento, na mente das pessoas se apresentam diferentes destinos possíveis. Qualquer sujeito percebe estas possibilidades à sua maneira, e se orienta de modo diferente em relação a elas. Mas esta miríade de diferenças individuais nada mais faz do que lembrar-nos que a sociedade não é uma rede geometricamente uniforme como nos é representada nas necessárias abstrações das ciências sociais, parecendo-se mais com um mosaico, um patchwork, em que cada fragmento (cada pessoa) é diferente dos outros, mesmo tendo muitas coisas em comum com eles, buscando tanto a própria semelhança como a própria diferença (PORTELLI, 1996, p.8-9).

Para a pesquisa, as entrevistas são estabelecidas como encontros e não como um objeto a ser observado. Constitui-se como ato de costurar significados entre perguntas e respostas no diálogo estabelecido. Entre concordâncias, dissonâncias e, em alguns casos, comparações, os interlocutores assumiram o papel de sujeito social de voz e de nomes, sem silenciamentos, mas sempre conscientes de que teriam o direito ao anonimato e respeito à sua integridade, e de que poderiam se ausentar da pesquisa no momento em que desejassem. Essas condições foram esclarecidas por meio da leitura e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE, submetido e aprovado com o projeto, pelo parecer nº 3.545.761, junto ao Comitê de Ética e Pesquisa – CEP. Entretanto, ficou acordado, em reunião realizada nas Associações de Quilombolas de Barro Vermelho e Contente (dia 17/09/2019), a divulgação dos nomes dos entrevistados, por acreditar que não cabe mais invisibilizar esses sujeitos no processo histórico. Por serem agentes de conhecimento e representantes ativos desse processo de construção, nada mais completo que o próprio nome para a apresentação e reconhecimento do *ser*. Porém, para a escrita desta dissertação, retifiquei expressões coloquiais, suprimindo algumas repetições, com o objetivo de tornar as falas mais claras ao leitor.

A aceitação para a realização desta pesquisa também aconteceu sob o consentimento dos presidentes das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombola de Barro Vermelho e Contente, Edivaldo Camilo da Silva (58 anos – presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho), Francisco Rodrigues (50 anos – presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues, primeiro morador de Contente) e Jucélia de Carvalho Xavier (51 anos – vice-presidente da Associação Quilombola de Contente). São as individualidades destas pessoas que nos remetem ao *fazer-se* na coletividade. A partir dos referidos presidentes, os nomes de possíveis moradores a serem entrevistados vão surgindo. Entre conversas e reuniões, outros nomes vão se ligando a um referencial sobre ancestralidade e construção identitária, por meio de uma teia de transmissão inter e trans-geracional de conhecimentos e experiências, entre os quais a memória está viva. Dialogamos, ainda, com “velhos”, netos, e bisnetos dos primeiros moradores das Comunidades: Maria Celestina de Jesus Eusébio (79 anos – dentre as mulheres, é a mais idosa da Comunidade de Barro Vermelho, sendo neta de Eusébio André de Carvalho); Hilda Maria de Carvalho (52 anos - bisneta); Francisco Matias de Carvalho (64 anos – trineto); Maria dos Humildes de Carvalho (50 anos – trineta). Esses entrevistados apresentam ancestralidade ligada a Eusébio André de Carvalho, primeiro morador de Barro Vermelho.

As narrativas ainda nos levam a nomes que referenciam uma contextualização e construção de uma territorialidade e Educação em Barro Vermelho e Contente, quais sejam: Maria de Jesus Nascimento (81 – moradora mais idosa de Contente), Maria Celeste Reis (79 anos – primeira professora contratada pelo município para trabalhar na Comunidade de Contente) e Eronita Maria do Nascimento (59 anos – uma das primeiras professoras da Comunidade Contente).

Como não se trata de uma pesquisa quantitativa, para a realização das entrevistas orais, não foram computados os percentuais em relação à proporcionalidade de moradores das Comunidades, Barro Vermelho (2.100 moradores) e Contente (145 moradores), de acordo com os dados do COEP (2015). Isso porque o intuito desta pesquisa não é propor generalizações a partir das falas dos entrevistados, mas instigar outros pesquisadores. Dito de outro modo, não é nosso intuito esgotar o debate nas e sobre as Comunidades em relação à temática, mas instigar a militância em torno da construção da etnicidade quilombola perante o processo de titulação e regulamentação, bem como propor um debate social que opera dialeticamente com espaços diversificados. Esperamos que outros adensamentos sejam feitos por outros pesquisadores ou por mim, em outro momento de ampliação da pesquisa.

O diário de campo também foi usado nesta pesquisa como material de coleta de informações, um método que “transforma ação, um acontecimento, em relato escrito” (GEERTZ, 2013). Um espaço onde, a cada olhar, muitas vezes direcionado e interrogativo, outras vezes desconfiado, a cada conversa, a cada passo nesse chão vermelho, pude anotar as minhas impressões, as percepções e os fatos que, por vezes, as gravações não comportavam. E quantas foram às linhas dedicadas àquelas conversas que fluíam mais quando o gravador era desligado, que saíam em meio às nossas refeições partilhadas, às nossas andanças em busca de conhecimento do território, ou simplesmente pela “prática dialógica”, em um fim de tarde no *terreiro*¹² das casas.

Vale ressaltar que a pesquisa ainda se volta para a análise das leis que regulamentam “os direitos formais”. Dentre elas, a própria Constituição Federal de 1998, que faz referência ao processo de reconhecimento e pertencimento. Em seu Art. 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT/CF), garante:

Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. De acordo com o Decreto 4.887/2003, os

¹² Terreiro é o termo usado pelas Comunidades como o espaço referente à frente das casas, geralmente, sombreado por árvores, fugindo à estrutura e organização espacial com ruas calçadas, comuns no espaço urbano.

quilombos são: grupos étnicos raciais segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003, s/p).

Outra atividade desenvolvida nesta pesquisa foi a análise de como os discursos dos aparelhos do Estado, como a Escola, contribuem ou não para fortalecer o sentimento de pertencimento étnico/espacial. Essa atuação foi evidenciada na fala do presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho. Quando questionado sobre a atuação da escola na Comunidade, ele enfatiza a sua preocupação: “Aqui em casa nossos filhos são quilombolas, na escola não”. Diante dessa fala, várias hipóteses foram levantadas, mas de uma coisa eu tinha certeza, era necessário analisar o processo de construção identitária a partir da relação desses dois espaços (a escola e a comunidade) para compreender que choques, conflitos e negociações são feitos entre eles, na constituição identitária. Para isso, foram aplicados questionários estruturados a professores da Unidade Escolar Eusébio André de Carvalho. Dentre os funcionários, alguns são profissionais efetivos e outros contratados pela Secretaria Municipal de Educação de Paulistana. Por isso, resolvemos resguardá-los no anonimato.

Com o presente trabalho, espera-se levantar o debate em torno da emergência das reflexões étnico-políticas para a constituição do direito à delimitação de terra (redistribuição) e de uma escrita da História e Cultura afro-brasileira à luz dos estudos pós-coloniais (reconhecimento) e a voz da experiência e, com isso, embasar lutas e resistências, ao invés de ocupar espaço nas prateleiras dos arquivos acadêmicos.

Esta pesquisa não é a primeira interpretação feita em território de Comunidades Remanescentes de Quilombolas no Piauí, tampouco a primeira sobre as interpretações dos saberes e fazeres do uso de *corpus negro* como repositório e repertórios de memórias com o objetivo de ressignificar identidade e constituir direitos territoriais e culturais. O caráter de relevância social deste estudo está baseado em sua singularidade, advindo das interpretações feitas pelo questionamento da decolonialidade do ser, além da pretensão de uma *descrição densa* sobre o lócus, como uma forma de enfrentar as construções de discursos sobre a África e as suas diásporas, fomentando lutas de resistências. Um estudo além de “fronteiras disciplinares e nacionais”, voltando-se para uma abordagem epistemológica, “rastreamento de circuitos e redes de matrizes orais”, “adensando o tema e discussão para além das rotas escravagistas” (ANTONACCI, 2013, p.154).

O trabalho está estruturado em três capítulos, levando em consideração a interseção entre história, modernização e práticas educativas, voltadas à formação/construção das Comunidades de Barro Vermelho e Contente e identificadas a partir das falas dos interlocutores durante a pesquisa de campo. A proposta do capítulo “A COR DE NÓS É NOSSA ORIGEM” é fazer uma contextualização histórica e social das Comunidades Quilombolas em Paulistana no Piauí. Para isso, fizemos um breve histórico da escravização no Piauí, relacionando ao processo de Colonização do Piauí, desmistificando a reduzida presença de escravos no Estado, devido ao processo de ocupação das fazendas de gado. A historiografia da formação socioespacial do Piauí valida mitos raciais em suas narrativas, sendo que um deles está relacionado ao fato de que a pecuária exigia um reduzido número de escravos, logo a resistência e a formação de quilombos teriam acontecido de forma mais modesta do que nas outras capitanias destinadas a outras atividades econômicas, como a cana-de-açúcar e o café.

O outro mito se deve ao fato do termo Quilombo estar associado à escravização, de modo que os escravos passaram a ser invisibilizados após a abolição. O objetivo não é apenas mostrar a presença de escravos na região de Paulistana no Piauí, região constituída a partir da fazenda Paulista (arraial fundado à margem esquerda do rio Canindé, em 1674), mas verificar a participação do “escravo na formação social do Piauí”, através de documentos oficiais sobre as fugas e os maltratos, como os descritos na Carta de Esperança Garcia, e, com isso, analisar como as relações sociais estabelecidas com os escravos abriram rasuras para a resistência e a constituição de quilombos na região a partir de outros meios de formação de Quilombo.

Em seguida, no capítulo “DA DERRIBA AO CARREIRO”¹³, pretende-se compreender como as lutas do Movimento Negro Brasileiro reivindicaram e reivindicam as políticas de regulamentação que versem pelas demandas de políticas sociais relacionadas à efetivação de direito a territorialidade. O objetivo dessas políticas é auxiliar na construção de uma sociedade, além de configurar a colonialidade/modernidade, pois, se esse sistema já operou de forma explícita com o processo de escravização, hoje se remodela com um “racismo institucionalizado” (SOUSA, 2017) diante dos processos para regularização. Ainda será trabalhado, neste capítulo, o conceito de território como uma dimensão simbólica, a partir da perspectiva dos “Usos do Território”, para compreender como os sentidos atribuídos ao

¹³ *Derriba* é um termo usado pela Comunidade para relacionar os dias de serviços prestados por trabalhos manuais às outras pessoas. Já *carreiro* é usado para o ato de abrir caminhos/estradas para a construção da Transnordestina. Os termos serão usados como temporalidades de um período antes da passagem da Transnordestina, em que os moradores narram o cotidiano de serviços realizados nas roças e nos trabalhos manuais nas Comunidades, bem como as interferências na organização social e econômica do espaço com a passagem da ferrovia.

espaço são internalizados pela Comunidade para a constituição da etnicidade, e como são usados para fazer frente ao processo de interferências com os discursos de progresso e modernidade com a passagem da Transnordestina e, ainda, como os elementos materiais e simbólicos servem de resistência na Comunidade.

Já em “EM CASA SOU QUILOMBOLA, NA ESCOLA NÃO”, o ponto a ser discutido é o quilombo como um lugar de memória, usado como um recurso mnemônico para a educação extramuros, isto é, um ensinamento que não se dá pela escolarização, pelas instituições educacionais, mas no cotidiano familiar e da comunidade, nos afazeres diários, que emolduravam e que afirmam uma cultura. Uma memória coletiva de pertencimento ao espaço, premissa base para o autorreconhecimento identitário enquanto Comunidade Quilombola é legitimada pela Lei da territorialidade junto ao Estado. Também foi analisada a compreensão dos moradores diante da atuação da política educacional no quilombo e do quilombo, bem como as suas contribuições e/ou distorções da epistemologia da diferença e da alteridade. Ademais, buscou-se apontar os caminhos para uma educação plural que busque traduzir outras formas de racionalidade para pensar as relações socioculturais, saindo da visão maniqueísta, em que a legislação que regulamenta a História e Cultura Africana não seja reduzida a datas comemorativas e que possam inserir na historiografia as experiências marginalizadas pela cultura ocidentalizada.

CAPÍTULO I - “A COR DE NÓS É NOSSA ORIGEM”

A gente não tinha força pra nada antes do Quilombo, mas a nossa associação como Quilombo não é só pra trazer projetos, é pra defender a nossa Comunidade, defender a nossa cultura (Edivaldo Camilo, Barro Vermelho, 2019).

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo como ele de fato foi. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento do perigo.

O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer (Walter Benjamin, 1994).

Ao citar o Presidente da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombola de Barro Vermelho, levanta-se o debate neste capítulo sobre a urgência do fazer-se enquanto quilombola. As lutas perpassam não só no campo do racismo com a identificação de termos e estereótipos atribuídos ao corpo negro, em processo de colonialidade do ser, mas de desconstrução que resulta em reconhecimento social e identitário para consolidação de direito territorial. A construção se dá pela junção dos vários “si”, individualidades como construção do Quilombo, a partir da noção de coletividade, de resistência e etnicidade.

Com base nisso, buscamos analisar a construção historiográfica a partir da inserção de novos atores nesse processo de experiências, como os sujeitos históricos ativos que souberam aproveitar as frestas dos sistemas autoritários e coercitivos e conseguiram fazer-se e refazer-se (GILROY, 2001), criando mecanismos para que suas vozes fossem ouvidas, para além de “estruturas solidificadas e interpretações consagradas”, e, assim, “dar relevância não só a

conceitos já consagrados, como o de classe social e ideologia, mas se voltar para outros como etnia, pacto e negociação” (GOMES, 2004, p. 159).

Neste capítulo, tentaremos evidenciar as memórias e/ou silenciamentos que constituem o passado das Comunidades Barro Vermelho e Contente, em Paulistana, no Piauí, como forma de pensá-las a partir da ligação conceitual com a reminiscência em quilombos, não só pela linhagem familiar, mas em seu referencial histórico e identitário. Como os textos e suportes escritos sobre elas são escassos, nossa pesquisa de campo procurou abranger as fontes orais. A relação da memória/oralidade desempenha, nesse processo, um papel fundamental, “porque é ela que assume o projeto para o passado sem jamais se esquecer das questões elaboradas no presente que se quer compreender” (SOUZA, 2012, p. 81).

1.1 Entre fazendas e gados: a constituição de Quilombos no Piauí

A construção da etnicidade baseada em um passado que presentifica na relação com o outro no território nos leva à imagem e simbologia da *Sankofa*¹⁴, no processo de reconstrução desse passado para a reafirmação das tradições. Isso se apresenta como a essência da (re)construção identitária no tempo histórico, considerando que o objetivo, aqui, é compreender as permanências e reinvenções que podem perdurar na memória, como processo de reafirmação identitária. E ainda evidenciar quais “inimigos que não cessam de vencer” por meio de construções epistemológicas e de “direito oficial”, fazendo com que esses indivíduos precisem estar se afirmando para a constituição de territorialidade e Etnicidade.

Nesse sentido, cabe voltar às *centelhas do passado* e observar a ligação das referidas comunidades com as identidades étnicas que surgem como movimento de resistência às opressões, que se definem em meio aos conflitos de lutas e, com isso, desconstruir discursos em torno da identidade afrodescendente no Piauí e da formação de Quilombos no território. Esse discurso, durante muito tempo, permeou o imaginário e compôs as páginas hegemônicas da historiografia oficial, as quais se referiam à escravização, nas fazendas do Piauí, como uma moderada ocorrência, devido ao fato de as relações econômicas estabelecidas aqui serem baseadas na pecuária.

Entre os autores que levantam a temática, Tânia Brandão aponta Clóvis Moura como um dos “defensores da determinação econômica pelo emprego da mão de obra cativa”,

¹⁴ Na mitologia africana, Sankofa é um pássaro cujos pés estão direcionados para frente numa projeção ao futuro, mas com a cabeça e o olhar direcionado para trás como forma dialética com o passado, de uma afirmação histórica e ancestral.

quando ele afirma ser “verdade incontestável que a economia pastoril não podia arcar com ônus do escravo, caro, e de difícil aquisição na zona sertaneja” (MOURA apud BRANDÃO, 2005, p.123). Essa *docilização*¹⁵ da relação senhor-escravo ainda foi reiterada pela figura do vaqueiro, ligada à figura de homem livre, “misto de empregado, parceiro e sócio dos currais, que, na maioria dos casos, possuía apenas sua força de trabalho quando chegavam a uma fazenda” (BRANDÃO, 2005, p. 95).

A desconstrução da “ocorrência moderada” pode ser observada nas palavras de Domingos Afonso Mafrense¹⁶, quando menciona a ocorrência do trabalho escravo no território piauiense “nas ditas terras, conteúdas ditas sesmarias, tendo ocupado muitos sítios com gados meus, assim vacum como cavalar, e todos fornecidos com escravos, e o mais necessário...” (COSTA, 1974, p. 45). Tânia Brandão (2005) cita os dados elaborados por Robert Conrad, de 1874, para caracterizar o período do processo de emancipação, “vésperas da abolição no Brasil”. Os dados ainda apontam um Piauí sem grandes modificações estruturais na economia, por ainda apresentar um considerável número de escravos, 23.434, chegando a um percentual aproximado de 11,6% de sua população.

Sob a ótica da professora Tânia Brandão, em “O escravo na formação social do Piauí”, há uma contradição em torno desse discurso, pois o trabalho escravo não se resumia ao manejo com o gado nas fazendas.

Nas unidades produtoras rurais da região no período colonial, permite que veja o trabalho escravo não se restringia ao manejo do gado nos campos, pois havia imprescindíveis necessidades de montagem e conservação das fazendas, plantio de agricultura de subsistência, além de serviços domésticos. A fazenda, de certa forma, é autárquica: e lá mesmo que se produz grande parte do que se consome, além da carne e do leite. (...) além de um desejo de reconhecimento pelos brancos de status social diferenciado, pela circunstância especial em terem escravos (BRANDÃO, 2005, p.16).

Uma contestação sobre a construção historiográfica sob outros referenciais teóricos em consonância com as pesquisas empíricas, nos leva à análise da tese da moderada escravidão na formação colonial no Piauí, ao mesmo tempo em que direciona possibilidades de formações de Comunidades negras rurais, as quais são estudadas, nesta pesquisa, a partir das narrativas sobre as origens dos “Sertões de dentro”. Pelas fontes históricas, e por estarem em

¹⁵ Ver SILVA, R. C. *A historiografia piauiense acerca da escravidão no Brasil (Séculos XVIII-XIX)*. Revista de História UEG. Anápolis, v.4, n.1, p. 172-197, jan./jun. 2015. Sobre a crítica as narrativas, ver Odilon Nunes sobre a limitada participação do escravo na lida com o gado.

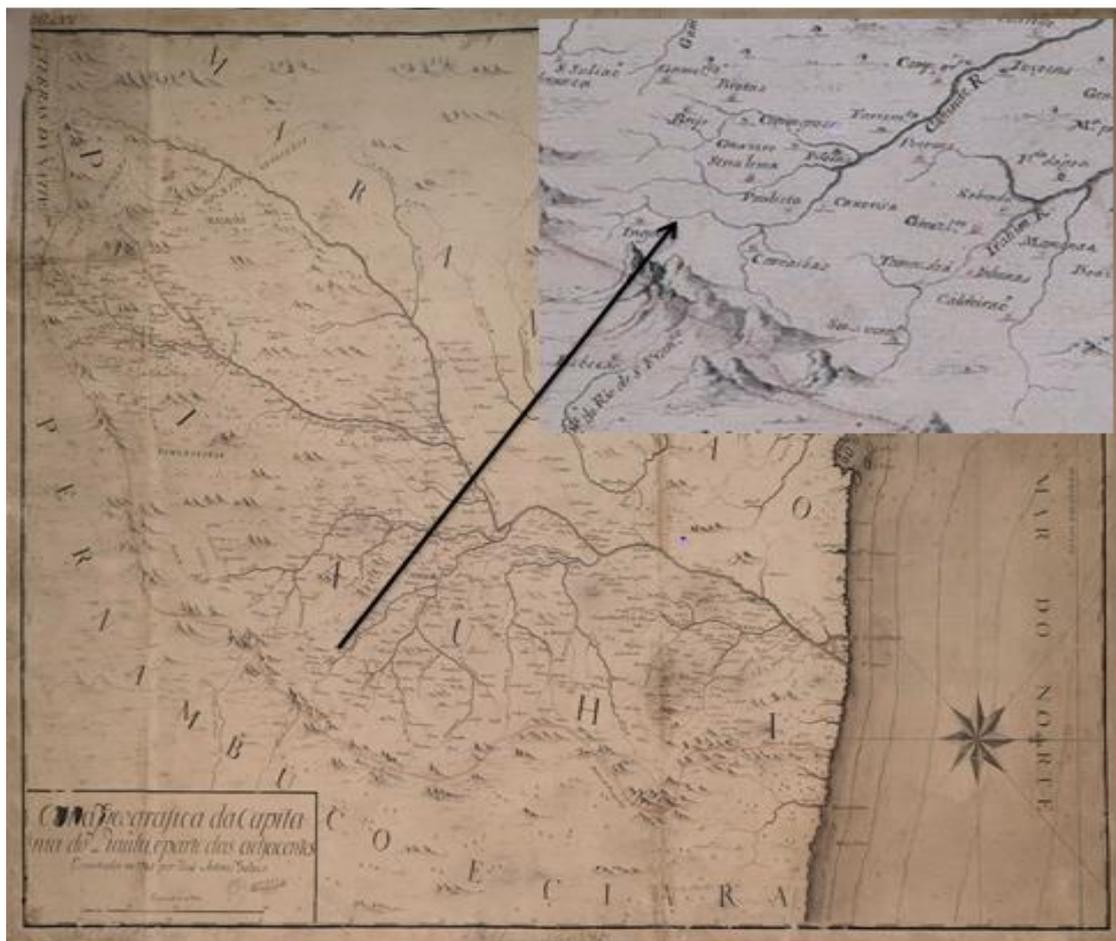
¹⁶ Na perspectiva de Solimar Lima, Mafrense teria contribuído para dois processos históricos no Piauí: a ocupação do território e a inserção do trabalho na estrutura social em formação. In LIMA, S.O.; FIABANI, A. (Org.). *Sertão quilombola: comunidades negras rurais no Piauí*. Teresina: EDUFPI, p. 244

território que compreende o município de Paulistana, esse se constitui a partir da reminiscência da fazenda Paulista, fundada a partir do Arraial Paulista, de posse de Mafrense, em 1674, às margens esquerdas do Rio Canindé, posteriormente cidade de Paulistana. Segundo Renato Bandeira (1991):

Em 1759, após a expulsão dos jesuítas da Companhia de Jesus, passando suas propriedades (fazendas de gado) para a coroa, que por sua vez, as vendem para alguns privilegiados, dentre outros, o Capitão Valério Coelho Rodrigues, que adquire extensa área territorial e se estabelece em um das fazendas onde anteriormente Domingos Afonso Sertão iniciara a criação de gado, nas terras por ele desbravadas, às margens do Rio Canindé (BANDEIRA, 1991, p.39).

A referência acerca da formação da Fazenda Paulista às margens do Rio Canindé também estão na “Carta geográfica da capitania do Piauí e partes das adjacentes”, conforme Figura 1.

Figura 1 - “Carta geográfica da capitania do Piauí e partes das adjacentes”



Fonte: BDLB (2018). Adaptado.

A “Carta geográfica da Capitania do Piauí e partes adjacentes”, de João Antonio Galuci, de 1761 (Figura 01), apresenta a fazenda Paulista às margens do Rio Canindé. O documento do Arquivo Histórico Ultramarino, da Torre do Tombo, em Portugal, digitalizado e disponibilizado para acesso público pelo Projeto Resgate Piauí, também é importante para compreender a colonização do Piauí na região de Paulistana, a partir da “relação de fazendas e moradores da Freguesia de Nossa Senhora da Vitória, da cidade de Oeiras”, elaborada pelo vigário Dionísio José de Aguiar, em 29 de maio de 1763.

A relação de moradores da fazenda Paulista inclui: Valério Coelho Rodrigues, Domiciana (mulher), Getrudes (filha), Anna (filha), José (filho), Valério (filho), com sete escravos e cinco escravas. De acordo com essa lista, três dados chamam atenção. O primeiro se refere às relações de poder dos espaços na constituição da territorialidade da fazenda, o que é perceptível pela descrição dos nomes dos ocupantes da fazenda Paulista, além de que serem os *nomes* que irão compor o processo de construção historiográfica daquela região. Assim, somente o nome do dono da fazenda é acompanhado de sobrenome. A lista faz uma clara referência àqueles que “entrarão para a História”, bem como ao lugar da mulher no espaço familiar, ou seja, submissa ao marido. A mulher existe a partir da sua relação direta com o patriarca, sem ser identificada com um sobrenome.

Os dados da referida documentação legitimam as referências de Bandeira (1991) aos nomes que ocuparam os “Fragmentos de Paulistana”, mas o que chama a atenção é a ocorrência do trabalho escravo na fazenda e a forma como a descrição é feita na documentação, pois são indivíduos sem nome, corpos desarraigados de uma identidade, reduzidos a uma quantidade. Informações que seguem a lógica escravista, em que o sujeito é reduzido à força de trabalho, tornando objeto e evidenciando a ocorrência da tentativa de epistemicídio (SANTOS, 2009).

É preciso dar espaço à perspectiva historiográfica contemporânea que versa sobre a inserção afrodescendente no cenário de atuação no Piauí. Dentre alguns autores que discutem esse tema, estão, no cenário local, Tânia Brandão (2005), Mairton Celestino (2016), Solimar Lima (2017) e Adelmir Fiabani (2017); e no cenário nacional, Flávio Gomes (2012) e João José Reis (2012); além das vozes que viveram o processo de escravidão, ousaram e usaram as rasuras para se (re)constituir e lutar contra as opressões do sistema escravista. Entre essas vozes, destaca-se a de Esperança Garcia, que, em carta, faz um relato envolvendo acusações e denúncias do administrador das fazendas perante o Governador da Província.

Eu Souhua escrava de V.S. dadministração de Capam Ant^o Vieira de Couto, cazada. Desde que o Capam. Lá foi adeministrar, q. me tirou da fazenda dos algodois, aonde vevia com meu marido, para ser cozinheira da sua caza, onde nella passo mto mal. A Primeira hé q. ha grandes trovadas de pancadas em hum Filho meu sendo uhã criança q. lhe fez estrair sangue pella boca, em mim não poço esplicar q Sou hu colcham de pancadas, tanto q. cahy huã vez do Sobrado abacho peiada; por mezericordia de Ds. esCapei. A segunda estou eu e mais minhas parceiras por confeçar a três annos. E huã criança minha e duas mais por Batizar. Pello q Peço a V.S. pello amor de Ds. e do Seu Valimto ponha aos olhos em mim ordinando digo mandar a Porcurador que mande p. a Fazda aonde elle me tirou pa eu viver com meu marido e Batizar minha filha q. de V.Sa. sua escrava Esperança Garcia (SILVA, 2013).

A carta de Esperança Garcia é um dos poucos registros “da historiografia piauiense que expressam a agência negra” (GOMES, 2018). As narrativas que predominam ainda partem de documentos oficiais que legitimam a voz do colonizador. As fontes orais também merecem atenção por enfatizar a memória como uma possibilidade de afirmar uma ancestralidade como uma emergência que aponta a necessidade de se discutir a relação passado-presente.

Em pesquisa realizada no Quilombo de Tapuio, município de Queimada Nova no Piauí, Gomes (2018) relata as fugas como uma forma de resistência ao sistema escravista no Piauí, na desconstrução de uma relação moderada, bem como a legitimação da formação de quilombos no território do Estado.

Como consequência das fugas e formação de quilombos em algumas localidades do Piauí, o governador da capitania teve que, em 11 de novembro de 1760 nomear Manoel do Espírito do Santo capitão-do-mato do distrito da Vila da Mocha (Oeiras), a fim de extinguir os diversos mocambos e quilombos que existiam na região de Oeiras (SANTOS, 2006, p. 57).

Em um modo transversal ao sistema escravista no período colonial, a resistência se dá por meio das fugas nos quilombos, (re)afirmando os valores e costumes africanos ou afro-brasileiros, bem como a (re)construção identitária no cotidiano. Nesse sentido, a luta era fundamentada em referências ancestrais e simbólicas, de maneira que se torna muito difícil separar organização social de uma vida cultural.

Sidney Chalhoub corrobora esse pensamento da necessidade de uma releitura em torno dos discursos construídos sobre a escravização, pois “os escravos instituam seu próprio mundo mesmo sob a violência e as condições difíceis do cativo, sendo que a compreensão que tinham de uma situação não pode ser jamais reduzida às leituras senhoriais de tal situação” (apud SOUZA, 2012, p.75).

É importante compreender o sistema escravista como um processo que não se deu sem contestações, sem tensões. A própria formação dos quilombos era uma materialização da luta contra a escravidão e os discursos de inferioridade¹⁷. O quilombo surgiria como um contexto que possibilitava aos escravos manter uma identidade, um referencial e a preservação da sua herança cultural e material. E, hoje, conforme a lei, eles poderão dar continuidade a essa resistência com um ensino de História que revitalize as suas manifestações culturais para as novas gerações.

Nessa mesma linha de pensamento, a noção de quilombo, conforme Leite (2000, p. 335), se “constrói a partir dos ideais de organização, de luta, de espaço conquistado e mantido pela força cultural através de gerações”. Na atualidade, essas lutas vão além do território, perpassando os princípios de liberdade que permeiam o direito a ser reconhecido como uma participação histórica e não apenas como um passado a ser lembrado em datas comemorativas. O intuito é fugir dessa conceituação “antiga” de Quilombo, que foi consagrada pela historiografia como uma ruptura do trabalhador escravizado que transcendeu as estruturas da escravidão e “formou comunidades livres/autônomas dentro da ordem da escravista.

O fenômeno quilombola terminou com o fim da escravidão, visto que não era mais necessário fugir para ser livre e ter autonomia sobre a forma de trabalho. “O que permaneceu foram as comunidades negras” (LIMA, 2017, p.23). Assim, no processo de ressignificar o conceito de luta a partir de resistência antes e depois do sistema escravista, as Comunidades negras rurais em processo de demarcação de terras, nas lutas contra a ampliação de fazendas, passaram a ser designadas de quilombo.

No entanto, os dados sobre o trabalho escravo ainda fazem parte das lembranças da Comunidade Contente. “O que ele dizia pra nós é que esses escravos veio pra cá pra trabalhar. Eles trabalhavam braçal, fazendo cercado, outros vaqueiros porque aqui era uma fazenda de gado”¹⁸. A ancestralidade vinculada ao sistema escravista na região ainda é evidenciada pelos maus tratos com referência à *casa grande*, chamada pela Comunidade de *fazendinha*.

Meu avô chegou a falar... Pra mim mesmo diz que a casa era uma lenda...
Uma casa de assombração. Ele contou para os filhos dele, o pai dele contou

¹⁷ Ver Mairton Celestino (2011 p. 155) sobre a formação de quilombo como espaço de resistência. Para ele, a “escravidão não foi nenhum universo idílico e muito menos foram harmoniosas as relações entre senhores e escravos. Porém os cativos não foram apenas coisificados pela dominação”.

¹⁸ Francisco Rodrigues, 50 anos – presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues - primeiro morador de Contente, 2019.

para ele. Não passam ali, ali é a Senzala, ali tem assombração foi onde os negros velhos foram chicoteados, foi retalhada as bundas do *nego veí*, quando errava, o nego errou, pagava com o próprio corpo. E aí diz que quando terminava e retalhava a bunda dos nego velho e deixava descer o sangue para os cachorros lamberem e depois botava sal e soltava pra os nego correr até onde tivesse água pra lavar¹⁹.

A memória/oralidade presente nas Comunidades de Barro Vermelho e Contente, a partir da experiência da escravização, invocando ou não o terror, constitui-se como narrativas que servem para evidenciar não um trabalho de servidão e subordinação, mas de uma ligação com a constituição do território, um pertencimento.

1.2 “Tirar o tampo de terra”: da doação à demarcação

Além das Comunidades originadas da insurgência de resistência à escravização em uma formação de Quilombo de forma isolada a partir de “escravos fugidos”, Solimar Lima, em análise da formação do *Sertão quilombola: comunidades negras rurais*, afirma que, no contexto piauiense, tivemos diferentes origens para essas comunidades, uma vez que foram formadas em terras devolutas, em terras da igreja ou de ordem religiosa, a partir de terras compradas pelos cativos e/ou ex-cativos ou até as doadas em trocas de serviços. Entretanto, “a maioria resulta do processo de desestruturação de fazendas públicas e todas, da utilização dominante e sistêmica do trabalho escravo no Piauí” (LIMA, 2017, p. 243).

O reconhecimento desses territórios acontece a partir da Constituição Federal de 1988, que coloca nas pautas do Estado a responsabilidade de proteção e reconhecimento dessas manifestações culturais. No Art. 215, § 1º do mesmo artigo, fica claro que a incumbência do Estado será proteger as manifestações das culturas populares, entre indígenas e afro-brasileiras, além de outros grupos participantes do processo *civilizatório nacional*. No artigo 216, sobre o patrimônio cultural brasileiro, especifica no § 5º que: “Ficam tombados os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (BRASIL, 1988).

Para uma melhor definição e regularização fundiária, o Decreto 4.887/03 regulamenta o procedimento para “identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos” de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Este artigo assegura, ainda, que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é

¹⁹ Idem.

reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Nesse mesmo ano, ainda na primeira gestão do governo Luiz Inácio Lula da Silva, tem-se a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), de modo que a questão racial passa a ser incluída na pauta de políticas públicas do país. Cabe lembrar que não parte de uma concessão do Estado, mas da histórica reivindicação do Movimento Negro Unificado.

Nesse processo de reconhecimento, a Fundação Palmares, responsável pela certificação, afirma que não é um trabalho “de conferência de quem é ou não quilombola”, mas, sim, respeitando o direito à autodefinição. Esse direito é reforçado pela Convenção nº 169, da Organização Internacional do Trabalho – OIT, sobre os povos indígenas e tribais, “reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões”.

De acordo com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA²⁰, as Comunidades devem seguir algumas etapas junto aos órgãos responsáveis para a demarcação e titulação do território²¹. As Comunidades Remanescentes de Quilombola Barro Vermelho e Contente, em Paulistana, no Piauí, deram início ao cadastro, conforme as declarações de autodefinição e os processos em tramitação na Fundação Cultural Palmares para o reconhecimento, a partir de apropriações e/ou reformulações das narrativas de origem e da titulação junto ao INCRA. Isso foi feito por meio dos seguintes processos: Barro Vermelho 54380.001387/2014-27/2014 e Contente 54380.000192/2011-17/ 2011.

Ao perguntar sobre a regulamentação da Comunidade Quilombola de Barro Vermelho, o presidente da Associação Remanescente, Edivaldo Camilo, também enfatiza a demora da visita do INCRA para a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território – RTID.

O INCRA nunca andou aqui não, mas a Fundação Palmares, nós recebemos o certificado. A coordenadora estadual de vez enquanto tá aqui no meio de nós, conversando com nós sobre a “força” que tem uma Associação

²⁰ A partir dessa parte do texto, toda vez que nos reportarmos ao INCRA usaremos apenas a Sigla, assim como para outras expressões que usarmos mais de uma vez.

²¹ I – Autodefinição, apresentar junto ao INCRA a certidão de autorreconhecimento emitido pela Fundação Palmares; II – Elaboração do Relatório Técnico de Identificação e delimitação; III – Publicação do RTID. Se no prazo de 90 dias não forem apresentadas as contestações quanto às informações estabelecidas no relatório à; IV – Portaria de reconhecimento dos limites territoriais Quilombola é publicada no Diário Oficial da União e dos Estados. Passando, assim, para etapa seguinte com (V) com a desapropriação em casos de haver imóveis privados e depois segue para a última etapa: (VI) a titulação coletiva da terra.

Remanescente de Quilombola. Hoje, já estamos bem por dentro, antes não sabíamos de nada, hoje já sabemos um pouquinho²².

Na relação de acompanhamento dos processos de regularização junto ao INCRA, a Comunidade Contente já está na etapa de publicação do RTID. Já a de Barro Vermelho não aparece nessa relação de acompanhamento, embora o seu processo nº 54380.001387 tenha começado a tramitar em 2014. No parecer nº7275/2018/SR/INCRA sobre a situação de tramitação do processo referente à regularização fundiária em resposta ao ofício DPU/PI/Nº 493/2018, o INCRA afirma: “Não consta ordem de serviço para o processo até a presente data e, o processo foi sobrestado em 27/06/2018, fase em que se encontra, por “indisponibilidade de recurso orçamentário/financeiro”.

Para Maria Sueli Rodrigues Sousa, o próprio processo de regulamentação é um “racismo institucional”, pois o que vale mesmo “é o que o Estado afirma; por isso, as empresas e o Estado não levam em conta a autodefinição da comunidade, só vale se o Estado certificar e titular” (SOUSA, 2017, p. 100). Para a autora, uma das primeiras dificuldades relatadas para cumprir todo o processo é a necessidade “de um profissional para realizar o RTID. O art. 9º da IN nº57/2009 do INCRA terá a elaboração está a cargo da Superintendência Regional do INCRA”.

No entanto, a autora relaciona a demora da execução a uma falha administrativa da instituição em lidar com as questões étnicas pela falta de técnicos com a diversidade exigida pelo RTID, “nem em quantidade suficiente” (SOUSA, 2017, p. 99). Sousa ainda afirma que o nível de detalhamento exigido para uma Comunidade chegar à titulação é uma das facetas usadas pelo racismo. “A resposta para tudo isso é racismo! Não o racismo declarado, mas aquele sinuoso, encoberto, menos identificável, com origem na estruturação e no funcionamento da sociedade” (SOUSA, 2017, p. 101).

Assim, a autodefinição, por si só, não é prerrogativa de reconhecimento, conforme o que está estabelecido no art. 1º, item 2, da Convenção 169/OIT, que garante a “consciência de sua identidade indígena ou tribal [e quilombola] deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção”. As definições históricas e culturais de formação/construção do Quilombo são conceitos que partem de uma apreensão de fora pra dentro, com a proposta de uma renovação histórica e conceitual lograda no seio das Comunidades, a partir de uma identificação dos povos que fazem o *ser* quilombola.

²² Edivaldo Camilo da Silva, 58 anos – presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho, 2019.

Nas Comunidades de Barro Vermelho e Contente, as narrativas são apontamentos dessa consciência, que estabelecem as fronteiras de pertencimento desses sujeitos pela posse de suas terras. Francisco Matias faz referência à chegada do seu avô, Eusébio André de Carvalho, como o primeiro morador de Barro Vermelho, antes da Lei de Terras no Brasil (BRASIL, 1850), onde a prática de posse era estabelecida por *tirar um tampo de terra*²³. Diante da ausência de uma documentação de comprovação da história, é a memória que legitima a posse: “Não sei quem comprou, sei que depois que ele deixou essas terras”. Essas memórias também fazem parte da fala de Hilda Maria: “Quando meu bisavô morreu, ele doou, deixou essas terras aqui só para família morar, aí não compramos”. Mas ela ressalta a existência de uma documentação que legitima a posse: “Nós mesmo não temos documento, é um documento só”. Esse dado é comprovado pelo Registro Público de Imóveis, sob o nº 11.686, folhas 185/186, do livro nº 3-AE, da comarca de Paulistana²⁴.

Edivaldo Camilo ainda afirma que, em Barro Vermelho, “cada pessoa tem a sua possinha, mas agora tiramos o território, 2.000 e poucos hectares, agora vai ser um registro só, nós já temos em mãos. Está tudo prontinho. Faltando só o INCRA ir para definir como vai ficar”. Mas uma vez, é enfatizada a ausência do INCRA na efetivação da sua titulação. Já na Comunidade Contente, Francisco Rodrigues ressalta o adiantamento da regularização da terra: “Até agora está tendo um documento de cada um, mas a gente fez a demarcação todinha. Se Deus quiser, em breve é para ficar uma documentação só para todos da Comunidade (...) devido a Associação”.

De acordo com os interlocutores, a Lei de Terras determinava a obrigatoriedade da compra para se ter direito à posse. “Quando veio a demarcação, cada qual tirar pra fazer sua posse”²⁵. As primeiras interferências estabelecidas pela Lei, na posse por ancestralidade da memória, vieram junto com a regularização fundiária, pois “o agremessor só tirava até onde seu dinheiro dava”²⁶. Observa-se que a Lei de Terras, regulamentada pelo Decreto nº 1.318 de 1854, provoca impactos no *Sertão Quilombola*, onde a posse não se dava mais pelo papel da memória, que estabelecia as fronteiras e da mesma forma os vínculos de posse. Esses reflexos

²³ Francisco Matias de Carvalho, 64 anos – trineto de Eusébio André de Carvalho, primeiro morador de Barro Vermelho, 2019.

²⁴ O Registro Público de Imóveis, sob o nº 11.686, folhas 185/186, do livro nº 3-AE, da comarca de Paulistana, informa que a propriedade foi adquirida junto ao casal Adão José Rodrigues e Maurícia Geralda da Conceição (GOMES, Rodrigo. P. *QUILOMBOS, CONSTITUCIONALISMO E RACISMO: famílias negras na luta pela propriedade em Barro Vermelho e Contente no Piauí*). Disponível em <http://repositorio.unb.br/handle/10482/32158>. Acesso em 25/04/2018.

²⁵ Maria de Jesus Nascimento, 81 anos – moradora mais idosa de Contente, 2019.

²⁶ Francisco Matias de Carvalho (64 anos – trineto de Eusébio André de Carvalho, primeiro morador de Barro Vermelho).

podem ser sentidos até hoje pela forma como foi conduzida a questão da posse, sem respeitar os limites étnicos estabelecidos pelas Comunidades Negras Rurais.

Os impactos podem ser sentidos pela narrativa de Maria de Jesus, ao tratar da posse da terra: “A terra era de Simião, que deu a terra para construirmos a nossa casa (...) Ele comprou, que era do pai de tia Antônia. Naquele tempo não tinha posse. Simião foi quem comprou a posse, aí ficou morando. Os outros irmãos dela não tinha posse”. A referência de conflitos pela posse de terras se dá entre Simião (sogro da interlocutora Maria de Jesus) e os irmãos da sua esposa, sendo aquele o que comprou a posse no período de demarcação de Terras, delimitado pela interlocutora com uma demarcação feita pelo “INCRA, na era de 1960”.

Os conflitos pelos limites estabelecidos na posse de terra também estão presentes na fala de Francisco de Matias. Os fatos são narrados de forma fechada, sem o envolvimento de nomes dos opressores: “Oxe! Me esqueci do nome”.

Eu lembro de meu avô, Eusébio (...) foi morto dentro de água na fazendinha. Uns diga que foi um veí que jogou ele dentro de uma cacimba. Aí ninguém sabe, quando achou já estava morto dentro da cacimba. Nesse tempo ele vivia caçando pelo mato, foi beber água na cacimba. Nesse tempo, o povo tinha um negócio de cativo, quando achou foi ele morto. Tinha umas cabaças de mel (...) disse que tinha matado (...) Oxe me esqueci do nome (...) O povo não queria que o caba cassasse, mas era negro e vivia na fazendinha²⁷.

Dois pontos ainda podem ser evidenciados nessa fala. O primeiro é a tese de Tânia Brandão sobre como o trabalho escravo na pecuária sertaneja no Piauí não se limitou somente ao trato com o gado nos campos, mas se estabeleceu como um trabalho para além do curral, realizado para a conservação da infraestrutura das fazendas. O segundo ponto é sobre as relações de trabalho que repercutiram na formação social, no que “se refere às relações materiais e ideológicas”, em que as *máscaras brancas* são vestidas pelo vaqueiro afrodescendente ao atuar como opressor, mas *era negro e vivia na fazendinha*. Para Hall (2004), as alterações não acontecem apenas na constituição das relações sociais, mas afetam a construção da identidade étnica, “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós mesmos” (HALL, 2014, p. 109).

²⁷ Francisco Matias de Carvalho (64 anos – trineto de Eusébio André de Carvalho, primeiro morador de Barro Vermelho).

Os limites territoriais estabelecidos a partir da memória dessa Comunidade não são legitimados na constituição da divisão administrativa do município, nem perfazem “os fragmentos de Paulistana” (BANDEIRA, 1991), pois, de acordo com o discurso da História Oficial, além da sede, o município conta com nove povoados, dentre os quais, não está incluído nem Barro Vermelho, nem Contente. O trabalho de Pedro Bandeira é de 1991, antes das Comunidades iniciarem o processo de regularização. Ao chegar à Comunidade de Barro Vermelho, você encontra uma placa de identificação (anexo B), onde está escrito “Seja bem-vindo ao povoado Barro Vermelho”. As negações perpassam entre o *escrito/oficial* e o *imaginário social* das Comunidades Quilombolas, pois é um território que não aparece na lista de povoados e, ao mesmo tempo, não é reconhecido a partir da sua identificação enquanto Comunidade Quilombola.

No trabalho de Francisca Alves²⁸ (2018), intitulado “Educação Escolar Quilombola: vivências e experiências na Comunidade Contente”, também encontramos uma outra interpretação sobre a caracterização da territorialidade de Barro Vermelho ao afirmar que, mesmo sendo “composta por afrodescendentes, ignora sua história e não reivindica a condição de comunidade quilombola” (ALVES, 2018. p. 132). Quando entramos em contato com as narrativas, vivências e a própria organização social, percebemos outra forma de olhares que são direcionados para a Comunidade em relação aos usos e significados construídos pelos moradores no território. As falas dos interlocutores, durante as entrevistas e rodas de conversa, nos direcionam ao que eles compreendem e apreendem sobre os significados e conceitos da sua individualidade, bem como do fazer-se no coletivo. O que é perceptível é que, tanto na Comunidade de Barro Vermelho como na de Contente, o conceito de Quilombo ou Quilombola aparece com os movimentos de lutas para a constituição de direitos territoriais e sociais, uma compreensão ainda frágil em meio ao jogo de poder que envolve a territorialidade e a política de identificação.

1.3 “A cor da força”: identidades em disputa

Os quilombos aparecem nas narrativas dos moradores das Comunidades de Barro Vermelho e Contente como uma construção identitária que legitima a territorialidade a partir de uma memória viva, guardada em estruturas de comunicação/oralidade, como forma de

²⁸ A pesquisa de Francisca Alves resultou na escrita da dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Formação de Professores e Práticas Interdisciplinares (PPGFPI) da Universidade de Pernambuco – UPE. Tem um olhar direcionado para as práticas educacionais desenvolvidas na Unidade Escolar Eusébio André de Carvalho.

manter as lembranças do sujeito enquanto coletivo. É preciso remeter-se à importância do *lugar*²⁹ na criação da identidade coletiva que já nasce a partir do reconhecimento do eu e do outro como partes integrantes de uma mesma cultura. É um lugar para “estar entre seus pares”, onde os indivíduos se reconhecem enquanto sujeitos ativos no processo.

É a partir das “experiências” dessas relações culturais e morais o ser humano nasce, e poderíamos afirmar que é com esse processo que nasce o quilombo, por meio do reconhecimento do outro como ser integrante da sua identidade étnica. É nas relações de trocas e de reconhecimento que se forma uma consciência, que não se prende mais às amarras da relação produtiva senhor-escravo, mas de resistência, que transcende as estruturas da colonialidade do poder e da sua “cartografia abissal”³⁰.

Essa frecha de separação que legitima os discursos das polarizações binárias também está presente nas concepções relacionadas à cor da pele e isso é perceptível nas falas dos interlocutores, ao tratarem da família dos *Marianim*. É nessa perspectiva que a memória faz parte do jogo de poder³¹, na medida em que os moradores de Contente tomam para si a responsabilidade de representar o ser quilombola, a partir da sua cor e da oralidade em torno do processo de escravização. Por isso, pensamos, para esta pesquisa, uma compreensão de como os moradores de Barro Vermelho também percebem essas construções e as múltiplas identificações que estejam não necessariamente ligadas à cor, mas que são importantes para a construção de uma identidade quilombola.

Dessa forma, procuramos entender os significados dos termos a partir da tabela de cores, criadas pelo discurso do embranquecimento: “negro”, “pardo”, “moreno”, “preto” e as significações para as experiências das populações quilombolas. Concordamos com Raimunda Coelho (2013) ao afirmar que a própria nomenclatura de significados, como os dicionários, usam uma linguagem simbólica racista, reforçando ainda mais significados negativos atribuídos aos afrodescendentes na construção historiográfica. Para a pesquisa, corroboramos a concepção de *afrodescendente* na perspectiva de Francis Boakari; Machado; Silva (2013), por compreender como a terminologia mais apropriada.

²⁹ *Lugar*, aqui, usado a partir do significado atribuído por Hall ao citar *geografias imaginárias* de Edward Said, para quem o “senso de lugar” assume a ideia de raiz, ligando passado e presente, pertencimento. HALL, S. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos culturais. Petrópolis-RJ: Editora Vozes; 2000. p. 72

³⁰ Cartografia abissal entendida na perspectiva de Boaventura Santos (2010) como imposição de uma linha limite entre o científico, à racionalidade e do outro lado o popular, o subjetivo, as tradições.

³¹ Memória como parte do jogo de poder a partir da interpretação de Jacques Le Goff, onde “autoriza manipulações conscientes ou inconscientes, se obedece aos interesses individuais ou coletivos”. In: LE GOFF, Jacques. História e memória. Campinas: Ed. Unicamp. 1990. p.32

Usamos os termos afrodescendentes e afrodescendência para referirmos aos chamados “negro-negras”. Recusamos utilização destes últimos termos por causa de sua negatividade, de acordo com seus referenciais que desumanizam africanas/os e seus descendentes. É uma referência que historicamente inferioriza povos (e suas culturas), ideologiza suas contribuições universais, invisibiliza suas marcas presenciais, naturaliza a escravização de alguns de suas/seus e negativa a sua humanidade. Como instrumento para compreensão social, a afrodescendência se encontra num ambiente de diversas possibilidades analíticas e uma transversalidade que contextualiza, com uma criticidade apurada e histórica, as realidades africanas. Preferimos este termo devido às suas potencialidades como conceito mais descritivo que ideológico, que enfatiza a historicidade dos povos do continente africano, enquanto provoca problematização de sua (s) história (s), a História de toda a humanidade (BOAKARI; MACHADO; SILVA, 2013, p.3).

Outro termo que merece reflexão é o de *raça*, o qual aparece como construção social forjada nas tensas relações binárias e é utilizado com frequência para demarcação de lugar social dos sujeitos no interior da sociedade, por meio de características que enquadram os indivíduos de acordo com a cor da pele, cabelo e o fisiotipo. A ideia de *raça* é o pilar de sustentação da colonialidade do poder, conceituação usada por Aníbal Quijano, em *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, que dá conta dos padrões atuais de poder a partir da classificação e hierarquização social. Contudo, é um termo que faz parte das discussões do Movimento Negro, com uma pretensa ressignificação, sendo utilizado pelo movimento com sentido político de reconhecimento, valorização e ligação identitária com a ancestralidade africana.

É preciso entender que a colonialidade do poder usou essas teorias como estratégias de fragmentação cultural e como domínio simbólico, de modo a evitar a organização dos grupos. Nesse sentido, Laura Souza (2012) afirma que:

A hierarquização das pigmentações da pele segundo a qual o mulato seria melhor que o negro, o moreno melhor que o mulato e assim por diante era largamente difundida pelos grupos dominantes. Os negros, e em particular as negras, considerados mais belos eram valorizados” (SOUZA, 2012, p.69).

Nas Comunidades Barro Vermelho e Contente, o processo de construção da identidade étnica é atravessado de lutas por resistência étnica e, principalmente, territoriais, baseadas em experiências que lhes obrigam a assumir a consciência do “eu sou” como forma de atingir direitos. O corpo e a cor passam a ganhar outras imagens, enunciados e significados. A cor, portanto, não fragmenta, mas constrói etnicidade. Em algumas narrativas, observa-se que o processo de construção enquanto quilombola quebrou até imposição simbólica da linha de

cor: “Aqui até os brancos quem reconhece que é Quilombola, quer morar aqui. Porque o que vale não é a qualidade é a origem, se você autodefine”³². A cor se funde ao *ser quilombola* e passa por um processo de ressignificação contra o racismo e busca de direitos e reconhecimento. O *tornar-se negro* nas Comunidades é aquilombar-se:

O pessoal acha racismo, chamar negro, mas eu não acho, já conheci com essa nação, o chamado negro, aí fiquei. O pessoal tem uma coisa de cor morena, mas eu mesmo. É minha cor preferida³³.

Quilombola como uma qualidade, que nós reconhecemos como quilombo, onde a cor de nós, origem. Mesmo que eles não sendo associado, não importa se seja associado, o que importa esteja reunido, porque sendo reunido, nós acredita que todos eles desse apoio se autodefine sendo Quilombo³⁴.

A origem da Comunidade aqui é todos negro, dizer assim, preto e todo mundo aqui se sente³⁵.

Ao longo das entrevistas e conversas estabelecidas com representantes da Comunidade, percebe-se que a tomada de consciência da necessidade de aquilombar-se não parte de um corpus homogêneo. Na Comunidade Contente, com 47 famílias, segundo os dados do INCRA, e por eles terem uma construção da memória muito presente na figura de Elias Mariano, enquanto um *ex-escravo*, a formação/construção da Associação Quilombola em busca do processo de titulação aconteceu de forma mais tranquila. Já em Barro Vermelho, de acordo com Edivaldo Camilo, presidente da Associação Quilombola: “Tens uns que aceitam ser o quilombo, outros já... mas assim mesmo declaramos ser quilombo há mais de... na época, após a reunião com a Coordenadora Rosalina, nós tivemos mais de 100 pessoas que se autodefiniram ser quilombo. Daí pra cá, as coisas foram acontecendo cada vez melhor”.

Jucélia de Carvalho, em sua narrativa, afirma que ser quilombola é uma construção identitária: “Ser quilombola é importante porque é vida, é renovar de novo, é saber que nessa Comunidade teve pessoas da senzala, do sofrimento dos antepassados e tem pessoas aqui que tem sangue dessas famílias que sofreu no cativeiro aqui dos brancos”³⁶. Podemos perceber que as construções que são feitas em torno do ser quilombola ligado a um passado escravista são apontadas como uma autodefinição que não aprisiona a um passado escravista, de seres

³² Edivaldo Camilo da Silva, 58 anos – presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho, 2019.

³³ Hilda Maria, 52 anos – bisneta de Eusébio André de Carvalho, primeiro morador de Barro Vermelho, 2019.

³⁴ Edivaldo Camilo da Silva, 58 anos – presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho, 2019.

³⁵ Francisco Rodrigues, 50 anos – presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues - primeiro morador de Contente, 2019.

³⁶ Jucélia do Carvalho Xavier, 51 anos – Vice-presidente da Associação Quilombola de Contente, 2019.

apáticos, mas de uma resistência no território que leva a ter “orgulho” de quem são enquanto resistência no presente.

A partir da formação das Associações Remanescentes de Quilombolas, a cor ganhou um novo significado nas Comunidades. Quando perguntados sobre a sua origem e a da Comunidade, fazem questão de enfatizar a relação da cor com a cultura do lugar, e esta como *interpretativa* à procura de significados. *É a cor da força*. Com toda empolgação, carregada de uma *aura* de orgulho, nos define a moradora de Barro Vermelho, Maria dos Humildes. A interlocutora é interrompida por Maria de Fátima, durante a entrevista, e complementa: “Era para a gente ter vergonha e a gente tem é privilegio. E a gente se orgulha por isso”.

Edivaldo faz questão de afirmar o quanto essa força foi importante para garantir a organização da Comunidade em prol dos seus direitos: “A gente não tinha força para nada antes do Quilombo, mas a nossa associação, como Quilombo, não é só pra trazer projetos, é pra defender a nossa Comunidade, defender a nossa cultura”. E o fazer frente a quem ousar burlar esses direitos, como os danos causados pela passagem da Transnordestina pelas Comunidades: “Como passa essas firmas meio malucas, como passou agora, acabando com tudo, é nessa hora que a gente está junto. Não só a minha região, mas nós juntamos todos os quilombos, fazendo força”³⁷ (Edivaldo Camilo, Barro Vermelho, 2019).

No Relatório Antropológico da Comunidade Contente, também são encontradas referências à necessidade da força identitária frente às negações e à construção da Transnordestina.

Ninguém considera a gente, não. Tu vê Andressa, olha isso aqui, tu acha que alguma vez eles se deram o trabalho de pedir a gente? A gente que somos os donos dessa terra, pra passar por aqui e fazer isso tudinho aí que tu tá vendo? Vieram não. Para eles a gente não somos nada não. Mas nós somos sim. Eles que pensam. Tu acredita que a Magnólia - assistente social - chegou à minha cara e disse que se a gente não quisesse poeira na porta da casa da gente, se não quisesse pegar poeira... Vão se mudar de país (INCRA, 2015, p.47).

A abjeção social coloca a identidade negra em um estado de alerta constante, pois a “espontaneidade lhe é um direito negado, não lhe cabe simplesmente ser” (SOUSA, 1983, p.27), é preciso se impor pra ser aceito.

Alguns moradores nunca sentiram na pele os efeitos do discurso racista, ou pelo menos não lembram de terem passado por alguma situação racista. As evidências vão aparecendo nas narrativas em meio a silêncios e lembranças nas rodas de conversas: *ei*,

³⁷ Edivaldo Camilo da Silva, 58 anos - Presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho, 2019.

espera aí, sim, sim, uma vez, pelas pessoas da Comunidade não. As lembranças de fatos e expressões sempre vêm de uma demarcação de fronteira étnica, de um racismo sofrido por pessoas que não compõe o grupo.

Uma vez que eu mais um companheiro estávamos indo a uma reunião em Teresina. Quando chegamos a Paulistana. Ele chamou: - Vamos merendar? Aí pedimos uns pastéis. Essa menina vinha com duas vasilhas: uma branca e outra preta. Eu vi como um racismo. Quando chegou onde estávamos. Ela ia dando a branca para mim. Aí ela olhou pra mim e olhou pra ele e trocou. Deu a branca para ele e a preta pra mim³⁸.

A fala do presidente nos leva a questionar sobre a percepção e contexto de formação de discursos em torno das questões identitárias, pois se a “menina”, mesmo que de forma inconsciente ou não (não cabe aqui estabelecermos previsão de subjetividades), realiza tal atitude, reitera uma construção social sob as bases do racismo mascarado. Ao mesmo tempo, percebemos que, no que respeita às enunciações do *ser* Quilombola, o nível de consciência é maior e mais forte naqueles que assumem a função de lutar pela efetivação do reconhecimento das Comunidades, como os representantes e membros das Associações Quilombolas. Percebe-se que, após a luta, a internalização dos aspectos culturais aparece como uma emergência para o diálogo como os outros e até mesmo para efetivação dos elos com suas raízes, como fonte de traços culturais.

É após a luta que *Os Condenados da Terra* abandonam a posição de subalternidade, pois reconhecem os discursos que os aprisionavam a essa condição. Quando ela é “organizada e consciente empreendida por um povo colonizado para restabelecer a soberania da nação constitui a manifestação mais plenamente cultural que se possa imaginar” (FANON, 1968, p.205). Assim, o ser colonizado morre e nasce um ser humano a partir de outra concepção de humanismo. Ele passa a traduzir o *ser* coletivo. Esses posicionamentos individuais e de uma representatividade do ser coletivo frente às falas e ações dos outros também estão presentes nas narrativas do Presidente da Associação Quilombola de Contente.

Já sofri racismo. Por duas vezes, eu senti na pele. Uma foi quando estava o pessoal da Transnordestina que eles chegaram aqui na Comunidade e aí a gente tinha conversado com eles que quando chegasse à divisa de Contente a gente queria respeito na Comunidade por causa que eles estavam invadindo toda a propriedade e tinham seis trabalhadores nessa época, da Odebrecht, que pegaram e eu fui falar com eles. Aí, quando eu sai, um dos funcionários perguntou quem era aquele negão que só tinha de branco os dentes para

³⁸ Idem.

parar uma obra dessas. Meus primos falaram comigo e eu fui lá e aí depois a gente terminou vendo que é da pessoa³⁹.

Não podemos ratificar os discursos hegemônicos, os quais, para se construir, precisam negar o outro. A etnicidade é constituída pela consciência à luz da experiência que temos de nós mesmos, mas numa relação social, e principalmente dialética, com o outro. “A consciência de si não fecha a comunicação. A reflexão filosófica ensina-nos ao contrário que a primeira é a garantia da segunda” (FANON, 1968, p. 206). O mundo se faz pela relação consciente da existência e coexistência. Se me construo das peculiaridades identificadas no contato com o outro, como afirma Fanon e Hall, se nego o outro, não estou negando a mim mesmo? Hall (2000) ainda ressalta que a divisão é perigosa, pois dá margem à classificação e consequentemente à hierarquização. É preciso “deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados” (HALL, 2014, p. 82).

Em contato com a documentação de regularização das Comunidades, percebemos que a construção da identidade étnica e territorialidade também é atravessada por outras identidades, como a de gênero, a partir da atuação das mulheres. Primeiro, elas, enquanto portadoras de memória, pois a maioria do grupo de idosos nas duas Comunidades são mulheres. Outro fator que chama a atenção são os espaços considerados como “de poder”, que são ocupados por elas, como as Associações Remanescentes de Quilombola, uma vez que, além de fazerem parte da diretoria, também representam a maioria dos associados.

No caso de Barro Vermelho, existem três associações: a Remanescente de Quilombola, a de Moradores e a do Mel. De acordo com Edivaldo, antes de iniciarem a certificação da Comunidade, já existiam duas associações de moradores. Em 2013, houve a alteração do Estatuto Social da Associação de Desenvolvimento Comunitário Rural de Barro Vermelho II para Associação Remanescente de Quilombola da Comunidade de Barro Vermelho – ARQCBV. Na ata da assembleia geral de alteração, é enfatizada a importância da ARQCBV, como “um instrumento legal de legítima defesa da Comunidade, é através da organização que reivindicamos os nossos direitos perante a sociedade”. Tais direitos, como o de garantir a afirmação dos traços culturais pelo “histórico da comunidade, a mesma se autodefine como quilombola, por isso faz necessário registrar a história e identidade da comunidade como assim define”⁴⁰.

³⁹ Francisco Rodrigues, 50 anos – presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues – primeiro morador de Contente, 2019.

⁴⁰ Informações contidas no Aditivo de alteração do Estatuto Social da Associação de desenvolvimento comunitário rural de Barro Vermelho/ 2013.

As lutas de certificação e regularização perpassam pelas mãos e pela atuação feminina. As mulheres são a maioria na Associação, assumindo o protagonismo identitário e de territorialidade. Nessa atuação, percebe-se o quanto “a identidade negra é atravessada por outras identidades, inclusive gênero e orientação sexual” (HALL, 2008, p. 12). As narrativas dos moradores são de legitimação dessa atuação: “Eu mesmo não sou associado, quem faz parte é a mulher” (DIÁRIO DE CAMPO, 2018). No ato de mudança para ARQCBV, os homens não deixaram a Associação de Moradores I, cabendo às mulheres a vinculação à Associação Quilombola.

Observa-se que as mulheres assumem vozes ativas também na Comunidade Contente e ocupam espaços desde o contexto familiar, com pilar na economia domiciliar, até de referência política e em decisões.

As mulheres são forças motrizes dentro da Comunidade, tem uma política de engajamento e uma liderança ativa como presidente de sindicato, como matriarcas de um legado, como empreendedoras rurais, mulheres que são parteiras, costureiras, benzedeiras, rezadeiras, estudantes universitárias, engajadas em movimentos sociais e seus agrupamentos os mais vastos. Ainda assim estão na roça, responsáveis pela gestão domiciliar, chefias de família, organização das atividades religiosas, os encontros e reuniões políticas dentre outras atividades (INCRA, 2015, p.75).

Nesse sentido, a força da cor nos dá respostas para as origens da Comunidade, além de respostas para os questionamentos em torno de como esses grupos vivem e constituem a etnicidade e territorialidade pelo ato de lembrar, de modo que a compreensão parte de deles próprios, de seus comportamentos e reclames às significações que dão sentido à construção do ser quilombola.

O trabalho com a oralidade, com as histórias da Comunidade, atravessada de múltiplas identidades, é muito produtivo, uma vez que nos leva a perceber como “imprimem marcas na vida e nas relações sociais, como refazem tradições e costumes, compartilhando experiências variadas e vividas em situações impostas pelo capitalismo em seu estágio atual de desenvolvimento” (KHOURY, 2006, p. 30), e resistindo, em meio às generalizações e naturalizações que criam teias na tentativa de aprisionar a diversidade de experiências em conceitos e concepções fechadas de etnicidade.

1.4 “Lá é que é Quilombo de verdade”: a Comunidade Contente

A Comunidade Contente está localizada na Zona Rural de Paulistana-PI, a 24 km da sede. O grupo é formado por 51 famílias, com um total de 145 moradores. Esses dados de 2015, do Perfil das Comunidades⁴¹, divergem dos dados do Perfil Histórico elaborado pelo INCRA, como parte da regularização e titulação da Comunidade, que estabelece 49 famílias e um total de 166 moradores. Essa variação dos dados nos dois documentos é justificada pelos relatos enquanto parte do processo migratório de moradores da região “para Acauã e Petrolina para trabalharem nos projetos”. Essa confirmação sobre a migração também está presente na fala de Maria de Jesus: “Em 1953, quando as coisas arrojaram. Do mesmo jeito que hoje está para Petrolina naquela época era para Acauã”.

O livro *Os fragmentos de Paulistana* não cita as Comunidades, como parte das características físicas do município na composição da Zona Rural, muito menos direciona algum trajeto para se chegar até elas. Mas a negação dos escritos oficiais não impede que as vozes direcionem os caminhos para se chegar à Comunidade Contente. Essas vozes vão muito mais além de uma descrição de acesso territorial, pois partem de ancestralidade e de características identitárias que os moradores de Barro Vermelho enfatizam ao se referirem à origem quilombola: “Lá é que é Quilombo de Verdade”. Essa afirmação sempre vinha seguida de: “Lá tem a família dos preto veí”. A Comunidade é limítrofe com Barro Vermelho, de modo que essas expressões perfazem os discursos tanto de distanciamentos entre as duas Comunidades, estabelecendo uma fronteira territorial: “Aqui era tudo Barro Vermelho, depois foi que separou. A senzala, que é nossa origem, ficou nos limites foi de Barro Vermelho, porque era tudo Barro Vermelho”⁴²; e estabelecendo limites étnicos muito claros também: “Todo mundo que vem saber sobre Quilombo, vem é pra Contente”; ora de aproximações, principalmente no que se refere às lutas externas, pois: “Quando precisa, a gente junta os quilombos e faz força”⁴³.

A Comunidade Contente tem uma relação direta com a “memória de cativo”, da senzala, pois a ancestralidade está relacionada ao “negro alforriado” Elias Mariano Rodrigues, que se casa com uma “cabocla branca”, a Lediogária. É assim que Mariano Rodrigues se refere à avó nos relatos para constituição do laudo antropológico da comunidade: “Ela não era da qualidade de nós, não. Ela era branca e filha de um caboclo brabo, puro, legítimo”

⁴¹ Diagnóstico comunitário participativo da Rede de Comunidades do Semiárido (COEP). Disponível em: <http://comunidadescoep.org.br/barro-vermelho-pi>. Acesso em: 20 de março de 2018

⁴² Francisco Rodrigues, 50 anos – presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues - primeiro morador de Contente, 2019.

⁴³ Diário de Campo (Dia 21 de fevereiro de 2019).

(INCRA, 2015, p. 53). Conta que seu avô era vaqueiro e, embrenhando pelo sertão, teria conhecido a cabocla que seria sua futura esposa.

[...] Deu fé dela (Lediogária), se enamorou e voltou para a fazenda do Visconde, na Baixa Alegre. Chegando lá contou que viu a brancona e que ia casar. O véio Coelho disse para ele escolher o terreno para lá perto dela e construir uma casinha para eles morar. A brancona disse que queria ele, aceitava casar. Amor que nem fogo de lenha cavou um buraco e botou um pilão, dizendo que ali agora ia se chamar contente, porque ele tava era contente demais porque a brancona disse que queria ele, mas trabalhou que só cachorro de cego para construir sua família e pagar suas terras perto do umbuzeiro, onde morava o povo dela que era família de caboclo brabo (INCRA, 2015, p. 53).

As memórias de Mariano Rodrigues fazem parte de uma memória/oralidade coletiva ligada a uma ancestralidade comum na busca de uma significação em torno da identidade quilombola de Contente. De acordo com os netos de “Marianim”, como é chamado pela Comunidade, ele sempre soube da importância de manter vivos os laços de ancestralidade ligados a Elias Mariano: “Quando a gente acordava, ele chamava os netos pra rezar e contar as histórias”⁴⁴. A afirmação de ancestralidade não destoava da figura do casal Elias Maria e Lediogária. Ele ainda sempre reforçava a descendência escrava como forma de legitimar o tornar-se quilombola.

Pesquisadora: Fale sobre a origem da Comunidade Contente?

Francisco Rodrigues: O primeiro morador foi o senhor Elias e a senhora Lediogária (...). Ele era escravo, e era um negro velho, um vaqueiro mesmo, pelo que tomamos consciência. Era do povo da fazenda e quando teve alforria, ele foi libertado dos escravos da escravidão. Ele ficou trabalhando lá na fazenda. O senhor falou: - Elias hoje você não é mais do meu mandato, hoje você é livre, então, você pode ir para qualquer lugar para trabalhar. Ele falou: - Patrão eu não tenho lugar para ir. E deixa que nessa época ele já sabia que não podia ter escravidão, né. Tirou um bezerro, colocava lá pra Elias. Disse: - Oh! Então você andando aí nessas matas, achando lugar que você dá para morar, pode escolher que é seu esse lugar. Ele pegou e saiu com uma mulher na mesma hora que o patrão falou e veio para cá. Quando chegou bem aqui no Juazeiro, botou abaixo, que antigamente não tinha dizer moradia, e falou: - Agora eu estou contente. Por isso que ficou o nome de Contente.

Maria de Jesus – Marianim contava a história dele todinha... Foi o pessoal, no tempo véi, vivam mais os cativeiros, foi nesse tempo ele deu uma novilha e botou o nome de Contente.

⁴⁴ Francisco Rodrigues, 50 anos – presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues – primeiro morador de Contente, 2019.

As características de uma construção identitária pelas fronteiras estabelecidas através do contato com outros traços étnicos estão presente não apenas na memória em torno da matriarca Lediogária, mas de outras famílias da região, fato que não impede o autorreconhecimento da identidade quilombola. A construção identitária transcende a simples descrição das características fenóticas, como aquilo que é mantida pela representação, mas para a ideia de tornar-se.

Pesquisadora: Em relação à cor e raça, como você se autodefine? Como se considera?

Maria de Jesus: Em relação à minha cor, me considero feliz, meu pai era pretinho, já minha mãe era amarela, sendo da minha cor... A mãe dela era misturada com índio e o pai era desses nego sapecado... Aí, saí assim, uns tem cabelo duro, outros tem o cabelo melhor.

Pesquisadora: Você se considera quilombola?

Maria de Jesus: Eu sou quilombola, meu pai era, meu sogro era, casei com Alcebíades, pretinho, que até as mãos eras pretas. Meus filhos são misturados, uns de uma qualidade e outros de outra.

As lutas de reconhecimentos e certificação não representam apenas a posse do território, mas também os laços construídos e os valores compartilhados, a partir de uma identidade étnica coesa como dispositivo para marcar as fronteiras de pertencimento, ou seja, um sentido compartilhado sobre o que é ser quilombola. Essa identificação passa a ser definida em ser Barro Vermelho ou ser Contente, e quem se considera de tal grupo, de tal comunidade.

Nesse processo de reconhecimento, não se pode levar em consideração apenas os limites do território, mas os traços distintivos marcados e reafirmados pela memória. De traços, como enfatiza seu Mariano Rodrigues, temos: “a bravura, a força, a coragem, e o humor – ser contente”, enfatizado também por Jucélia Carvalho Xavier, presidente da Associação Quilombola da Comunidade Contente, em 2015: “a solidariedade, o afeto, a força e a justiça” (INCRA, 2015, p. 13). Tais traços distintivos são usados para referenciar as construções e relações estabelecidas hoje na comunidade, não como uma cultura fechada, mas como uma quebra de discursos sobre o quilombo associado ao negro e escravos, usados de forma pejorativa, que desqualifica, rebaixa e rotula a cultura dessas Comunidades, como os termos como “família dos preto véio” para referenciar a família dos Rodrigues.

É preciso entender seu ponto de partida, sua História de vida e a construção do lugar, não como um espaço que tem de estar isolado para dar importância às suas peculiaridades

culturais, mas de uma memória de vida capaz de ressignificar a cultura e a identidade étnica, com uma consciência de pertencimento de “Ser do Barro Vermelho e de Ser do Contente”. Ou ainda referenciar com marcos de memória para “evocar o passado, perpetuar a recordação” (INCRA, 2015, p.50). Seu Mariano Rodrigues conhece bem esses marcos de lugares de memória, “o pilão no centro da Comunidade”, que é o marco de fundação e representa a herança. Teria sido nesse espaço a construção da primeira casa de taipa pertencente a Elias. Essas memórias refazem as relações entre passado/presente, não como um projeto de redenção, mas como forma de ressignificar.

No relatório da Comunidade Contente, é perceptível essa busca pelo ressignificar a partir da memória/oralidade. O contexto de construção do Relatório Histórico de Contente, bem como a entrevista com seu Mariano Rodrigues para composição do documento, é intermediado por outras falas, como um esforço de lembrar os fatos de construção da Comunidade.

Enquanto seu Mariano, por muitas vezes filhas e netos tendem a se aproximar para ouvi-lo e em uma busca de ressignificar a sua presença e pertencimento aquelas histórias e espaço fazem interferência do tipo “voinho lembra que o senhor também tinha isso (Nair), pai véi num contou era assim, que tinha também fulano (Aparecida) e Marianim ela quer saber daquelas histórias dos escravos que o senhor contava pra gente (Jucélia)” (INCRA, 2015, p. 55).

Os eventos de sociabilidade aconteciam em torno da imagem de Mariano Rodrigues. As falas e as memórias da convivência com a personagem simbólica e as suas narrativas ainda são ecoadas por outros indivíduos na Comunidade, demarcando etnicamente o grupo social, o grau de parentesco e a relação direta com Mariano Rodrigues, como um registro de uma identidade étnica quilombola. Esse fato ainda nos remete aos espaços ocupados pelos mais velhos na Comunidade.

Há uma grande preocupação dos interlocutores tanto na elaboração do Perfil Histórico (2012) como nas entrevistas e nas conversas, pela possibilidade de as narrativas não serem interpretadas como parte de uma constituição imaginária, literária e, sim histórica, por isso acionam símbolos da cultura dentro da própria Comunidade, como o *pilão*, *cadeados*, e *ruínas da senzala*, evidenciados como registros de legitimação da memória coletiva, delineando uma subjetividade mais ampla e legitimando os elementos de retórica na negociação da etnicidade e reconhecimento enquanto comunidade quilombola.

Pesquisadora: E, hoje, como é a luta pelo reconhecimento da Comunidade, a titulação da Comunidade?

Francisco: A gente está aí nessa luta. Primeiro: a senzala ficou fora do mapeamento de Contente. Ela está no mapa de Barro Vermelho. Mas estamos tendo uma luta aí, porque tem muita gente com a mente um pouco fechada. Que não é daqui da Comunidade, são ocupantes da Comunidade e não querem ser reconhecidos como descendentes de escravos.

Pesquisadora: E eles são de onde?

Francisco: São daqui da Comunidade, mas quando casou foi morar em outro lugar, mas cada um tem um pedaço de terra, herança de seus pais. (...) Tem só propriedade aqui. Aí também não se reconhecem enquanto quilombola.

1.5 “Depois de Contente, veio, para nós, Barro Vermelho”

A ancestralidade dos povos de Barro Vermelho está ligada ao casal Eusébio André de Carvalho e Antônia Cecília da Conceição a partir da compra de um terreno na região⁴⁵. Pela documentação e pela própria memória/oralidade, não se estabelece relações com um passado de experiências escravistas ligadas aos primeiros moradores da Comunidade. Com a ausência de documentação e referências sobre a construção da Comunidade, foi preciso lançar mão de dispositivos acionados pelos seus usos e significados do território, em uma relação de apropriação social e espacial em torno dos sentidos dados à ancestralidade. Essas significações de descendência são exaltadas nas falas como marcadores para a valorização de sua história. Porém, apresentam-se controvérsias quanto às datas da fundação e um silenciamento do que veio antes da fundação e a sua relação com as fazendas da região. Pelos relatos que compõem o Perfil Histórico de 2012, “as terras teriam sido adquiridas após a destituição das fazendas nacionais” (CECOQ/PI, 2012, p. 6).

Em informações extraídas do diagnóstico comunitário participativo em Barro Vermelho, em julho de 2015, constatamos a origem relacionada ao mesmo casal, porém a data relacionada à fundação seria 1870, em pleno período escravista no Brasil. Mais uma vez, tem-se o silenciamento do que veio antes da fundação na constituição da memória e da história da Comunidade. No entanto, que não foram apagados os tratamentos que eram dados pelo regime escravista à ancestralidade negra. De acordo com o relato do Sr. Matias Eusébio, “os

⁴⁵ O Registro Público de Imóveis, sob o nº 11.686, folhas 185/186, do livro nº 3-AE, da comarca de Paulistana, informa que a propriedade foi adquirida junto ao casal Adão José Rodrigues e Maurícia Geralda da Conceição (GOMES, Rodrigo. P. *QUILOMBOS, CONSTITUCIONALISMO E RACISMO: famílias negras na luta pela propriedade em Barro Vermelho e Contente no Piauí*). Disponível em <http://repositorio.unb.br/handle/10482/32158>. Acesso em 25/04/2018.

negros fugiam e escondiam nessas matas, quando eram pegos, apanhavam, amarravam eles nos troncos, retalhavam suas mãos e depois colocavam sal nelas” (GOMES, 2018, p.75).

Maria Celestina de Jesus Eusébio, a mulher mais idosa da Comunidade de Barro Vermelho, também direciona as narrativas em torno da ancestralidade da Comunidade ao seu avô, Eusébio André de Carvalho, afirmando que ele não era da região, mas que veio para trabalhar na região. A fala da referida moradora ainda nos dá indícios sobre a posse da terra ligada a sua avó, Antônia Cecília, além de evidência da ligação do avô com o passado escravista na região.

Meu avô não era daqui, veio do Canindé. Mas eu não sei porque ele foi morar com um véi aqui do sítiozinho e colocaram o nome dele de Eusébio para tirar o documento e para votação... Casou com minha avó e veio morar em uma terra dela para cá. Mas ele era ex-escravo da fazenda Vista Alegre⁴⁶.

A escravidão constitui-se como um elemento presente na memória/oralidade coletiva do povo da Comunidade. Pelo relato, percebe-se também as lutas e resistência na constituição do ser negro e na luta pela territorialidade, que desencadeia a relação entre lugar e discurso (tradição oral que legitime a posse da terra e de seus aspectos culturais), da necessidade de reconstituir a etnicidade e cidadania pela legitimação da memória.

Nesse sentido, concordamos com Hall (2016) sobre as referências para os projetos de constituição de etnicidade.

Não há forma, me parece pela qual as pessoas do mundo podem agir, falar, criar, vir das margens. E dizer, começar a refletir sobre sua experiência se não vierem de algum lugar, elas vêm de alguma história, herdam certas tradições culturais. O que temos aprendido da teoria da enunciação é que não há enunciação sem posicionamento. Você tem que se posicionar em algum lugar para dizer qualquer coisa. Portanto, não podemos evitar que o sentido de nossa própria posição está conotado pelo termo etnicidade. ... E, neste sentido, o passado não é apenas uma posição de fala, mas é também uma fonte absolutamente necessária do que se tem a dizer (HALL, 2016, p. 325).

A consciência se forja em meio às experiências de lutas na busca de sentidos e significados para a constituição dos direitos sociais, como a formação/construção da Associação Quilombola. “Antes da associação não tinha a ideia de Quilombo (...) agora nós

⁴⁶ ⁴⁶ Maria Celestina de Jesus Eusébio, 79 anos – a mais idosa, dentre as mulheres, da Comunidade de Barro Vermelho – neta de Eusébio André de Carvalho, 2019.

estamos nessa família negra, quilombola (...) depois de Contente, aí veio pra nós”⁴⁷. Nesse caso, Yara Khoury chama atenção para o trabalho do historiador com as fontes orais, o que tem demandado exercitar o olhar político que implica a relação pendular do passado com o presente, como uma busca de significados e sentidos que compõem o repertório da memória/oralidade. Os interlocutores narram pelos acontecimentos do presente, trazendo experiências de uma ancestralidade que julgam ter. “Nesse sentido, nosso exercício é compreender não um passado dado, mas os significados atribuídos a esse passado no momento presente dessas pessoas” (KHOURY, 2006, p.31).

A memória se constitui como um campo fluido para a criação de referências, ao mesmo tempo em que se apropria de outras memórias em meio a contradições e ambiguidades das narrativas para a constituição da territorialidade. Nessa acepção, há falas que destoam das lutas identitárias: “Nós não somos quilombo, quilombo é de negro de escravo” (Diário de Campo). Daí a importância de experiências de lutas e resistências no papel de construção/conscientização dos significados do ser quilombola.

Nós temos que chamar, conversar dizer como era antes, como era depois. Hoje estamos vendo se colhemos umas coisas de antigamente para colocarmos na sede. E para as crianças que for sendo geradas, nós temos ir dizendo que isso é de outro tempo. Ferro de passar – ferro à brasa. Eu estou atrás de um, minha mãe tem um muito antigo. Quero trazer, colocar na sede para as crianças verem como era antigamente e como é hoje. Água carregava em uma anca, que chamava barril.⁴⁸

A importância de uma subjetividade construída com símbolos de uma tradição é um projeto de um agenciamento coletivo, isto é, a construção de uma etnicidade que se projeta no presente, mas que teme que se perca em meio às influências. O relato de Edivaldo demonstra todo o esforço de manter vivo o construto identitário. Essa luta não é somente das cem famílias participantes na Associação Quilombola, mas ganha adeptos na medida em que reconhecem que as lutas transcendem as definições do ser e atinge o campo dos direitos sociais.

Pesquisadora: A senhora se considera uma quilombola?

Hilda Maria: Me considero sim

⁴⁷ Maria dos Humildes de Carvalho, 50 anos – trineta de Eusébio André de Carvalho, primeiro morador de Barro Vermelho, 2019.

⁴⁸ Edivaldo Camilo da Silva, 58 anos – presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho, 2019.

Pesquisadora: E as outras reconhecem à senhora enquanto uma moradora de uma Comunidade Quilombola?

Hilda Maria: Não todos, terás pessoas aqui na Comunidade que não quer ser quilombola.

Pesquisadora: Por quê?

Hilda: Agora de um dia desses pra cá. Quando começou aqui passou a ser quilombola, nem todo mundo queria ser. Mas aí agora devido está vendo as coisas que estão aparecendo, muitas coisas que vem pela Associação Quilombola. Aí agora as pessoas estão querendo ser, mas muita gente não queria.

Antes mesmo da construção de um espaço para o exercício da Associação Quilombola de Barro Vermelho, as atas de reuniões nos encaminham para uma descrição do uso da igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro como um espaço de reuniões e tomadas de decisões. Além dos encontros para o exercício da fé, a igreja da Comunidade assume o papel de lugar de lutas, onde são realizados encontros mensais para as discussões de pautas sobre a organização social e territorial da Comunidade, bem como as decisões a serem tomadas via Associação Quilombola.

A igreja representa um elo entre as Comunidades de Barro Vermelho e Contente, constituindo-se como um espaço público comum para expressão da religião católica predominante nas duas Comunidades. Na comunidade de Barro Vermelho, os festejos da padroeira acontecem no mês de setembro e são celebrados com um novenário e missa. Em Contente, também acontece o novenário para a padroeira, só que no mês de maio, sendo realizado na casa de seu Mariano Rodrigues. Essa prática aparece como uma expressão da cultura de Contente, mas também como uma memória/oralidade que reforça a ancestralidade escravista. Segundo os interlocutores, a prática foi iniciada a partir de uma promessa.

Está na terceira geração, foi um novenário que tem aqui na Comunidade de Contente de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, caso nessa época estava saindo uns negros de Barro Vermelho para a guerra e aí a nossa tataravô pegou e fez uma promessa. Se caso eles não fosse atingido pela guerra e eles voltassem, então, ela ia ficar rezando até quando vida ela tivesse essa novela E para isso até agora tá continuando⁴⁹.

Para a celebração, todo ano, era produzida uma esteira de palha e colocada na sala da antiga casa de Mariano Rodrigues e era sobre ela que as pessoas rezavam durante o novenário

⁴⁹ Francisco Rodrigues, 50 anos – presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues – primeiro morador de Contente, 2019.

(INCRA, 2015). Durante a realização dos festejos de 2019, a esteira não fez parte das celebrações, mas o altar foi erguido e a decoração dentro e fora de casa anunciava a chegada do período festivo. Os tecidos estendidos a cada novenário sempre convidavam os fiéis a dobrarem os joelhos, como forma de legitimar a sua fé e continuarem a tradição (anexo C).

Outros traços da ancestralidade presentes em Barro Vermelho são apresentados por Maria Celestina de Jesus Eusébio (79 anos), a mais idosa dentre as mulheres da Comunidade, ao afirmar que *é parteira*, como também tem o hábito de prescrever ervas medicinais para várias enfermidades.

Sou parteira. Aprendi com minha avó, Antônia Cecília, que era parteira. Quando casei, em 1965, ela me chamava para eu ajudar e dizia: - Minha filha vou te ensinar porque você tem uma cabeça muito boa para aprender as coisas e quando eu morrer você vai ficar fazendo o mesmo que eu fazia.⁵⁰

Na narrativa de Maria Celestina, ainda está presente a relação com a avó, Antônia Celestina, evidenciando uma preocupação das permanências de costumes na Comunidade, bem como o cuidado com os moradores: “Ela ainda ensinava umas orações para a gente, quando fosse para desocupar no parto. Ensinava também uns remédios. A reza era para me defender quando estivesse em aperto. Aí tem que pedir a Deus para socorrer a gente”.

É importante percebermos como os traços da ancestralidade e das tradições são mais fortes na Comunidade Quilombola de Contente pela memória/oralidade construída nas relações e nas rodas de conversas. As falas nos direcionam a um processo de construção identitária, pois, como foi evidenciado neste capítulo, existe uma negação do afrodescendente por parte da historiografia oficial, como também no contexto histórico-social do Piauí. Dialogar com essas Comunidades para a constituição desta pesquisa é uma forma de instigarmos o debate sobre a urgência de uma História a partir de outros sujeitos como protagonistas do processo, e isso é possível quando direcionamos o nosso olhar para a “práxis social” em diversos contextos, a partir das experiências que se fizeram em meio aos discursos de opressão e silenciamentos.

⁵⁰ Maria Celestina de Jesus Eusébio, 79 anos – a mais idosa, dentre as mulheres, da Comunidade de Barro Vermelho – neta de Eusébio André de Carvalho, 2019.

CAPÍTULO II - “DA DERRIBA AO CARREIRO”

Foi meu avô que ensinou a trabalhar assim.

No território do meu pai trabalhávamos assim.

Criei meus filhos assim. (Diário de Campo, 2019).

Em entrevista concedida no dia 2 de novembro de 2018, o presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho, Edivaldo Camilo da Silva, traz esclarecimentos sobre a consciência em torno dos ruídos de comunicação e interferência no que é dito e aprendido no seio das Comunidades. Isso porque podemos perceber as inquietações das lideranças das Comunidades sobre o que vem “de fora” e as perturbações e modificações que podem provocar no espaço, dentre elas, a passagem da Transnordestina. Para analisar esse evento, a partir da fala do interlocutor, elegemos, como referencial para este capítulo, os “usos do fogão à lenha” como um hábito comum coletivo na Comunidade, a fim de explicar as interferências das obras da ferrovia no cotidiano dos moradores. Edivaldo enfatiza que os homens que vinham para trabalhar na construção da ferrovia eram “gente de fora, de vários lugares, que passavam o dia no serviço e voltavam à noite para Paulistana. Eles provocaram transtornos na Comunidade, fazendo medo às mulheres de lá, porque antigamente elas iam buscar lenha, porque, aqui, cozinha é fogão de lenha, e ficavam com medo desses homens... e tinham medo, porque a gente não conhece”.

A ferrovia chega sem se apresentar, sem pedir licença e toma posse do território de Comunidades Quilombolas na região. Um total de 46 Comunidades foram atingidas, sendo 13 (treze) no Piauí, 31 (trinta e uma) em Pernambuco e 2 (duas) no Ceará (GOMES, 2018). É uma ação do Estado, ou poderíamos afirmar que, pela desterritorialização que provocou, é uma *imposição do Estado*. Ela é justificada pelo governo para fins de transporte da produção da mineração, um símbolo do desenvolvimento na região, onde as riquezas produzidas fazem parte de um projeto maior de modernização e urbanização. No entanto, esqueceram de ressaltar como as Comunidades fariam parte desse projeto, ou melhor, se as Comunidades Quilombolas queriam fazer parte desse projeto de modernização.

Assim, partimos da compreensão que os “símbolos da modernidade” ganham força no imaginário das Comunidades como algo ruim, que ataca e, para enfrentá-los, resistem. É importante questionar como os elementos materiais e simbólicos podem servir de resistência e permanência cultural na Comunidade. A ideia é perceber como a consciência da identidade

étnica na região faz frente às ideias de progresso e civilização, como a modernidade promove uma classificação social para a criação de padrões que vão além do econômico e como ela promove mudanças na dimensão subjetiva, nas relações sociais e na existência social (QUIJANO, 2005).

2.1 O lugar do fogão à lenha: capitalismo e etnicidade

No que desrespeita aos usos e abusos da Transnordestina na região, evento que será analisado posteriormente, vale considerar que as ideias de progresso e modernidades avançam no imaginário da Comunidade, pois, durante as visitas às casas da Comunidade de Barro Vermelho, pôde-se perceber que o uso do fogão à lenha, tido pelo Sr. Edivaldo como uma característica da Comunidade, não ocupa mais o espaço da cozinha. Ele agora se localiza em pequenos cômodos da casa, ao lado da cozinha, mas em um espaço fechado. Talvez, por não representar o novo, o atual. Não tem mais um lugar de visibilidade, mas ainda faz referência à “tradição”, que está ali sempre à mão, como uma base ancestral que precisa ser visitada constantemente para não se esquecer de onde veio, como faz questão de nos mostrar a Sra. Maria de Jesus, em visita à sua casa na Comunidade Contente.

Foto 1 - Maria de Jesus Nascimento, 81 anos, mostrando o espaço onde fica o fogão à lenha em sua casa, na Comunidade Contente, em Paulistana-PI.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2019.

O lugar do fogão à lenha nos permite falar de temporalidades e contextos a partir da relação tradição-modernidade, pensando o sujeito para além da constituição do ser “aqui- agora”, aquele que se constrói “para além e para outra coisa”, dos conceitos rotulados pela modernidade (FANON, 2008 p. 181). Para entender os avanços da modernidade nas Comunidades, foi preciso, ainda, partir do contexto relacionado ao tempo da *Derriba*, termo usado nas Comunidades referenciar os “dias de trabalho”, com a execução de atividades diversas, que vão desde o fazer cercas, a derrubada/extração de madeira, até os plantios nas roças, ensinamentos que permanecem como traços tradicionais nas Comunidades.

Nas entrevistas e observações de campo, de maneira geral, é unânime o uso do vocábulo nas duas Comunidades ao fazerem referência à relação estabelecida com um passado de ensinamentos deixados pelos ancestrais. Nesse ponto, os interlocutores sempre se reportam a esse período com saudosismo: “Foi meu avô quem ensinou a trabalhar assim...”; “No território do meu pai trabalhávamos assim...”; “Criei meus filhos assim”. Essas narrativas ainda são usadas como forma de estabelecer uma clara relação entre território e parentesco, do acesso a terra pela via hereditária. E não poderíamos deixar de salientar a autonomia na força de trabalho, uma autonomia que estabelece liberdade e direito de ter e ser a terra.

Essas atividades do cotidiano nas Comunidades passam a serem atravessadas, a partir de 2011, pelos caminhos que serão abertos para a passagem da *Transnordestina*, nomeada pelos moradores como o ato de abrir *Carreiro*⁵¹, por isso os termos usados na abertura dessa seção, como *Da derriba ao carreiro*, tomada, aqui, como temporalidades numa relação passado e presente, que evidenciam as transformações a partir dos símbolos da dita modernidade e a urgência em afirmações de etnicidade, como arma de luta contra as imposições e sobrevivência territorial e simbólica do ser quilombola.

A consciência das interferências no modo de vida quilombola evidencia que as lutas pela terra não cessaram com a promulgação das leis, já citadas anteriormente, nem com o reconhecimento junto à Fundação Palmares das referidas Comunidades. O lugar do fogão à lenha, como tópico neste capítulo, mostra não só as dualidades estabelecidas entre o velho e o novo, entre a modernidade e a tradição, mas constitui-se como referencial para um debate maior em torno dessas influências e interferências que vão à contramão das lutas pela afirmação do ser enquanto quilombola. A reafirmação da etnicidade aparece como prerrogativa de manter o direito e como base para a ação contra os “corpos estranhos” que

⁵¹ Segundo o Sr. Edivaldo Silva, Carreiro é um termo usado na região para se referir ao ato de abrir caminho. (Diário de Campo, 02/11/2018).

insistem em se impor como um projeto de homogeneização cultural, ou seja, único modo de vida possível.

A invisibilidade dada à tradição pelo ato de aprisionar, em “estruturas”, o fogão à lenha, justifica-se porque, no seu lugar, é colocada a “modernidade”, com os eletrodomésticos, os quais ganham atenção especial, com uma visibilidade expressa em meio aos adereços e artesanatos que são usados para enfeitá-los. Porém, essa aquisição é recente nas Comunidades, visto que a energia elétrica é um evento que se amplia com o “Programa Luz para Todos” e que ganha notoriedade em reuniões e registros em atas da Associação Quilombola, como forma de evidenciar a preocupação de manter os gastos com a rede elétrica, ressaltando a necessidade de entregar essa responsabilidade para o órgão responsável, a CEPISA. “Reuniram-se os 25 associados da associação de desenvolvimento comunitário rural para deliberarem sob a doação da rede de energia elétrica da localidade de Barro Vermelho II, de responsabilidade dessa associação à CEPISA”⁵². É preciso atentar ao contexto e simbologias dos usos dos eletrodomésticos com a chegada da energia elétrica (geladeira, televisão, rádio, liquidificador, entre outros), tidos como itens básicos de uma casa para facilitar os afazeres domésticos e de mecanismos essenciais para o entretenimento.

Nos tópicos que tratamos sobre a construção de si pela memória/oralidade, ressaltamos a importância das rodas de conversas como um meio de veiculação das narrativas de fatos e história de uma ancestralidade, que, agora, passam a acontecer em menores proporções, pois outras vozes passam a ecoar, como a de jornais, novelas e outros programas de televisão e rádio. Esse evento é visto como um acesso aos mecanismos de informação e comunicação, narrado, pelos moradores, como oportunidades de informações, de unir forças pelo conhecimento e contato de outros territórios, “que são como a gente”, de características e de lutas. Esses fatos como esses são bastante salientados nas visitas às Comunidades, durante as conversas e entrevistas, uma vez que os entrevistados sempre mencionam os acontecimentos em âmbito estadual e nacional que passaram “nos jornais”, como forma de questionar como eles podem interferir nos processos de regularização territorial e de acesso aos programas sociais. A modernidade, nesse ponto, é resignificada pela Comunidade como forma de acesso à informação para o fortalecimento de luta e não como uma oposição à tradição.

Em contrapartida, a grande preocupação dos líderes das Associações é a forma como esses fatos/conhecimentos chegam às novas gerações, como é feita a apreensão da modernidade pelos mais jovens e, ainda, como as mudanças nas formas de entretenimento,

⁵² Ata de reunião (30/03/2003) da Associação de moradores da Comunidade de Barro Vermelho.

bem como a organização nas formas de sociabilidades dos espaços na Comunidade podem interferir no processo de identificação. Um dos fatos relatados é a grande quantidade de bares, uma média de 15 (quinze) estabelecimentos, um ao lado do outro. Isso é evidenciado, por Edivaldo, como os abusos trazidos pela energia elétrica, principalmente em finais de semana e em feriados. As sociabilidades se voltam para atender às demandas dos jovens, entre paredões, sons, músicas e bebidas. “Ninguém consegue conversar, nem mesmo assistir uma TV”. Quando pergunto quem faz essa movimentação toda, Edivaldo me responde com ar de preocupação sobre o fato de serem pessoas de fora que “vêm pra cá pra bagunçar”.

A bagunça não se restringe ao incômodo provocado pela “sonorização como entretenimento”, perpassando pelos significados e projeções feitas em Barro Vermelho. É a fala e a cultura das pessoas de fora que vêm modificar o cotidiano da Comunidade. As inquietações já resultaram em tomadas de atitudes mais severas para conter essas interferências: “Foi preciso acionar a polícia porque o incômodo é grande”. Não se trata apenas de estabelecer limites entre o dentro e o fora das comunidades, criando uma linha abissal de separação de dois mundos, mas de demonstrar cuidados com os tipos de construções simbólicas que podem ser feitas nesse espaço, que podem gerar problemas futuros.

Os interlocutores salientam que os jovens precisam saber de onde vieram para a afirmação da sua identidade étnica. A oralidade dos idosos é importante para manter viva a chama do ser. O presidente da Associação reforça atitudes tomadas pelos mais velhos, como “nós temos que chamar, conversar, dizer como era antes, como era depois”. Para Hall (2016), esse processo de identificação é uma construção, pois esses indivíduos precisam “aprender a contar a si mesmo a história de seu passado”, compreender que essa construção da etnicidade parte de um local de enunciação, e que não há enunciação sem posicionamento.

Eles precisam entender e reavaliar as tradições e heranças de expressão e criatividade cultural. E, neste sentido, o passado não é apenas uma posição de fala, mas é também uma fonte absolutamente necessária do que se tem a dizer. Não há forma, na minha maneira de ver, na qual esses elementos de etnicidade, que dependem do entendimento do passado, do entendimento de suas raízes, possam ser evitados... O reconhecimento de que nossa relação com o passado é bastante complexa, não podemos arrancar do nada de onde estava e simplesmente restaurá-lo... Tem que descobrir essa identidade... Portanto o tipo de etnicidade que eu estou falando não é simples, essencial - é construída. É construída na história, é construída em parte politicamente. É parte de uma narrativa (HALL, 2016 p. 326).

Uma etnicidade que não é vazia se baseia em um passado que se constitui no presente pela memória, através da narrativa/oralidade, como forma de manter as manifestações culturais. Assumir uma identidade étnica é um ato político, é aquilombar-se. Daí a preocupação dos representantes das Associações Quilombolas com a postura e atuação do “de fora”, pois a constituição e regularização do espaço quilombola com direito a territorialidade perpassa também pela voz dos que não se identificam e não assumem a postura e as lutas étnicas.

Como essas reivindicações de titulação e regularização são atemporais, constituindo-se pela tensão permanente nas relações de poder, a preocupação das lideranças se volta para as vozes dos jovens, como se reconhecem em meio a interferências e como serão reconhecidos futuramente pela enunciação que farão do ser quilombola. Assim, se reportar a energia elétrica como forma de mudanças nas formas de sociabilidades é evidenciar que a “bagunça com os paredões” também proporcionou a multiplicação dos bares e do consumo do álcool, fato esse que é relatado com preocupação pelos dados que compõe o perfil comunitário. No final do relatório do Perfil Comunitário, uma das perguntas está direcionada aos desejos de mudanças das Comunidades. Entre os desejos de Barro Vermelho está o combate ao consumo excessivo do álcool (PERFIL COMUNITÁRIO, 2015).

No Perfil Comunitário ainda é possível encontrar medidas usadas pelas Comunidades como possíveis soluções para o engajamento dos “jovens” nas causas que envolvam as pautas e demandas do lugar. Trata-se de inclusão e atuação dos jovens nas Associações Quilombolas. Os dados se referem à distribuição de cargos de mobilização social dentro das instituições. Os jovens ocupam as funções de secretários e tesoureiros, uma expressiva representatividade na organização do trabalho e renda, para que uma narrativa do ser quilombola, a posteriori, possa ser construída pelo protagonismo nos espaços de referência.

Os Quilombolas também lutam pelos anseios históricos de superação, partindo de leituras de alteridade cultural e histórica. A afirmação da etnicidade pela oralidade atua como um referencial de poder capaz de desvelar as vozes que emudeceram diante da colonialidade do poder, dando voz a uma etnicidade construída na coletividade, coletividade essa que, por meio das experiências, da ação desses indivíduos, de suas intenções, de suas decisões, podem ser projetadas na contemporaneidade. Reconhecer os mecanismos de distorções dessas vozes é “entender o poder como malha de relações de exploração/dominação/conflito e se configura na disputa pelo controle do trabalho, da natureza, do sexo, da subjetividade e da autoridade” (QUIJANO, 2005, p. 100). É, ainda, compreender que esses mecanismos servem a lógica capitalista/colonialista do ser para estabelecer poder. A diferença e identidade étnica assumem

a função de negociar, subverter e transcender a essa lógica, não como uma oposição numa guerra de conceitos que busca se sobrepor, mas como coexistência e (re)existência.

Cabe lembrar que o esforço, aqui, não é para reconstruir uma concepção já superada de construção de uma etnicidade quilombola pelo isolamento, nem de um reforço ao binarismo modernidade e tradição enquanto produção do conhecimento, mas promover a conscientização de perdas e ganhos com a introdução desses mecanismos para não deixar que se tornem rupturas na tradição e, conseqüentemente, em suas identidades étnicas de resistência. Não se tem uma cultura autêntica, fixa. Ela se refaz diante da lógica capitalista, coexiste com os preceitos da modernidade, se reinventa e se apresenta *viva, atuante e vocal, requerendo o direito de coexistência e reconhecimento*.

2.2 “No tempo de encher o balaio e da derriba”

O tempo da Derriba, como falamos anteriormente, se reporta a uma temporalidade de ensinamentos repassados pelos ancestrais das formas e usos do território, bem como de modos de vida que foram importantes para estabelecer a construção de si pelas relações de pertencimento a terra. O período de encher o balaio, segundo Francisco Matias, era o tempo do trato com a terra, envolvendo as atividades desde o plantio até a colheita, fato reforçado pela fala de Hilda Maria, ao considerar a época em que os balaioes, cestos feitos de palha, eram usados para armazenar as produções, as colheitas. O trabalho envolvia toda a família. Os moradores se reportam a esse período, no qual eles também eram protagonistas, falando de uma infância em que o tempo das brincadeiras era dividido com o das obrigações. O cuidado com as lavouras era uma forma de ajudar no sustento da família. Rememoram ainda os dias difíceis, nos quais a preocupação era garantir o alimento: “Desde cedo, mamãe colocava a gente pra plantar mamona”⁵³.

Ao contrário de outros espaços onde as tarefas “pesadas” eram centradas na figura masculina, desde cedo, as mulheres já executavam uma dupla jornada em Barro Vermelho e em Contente. O número significativo de filhas obrigava que elas também ocupassem o espaço das roças. “Seu Mariano e Dona Ana (já falecida) tiveram oito filhas mulheres, por isso a presença delas em serviços pesados na lavoura e na criação era fundamental naquela época em que as crianças tinham dificuldades mais acentuadas, pois elas e os jovens adolescentes colaboravam na produção e na lavoura, para plantar, regar, colher e distribuir” (INCRA, 2015

⁵³ Maria de Jesus Nascimento, 81anos – moradora mais idosa de Contente, 2019.

p. 92), como forma de manter o sustento da família. Desse modo, elas ocupavam, no geral, os espaços privados do laboro doméstico, com o cuidado da casa, com os filhos, com a comida, com as festividades, com os enfermos (isso se dava pelo uso de ervas medicinais, ou pelo ato de benzer enfermidades, como “*espremedeira, espinhela caída, dor de dente*”⁵⁴).

A região está localizada no semiárido nordestino, com duas estações climáticas bem definidas: “Quando era no inverno trabalhava para eles, quando era na seca, para os senhores da região”⁵⁵. “No inverno”, período mais intensivo dos índices pluviométricos (novembro a maio), as relações de trabalho são organizadas pela presença de uma agricultura familiar de subsistência, feita nos moldes tradicionais, com uma baixa produção e sem uso tecnológico para o cultivo. Nesse período, se destacam as plantações de algodão, com uma característica singular do território, pois “se plantava era o algodão preto que a gente chama, conhecido”⁵⁶. De acordo com o morador Francisco Rodrigues, essa produção própria das Comunidades, “no meu entendimento era típico daqui, todo mundo aqui plantava algodão preto na época”. Já o relatório antropológico da Comunidade Contente faz referência ao algodão como maior fonte de renda, sendo considerado pela população como “ouro branco”, evidenciando a produção de outro tipo de algodão, e não o preto, como referenciado nas narrativas. Porém durante as entrevistas é consensual a referência ao algodão preto como principal fonte de renda no território.

O cultivo do algodão também acontecia em outras regiões, apresentando-se como fixador da geração de emprego e de matéria-prima no município de Paulistana, assim como aparece como referência de trabalho em outras fazendas no Piauí, de acordo com a carta de Esperança Garcia. Em Paulistana, o produto assume o patamar de principal lavoura do município em anos anteriores a década de 1980. A referência é ao algodão herbáceo com caroço, que “chegou a alcançar uma produção de 250 kg em média por hectares” (BANDEIRA, 1991 p.88), em momento de maior produção. Porém, a partir de 1987, quando se instalou nas lavouras a praga do bicudo, esses números foram caindo e a cultura do algodão quase desapareceu na região. Nas referências oficiais, não se tem detalhamento sobre especificidade de ser um *algodão preto*⁵⁷, como é descrito pela fala dos moradores da Comunidade. “Naquele tempo, a plantação era de algodão preto. Meu pai não chegou a

⁵⁴ Eronita Maria do Nascimento, 59 anos – uma das Primeiras professoras da Comunidade Contente, 2019.

⁵⁵ Francisco Rodrigues, 50 anos – presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues - primeiro morador de Contente, 2019.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ Evidenciado pela fala dos moradores como um algodão diferenciado pelo tamanho da planta (anexo D); já o algodão “branco” é classificado por eles com uma árvore de menor porte.

plantar algodão branco não, só preto” (Sr. Francisco Matias, 2019). O interlocutor ainda enfatiza que, aliado às pragas, a desvalorização do produto é a causa para o abandono ao cultivo do produto: “depois algodão não dava preço, só trabalho, os caba deixou”.

O cultivo de algodão ainda afasta a tese de uma construção fechada das Comunidades, pois a produção tinha destino para além das fronteiras geográficas das Comunidades, onde “a pluma dele, a lã, era vendida para os compradores aqui do município e eles levavam pra fora pra fazer outro tipo de tecido”⁵⁸. Isso representava uma inserção das comunidades na movimentação econômica da região. Esse produto ainda se apresenta como um dos marcadores de memória entre um período “auge” e o declínio de uma geração de renda, com base econômica na agricultura do município de Paulistana, além de reverenciar as formas de como viviam e como vivem os moradores de Barro Vermelho e Contente. Constata-se, com isso, um passado com o trabalho centrado na agricultura, onde “pais viviam eram da roça mesmo. Na verdade, meu pai é meu avô, pois eu sou filho de mãe solteira. Meu avô e minha mãe eram da roça mesmo, desse jeito, trabalhando braçal, plantando milho, feijão”⁵⁹.

Ao lado do algodão, também existiam outras culturas na região, como o milho, o feijão e o arroz, destinados à subsistência. A produção dessas culturas se apresenta, na atualidade, como uma permanência advinda das mãos dos avós, dos pais e dos próprios interlocutores, como uma perpetuação de ensinamentos numa relação família-tradição. Desde muito cedo, as crianças são levadas para as roças a fim de aprenderem como manusear a terra para a produção, além de “saberem de onde vem o seu sustento”. O plantio e a colheita ainda fortalecem a ideia de coletividade pela “relação comunitária entre os moradores, os excedentes da produção individual eram repartidos entre os mesmos” (INCRA, 2015, p. 91). As narrativas fazem questão de ratificarem o discurso da comunhão ao tratar da distribuição entre os membros das Comunidades: “Meu pai e nós também não vendemos, faz é dar mesmo a quem não tem”⁶⁰. A memória/oralidade funciona como um campo dinâmico que legou formas de vida e uma hermenêutica para constituir uma coletividade, como também foi à base para a construção de uma intercultura diaspórica.

Outra ação que aparece como forma de manter a coletividade são os “adjuntos”, uma ação conjunta na realização dos trabalhos de roça de alguém que está passando por algum problema de saúde, com o objetivo de adiantar o tempo da colheita e, assim, o agricultor, não perder a produção. “Hoje mesmo, estava em um adjunto, ajudando na colheita de feijão de

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Idem, Ibidem.

⁶⁰ Maria de Jesus Nascimento, 81anos – moradora mais idosa de Contente, 2019.

uma moradora que está com uma filha de *resguardo*⁶¹. Vale ressaltar, ainda, o uso coletivo de bens como o carro, o trator e os triciclos na Comunidade de Barro Vermelho, via Associação Quilombola, para ajudar na organização do trabalho e aumentar a renda dos moradores (PERFIL COMUNITÁRIO, 2015, p. 28).

Os quintais das casas assumem a função de extensão dessas roças. Neles, podemos encontrar uma variedade de cultivos que complementam o sustento da família. As hortaliças (cruento, cebola, pimentão e tomate) dividem espaço com as plantações de milho, além de criação de ovinos, caprinos suínos e galinhas. A maioria das atividades domésticas também acontece nesse espaço, como lavar roupas, os cuidados com as louças da casa e até, em alguns casos, de realização de refeições e de conversas. Muitas das sociabilidades do lugar acontecem nos quintais por ser um espaço simbólico de garantia de acesso às políticas sociais, como o acesso à água pelo Programa de Cisternas (para captação de água), delatando um dos grandes problemas na região, a escassez de água (anexo E). Nas idas e vindas até as Comunidades, principalmente nos meses de maior escassez de chuvas, é comum nos depararmos, no trajeto, com carro-pipa. No dia 2 de novembro de 2019, no trajeto de Paulistana às Comunidades de Barro Vermelho e Contente, encontramos seis carros-pipas.

O Governo Federal, a partir de 2003, em parceria com o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS, por meio da Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – SESAN⁶², viabilizou a construção de cisternas na região do semiárido brasileiro, como uma forma de combate à escassez de água nas Comunidades nos períodos de seca. O abastecimento era restrito ao Rio Canindé e de alguns riachos, como o “Itaim e Imbuzeiro”, que cortam a região das Comunidades, porém eles secam durante o período das secas, intensificando as condições climáticas na região (BANDEIRA, 1991 p. 16).

Nem todas as casas de Barro Vermelho e Contente foram contempladas com o Programa de Cisternas. Na base de dados do perfil, ainda é ressaltado que as que foram construídas são do tipo Cisternas de Telhado e de enxurrada ou calçadão, nas quais a água é captada do telhado e/ou calçadão e direcionada pela encanação para o armazenamento nas cisternas com uma capacidade de 16 mil litros, um percentual suficiente para o abastecimento de uma “família de cinco pessoas, em um período de estiagem de aproximadamente oito meses” (INCRA, 2015, p. 32).

⁶¹ Eronita Maria do Nascimento, 59 anos – uma das Primeiras professoras da Comunidade Contente, 2019.

⁶² Sobre o projeto de construção de Cisternas no Semiárido brasileiro ver: www.mds.gov.br/segurancaalimentar/programa-cisternas.

Hoje, encontramos algumas casas com acesso a água encanada pela perfuração de poços, uma iniciativa da FUNASA. Porém, os moradores relatam que o abastecimento ainda apresenta muitas falhas, pois, quando chega água nas torneiras, é preciso agilidade e rapidez para encher todos os reservatórios disponíveis, uma vez que não dura muito tempo (na maioria das vezes, passa uma/duas horas e falta novamente). Esse abastecimento ainda foi limitado pela passagem da Transnordestina, cortando o acesso entre o poço da FUNASA e as casas das Comunidades. Então, a forma de complementar esse fornecimento é pelos carros-pipas, uma imagem comum na região. Na nossa segunda visita à Comunidade, em 1º de novembro de 2018, no trajeto até Barro Vermelho encontramos com seis carros-pipas no trajeto. Isso se configura como uma evidência das fragilidades da região durante o período de B-R-O BRÓ⁶³, de Seca no semiárido e das faltas de políticas públicas que garantam o acesso permanente à água nas Comunidades.

Nesse dia, quando chegamos à Comunidade, encontrei Edivaldo Camilo, presidente da Associação Quilombola, de Barro Vermelho, com um cartão e uma tabela, direcionando os carros-pipas. Perguntamos o que ele estava fazendo, de modo que ele se apresentou como “apontador”. Ao questionarmos do que se tratava, ele respondeu que era o responsável por controlar o abastecimento pelos carros-pipas: “Informo os dias e as regiões da Comunidade Barro Vermelho a serem atendidas para que todos possam ter água”. O fato ressalta um revezamento interno, uma prática coletiva e de um uso moderado da água para que possa abastecer a casa de todos os moradores.

A escassez de água ainda foi agravada com as obras de Construção da Transnordestina, que cortaram o acesso aos açudes, locais descritos por Dona Maria de Jesus como espaços destinados a *dar água aos animais*. Outra ação da ferrovia foi à retirada de muita água do açude Ingazeiras, “que banha Paulistana e abastece a região para as obras, secando e acentuando a contaminação do açude por falta de saneamento”, (INCRA, 2015, p. 35).

Com a escassez de água, nos meses de junho a novembro, período de seca na região, os moradores deixam as suas terras para trabalhar para os *senhores da região*. A terminologia usada pelos interlocutores nos reporta a presença de um passado escravista no território, evidenciando permanências nos tratos da força de trabalho e de uma clara estratificação social, pois se reportam aos senhores como “as famílias mais abastadas”. “Meus pais

⁶³ Expressão popular usada em algumas regiões do Brasil, como no Piauí, para indicar os meses mais quentes do ano. O termo B-R-O de refere à última sílaba dos nomes dos meses (setembro, outubro, novembro e dezembro) que compõe esse período.

trabalhavam de roça, trabalhavam pros outros que tinham condição”⁶⁴. Ao lado da estratificação social está a de etnia, uma vez que se reportam às famílias mais ricas como sendo as famílias brancas, principalmente *os Coelho e Damasceno* (fazendeiros da região). Especificamente aos “Coelhos, porque são de outra qualidade, não são dá cor de nós”, como ressalta Maria de Jesus. São os descendentes de fazendeiros da família de Valério Coelho.

Outro dado ainda a ser enfatizado nas relações de trabalho são as permanências de uma teoria de relações docilizadas. Os moradores afirmam que os mais velhos sempre trabalham para os senhores da região e eram bem tratados, uma vez que eles dispunham da força necessária para a realização de um bom trabalho: “Eles davam valor... Era nego veí, que diz que tem o toque de arte. Eles faziam cercado de madeira, tinham que ir buscar os bois porque outro homem não pegava. Eles dão valor a esse nego velho, e o meu avô chegou falar”⁶⁵.

O discurso de paternalismo também está presente nas narrativas relacionadas às formas de tratamento, pois ocupavam cargos de vaqueiros. Ao tratar dessa relação, Hilda Maria, assim como Maria dos Humildes, se reporta aos pais enquanto vaqueiros: “Chamados pra pegar gado... Por muitos anos nos Marcenas”. As interlocutoras ainda enfatizam as formas de pagamento pela execução dos serviços prestados a essas famílias. Na maioria das vezes, não se tratava de pagamentos em espécie, mas pela troca por produtos alimentícios. Já de acordo com Maria dos Humildes, quando seu pai retornava do trabalho: “Vinha de lá, vinha com uma sacolinha de arroz, feijão e rapadura”. É certo que, ao se tratar dessa questão, os moradores não veem de forma consciente a internalização de uma exploração da força de trabalho. Os tratamentos, que representam a dinâmica do poder e de dominação nas sociedades de *plantation*, são vistos como reflexos de um passado “gentil”, no qual os fazendeiros ajudavam no sustento das famílias nas Comunidades (MIGNOLO, 2005; REIS, 1999).

Essa concepção de paternalismo era apreendida pelos moradores em meio a um passado difícil, sendo reforçada pelo desemprego que se instalava nos períodos de seca. Nesses meses, quem não conseguia o emprego de vaqueiro ou de fazer derriba para os fazendeiros da região, tinha que migrar para regiões vizinhas. O êxodo rural aparece como evidência do desemprego na região, levando os moradores a se deslocarem para as áreas próximas, como Petrolina, a fim de trabalhar nos projetos agrícolas e ajudar no sustento da

⁶⁴ Edivaldo Camilo da Silva, 58 anos – presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho, 2019.

⁶⁵ Francisco Rodrigues, 50 anos – presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues – primeiro morador de Contente, 2019.

casa. As gerações mais novas, como a de seu Francisco Rodrigues e de Francisco Matias, quando abordam esse assunto, fazem questão de frisar que os cuidados com o sustento da família sempre foram colocados em primeiro lugar, como forma de justificar a evasão escolar e o restrito tempo destinado à educação. O fato de trabalharem nas roças, ou até mesmo terem que ir prestar serviço em outros lugares culminava no abandono da escola, na medida em que ficava mais difícil conciliar os fazeres no campo com a rotina escolar.

Os relatos em torno da migração fazem um retrato dos períodos de intensa seca na região, dificultando a agricultura de subsistência e a criação de animais nas Comunidades, além de gerar uma condição de precariedade, obrigando os moradores a se deslocarem para outras regiões, como Acauã e, mais recentemente, Petrolina. O desemprego é apresentado como um grave problema também na Zona Urbana de Paulistana, devido à ausência de uma concentração de indústrias, sendo que a principal fonte de renda é a comercialização de produtos no mercado varejista. Com uma economia de base agrícola e com uma localização geográfica de clima semiárido, as constantes secas obrigam a população a se deslocarem para outras regiões em busca de empregos.

Nas Comunidades, de acordo com os dados apresentados no perfil comunitário (2015), além do desemprego (com 44%), da seca (com 35%), a educação apresenta um índice de 22%, como principais motivos de migração. De acordo com os dados do Censo Escolar da Escola Eusébio André de Carvalho de 2018, a oferta de ensino só acontece até o 7º ano do Ensino Fundamental e, a partir disso, os alunos têm de se direcionar a sede do município de Paulistana para dar prosseguimento aos estudos.

Esse fato reverbera nos dados demográficos das Comunidades, habitadas em sua maioria por mulheres, evidenciando uma maior atuação destas na organização e no trabalho, no território de Barro Vermelho e de Contente. Mas, em períodos de intensa seca, como em 1953, a escassez de chuvas obrigou as mulheres a migrarem também em busca de trabalho para ajudar a família: “Já era noiva, noivei com 14 anos, aí fui pra Araripina pra ajudar meu pai”⁶⁶. Famílias numerosas exigiam uma parcela de esforço e contribuição de todos os membros como forma de manter o sustento.

Outro exemplo ligado às migrações está relacionado ao deslocamento de lideranças em busca de “conhecimento”. Em alguns casos, saem durante meses “só como curiosidades pra ver as coisas, o que tinha pra trazer pra Comunidade”⁶⁷. O interlocutor relata a viagem que

⁶⁶ Maria de Jesus Nascimento, 81 anos – moradora mais idosa de Contente, 2019.

⁶⁷ Francisco Rodrigues, 50 anos – presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues – primeiro morador de Contente, 2019.

fez ao CEASA em São Paulo, como forma de conhecer os produtos comercializados e de maior valor agregado no mercado, a fim de “ver a diferença dos produtos que tinha na Comunidade com os da CEASA de São Paulo”. Ainda faz uma distinção dos modos de produção e da variedade de produtos, ressaltando que, apesar das limitações técnicas e tecnologias usadas no desenvolvimento da agricultura na Comunidade, ainda é uma produção que oferece mais qualidade dos produtos: “Lá, vi meio mundo de coisas bonitas, mas totalmente diferente das coisas orgânica que nós produz aqui na roça”, afirma a liderança de Contente.

A necessidade de deixar a Comunidade, na fala de Francisco Rodrigues, é justificada pela busca de conhecimento sobre outras técnicas de cultivo e variedades de produtos para aprimorar os conhecimentos tradicionais do modo produção agrícola, fato que revela a prevalência do discurso etnocêntrico, com base em uma superioridade do conhecimento científico, tido como o único conhecimento válido. Esse contexto é tratado por Santos (2009) como uma Linha Abissal, em que, de um lado, estão os saberes e fazeres populares, a tradição, que é colocada em descrédito em meio à ciência, que legitima um discurso de poder. Uma característica do Pensamento Abissal é a impossibilidade de uma co-presença dos dois lados da linha, em que o “universo deste lado da linha” prevalece e esgota o campo da realidade. Para além da linha, há uma pluralidade de formas de conhecimentos, uma “ecologia dos saberes”, invisibilizados pela inexistência de reconhecimento e diálogo, em que uma das partes não tenha direito a voz e nem seja ouvida.

Diante disso, “o trabalho” se tornou espinha dorsal das estruturas perigosas de submissão e manutenção da lógica capitalista. A sustentação do poder se dá pela legitimação de um discurso de superioridade pelas prerrogativas de valorização e valoração da mão de obra. Porém, as mesmas estruturas que aprisionam na condição de subalternidades também obrigam a transcenderem a esse processo, em busca de políticas sociais e lutas de manutenção de uma coletividade. Nas referidas Comunidades, essas lutas são institucionalizadas pela criação e fortalecimento das Associações Quilombolas que funcionam como um mecanismo de comunicação com o Estado para o acesso a políticas públicas e sociais. As reivindicações via Associação transcendem o poder que era limitado à escrita e ao Pensamento Abissal. A fala e a tradição segue uma linha de construção de uma “transcultura negra” na conexão entre os moradores, entre outras comunidades e entre as pessoas da região. A ideia de conhecer e compartilhar os processos históricos, saberes e fazeres tradicionais se junta às falas em torno das lutas pelo direito à territorialidade, ao passo que reproduz uma cultura da “diáspora” (GILROY, 2001).

Nos registros feitos no Livro de Ata da Associação Quilombola de Barro Vermelho, por exemplo, é comum encontramos as referências de acesso aos direitos sociais por meio da organização em torno das Associações, pois é, por meio dessa instituição, que os moradores têm acesso aos Programas do Governo Federal. Entre eles, está o Plano de Negócio Ovino, Caprinocultura e da Apicultura, com registro em ata de reunião do dia 05/11/2015, o qual se constitui como uma descrição das atividades a serem desenvolvidas para complementar e potencializar a criação de ovelha e abelhas. A primeira atividade se refere à geração de renda para as famílias com o fornecimento de mecanismos que sirvam de suporte para o desenvolvimento da criação de ovelhas e de acessórios técnicos e equipamentos, como “tratores agrícolas, ensiladeira, construção de mini abastecedouros, aquisição de matrizes e reprodutores”.

Na criação de abelhas, os recursos do Projeto foram destinados para a “caixa, fardamentos, centrífugas, descanta da casa do mel, capacitação das famílias”. Esse é um dos projetos de notoriedade nas Comunidades, pois, atualmente, é um das principais fontes de complementação da renda da população. A grande produção de mel orgânico, em “toneladas”, é feita em parceria com a Associação dos Apicultores do Barro Vermelho, criada em 1999, e associada à Central de Cooperativas do Semiárido Brasileiro – Casa Apis, fundada em 2005. Com sede no município de Picos, a Casa Apis recolhe a produção do mel da macrorregião de Picos voltada para agricultores familiares, onde é feito o beneficiamento e análise da qualidade pelo Ministério da Agricultura e exportado para os Estados Unidos.

Mas o que chama mais a atenção nesses registros sobre os programas é a forma como eles complementam as narrativas da migração em torno da necessidade de buscar outros conhecimentos, bem como a vinda de “técnicos” para a capacitação dos moradores para o melhor manuseio com a terra, ressaltando também o discurso etnocêntrico. Na ata sobre o Programa Cultivares Bioforticadas, por exemplo, encontramos o registro de uma reunião realizada em 13/12/2015, para o cadastro de pessoas beneficiadas pelo Programa, que trata da doação de sementes de milho e feijão pela EMBRAPA. Porém, a organização não acontece com uma total autonomia dos associados, logo depois que o presidente faz abertura dos trabalhos, passa “a palavra para o representante da Transnordestina que procedeu às explicações sobre o cadastro”⁶⁸. Pela datação, já estamos em um contexto de conflitos com a ferrovia pelas áreas em litígio e, mesmo assim, quem tem a *re-presentation* do acesso ao direito social é a via opressora, a Transnordestina.

⁶⁸ Registro feito no livro de Ata da Associação Quilombola de Barro Vermelho.

Observa-se que as lutas em torno do Movimento Negro e Quilombola pela institucionalização das referidas Associações ainda não acontecem de forma consciente entre todos os moradores de Barro Vermelho. *Estar reunido* ganha uma conotação de acesso a políticas sociais e isso fica perceptivo na fala de Dona Hilda Maria, quando afirma “Nem todo mundo queria ser quilombola, agora devido está aparecendo as coisas que estão aparecendo, muitas coisas que vem pela associação”. Uma referência aos Programas Sociais e não à necessidade de se organizarem em torno das lutas de ressignificação do “ser quilombola” e o direito à territorialidade. Essa consciência está presente entre as lideranças e parte dos associados, por conta de seu engajamento e participação direta nas reivindicações de certificação e titulação. Já em Contente, essa conscientização é construída em torno de uma oralidade/tradição de uma ancestralidade da memória de um passado escravista.

2.3 “Ah! Ave Maria, meu Deus... A Transnordestina tirando carreiro”

Tratar da Transnordestina com os moradores de Barro Vermelho e Contente é tocar na parte mais dolorosa dessas comunidades, pois envolve desterritorialização, indenizações irrisórias, racismo e violência psicológica e moral. Em todas as entrevistas realizadas, quando perguntávamos sobre a Transnordestina, uma expressão de desespero misturada com indignação tomava conta da face dos interlocutores, seguida por um suspiro. Logo em seguida, a voz é interrompida por segundos de silêncio, e somente depois são ditas expressões que definem a ferrovia para os moradores, como “desgraça... caos... vai acabar com tudo”, complementadas pelas de apelo: “Ah! Ave Maria, meu Deus”. As falas são proferidas, ainda, em meio a um riso como o forma de amenizar a dor por tocar nesse assunto.

Primeiro que nem a gente falou, eles chegaram e não consultou a Comunidade por voz, pra chegar e dizer assim: - Rapaz nós estamos chegando e vai ser assim e assado. E quando fizeram toda a bagaceira que fizeram foi que a gente acordou, mas já não teve mais jeito...⁶⁹.

Já chegaram fazendo o roço, depois foi que disseram que era a Transnordestina⁷⁰.

⁶⁹ Francisco Rodrigues, 50 anos – presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues - primeiro morador de Contente, 2019.

⁷⁰ Francisco Matias de Carvalho, 64 anos – trineto de Eusébio André de Carvalho, primeiro morador de Barro Vermelho, 2019.

Diante dos relatos sobre a ferrovia, dois fatores chamam a atenção. O primeiro está relacionado aos discursos da ideologia capitalista com a propagação das ideias de progresso e modernidade como forma de legitimar o acesso ao território para a construção da ferrovia. Os “benefícios” à região pela facilidade de escoamento da produção de minério aparecem na contramão do direito quilombola ao território, isto é, o direito aparece de forma hierarquizada. Para as Comunidades se autoafirmarem, segundo as garantias da convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais⁷¹, que por si só não foram suficientes para constituir a seguridade de pertença das terras, é preciso provar constantemente e ressaltar a sua importância em meio aos discursos de desenvolvimento.

O segundo fator reflete não só a tensão da disputa pela área de litígio entre a Comunidade e a Transnordestina, mas de um discurso sobre um modo de vida a ser seguido. A ferrovia se apresenta como o símbolo da modernidade que necessita ir além das fronteiras identitárias para construir o desenvolvimento. Do outro lado dessa “linha abissal”, está uma produção tradicional que se relaciona com a terra por meio de uma simbologia de pertencimento e de construção do “ser quilombola”. O progresso chega sem se apresentar, sem respeitar e reconhecer as peculiaridades identitárias dos moradores de Barro Vermelho e Contente, evidenciadas na fala de Edivaldo: “A primeira vez que eles vieram, nós nem sabia. Vieram e tiraram carreiro. Nós não tínhamos noção do que podia acontecer. Eles não vieram fazer consulta com nós da associação do Quilombo”⁷². A posse de terra é assegurada pelas narrativas de uma ancestralidade que se constrói nesse lugar, base da construção de uma etnicidade.

Ave Maria, meu Deus! Isso foi o maior pátio que teve na Comunidade, foi a Transnordestina. Primeiro, para eles, tudo é o bom. Que eles acham que só vai sair melhoria pra o município, não fala nem para a Comunidade, só para o município. Sim, a gente acha que vai ser um recurso para o município mesmo, mas também, primeiro, tem que ver os obstáculos das Comunidades. Meu avô nasceu aqui nessa comunidade, e desde quando nasceu que ele trabalha nessa área. Todos os negros aqui tem a terra do Norte ao Sul, de nascente ao poente, vamos dizer assim. Aí todo mundo tem direito em um pedacinho de riacho para os animais beber água e pastar nas matas...⁷³.

A luta pela conservação da etnicidade a partir da tradição é colocada não como empecilhos para o desenvolvimento da região de Paulistana, mas como a exigência de um

⁷¹ Promulgada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004.

⁷² Edivaldo Camilo da Silva, 58 anos – presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho, 2019.

⁷³ Francisco Rodrigues, 50 anos – presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues – primeiro morador de Contente, 2019.

reconhecimento e respeito dos traços característicos de um povo; bem como uma forma de engendrar a violação dos direitos fundamentais. De acordo com as lideranças, não há uma oposição à passagem da Transnordestina, mas os danos imateriais não podem ser apagados, e a ferrovia é uma realidade no que tange ao seu traçado no território das Comunidades. O que os moradores esperam é que os direitos e reparação dos danos materiais sejam executados como foram acordados.

Ele falou que a gente nunca empatou a Transnordestina passar na comunidade. A gente quer pelo menos o nosso reconhecimento, os nossos direitos. Que nós tendo os nossos direitos, ela pode passar hoje, não temos nada a ver. Oriosvaldo chegou falar, quinta-feira, para gente, que eu achei... Até depois eu peguei e fiquei imaginando que podia até me punir, porque ele chegou dizendo que daqui há dois ou três meses... Dois a três meses, a Via Magna passa por aqui, ou que queira, ou que não queira. Nem que seja com a Polícia Civil, o governo federal, com a Polícia Federal, passará aqui. Aí eu não lembrei na hora, porque eram várias coisas, eu podia ter falado: “Cadê? Qual foi o dia em que nós impedimos de vocês passarem? Nós queremos as nossas partes”. Vamos dizer, tem casa bem aqui na comunidade, e na outra comunidade de Barro Vermelho, que os moradores estão esperando, qualquer hora, a casa cair por cima. Por quê? Por causa da Transnordestina (MACHADO, 2016 p.70).

A Transnordestina é um projeto de implementação da malha ferroviária como ampliação do setor de transporte no Nordeste, um empreendimento executado ainda no primeiro mandato do governo de Luís Inácio Lula da Silva, porém se trata de uma idealização na Lei Provincial nº 649, de 20 de abril de 1866. “É ainda no final do século XIX que surgem os primeiros planos para a construção de uma ferrovia na região Nordeste, à época já chamada Transnordestina, partindo de Salvador para alcançar São Luís, com a perspectiva de passar pelo Ceará” (MACHADO, 2016 p.13). Em 2006, o projeto é retomado, as construções são iniciadas, com alterações no traçado original do século XIX. O traçado aprovado parte de Eliseu Martins (PI) e se dirige até Salgueiro (PE) e, a partir daí, toma dois direcionamentos: um ao Norte para alcançar o Porto de Pecém (CE) e outro à costa Leste, com destino ao Porto de Suape (PE) (MACHADO, 2016 p. 16), conforme mapa (anexo F).

A ferrovia corta as Comunidades de Barro Vermelho e Contente ao meio. De acordo com Machado (2016), esse fato provoca “impacto no cronograma de execução da obra e tensionamentos dos mecanismos jurídicos do Estado brasileiro”, gerando problemas quanto ao planejamento físico e financeiro da obra. Segundo as lideranças das comunidades, provoca um rastro de destruição e danos físicos e psicológicos. A definição da ferrovia pelos moradores gira em torno de destruição e prejuízos: “Ah, ave Maria, meu Deus... a

Transnordestina. Ela deixou foi à gente no prejuízo, eu mesma até, ainda, minha casa. Era pra mim tocar outra casa, minha casa ficou toda estragada. Esse piso aqui, eu coloquei por causa do ‘estragamento’ que teve... as paredes é tudo estourada só o prejuízo aqui pra cá”⁷⁴.

A partir daí intensifica a organização das Comunidades em torno das lutas pela regulamentação fundiária junto ao INCRA. Esse fato preocupa as lideranças, pois essa batalha reverbera também no descaso em consulta pública sobre as delimitações de posses e usos do território pela Comunidade. A morosidade na titulação das Comunidades Remanescentes de Quilombola favoreceu os licenciamentos ambientais e, no caso da questão quilombola, os órgãos intervenientes para a construção da ferrovia são a FCP e o INCRA. “Esse baixo percentual de comunidades quilombolas com RTID cria problema práticos para aferir quais comunidades seriam afetadas pela passagem da ferrovia Transnordestina” (MACHADO, 2016, p. 69).

Prevalece, nesse contexto, a omissão de Comunidades que seriam atingidas, uma vez que não foram identificadas nos Estudos de Impactos Ambientais apresentados para a concessão dos licenciamentos ambientais junto ao órgão licenciador, o IBAMA. Os silenciamentos e invisibilidade acontecem não só na documentação exigida para a execução das obras, mas na ausência de uma consulta prévia junto às Comunidades a serem atingidas.

Perguntei: “Vocês estão fazendo isso aí, marcação para o lado de dentro da empresa...”. Eu digo: “mas por quê?”, “porque nós vamos trabalhar”. Eu digo: “Não é só assim não, filho. Não é só assim”. Aí ele disse: “A senhora sabe onde é o canteiro?”. Eu falei: “Sei”. “A senhora tem que ir lá conversar com o chefe”. Eu digo: “Olha, me respeite. Saiba falar comigo.”. Eu, sozinha. Eram quatro homens. “Respeite-me. Saiba falar comigo. Porque eu não tenho obrigação de ir a canteiro não. Ele, se quiser, que venha até a mim”. Para isso aí, o chefe veio na minha casa, quinta-feira. E não ficou nada decidido. “E vocês são simples empregados. Saiba respeitar as pessoas”. E desci para a roça. Quando eu voltei, eles estavam na saída daqui de Barro Vermelho. Quando eles me viram, olha, perna para que te quero... Foram embora. Só fizeram essa marcação aí, pronto, não marcou mais lugar nenhum. E, aqui, na hora que vai, não importo, não. Pode ser quem for. Eu digo: “Eu não tenho obrigação de ir a canteiro não, moço”. Dividiram uma parte para lá, outra para cá. Não tem como. A gente está indo atrás das passagens também, para ver como que fica isso aí (MACHADO, 2016 p. 70).

A liderança da Comunidade Contente também confirma esse “Movimento da Transnordestina” como racismo, pois aponta a falta de respeito e a indiferença como tratou as

⁷⁴ Hilda Maria, 52 anos – bisneta de Eusébio André de Carvalho, primeiro morador de Barro Vermelho, 2019.

Comunidades sem levar em consideração os seus direitos territoriais e sem considerar a sua identidade. Ao refletir sobre esses conflitos em torno da passagem da Transnordestina pelas Comunidades, não podemos deixar de tratar sobre o lugar intrincado destinado aos moradores, colocados em uma posição de subalternidade, em que, mesmo o sujeito sendo colocado numa posição em que impõe uma autorepresentação com direito à fala, como na citação acima, o diálogo não acontece de forma efetiva, pois o ato de ser ouvido não ocorre. Para que se estabeleça o direito pelos grupos oprimidos, é preciso recorrer aos discursos de representação junto ao Estado, como forma de garantir o que na sua concepção “já são – quilombolas”.

Nesse contexto, Spivak refere-se ao “fato de a fala do subalterno e do colonizado ser sempre intermediada pela voz de outrem, que se coloca em posição de reivindicar algo em nome de um (a) outro (a)” (SPIVAK, 2010, p. 14). Daí, a sujeição da voz de resistência atrelada a um discurso hegemônico de concessões do Estado pela constituição do que são a partir da regularização e reconhecimento pela voz de instituições governamentais. Pela citação, ainda é possível refletir sobre a condição e o espaço impostos à mulher nos conflitos. Pela narrativa, a moradora reconhece essa imposição ao afirmar o fato de estar sozinha: “Eram quatro homens. Respeite-me. Saiba falar comigo”. Era a autorrepresentação de uma mulher, sem intermediários de outros e que exigia o seu poder de fala, mas não era ouvida, pois não pode falar fora de um contexto patriarcal (SPIVAK, 2010).

Iniciada há dez anos, a ferrovia é um empreendimento administrado pela concessionária Transnordestina Logística Sociedade Anônima (TLSA), incluída como meta de execução das obras do Programa de Aceleração do Crescimento em 2007. Em 2009, são iniciadas e executadas pela empreiteira Odebrecht, até setembro de 2013, após rescisão de contrato entre a concessionária e a construtora. As obras são retomadas em dezembro de 2013 pela Civilport Engenharia. E, em 2011, começam as obras nos territórios de Barro Vermelho e Contente (GOMES, 2018; MACHADO, 2016). Pelas datações de execução do projeto da ferrovia, as Comunidades de Barro Vermelho e Contente já tinham sido reconhecidas junto à Fundação Palmares e iniciado o processo de regularização junto ao INCRA.

O traçado da Transnordestina nas referidas Comunidades provocou impactos sócioterritoriais. Corta Barro Vermelho e Contente ao meio, separando as roças e a fonte de água para os animais. Os moradores dividem as terras de “Norte a Sul” para que todos possam ter um pedaço de terra nos limites dos açudes de água, viabilizando o acesso para os animais, diminuindo a *lida* dos moradores, pois estes não precisariam levar os animais até uma fonte de água diariamente. Atualmente, esse acesso foi limitado pela passagem da ferrovia, uma vez

que deixou a área das fontes de água aberta, destruiu as cercas e dificultou a travessia dos animais até as fontes, por conta dos trilhos da Transnordestina.

A Transnordestina cortou a terra do meu avô. Aí vieram indenizar com R\$ 651,00. Meu avô viveu 90 anos com esse trajeto, não precisava ir nem no final do mato pra buscar os animais. Os animais iam para lá beber na hora que queriam, ficavam livres. Agora não, se nós quisermos, nós temos que pegar os animais daqui, andar 850 metros pra cá, mais 40 metros para o outro lado, para chegar na roça. Eu acho isso muito crítico, porque para você fazer indenizações, você tem que somar tudinho, as coisas que tem pela frente, o que vai acontecer⁷⁵.

Os impactos também atingiram as moradias, por conta do terreno rochoso no traçado da ferrovia. A empreiteira usou dinamites para fazer explosões, provocando rachaduras nas residências nas duas Comunidades. De acordo com os moradores de Barro Vermelho e Contente, os danos são incalculáveis, pois residências foram derrubadas, algumas estão obrigando os moradores a buscarem abrigo com parentes, para não sofrerem maiores consequências: “Ela acabou com as casas, rachou um bocado, acabou com a estrada nossa, acabou com as roças, deixava as roças abertas, os animais tomavam de conta e não teve acordo para eles vir arrumar”⁷⁶.

Os prejuízos foram analisados e avaliados pela Transnordestina, levando em consideração apenas os danos físicos, deixando de lado o patrimônio imaterial e o fato de se tratar de uma área quilombola, que está com processo aberto para regularização fundiária junto ao INCRA. Isso representa uma perda coletiva do território. Essa batalha reverbera também no descaso em consulta pública sobre as delimitações de posses e usos do território pelas Comunidades, sem valorizar a construção histórica e social desses povos, bem como não foi realizada a consulta prévia, garantida pela convenção 169 da OIT.

As comunidades quilombolas perceberam a morosidade nos processo de indenizações de desapropriações, bem como em relação aos valores e compensações pelos danos físicoestruturais provocados. Os acordos não foram cumpridos, o que resultou em uma mobilização das Associações Quilombolas de Barro Vermelho e Contente, em conjunto com outros movimentos sociais, para evidenciar as perdas e a violação dos direitos.

As denúncias à sociedade civil somaram-se a formalização de processo investigativo junto ao MPF/PI, que culminou nos Inquéritos Cíveis Públicos

⁷⁵ Francisco Rodrigues, 50 anos – Presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues - primeiro morador de Contente, 2019.

⁷⁶ Edivaldo Camilo da Silva, 58 anos - Presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho, 2019.

(ICP's) nº 1.27.001.000071/2010-83 e 1.27.001.000141/2013-46150. Estes procedimentos também resultaram em negociações entre os órgãos fiscalizadores, empreendimento e comunidades por intervenção da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF (GOMES, 2018, p. 91; MPF⁷⁷).

As mobilizações foram além da área jurídica e exigiram uma atuação das próprias Comunidades. O primeiro protesto acontece durante o I Encontro Estadual de Mulheres Quilombolas, na sede do município de Paulistana, onde lideranças, moradores e movimentos sociais fecharam a via de tráfego das máquinas da construtora Odebrecht. A reabertura só acontece depois de negociações entre as Comunidades, Movimento Quilombola, Governo Federal e construtora. A principal reivindicação da manifestação já levava em consideração os valores irrisórios atribuídos às indenizações das terras desapropriadas, além de uma compensação pelos danos materiais provocados nas estruturas das casas, chegando algumas a serem demolidas durante o processo de construção da ferrovia (GOMES, 2018; MACHADO, 2016). As narrativas dos moradores confirmam o grau de tensão e indignação em meio às indenizações irrisórias com a passagem da ferrovia pelas suas terras.

Estamos ai esperando porque tem a indenização para pagar. Até agora ninguém falou nada. Eu não digo nem as indenizações das terras, mas de bens materiais, das casas que foram quebradas. Das terras veio a indenização para pagar desde R\$ 700,00 até R\$ 5,00 para Comunidades⁷⁸.

Ah! A Transnordestina... Tá aí, tomaram essas terras e disseram que pagavam. A de nós mesmo pegaram um bocado de terra e até hoje não. Botou um advogado dizendo... Mas até hoje. Uns já saíram, mas de papai até agora não saiu⁷⁹.

Esses problemas também são relatados e relacionados em uma carta aberta, apontando os anseios das Comunidades diante da violação dos direitos fundamentais e as medidas arbitrárias na execução do projeto da Transnordestina, bem como de denúncia em torno dos licenciamentos que negaram a presença das Comunidades no traçado da ferrovia, facilitando, assim, a concessão da licença prévia nº 311 (23/03/2009) e licença de instalação nº 638 (05/08/2009). As reivindicações são formas de lutar e reivindicar por seus direitos

⁷⁷ <http://www.mpf.mp.br/pi/sala-de-imprensa/noticias-pi/transnordestina-justica-suspende-atividades-e-condena-empresa-por-violacoes-a-comunidades-quilombolas>

⁷⁸ Francisco Rodrigues, 50 anos – presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues - primeiro morador de Contente, 2019.

⁷⁹ Francisco Matias de Carvalho, 64 anos – trineto de Eusébio André de Carvalho, primeiro morador de Barro Vermelho, 2019.

individuais e coletivos, garantias constitucionais, mas também de exigir o reconhecimento da sua existência.

A fala que ainda predomina no processo de denúncias é *do outro* em meio a pequenos relatos dos moradores. Em uma série de cinco matérias elaboradas pelo site do G1, filiado à rede Globo, sobre as consequências das obras da ferrovia nas Comunidades no Sul do Piauí, são evidenciados equívocos quanto às informações repassadas, até mesmo em relação aos nomes das lideranças das Associações, como se a equipe não tivesse “descido ao chão do Quilombo” para falar sobre o assunto. A matéria publicada no dia 12/02/2017, com o título “Resistência quilombola suspende obra da Transnordestina no Piauí”, inicia com o processo histórico de formação da Comunidade Contente, ligando a um passado escravista paternalista, em que a liberdade se dá pela concessão em meio aos serviços prestados, além negar uma consciência do afrodescendente, por não saber o que fazer com essa tal liberdade. A evidência das negações também está na ocultação da sua identidade, já que se trata de “Um negro alforriado não sabia o que fazer com a liberdade recém-conquistada, até que, pelos serviços prestados, o antigo dono mandou escolher um lugar para viver”. O nome de Elias Mariano Rodrigues não é ligado à ancestralidade da Comunidade⁸⁰.

Há uma confusão de nomes das experiências de resistência ao tratar das Associações de Barro Vermelho. Isso porque, ao tratar dos danos provocados à produção Mel nas Comunidades com a resistência ligada à organização em torno das Associações de Apicultores de Barro Vermelho, se refere ao presidente da associação como José Eusébio de Carvalho, porém a fotografia que segue o texto é do atual presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho, Edivaldo Camilo. Além disso, há uma legenda que reforça o erro cometido no texto, qual seja: “Presidente da Associação dos Apicultores de Barro Vermelho, José Eusébio de Carvalho afirma que, depois da Transnordestina, produção de mel caiu de 28 toneladas para 15 toneladas por safra no último ano”⁸¹.

A violência da Transnordestina vai além das indenizações, perpassando pelo racismo instituído com a vigilância do território. A fala dos moradores é reveladora do grau de tensão provocado pela passagem de operários e máquinas em seu território. Quanto às obras, “estão suspensas. E na hora que entrar, a negada corre é rente. Corre mesmo, e bota para correr. Ninguém aqui dá moleza para eles não” (MACHADO, 2016, p. 72). Em uma das visitas, quando estávamos em uma conversa na casa de Jucélia Xavier, liderança de Contente,

⁸⁰ Reportagem disponível em <https://g1.globo.com/pernambuco/noticia/resistencia-quilombola-suspende-obra-da-transnordestina-no-piaui.html>.

⁸¹ Idem.

moradores anunciaram que, naquela manhã do dia 21/02/2019, tinham escutado o barulho nos trilhos, “eles estão fiscalizando”. O olhar de indignação é geral, pois é seguido de expressões que remetem aos atos de vigilância constante em sua própria casa.

Jucélia Xavier, ainda enfatiza a conscientização em torno dos atos de racismo ao se reportar a Transnordestina. Aponta a ferrovia como um “movimento causador de racismo pela falta de respeito e indiferença como tratou os moradores das Comunidades”. A construção da ferrovia atravessa não só o território das Comunidades, mas o lócus de *ser e fazer-se* dos moradores, descritos aqui, nas relações estabelecidas com o outro e com o espaço, seja no trabalho doméstico ou na lida no trabalho nas roças. Nesse momento, entendemos a necessidade de retomarmos as discussões sobre a construção da etnicidade que iniciaram esse capítulo, na tentativa de compreendermos os significantes que a Transnordestina provocou no imaginário social das Comunidades. As falas e os atos praticados pelos trabalhadores da TLSA nas obras da ferrovia são percebidas pelas lideranças como um discurso que vai além de uma defesa em torno do econômico, nos levam a entender que ao tratar da relação modernidade e do progresso, nesse caso, evidenciam a consciência de que essa relação é legitimada por práticas discursivas da colonialidade do ser (da inferiorização e opressão) para assegurar a colonialidade do poder, pela posse do território (QUIJANO, 2005).

Em reunião com os representantes da Transnordestina, no dia 17/08/2019, para tratar sobre as indenizações das casas que sofreram danos nas estruturas em decorrência da construção da ferrovia nas Comunidades (Foto 2), as narrativas dos moradores também evidenciam as concepções do que estabelecem enquanto reconhecimento, e este, vai além de assegurar o espaço da diferença, que o reconhecimento das identidades étnicas não se fazem apenas pela identificação do outro, ou ainda pelas interações, mas por meio de relações dialéticas, caso contrário apenas um dos lados internaliza símbolos e signos da inferioridade e opressão.

Foto 2: Jucélia Xavier, vice-presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho, questionando os representantes da Transnordestina sobre as indenizações dos danos causados pela construção da Transnordestina nas Comunidades de Barro Vermelho e Contente em reunião no dia 17/08/2019.



Fonte: Arquivo da Própria autora, 2019.

Frantz Fanon (2008) ainda nos questiona para um reconhecimento que não seja apenas pelas diferenças culturais, “mas partir da concepção que são humanos” como princípio de igualdade universal de direitos, com lócus de enunciação e voz (SPIVAK, 2010) está entre as exigências de Barro Vermelho e Contente nos conflitos por direitos sociais e territoriais com a Transnordestina. E assim, assegurar a *diferença* com base na compreensão que o outro também faz parte do processo.

CAPÍTULO III – “EM CASA SOU QUILOMBOLA, NA ESCOLA, NÃO”

Se nós tivéssemos uma escola com a linguagem do Quilombo, era muito mais fácil, porque aquele menino já ia crescendo sabendo o que era (Edivaldo Camilo, Paulistana 2018).

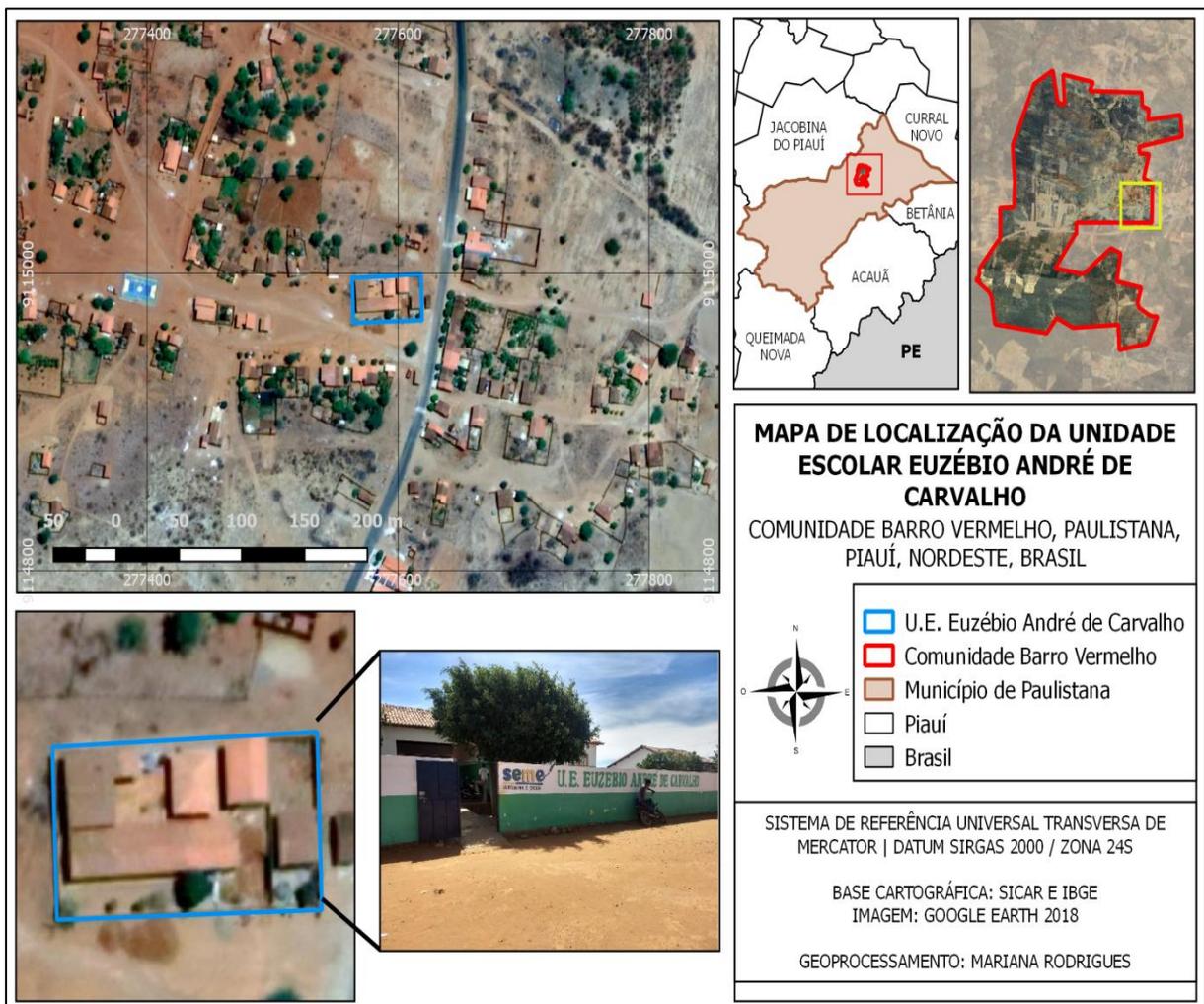
A construção deste capítulo parte das inquietações dos presidentes das Associações Quilombolas de Barro Vermelho e Contente sobre as discussões e práticas pedagógicas desenvolvidas na Unidade Escolar Eusébio André de Carvalho. Vale lembrar que não se trata de um julgamento negativo da instituição que pudesse levar à suspensão das suas atividades. Pelo contrário, os líderes reconhecem a Escola como uma conquista de acesso a uma educação formal historicamente negada, mas partem da problemática relacionada à ausência dos saberes e fazeres do *lugar*, como parte dos conteúdos sistematizados pela escola. A ideia é procurar conciliar a prática pedagógica com as vivências das Comunidades. Seria uma forma de os alunos terem uma simetria de discursos do que aprendem em casa, nas rodas de conversa na Comunidade e o que estudam em sala de aula, pois “em casa sou quilombola, mas na escola não”, como afirma Edivaldo Camilo, ao tratar da inquietação em relação aos conteúdos trabalhados e às suas contribuições e/ou deturpações para um processo de identificação e reconhecimento de etnicidade quilombola.

Assim como no capítulo anterior, os termos usados nas narrativas dos moradores assumem a conotação de temporalidades para tratarmos de um contexto histórico e social vivido pelos moradores para além de simples datações. Na **Lição da Cacimba**, por exemplo, partiremos de uma educação/conhecimento nas Comunidades e pelas Comunidades, feita a partir de uma autonomia de vozes e de práticas, por termos uma atuação feita por moradores da região, uma prática evidenciada antes da chegada da Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho, na região. Em seguida, trataremos das mudanças e permanências nesse protagonismo/autonomia com a chegada da Escola e a recepção das prerrogativas de um Sistema Educacional que direciona quando, como e o que deve ser ensinado e, só então, compararmos as ações desenvolvidas *entre e extramuros* da instituição.

A política educacional escolar implantada nas duas comunidades acontece na Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho, localizada estrategicamente em Barro Vermelho, mas que também atende à demanda da Comunidade Contente, oferecendo a Educação Infantil, Ensino Fundamental de nove anos (mas, de acordo com o Censo Escolar de 2018 e 2019, a

oferta foi de turmas de 1º ao 7º ano do Ensino Fundamental), além da Educação de Jovens e Adultos – EJA, 1º segmento séries iniciais – da 1ª a 4ª etapa. A localização da Escola se torna estratégica para atender à Comunidade Contente, por ser limítrofe com Barro Vermelho, como mostrado no mapa 1, pois dispensa o uso de transporte escolar no deslocamento dos alunos de Contente até a instituição.

Mapa 1: Localização da Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho



Fonte: SANTOS, Mariana Rodrigues Oliveira dos. **Mapa de localização geográfica da Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho, comunidade de Barro Vermelho, Paulistana, Piauí, Brasil.** [s.n.t], 2019.

3.1 “Lição da Cacimba”

Durante as entrevistas, conversas e visitas pelo espaço das referidas Comunidades, observamos que, para falar de educação nesse lugar, teríamos de nos reportar a um contexto mais amplo de saberes e fazeres, se o que queríamos evidenciar era a constituição do ser

quilombola, construído e formado para além dos conteúdos programados e estabelecidos pelo Sistema Educacional Brasileiro. Uma formação orquestrada pela experiência de pessoas das Comunidades, que, no cotidiano, na lida do trabalho na roça e nos afazeres domésticos, repassam seus ensinamentos, seus modos de viveres, logo podemos identificar como espaços de memórias, de um legado ancestral.

Na verdade, trata-se de um saber extramuros da Escola, constituído no seio das Comunidades. Por isso, mais uma vez, usamos um termo das narrativas dos interlocutores-moradores “Lição da Cacimba”, como forma de evidenciar uma temporalidade em que a vontade de aprender tinha que ser dividida com a necessidade de subsistência.

Com isso, as primeiras letras eram traçadas ainda no caminho até a Cacimba, onde pegavam água para o consumo diário ou ainda enquanto descansavam em casa, logo depois do almoço, antes de voltar aos afazeres na roça. Trata-se de histórias e contextos de um processo educacional não convencional, com personagens que destoam das imagens que estamos acostumados a ver nos livros didáticos. Para tanto, partimos do protagonismo de três moradores: Manuel Inocência (101 anos – Comunidade Barro Vermelho), Maria de Jesus (81 anos – Comunidade Contente) e Maria Celeste Reis (75 anos – Comunidade Contente). Os três têm em comum a experiência construída pela vivência aos longos dos anos, já que são os mais idosos nas Comunidades, além de ser a própria história-viva quando o assunto é *educação* nesse território. Esse exemplo simboliza bem o que Mota escreve sobre a leitura e o processo de aprendizagem:

Considero que a leitura é a habilidade de “ler” situações, objetos, livros, afetos. A família é fundamental na construção dessa habilidade, que é fruto da aprendizagem, da iniciação. Quanto mais oportunidades uma criança tem de ouvir, ver, sentir leituras alheias, maior será seu repertório de leituras, maior será sua sensibilidade interpretativa. Uma criança que entra na escola habituada a ouvir histórias, a debater histórias, a contar suas próprias histórias estará muito mais apta a absorver a cultura letrada e a interagir com ela do que outra a quem sua família não tenha oferecido essas oportunidades (MOTA, 1995, p. 16).

Quando solicitamos aos representantes das Comunidades que nos apresentassem os idosos do lugar, não imaginávamos que iríamos nos deparar com um contexto de atuação educacional tão amplo e, ao mesmo tempo, tão desafiador. Em um primeiro momento, o interesse se voltava apenas para as narrativas em torno da ancestralidade, das memórias/oralidades, que nos desse conta de um contexto histórico, familiar e territorial para,

assim, analisarmos e compararmos se os discursos que estavam sendo proferidos na escola contribuíam ou destoavam essa constituição de etnicidade de ser quilombola.

Nesse sentido, um dos primeiros nomes sugeridos foi o de Manuel Inocêncio, com 101 anos, o mais idoso da Comunidade de Barro Vermelho. A expectativa do acesso a essa biblioteca humana foi limitada pelas condições físicas que os anos foram lhe impondo. Na narrativa, de forma lúcida e consciente, Manuel Inocêncio disse que pouco escutava e que precisaríamos de calma até que ele pudesse nos entender. Os olhares se faziam silenciosos na tentativa de que as palavras lhes fizessem sentido. Podemos compreender que se tratava de uma experiência de vida que, até calada, ecoa uma profusão de outras vozes que também viveram, conviveram e ecoaram nessas Comunidades. Então, desligamos o gravador e deixamos que ele conduzisse a conversa. Era o tempo dele, a história dele. Afinal, ele é a personagem principal do seu processo histórico e educacional.

Perguntamos se poderíamos tratar dessa conversa no nosso trabalho, se nos daria a permissão de citá-lo. E, para isso, precisaríamos de um termo de consentimento. É nesse momento que ele retoma a conversa sobre educação e começa a tratar não mais do contexto da escola, mas de como aprendeu a ler e escrever, e, com uma voz altiva, nos surpreende: “Onde é que assino?... Eu nunca fui numa escola, mas ainda hoje sei fazer meu nome”. E começa a relatar que aprendeu a ler e escrever durante as horas de descanso nos intervalos entre as tarefas na roça e o ato de ajudar na criação dos filhos. A aprendizagem acontece nos períodos das aulas. “Botaram escola para os meninos. Eu estava ali prestando atenção, até que aprendi também. Honório Braz era o professor”, acrescenta Manoel Inocêncio. Pelos relatos, quando se reporta à escola, não se refere à estrutura física institucionalizada enquanto Escola, mas as escolas domésticas, onde o processo de ensino-aprendizagem se dá na casa de um dos moradores e o professor é pago pelos pais e, posteriormente, pelo Município.

Já na narrativa do morador de Barro Vermelho, Francisco Matias de Carvalho, a professora em destaque é a “Delice”. Outros moradores, como Hilda Maria de Carvalho, também fazem referência à atuação dessa professora na Comunidade. O espaço de atuação descrito pelos interlocutores é a Casa da professora, que, hoje, divide espaço territorial com outra forma de fazer Educação Escolar, o da Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho, como podemos observar na foto 3.

Foto 3 – Um recorte do espaço onde divide temporalidades de fazer educação escolar na Comunidade de Barro Vermelho. Em destaque, a casa da Professora Delice, que retrata um passado de uma escolarização realizada no espaço doméstico e do outro a Escola municipal.



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

É importante não esquecermos a referência feita por Maria de Jesus (81 anos) à professora “Candinha da Boa Sorte”. O espaço descrito como Boa Sorte está localizado nos limites da Comunidade de Barro Vermelho, o qual se trata também da casa da professora, “onde tem os pés de tamarina grande”. A interlocutora faz questão de localizar a casa por ser o espaço de passagem de quem ia até a Cacimba para pegar água para o consumo doméstico (Foto 4).

Foto 4 – Casa de “Candinha da Boa Sorte”, lugar que nos relatos de Maria de Jesus passava para “pegar a lição” no trajeto até a Cacimba.



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

Esse lugar tem uma simbologia para Maria de Jesus, descrito, por ela, não como um ponto fixo de aprendizagem, mas como um processo de ensino-aprendizagem que acontece de forma dinâmica, no movimento. Era durante as idas e vindas à Cacimba que os alunos tinham a possibilidade de manter contato com a professora e *pegar a lição*. “Pegar água” era uma dentre as atividades que tinha de desenvolver durante o dia para ajudar na manutenção da família e, como ressalta a interlocutora, uma família numerosa, que, para melhor organização, as tarefas eram divididas entre todos os membros. Mas a interlocutora confessa que esta atividade era a que lhe dava mais prazer, pois o trajeto até o reservatório de água era feito pelas proximidades da casa de “Candinha”, professora que assume o compromisso de ajudar nesse processo de “aprendizagem do movimento”. “Passava onde estava. Ela que fez um papel, que escreveu o ABC. Eu dava a lição para ela. Toda hora que passava era para eu pedir. Depois passou do ABC para o B – A – B^Á”⁸².

De acordo com a sua narrativa, esse processo se tornava mais difícil pelas limitações propostas pelas concepções do seu pai, pois os ensinamentos deveriam ser reduzidos ao ato de trabalho. As urgências eram de manter a subsistência da família, aliada às poucas possibilidades de emprego formal na região. Reduziam a visão do seu pai a um contexto de um ensinamento escolar prático e com retorno em curto prazo. Assim, a Escola era vista como um espaço de “perda de tempo”, pois, para ele: “Em escola de prefeitura, o menino não aprende, fica só bestando. É melhor ir para a roça trabalhar. Assim, estudei pouco, tive vontade de estudar, mas no tempo deu pequena meu pai disse que não era pra estudar porque menino na rua não aprendia as coisas. Aí fiquei sem estudar”, afirma a interlocutora. Na sua narrativa, faz questão de reforçar a consciência da importância de estudar, por isso, não deixou que as limitações dos afazeres e as “ordens do pai” a fizesse parar.

Nos relatos de Manoel Inocêncio, também é perceptível essa visão de um tempo voltado para as atividades de sustento da família. Afirma que não foram todos os seus filhos que tiveram acesso à educação, não porque não julgasse como importante, mas por se tratar de tempos difíceis, nos quais toda a ajuda nas atividades de plantio e colheita nas roças era sempre bem-vinda. As famílias numerosas exigiam cada vez mais a disposição e disponibilidade para buscarem o sustento da casa. Isso é comprovado quando pedimos a uma das filhas, que estava presente durante a nossa conversa, que assinasse o termo de consentimento enquanto testemunha. E ela me responde que não sabia escrever e só assinava com o polegar.

⁸² Maria de Jesus Nascimento, 81anos – moradora mais idosa de Contente, 2019.

Os termos usados nessas narrativas nos levam não só a outras temporalidades, mas a outras delimitações territoriais e sua relação de pertencimento com o espaço. Ao citar “Candinha da Boa Sorte”, assim como denominar o espaço onde mora como “Baixa do Café”, Manoel Inocêncio afirma que “tudo hoje é Barro Vermelho”, de uma forma enfática, relacionando o seu pertencimento à construção da Comunidade, e não como um lugar à parte, fora do contexto da simbologia do que é ser Barro Vermelho na atualidade. Durante a narrativa de Manoel Inocêncio, a preocupação em torno do pertencimento não estabelece uma linhagem e ancestralidade referente a Eusébio André de Carvalho, primeiro morador da Comunidade, mas, mesmo assim, o interlocutor faz referência ao ser quilombola.

Retomando a temporalidade enquanto contexto de um processo educacional antes da chegada da Escola, as narrativas ainda ressaltam um contexto em que a Educação Escolar foi tomada como medida emergencial para atender a determinados grupos políticos. As falas se reportam a uma escolarização, reduzida ao ato de aprender a ler e a escrever, como forma de acessibilidade a documentos, no caso, o título de leitor.

Quando eu cheguei aqui, meu sogro arranhou umas pessoas, veio uma mulher lá dos Angicos, trouxe para ensinar os filhos dele. Eu já tinha casado. Chegou o tempo das eleições e ele gostava dos “Marcenas”, e era para eu estudar para tirar o registro, tirar o título para votar. Rapaz, papagaio veí não aprende mais nada, mas quando ele dissesse uma coisa, os filhos tinha que fazer⁸³.

Em meio a um cotidiano de dificuldades de subsistência e de grandes esforços para estudar, os interlocutores narram sobre o acesso à educação formal, antes e depois da chegada da Escola. Esta é referenciada como uma conquista pela simbologia, que assume um lugar de acessibilidade e de comodidade em relação às limitações do processo educacional feito no espaço doméstico, pois nem todos os moradores podiam pagar por esse serviço.

Já frequentei a escola, mas só estudei até a 4ª série na Comunidade. Nunca saí para estudar em lugar nenhum. Antes, meu pai pagou para eu estudar. Minha professora que eu conheci primeiro – Helena de Itaizinho – estudava na casa de meu tio. A casa dele tinha mais espaço, era melhor. Uns sentados no chão, outros sentados no banquinho, ou na esteira, um bocado de gente. Depois estudamos o MOBREAL. Nessa época de MOBREAL, já foi na casa de Marcelino doutor. Lá já não era os pais que pagava. Depois veio a escola do município no colégio⁸⁴.

⁸³ Idem.

⁸⁴ Hilda Maria, 52 anos – bisneta de Eusébio André de Carvalho, primeiro morador de Barro Vermelho, 2019.

Ao tratar de Educação, antes da chegada da Escola, não poderíamos deixar de enfatizar a atuação da professora Maria Celeste Reis (77 anos), a mesma que aparece nos relatos dos moradores das Comunidades de Barro Vermelho e Contente como uma das primeiras professoras a atuar nessa região. Vale salientar que a “professora Celeste”, como é conhecida por todos, vivenciou o processo de transição antes e depois da chegada da Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho às Comunidades. Ela começou a ministrar aulas ainda nas casas de moradores. Nesse contexto já aparece com um vínculo empregatício com o município. “Era a Escola do Mobral, era aqui dentro de casa, que a Celeste ensinava”⁸⁵.

A casa a que a interlocutora faz referência é a de João Simião (Comunidade Contente), sogro de Maria de Jesus e de Maria Celeste Reis: “Comecei na casa de meu sogro, na casa de seu Simão, dando aula. Aí mesmo que foi um vereador que me botou aqui. Que foi Alfredo de Diquim. Então, eu dei aula na casa de meu sogro, depois aqui na minha casa, na casa de Dô, minha cunhada”⁸⁶. As aulas na modalidade MOBREAL (Movimento Brasileiro de Alfabetização)⁸⁷ não deixaram de acontecer com a chegada da Escola. A professora passa a trabalhar os três turnos para atender à demanda educacional na região: “Essa areia aí me enjoou, três vezes por dia, de manhã, à tarde e à noite”. No período da noite, Celeste se refere à alfabetização de jovens e adultos (MOBRAL) e depois “foi que passou para a Fundação Educar”⁸⁸.

A interlocutora é natural de Paulistana, mas “já estou na Comunidade há 38 anos”. Veio logo depois de casar com um filho da Comunidade Contente. Nas conversas com Celeste, ela faz referência a uma parceria de atuação docente, com uma moradora natural da região, a professora Eronita Maria do Nascimento. As duas trabalhavam como professoras contratadas: “Eu não era concursada, a gente ensinava porque naquela época tinha vereadores, vinham com as folhas de papel, matrículas para a gente procurar os alunos”⁸⁹.

As narrativas das duas professoras mostram uma prática educacional feita pelas mãos de moradores da Comunidade, de forma inconsciente, contribuindo para a permanência da linguagem e da ancestralidade, pela memória/oralidade dos fatos históricos do lugar.

⁸⁵ Maria de Jesus Nascimento, 81 anos – moradora mais idosa de Contente, 2019.

⁸⁶ Maria Celeste Reis, 79 anos – Primeira professora contratada pelo município para trabalhar na Comunidade de Contente, 2019.

⁸⁷ MOBREAL era um projeto do Governo Federal na década de 1970, com o objetivo de alfabetizar jovens e adultos, limitava-se a uma educação funcional de aprender a ler, escrever e calcular. A partir de 1985 foi substituído pelo projeto Educar. Sobre o MOBREAL ver: [HTTPS://www.educabrasil.com.br/mobral-movimento-brasileiro-de-alfabetizacao](https://www.educabrasil.com.br/mobral-movimento-brasileiro-de-alfabetizacao)

⁸⁸ Maria Celeste Reis, 79 anos – primeira professora contratada pelo município para trabalhar na Comunidade de Contente, 2019.

⁸⁹ Eronita Maria do Nascimento, 59 anos – uma das Primeiras professoras da Comunidade Contente, 2019.

Observamos que isso acontecia de forma inconsciente, pois o debate em torno do “ser quilombola” chega recentemente à região, quando são obrigados a lutar pelos seus direitos sociais e por territorialidade com a passagem da Transnordestina. E o conhecimento dos termos e dos significados de quilombola/quilombo é limitado por terem se qualificado em um contexto em que o Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira não estava em pauta no Sistema Educacional brasileiro, por ser um período anterior à exigência das Leis (como a 10.639/03 e 11.645/08). No caso da professora Maria Celeste, ela não chegou a fazer um curso superior, mas fez uma formação específica para a atuação dos professores leigos, o Logos.

Comecei a estudar, antigamente fazia primeira, segunda, terceira, quarta e quinta. Quando cheguei na quinta, eu fui fazer... Meu Deus, como a gente chamava... Admissão. Quando fiz admissão, passei e fui estudar no Ginásio Padre Joaquim Damasceno, que hoje é o Banco do Nordeste. Lá, estudei até a oitava série. Depois, passei para o Logos. Fiz bastante prova, mas, no final, desisti... Fiz até o segundo ano do Logos⁹⁰.

Maria Celeste faz referência ao Projeto Logos como formação de professores leigos que já atuavam em turmas de 1ª a 4ª série do Ensino Fundamental de oito anos, com uma qualificação para atuação docente. Arruda (2011) afirma que o projeto atendia aos moldes de uma educação tecnicista com qualificação para o trabalho e que acontecia em curto prazo.

O Projeto Logos II foi uma típica iniciativa educacional inspirada nas concepções tecnicistas de educação e de mundo na forma de Educação Supletiva. De fato, na década de 1970, a carência de professores com formação técnica específica em nível de 2º Grau, ou Magistério, era uma realidade que caracterizava as escolas primárias dos municípios interioranos do Brasil, especialmente nos estados menos desenvolvidos, ou mais pobres. Nas escolas “multisseriadas” das zonas rurais essa era a realidade, constituindo-se exceção à presença em sala de aula de uma professora, ou professor, habilitado no Magistério (ARRUDA, 2011, p. 137).

Já Eronita Maria terminou a Educação Básica na Educação de Jovens e Adultos – EJA. Já tinha começado sua atuação enquanto professora leiga, mas, reconhecendo a importância de uma formação continuada, cursou o PROFORMAÇÃO (Programa de Formação de Professores em Exercício)⁹¹, que, na mesma proposta do LOGOS, objetivava

⁹⁰ Maria Celeste Reis, 79 anos – primeira professora contratada pelo município para trabalhar na Comunidade de Contente, 2019.

⁹¹ Sobre PROFORMAÇÃO ver [HTTPS://www.educabrasil.com.br/proformacao-programa-de-formacao-de-professores-em-exercicio/](https://www.educabrasil.com.br/proformacao-programa-de-formacao-de-professores-em-exercicio/)

acabar com a figura do professor sem a qualificação para o Magistério. Até que passou no Vestibular e cursou Licenciatura em História pela Universidade Estadual do Piauí, *Campus* de Paulistana. Como era uma qualificação destinada aos professores que já estavam em atividade docente, acontecia no período das férias escolares adequando-se ao calendário escolar das instituições municipais e estaduais.

Como tem formação em uma área específica, à nível superior, e por ter concluído logo depois da vigência das Leis que regulamentam o Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira, questionamos sobre o contato com essa regulamentação: “Estudei a Lei, mas já esqueci”. Além de reforçar que teve pouco tempo em sala de aula depois da conclusão do Curso, acrescenta: “Me aposentei com dois anos depois”. Eronita Maria ainda relata que, mesmo em contato com a Lei 10.639/03, a discussão em torno da temática só aconteceu de forma efetiva “quando fui ser quilombola, já estava terminando. Treze anos que me aposentei”⁹². A atuação em sala de aula não coincide com os debates e reuniões feitos nas Associações Remanescentes enquanto associada e constituinte da etnicidade quilombola.

As narrativas das duas professoras ainda confirmam os relatos dos outros interlocutores sobre uma atuação feita em casa, tempos de grandes dificuldades de acesso limitado a informações, e tendo que atender a uma demanda das Comunidades de Barro Vermelho e Contente, com práticas pedagógicas voltadas para as salas multisseriadas, onde o acesso ao livro didático era restrito ao professor, sem material de apoio para facilitar a atividade docente. O professor, nesse contexto, resumia sua atividade em aulas expositivas: “Eu trabalhava explicando, do jeito que estava nos livros, eu explicava do mesmo jeito”.

A restrição de material de apoio, meios tecnológicos e de um aporte teórico e didático resumia os conteúdos a uma única versão das temáticas trabalhadas em sala de aula, somente as concepções contidas no livro didático. O tempo ainda se torna outro vilão, pois o professor teria de conciliar sua prática em sala de aula com a preparação de material, além de ter de ministrar “todas as matérias. E tudo à mão. Olha, quando era prova, tinha que ser copiada no quadro, ou trazia para casa para preparar e entregar para eles”⁹³, conforme Maria Celeste. Já Eronita Maria narra um contexto diferente, com a distribuição de livros didáticos para os alunos, fato que ressalta, com importância, não só como fonte de informações para os alunos, mas por diminuir o trabalho do professor com as atividades a serem aplicadas em sala de aula.

⁹² Eronita Maria do Nascimento, 59 anos – uma das primeiras professoras da Comunidade Contente, 2019.

⁹³ Maria Celeste Reis, 79 anos – primeira professora contratada pelo município para trabalhar na Comunidade de Contente, 2019.

A mudança no contexto político municipal da região interferiu na atuação dessas professoras, que passaram a sofrer perseguições, tendo de deixar a sala de aula e contribuir com a limpeza da escola. A atuação em serviços gerais é entendida, por elas, como uma tentativa de alentar um pedido de exoneração do cargo, já que a administração municipal vigente no período não podia demiti-las, pois estavam há mais de 20 anos no cargo. “Me botaram para a vassoura. E pejei para me aposentar, mas não consegui, até que fiquei na vassoura”⁹⁴. As professoras ainda falam de um remanejamento para outras escolas distantes da Comunidade, como forma de obrigá-las a uma desistência do cargo.

Entre “vassouras e deslocamentos forçados”, a atuação das professoras reflete não só uma narrativa histórica do processo educacional nas Comunidades de Barro Vermelho e Contente, mas também de uma conjuntura em que o protagonismo da educação era feito pelas mãos dos moradores da região. Embora o conteúdo ainda não versasse por uma etnicidade quilombola, o corpo, a voz e a linguagem assumiam uma simbologia representativa da experiência, como forma de demonstrar que os outros moradores também podem *tornar-se* profissionais qualificados e com atuação múltipla. Isso se configura como uma fonte de inspiração para mudar tanto os dados de evasão, quanto os discursos, como o do pai de Maria de Jesus, que relatamos no início deste capítulo, o qual afirmava que “as escolas não ensinam nada” e não podem ser substituídas pelo trabalho.

3.2 “Escola com linguagem do Quilombo”

Eis que chegamos ao momento de abrir os portões da Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho e começarmos um diálogo entre a Educação Escolar, entendida aqui como um processo que se regimenta em um Sistema Educacional Brasileiro, mas não como forma de engessar a prática docente, mas como uma orientação dos conteúdos e ações mínimas a serem cumpridas. Assim, parte-se do pressuposto de que uma Escola pode ser muito além do que está expresso na regulamentação de Leis Educacionais, sendo vista como um produto da interação e discussão feito por Escola – Família – Comunidade. Ou seja, trata-se de uma prática docente a partir do “saber experimental”, baseado nas relações que estabelece com o cotidiano dos educandos (TARDIF, 2008).

A chegada da Escola nas referidas Comunidades, em 1976, de acordo com os relatos dos moradores é um empreendimento do governo municipal, mas também uma luta antiga dos

⁹⁴ Idem.

moradores das Comunidades como uma forma de garantir o acesso à Educação Formal para os filhos desse lugar. A construção é feita em um espaço estratégico, no território de Barro Vermelho, que faz fronteira com a Comunidade Contente, como um projeto que pudesse atender às duas Comunidades. O projeto de construção foi viabilizado pela doação de um terreno por Matias Euzébio de Carvalho. Assim como os outros fatos relacionados às Comunidades, a chegada da Escola permanece viva pela memória/oralidade, uma vez que não encontramos registros escritos no prédio da instituição, a qual também não aparece em documentos na Secretaria Municipal de Educação de Paulistana.

No subtópico anterior, trabalhamos com um contexto de Educação **antes** da chegada da Unidade Escolar. Já para esse momento, conduziremos a análise para o **depois** dessa institucionalidade. Temporalidades que nos levem a compreender os questionamentos dos moradores sobre a necessidade de uma relação simétrica entre Escola e Comunidade. Desse modo, uma das primeiras mudanças a ser questionadas é a da atuação dos profissionais que passam a trabalhar na Escola. Antes, o trabalho era realizado a partir das experiências de Maria Celeste, Eronita Maria, “Candinha da Boa Sorte”, “Delice” e “Helena de Itaizinho”, apresentadas pelos interlocutores como as primeiras professoras que atuavam ainda no espaço doméstico. Agora, com uma prática voltada para uma alfabetização institucional, reivindicam, os moradores, o protagonismo/autonomia de que pessoas da própria Comunidade possam atuar na escola.

No contexto do **depois**, as professoras Maria Celeste e Eronita Maria passam a ministrar aulas também na Escola. O espaço doméstico, em um primeiro instante, não é substituído pelo escolar. Nos relatos de Maria Celeste, fica evidente uma distribuição de turmas e dos turnos em que ela atuava: “Aqui em casa, foi só o pré-escolar. Na casa de Dô e na casa da outra cunhada, lá foi o MOBREAL. E depois passou para a Fundação Educar”⁹⁵. Na Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho, segue uma regulamentação proposta pela Secretaria Municipal de Educação de Paulistana, como uma base mínima a ser trabalhada em salas multisseriadas. Assim, logo depois da contratação de Eronita Maria, houve uma divisão de turmas: “Ensinava tudo junto, primeira, segunda, terceira e quarta, tudo junto assim. Depois que a professora entrou, ficava com a primeira, segunda. Não tinha sala da primeira, segunda, não tinha sala separada”⁹⁶.

Atualmente, o corpo docente da Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho é composto por 11(onze) professores titulares e 2 (dois) auxiliares, de acordo com o Censo

⁹⁵ Idem, Ibidem.

⁹⁶ Idem, ibidem.

Escolar de 2018: 1 (um) professor com formação em Matemática; 1 (um), em Geografia; 1 (um), em Informática; 1 (um), em Letras Português; e 7 (sete); em Pedagogia. Esses dados compreende os anos de 2010 aos dias atuais. Os professores são lotados em turmas de Educação Infantil (com turmas multisseriadas), Ensino Fundamental – anos iniciais e anos finais (até o 7º ano). Além de uma Turma de Educação de Jovens e Adultos – EJA (II etapa).

Nessa configuração, podemos perceber que nenhum dos professores é da Comunidade de Barro Vermelho ou de Contente, e também não moram nas referidas Comunidades. Os docentes vêm e voltam todo dia, permanecendo no lugar somente durante o horário do expediente. Por não viverem o cotidiano do lugar, a relação destes professores com o meio em que atuam é vista como um distanciamento entre a Escola e as Comunidades. De acordo com relatos, “a escola de Barro Vermelho não participa da Comunidade de Contente não. Agora, quando tem, a gente vai até lá e participa dos eventos da escola em Barro Vermelho. Agora, os professores mesmos não vêm aqui na Comunidade de Contente para apresentar ou ouvir uma coisa”⁹⁷.

Em contrapartida a essa atuação, as lideranças afirmam que a Comunidade vai até a Escola, sempre quando são solicitados, como uma forma de manter um canal de diálogo aberto e, ao mesmo tempo, fazer a Comunidade presente na Escola. “Sempre quando tem qualquer coisa de apresentação na escola, o pessoal de Contente vai lá e mostra, dizendo a sua origem de traços descendentes de escravo”⁹⁸. Adentar o espaço escolar é simbólico por ser visto como um mecanismo de fala (SPIVAK, 2010). A linguagem que está sendo usada e o que está sendo dito é a grande preocupação das lideranças das Comunidades: “Eu não estou achando ainda não, eu queria que eles falassem mais sobre a língua quilombola na escola. Sempre você só vê mais é aqueles alunos que se dedicam, daqui da Comunidade, para falar. Os alunos falam mais do que os professores, não sei porque tá tendo esse mode”⁹⁹.

As lideranças ainda propõem uma solução para se ter uma equidade nos discursos ecoados em sala de aula com o cotidiano vivenciado pelas Comunidades, em um processo de formação básica comum, em que se estabeleça “a vinculação da educação com a prática social”, o que é proposto também pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional nº 9394/96 (BRASIL, 2013 p. 34). Isso porque reconhecem a importância da presença da Comunidade na Escola, não apenas em dias de comemorações ou eventualidades, mas por

⁹⁷ Francisco Rodrigues, 50 anos – presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues - primeiro morador de Contente, 2019.

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ Idem.

meio de uma prática que legitime uma atuação de uma “Lição da Cacimba”, com professores de Barro Vermelho e de Contente.

Acho que deveria formar Professor dos Quilombolas, ou mesmo que não seja quilombola, mas que falasse a língua quilombola, falassem a nossa tradição. Eles falam quando a gente está lá. Eu mesmo sinto quando eu vou à reunião, acho que outras pessoas também sentem. Que se você não falar em quilombolas, eles fazem uma reunião e não dão um piu em quilombola¹⁰⁰.

A percepção de Escola como mecanismo de fala e que tenha uma linguagem do Quilombo deve ser estabelecida em parceria, atuação e protagonismo dos moradores das Comunidades. A preocupação não reside apenas em ocupar um espaço de fala, mas que esse espaço seja mediado de forma eficiente por profissionais qualificados, com aptidão para o reconhecimento espacial e identitário, fortalecendo o discurso de etnicidade. Os interlocutores sugerem uma qualificação de pessoas das Comunidades. Os dados do Perfil Comunitário já apontam para a existência de um número significativo de filhos de Barro Vermelho e de Contente que estão na universidade: Barro Vermelho, com um total de 10 (dez); e Contente com 5 (cinco) pessoas (Perfil Comunitário, 2015). No entanto, esses dados não são constatados no Censo Escolar na referida Unidade de Ensino, atualmente. Dentre os moradores das Comunidades que possuem formação para a docência, apenas uma ocupou o cargo por meio de contratação municipal (2015-2016), mas com a mudança na administração municipal: “Minha filha teve que sair por causa que o prefeito dela perdeu”¹⁰¹.

O contato com as fontes escolares referentes ao processo educacional da Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho — o Projeto Político Pedagógico, Censo Escolar (2018-2019), Livros Didáticos e diários de Classe — foi uma forma de compreendermos a preocupação das lideranças em relação às narrativas construídas na Escola e como é estabelecido esse diálogo entre os três pilares sugeridos nesse processo: Escola – Família – Comunidade. Para tanto, não podemos esquecer que a análise, aqui, se volta para as demandas e expectativas dos moradores das Comunidades de Barro Vermelho e Contente sobre as narrativas construídas pela instituição, a fim de verificarmos se elas versam por um reconhecimento identitário que contribua no processo de construção de uma etnicidade para o fortalecimento das lutas por territorialidade, ao passo que buscam um reconhecimento “espacial” e “identitário”.

¹⁰⁰ Francisco Rodrigues, 50 anos – presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues - primeiro morador de Contente, 2019.

¹⁰¹ Eronita Maria do Nascimento, 59 anos – Uma das Primeiras professoras da Comunidade Contente, 2019.

O descompromisso com a localização da escola é perceptível a partir da leitura do Projeto Político Pedagógico, que tem como missão “oferecer um ensino de qualidade em parceria com todos que fazem a escola (docentes, discentes, pessoal administrativo e família), propondo a participação ativa da comunidade, contribuindo para a formação integral dos alunos, para que eles possam agir construtivamente na transformação do seu meio” (PPP, 2015, p. 11). Mas, ao longo da feitura do projeto, esse “meio” não é identificado como remanescente de quilombola, nem aparece como uma proposta preocupada em enfatizar as características desses povos, que os levem a uma identificação étnica.

O PPP vigente na Escola é o de 2015. A elaboração desse PPP foi feita com a colaboração do corpo docente e administrativo da instituição em parceria com a Secretaria Municipal de Paulistana. Esse documento serve como base para o funcionamento da Escola desde a organização administrativa, bem como referencial para as áreas pedagógicas a serem contempladas no processo de ensino e aprendizagem.

Já de acordo com o Censo Escolar, a referida instituição de ensino está em uma área onde se localizam comunidades remanescentes de quilombos, sendo o único documento em que a localização diferenciada é enfatizada. Além disso, dois números chamam a atenção no Censo Escolar. O primeiro número é o de alunos, pois a escola atende a 159 (cento e cinquenta e nove) alunos remanescentes das duas Comunidades, um número expressivo para uma escola na Zona Rural. Os outros números são os percentuais de reprovação, com de 18,18%, e de evasão, com 9%, dados esses repercutidos no IDEB da escola em 2015, de 2,5, em comparação com a meta para esse ano, que era de 3,5. A escola reconhece, no PPP, as suas deficiências.

Percebe-se que a comunidade escolar, precisa se dedicar mais para elevarmos os índices quantitativo e qualitativo, uma vez que a escola se localiza na zona rural deste município e são encontradas inúmeras discrepâncias entre o desempenho escolar dos educandos e as competências e habilidades inerentes à série/ano que cada educando deve desenvolver e adquirir (PPP, 2015 p. 9).

Como forma de contribuir para que os sistemas de ensino cumpram as determinações legais, com vistas a enfrentar essas dificuldades, o Plano de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2013) direciona princípios e critérios estabelecidos para habilitar a compreensão da dinâmica sociocultural, primando também pelas referências histórico-culturais, onde os estabelecimentos de ensino estão localizados. Isso

acaba por configurar um ensino que preza por uma linguagem com diferentes epistemologias e que estabeleça uma socialização de conhecimentos em que outras visões de mundo são possíveis.

O Plano de Implementação apresenta uma orientação para que os sistemas de ensino cumpram as determinações legais expressas nas ações para inserção da temática nas políticas educacionais: Lei nº 9.394/1996; Lei nº 10.639/2003; Lei nº 11.645/2008; Resolução CP/CNE nº 1, de 17 de junho de 2004; o Parecer CP/CNE nº 3, de 10 de março de 2004; Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações étnico-raciais (DCNER, BRASIL, 2004); Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais (BRASIL, 2006). Essas leis constituem as ações afirmativas para pensar uma educação do reconhecimento, como forma de “garantir o direito de aprender a equidade educacional a fim de promover uma sociedade justa e solidária” (BRASIL, 2013 p. 19). Essa legislação coloca em xeque a composição de um dos espaços mais disputados, política e ideologicamente, na educação oficial – o currículo.

É importante ressaltar que a regulamentação não trata de uma mudança do foco etnocêntrico, com moldes e perspectivas de raiz europeia por um africano e afro-brasileiro, mas de uma ampliação dos conhecimentos a serem contemplados nos “currículos escolares para a diversidade cultural, racial, social e econômica brasileira” (BRASIL, 2013, p. 91). Dentre essas mudanças, é mister ressaltar a proposta do Conselho Nacional de Educação/Parecer CNE/CP 003/2004, voltada à elaboração de um Projeto Político Pedagógico que contemple a História e Cultura Afro-brasileira e Africana, com determinações para os estabelecimentos de ensino, visando uma proposta que dialogue com as Comunidades, e as contemple nos conteúdos de disciplinas.

A autonomia dos estabelecimentos de ensino para compor os projetos pedagógicos, no cumprimento do exigido pelo Art. 26 A da Lei nº 9394/1996, permite que se valham da colaboração das comunidades a que a escola serve, do apoio direto ou indireto de estudiosos e do Movimento Negro, com os quais estabelecerão canais de comunicação, encontrarão formas próprias de incluir nas vivências promovidas pela escola, inclusive em conteúdos de disciplinas, as temáticas em questão (BRASIL, 2013, p. 92).

Os estabelecimentos de ensino em parceria e colaboração da coordenação pedagógica e dos professores, com base nessas determinações das leis, deverão estabelecer conteúdos de ensino, bem como elaborar projetos e programas que complementem as ações e atividades a serem desenvolvidas. Porém, o que não se pode esquecer é que o conhecimento não deve

acontecer em via de mão única, somente da Escola para a Comunidade, mas no processo inverso também.

O Plano de Implementação da Lei 10.639/03 ainda versa por um ensino que valorize a memória como organização de uma educação quilombola. Ao tratar das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Quilombola, enfatiza a necessidade de que o currículo ministrado nas instituições educacionais fundamente-se “na memória coletiva, das línguas remanescentes, das práticas culturais, dos acervos e repertórios orais” (BRASIL, 2012, p.3). É das experiências de sujeitos sociais que a educação se aproxima e promove construção identitária.

A partir do que regulamentam as Leis, os professores demonstram as deficiências e dificuldades ao abordarem sobre a temática, dificuldades essas que estão ligadas ao seu processo de formação, por não contemplar a regularização das leis que versam por uma Etnoeducação e uma pluralidade de conhecimentos e experiências. Mesmo aqueles que afirmam conhecer a Lei 10.639/03 e/ou a 11.645/08 ressaltam que trabalham de forma superficial e geral, pois acreditam que o detalhamento da temática seja de responsabilidade da disciplina de História e Geografia, sendo que nos deparamos com respostas do tipo: “Não trabalho com História” (PROFESSORA S). Há ainda uma distorção de informação ao serem questionados sobre como as leis são abordadas em sala de aula, reduzindo-as somente às etnias indígenas, como se isso fosse suficiente para cumpri-las. “Conheço a Lei, mas não trabalho com História. Mas, já trabalho em Geografia os povos caiçaras, que é mistura étnica de portugueses e indígenas” (PROFESSORA S).

A fim de minimizar essas deficiências e até mesmo saná-las, o Plano de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana orienta que os municípios realizem ações de promoção de formação dos quadros de funcionários do Sistema Educacional, de modo que aconteça de “forma sistêmica e regular, mobilizando de forma colaborativa atores como Fóruns de Educação, instituições de Ensino Superior, NEAB’s, SECADI/MEC¹⁰², sociedade civil, movimento negro, entre outros que possuam conhecimento da temática” (BRASIL, 2013, p. 32).

Mas, na prática, o que se constatou é que o município não realiza formação continuada que contemple a temática, de acordo com as exigências da Lei, muito menos de acordo com as demandas contextuais de localização das Escolas, sendo unânimes as respostas

¹⁰² Núcleos de Estudos Afro-brasileiros – NEAB’s e Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão –SECADI

das professoras ao afirmarem que não participaram de treinamento ou capacitação de profissionais que subsidiassem uma prática voltada para a temática.

Por reconhecerem as particularidades do lugar de atuação docente, os professores acreditam que estão em dívida com as Comunidades, pois “a Escola não está adaptada ainda aos costumes dos Quilombos” (PROFESSORA L). Mas fazem questão de enfatizar os seus ensaios sobre uma prática que contemple e inclua as Comunidades enquanto construção de conhecimento a partir de “materiais didáticos bem elaborados, voltados para a educação quilombola, materiais pedagógicos essenciais para a aprendizagem dos mesmos e reuniões e clareza sobre os assuntos” (PROFESSORA L).

Na fala dos profissionais da Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho ainda é ressaltado o debate em torno da preparação de um material específico para a Escola, além de enfatizar a falta de autonomia na Proposta Pedagógica e Escolha dos Livros Didáticos, pois as decisões são concentradas nas mãos da Secretaria Municipal de Educação, que elabora um material comum a todas as escolas da Zona Rural. “O projeto, infelizmente, já vem pronto da Secretaria de Educação e a gente vai só adaptando” (PROFESSORA L).

Porém, a adaptação enfatizada na fala da professora se refere a uma proposta simplista em que a Cultura e História passam a ser reduzidas a datas comemorativas, pois, como complementação do que é sugerido pela Secretaria de Educação, propõem apenas “atividades e projetos como o dia da Consciência Negra e algumas atividades de festas tradicionais da Comunidade” (PROFESSORA C). Isso configura-se como um projeto de folclorização da temática (GEERTZ, 2013). A professora S ainda resalta outros projetos, como o da “Beleza Negra”, como projeto complementar, mas, em nenhum momento, resalta que os projetos complementares e conteúdos trabalhados partem das construções e falas das Comunidades de Barro Vermelho e Contente.

Já nas narrativas dos moradores das Comunidades, a Escola aparece como uma conquista das lutas por melhorias de acesso à educação formal, como forma de sanar negações históricas desse processo. A presença da instituição minimiza as dores provocadas pelas distâncias físicas entre as Comunidades de Barro Vermelho e Contente e a Zona Urbana de Paulistana, aparecendo como mecanismo de acesso e permanência à Educação Formal, já que sempre tiveram de dividir o tempo das aulas com o tempo destinado ao trabalho nas roças. “Na minha época, estudava um pouco longe. Era mais uns quilômetros. Trabalhava até onze horas, chegava às carreiras, tomava banho, almoçava e ainda ia a pé até a escola”¹⁰³. Essa

¹⁰³ Edivaldo Camilo da Silva, 58 anos – presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho, 2019.

fala simboliza uma forma de solucionar dois problemas recorrentes no sistema educacional brasileiro: acesso na idade certa¹⁰⁴ e evasão escolar.

Outro problema evidenciado pelas falas se refere às distorções provocadas no reconhecimento identitário, e que são refletidas nos dados do Censo Escolar da Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho. Pelos dados de 2018, dos 159 (cento e cinquenta e nove) alunos cadastrados, apenas 38 (trinta e oito) se declaram pretos; 6 (seis), brancos; 1 (um), amarelo; e 116 (cento e dezesseis) se declaram pardos. De acordo com a secretaria da escola, essa autodeclaração é feita no momento da matrícula, já que é um dos requisitos a serem preenchidos na folha de matrícula.

Ao tratar da questão identitária na Escola, os líderes e moradores questionam o que poderia ser feito na instituição para se tornar *das Comunidades*. A preocupação é direcionada para a linguagem, por acreditar no seu poder na construção e internalização de discursos e por oferecer mecanismos que contribuam e/ou distorçam os esforços das Comunidades em reconhecimento e manutenção identitário das novas gerações. Assim, as identidades étnicas adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas. Segundo Fanon (2008), a discussão da linguagem direciona para a análise e quebra de estruturas estabelecidas.

O caminho lógico é examinar a linguagem, na medida em que é através dela que criamos e vivenciamos os significados. Na linguagem está a promessa do reconhecimento; dominar a linguagem, um certo idioma, é assumir a identidade da cultura (FANON, 2008, p. 15).

São caminhos que levam a uma ampliação da abordagem educacional a partir de elementos simbólicos marcadores de afirmação identitária estabelecidos pelas Comunidades. “Se nós tivéssemos uma escola com a linguagem do Quilombo, era muito mais fácil porque aquele menino já ia crescendo sabendo o que era”¹⁰⁵. O que as comunidades reivindicam não são as citações das suas singularidades coletivas, como uma aplicabilidade da Lei 11.645/08, de modo a evidenciar uma tolerância, mas, sim, o reconhecimento de um ativismo e

¹⁰⁴ Dentre os indicadores educacionais para estabelecer dados quantitativos sobre o sistema educacional oferecido no Brasil, o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep) avalia a distorção idade-série. Os dados são analisados a partir dos dados do Censo Escolar e servem como justificativa para regulamentação de políticas públicas voltadas para o acesso dos educandos na idade certa de acordo com as etapas da Educação Básica. Avaliados e disponibilizados no portal.mec.gov.br.

¹⁰⁵ Edivaldo Camilo da Silva, 58 anos – presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho, 2019.

protagonismo no processo de *construção social*¹⁰⁶ expresso enquanto preocupação pedagógica e curricular, na tentativa de suprir as lacunas deixadas pela abordagem historiográfica do sistema educacional brasileiro.

Nessa narrativa, o acesso à Educação Escolar não é visto pelos moradores como o único fim de um processo de conhecimento, mas reivindicam uma parceria Comunidades e Escola na identificação, reconhecimento e construção identitária quilombola. O aluno quilombola precisa estar na escola, ser de lá e dela fazer parte (GUSMÃO, 1999, p. 69). É enxerga-se parte ativa de um processo de construção histórico-social.

Quando afirmam que “ser Quilombola na escola ainda não está reconhecido... primeiro vem à equipe da prefeitura e professor e tem que dá valor a nós”¹⁰⁷, questionam sobre as lacunas deixadas pela proposta pedagógica e curricular da Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho, além de que se reportam à falta de autonomia da instituição e Comunidades na elaboração de um programa de educação que contemple as demandas de Barro Vermelho e Contente, de reconhecimento espacial e identitário.

Não estamos tentando afirmar que a escola, por si só, é o único espaço de construção dessa etnicidade, mas o quanto ela pode favorecer esse processo, a partir das formas de uso de uma linguagem com compromisso de reconhecimento, da diversidade de culturas e povos e também das especificidades espaciais e identitárias da região onde se localiza a Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho. As reflexões partem da percepção de que não existe uma metalinguagem única, mas que é preciso ir além do campo das possibilidades já apresentadas pela historiografia, como o da agência dos sujeitos sociais, ativos e que se constroem de forma coletiva.

3.3 “Nunca vai ficar puro”: violência epistêmica

Na fala de Edivaldo Camilo, liderança da Comunidade de Barro Vermelho, ao afirmar que “nós em casa ensina uma coisa, na escola ensina outra”, tem-se um debate em torno do que é dito e principalmente do que é silenciado no espaço escolar. A História do seu povo é encoberta por um véu de negações que ainda marcam a percepção da realidade. Assim, a expectativa das lideranças é de um ensino que conduza à compreensão do processo de

¹⁰⁶ Produção na Perspectiva de HALL ao tratar de etnicidade, pois aborda os traços identitários não como fragmentadas, inconsistentes, mas como uma construção tendo como base um referencial e em contato com o outro de modo intercultural, de trocas e não a partir de uma passividade.

¹⁰⁷ Idem.

construção de discursos em torno dos corpos e mentes dos afrodescendentes, rumo à transformação social e favorecendo uma construção identitária.

Mesmo não tendo a formação acadêmica que os levem a refletir sobre um debate mais amplo em torno de uma violência epistêmica (SANTOS, 2009), as lideranças apresentam inquietações a partir das suas vivências e lutas que nos fazem perceber uma disparidade de linguagens no processo de educação aprendido e apreendido no seio das Comunidades de Barro Vermelho e Contente com o que é ensinado em sala de aula. As narrativas nos remetem a uma consciência de um problema que se desencadeia em efeito dominó, naturalizado, mas que podem gerar problemas futuros para as Comunidades no seu processo de identificação e autoafirmação identitária.

A luta se dá por uma equidade de discursos como forma de falarem uma mesma linguagem e que essa atenda às demandas das Comunidades. “Quando saí para a escola nunca vai ficar puro, a professora ensina outra coisa, aí fica meio difícil”¹⁰⁸. Essa fala do interlocutor parte de um contexto educacional atual na Comunidade, mas que tem reflexo na autoafirmação e nas lutas do agora. Edivaldo questiona os rumos desse discurso e de uma mudança educacional/social, enfatizando uma tomada de medidas no presente pautada em desconstruções e interculturalismo de linguagens, discursos e processos históricos, para ser entendida não como a luta de um grupo específico, mas de mudança estrutural e social rumo a uma sociedade justa. (DIETZ, 2012).

Na visão de Matos (2003), essas mudanças no cenário social como consequências das mudanças no processo educacional são possíveis quando se estabelece uma conexão/comunicação entre “ensino de História e pesquisa e as discussões historiográficas estabelecidas nas Universidades”, uma relação entre Teoria e Prática, tendo os múltiplos contextos como conteúdos programáticos. A proposta é que os conteúdos não só estejam presentes no livro didático, mas “precisam ser de domínio dos professores que atuam no Ensino Fundamental”, como forma de simplificar as formulações historiográficas complexas, que, muitas vezes, “as transforma em estereótipos esvaziados de significação acadêmica ou pedagógica” (MATOS, 2003, p. 131).

Por conseguinte, a escolarização passa a ser entendida como um processo coletivo, em um contexto de convivência colaborativo e reconhecimento de uma sociedade múltipla.

A escolarização não muda a sociedade; mas por sem ela, ou com níveis muito baixos, a transformação efetiva de uma sociedade seria impossível, se

¹⁰⁸ Edivaldo Camilo da Silva, 58 anos – presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho, 2019.

não muito complicada. Está em jogo não somente a escolarização para participar do mercado de trabalho, mas acima de tudo, para garantir a convivência colaborativa numa sociedade de diversidade. Esse modo de viver em comunidade precisa ser apreendido da família e da escola (BOAKARI; ROCHA; BATISTA, 2013, p.187).

O que se espera é uma educação do reconhecimento dos mundos possíveis e existentes além das paredes da Escola e dos manuais didáticos, um mundo de realidades e individualidades/coletividades diversas, que contemple o convívio do educando. A etnicidade só pode ser construída em contato com a diferença, porque é posicionada em um determinado contexto e por meio do reconhecimento dos sujeitos envolvidos no processo como agentes de construção (HALL, 2016), além de ser uma construção política e histórica pelas “trocas”, em um equilíbrio de significação entre origem e suas “experiências” (GILROY, 2001). Não se trata de uma análise das práticas pedagógicas desenvolvidas no processo de escolarização, devendo levar em consideração apenas os conhecimentos das Comunidades, mas de estabelecer práticas pedagógicas que aconteçam por meio da troca de experiências e conhecimentos. Já a origem é entendida como as raízes ancestrais das Comunidades de Barro Vermelho e Contente, fincadas como um *lugar de posicionamento* que não aprisionam, mas alimentam, e, sobretudo, confirmam a existência do ser quilombola.

Como as inquietações das lideranças partem da análise dos conteúdos que são aplicados na Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho, partiremos neste subtópico para as reflexões em torno das lacunas deixadas nos currículos escolares. Desse modo, um dos primeiros documentos analisados foi o Projeto Político Pedagógico da Escola. Esse documento rege e fundamenta o currículo, tendo, dentre os seus objetivos, ressaltar a importância de um ensino que contextualize a realidade dos alunos (PPP, 2015, p. 12). Porém, essa realidade é silenciada em torno do corpo do texto. Não se tem evidências, no documento, que essa realidade que eles buscam contemplar com um ensino plural trata-se de uma Escola em território de Comunidades Remanescentes de Quilombola.

No Componente Curricular de História as temáticas são apresentadas por uma divisão em “Trabalho, sociedade, Cotidiano e Poder”. Já em Arte, elas aparecem na divisão que trata da História da Arte. Os livros que sistematizam esses componentes são o Projeto Girassol (2016), trabalhado do 2º ano ao 5º ano do Ensino Fundamental, os quais apresentam uma redução de capítulos e temáticas trabalhadas de forma superficial. Isso porque é um projeto de Livro Didático elaborado para as demandas de uma Educação Escolar realizada na Zona Rural e que acontece em salas multisseriadas, pois, em único livro, está o conteúdo referente às disciplinas Geografia, História e Língua Portuguesa. De forma compactada, o conteúdo

direcionado à História está organizado em quatro unidades com três capítulos cada. Uma quantidade de conteúdos que atenda às peculiaridades de um calendário específico do campo, mas que não é estabelecido como regra a ser seguida.

A partir do 6º ano, os alunos têm um livro específico de História, do Projeto Piatã (2017). Nele, geralmente tem-se uma média de quinze capítulos, divididos em quatro unidades. Vale destacar o livro do 7º ano, por apresentar uma maior quantidade de páginas dedicadas à África e Afro-brasileira. A temática aparece em 3 (três) capítulos, com 49 (quarenta e nove) páginas e 18 (dezoito) ilustrações. O que chama atenção são os títulos fortes que prendem o leitor por remeter a uma proposta voltada para a perspectiva étnico-racial pela visão dos afrodescendentes. Isso é evidenciado no capítulo 4 “**África dos africanos**”, o qual apresenta uma proposta que nos leva a pensar em uma perspectiva voltada à voz e protagonismo dos Africanos sobre a sua História e aspectos culturais. Nele, os antigos reinos africanos são destacados, com textos de Alberto da Costa e Silva, mas que, na perspectiva de Spivak, seria uma *representação e/ou re-presentação*¹⁰⁹, uma análise do Continente, mas feita pelo outro, não pela voz dos africanos e/ou afrodescendentes. No entanto, esse conteúdo é posto de forma isolada, em um passado remoto, sem que haja uma relação dessa História e Cultura africana em um *continuum* no Brasil.

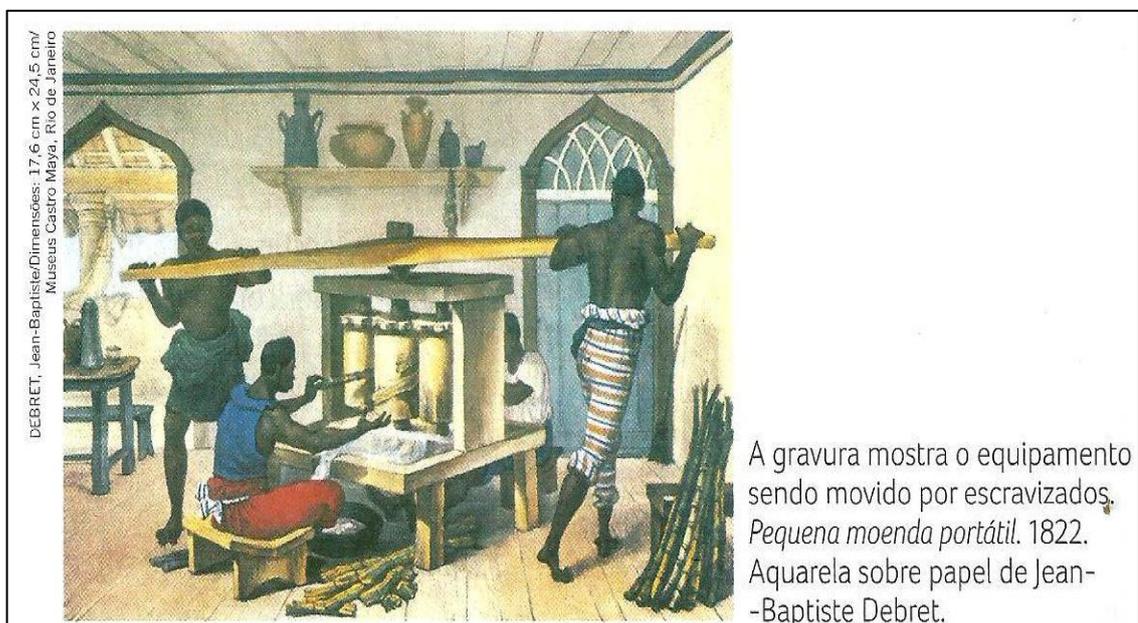
Ao tratar do Brasil, em outro capítulo, não estabelece uma continuação dessa historiografia, mas são apresentadas, no capítulo 13 “**A colônia enriquece a metrópole**”, de forma desconexa e sem contexto histórico e social, as relações econômicas do país, como uma mão de obra necessária para o seu desenvolvimento econômico. O aluno não é levado a questionar os horrores desse processo, bem como os processos de luta e de protagonismo na ressignificação dos aspectos históricos e culturais dos afrodescendentes em meio às brechas do Sistema Escravista Brasileiro.

Os afrodescendentes entram no contexto da História do Brasil a partir do período colonial com temáticas que aparecem nos livros didáticos como “pacto colonial”, “modos de produção econômica”, “monocultura da cana-de-açúcar” e “escravidão”. Formulações essas que são reduzidas à face econômica, sem levar em consideração as dimensões políticas e socioculturais (MATOS, 2003). As formulações historiográficas presentes nos livros didáticos promovem uma naturalização em torno do conceito de raça, abrangendo uma discussão mais ampla em torno de classificação social e manutenção de poder pela colonialidade do poder (QUIJANO, 2005).

¹⁰⁹ Ver Spivak (2010) a definição de representação e re-presentação (p. 33).

As imagens usadas para caracterizar esses períodos da História brasileira são de afrodescendentes desprovidos de qualquer recurso econômico, pois são apresentados somente como mão de obra. Vale sobrelevar que, ainda de forma mais cruel, nas imagens, são colocados indivíduos apáticos e incapazes de uma produção cultural. São sempre imagens da *representação* (SPIVAK, 2010), em que a prevalência é a visão do outro sobre as suas construções e vivências em solo brasileiro. Desarraigados de toda produção cultural estabelecida no Continente africano, chegaram ao Brasil como uma tábula rasa, como a proposta das representações de Debret, de acordo com a figura 2.

Figura 2 – O afrodescendente na condição de escravo no livro didático



Fonte: RIBEIRO, Vanise Maria e ANASTASIA, Carla Maria Junho. *Piatã: História*, 7º ano. São Paulo: Positivo, 2015. P.221

A visão do colonizador é sobreposta como uma representação, de modo que os afrodescendentes não são evidenciados como portadores de uma construção identitária. O termo usado na legenda, por exemplo, remete a uma generalização, como se todos os afrodescendentes fossem reduzidos a escravizados, sem nome, sem História e sem cultura. Na legenda da imagem, o destaque ainda é dado ao equipamento, como um instrumento importante para a produção nos engenhos de cana-de-açúcar.

Outra imagem que chama a atenção está nos livros do Projeto Girassol, do 2º ano e 5º ano, pois o olhar se direciona para as formas de resistência ao sistema escravista. Assim, o debate se volta para uma análise simplista de resistência afrodescendente apenas no

Quilombo. Na maioria dos casos, o olhar sempre voltado para o Quilombo dos Palmares, como forma de desvincular as permanências e multiplicidades, associado ainda a um passado remoto e acabado junto com uma possível queda de Palmares. Esses livros apresentam uma imagem de Quilombo no presente, mas a partir de uma *representação* subalternizada pela forma como o cotidiano dos Remanescentes é apresentado. Isso reforça o discurso de um contexto espacial destituído de traços de progresso e modernidade, por estarem em espaços isolados, aprisionados a um passado escravista, relacionado às raízes de uma ancestralidade de formação de Quilombos do período colonial/escravista brasileiro, como apresentados na figura 3.

Figura 3 – O Quilombo no livro didático



Fonte: MARES, Tânia e ALMEIDA, Suely. Novo Girassol: saberes e fazeres no campo, 2ºano. São Paulo: FTD, 2014. P.175

Essas imagens de subalternidade são recorrentes para legitimar o discurso da inferioridade. Também são apresentadas como um passado remoto, pois as Comunidades Quilombolas são colocadas em capítulos como “outros tempos, outras histórias”, como se tivesse acontecido rupturas na formação de Quilombo com a abolição da escravidão, ou como se o processo de resistência não acontecesse mais no presente. Essas imagens levam a refletir sobre o fato de que as lutas não são apenas territoriais, mas de existência de um ser quilombola, de permanências históricas e culturais. O debate sugerido pelo título dos

capítulos remete não só a temporalidade distante e de fragmentação, mas também a construção do discurso em torno do “outro”, desvinculando as ligações e relações em mundo diferentes, onde o outro não é parte de mim.

No livro do 3º ano, as imagens que tratam das Comunidades colocam os moradores “parentes de antigos escravos que fugiram e foram viver nos quilombos” (MARES, 2016 p.160). A ancestralidade está relacionada ao “ser escravo”. Um discurso que reverbera no processo de identificação e autorreconhecimento nas Comunidades. Uma das primeiras problemáticas levantadas pela vice-presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho foi à dificuldade de declarar-se quilombola, pois “Quilombola é negro, e ser negro é ser associado a escravo”¹¹⁰.

Outro ponto analisado nos livros didáticos se refere a como são apresentados os aspectos culturais dos afrodescendentes e suas contribuições na formação de uma cultura brasileira. Dessa forma, um dos pontos que chama atenção são as imagens que reduzem essas contribuições a uma *folclorização* (GEERTZ, 2013), desvinculadas de um contexto maior, que é o rol de características que compõem a Cultura africana e afro-brasileira, sem vinculação com o continente africano e a partir de uma construção que se dá de forma isolada, como capoeira e comidas, como se fossem os únicos traços que resistiram ao processo colonial escravista.

O livro didático, por si só não é suficiente para um processo de ensino e aprendizagem, mas, na realidade em análise neste trabalho, ele ainda é uma base importante e com grandes contribuições para esse processo, pois “não temos material didático... não temos auxílio” (PROFESSORA A). O livro, pois, serve como um aporte de informações para a formação dos moradores das Comunidades de Barro Vermelho e Contente. Partindo do princípio de que, na perspectiva de Circe Bitencourt (2006, p.72), o livro didático é um importante meio de difusão de “sistema de valores, de uma ideologia, de uma cultura”, questionamos os professores da Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho sobre como é feita a escolha dos livros usados nas salas de aula da Escola.

As respostas nos levam a uma falta de autonomia na escolha do livro didático que vai ser usado, uma vez que os professores chegam a afirmar que as decisões tomadas em reuniões não condiz com a realidade, pois “os professores participaram da escolha através de uma reunião, mas o município entrevistou e modificou a escolha” (PROFESSORA C). Assim, a escolha dos livros é feita por critérios estabelecidos pela Secretaria Municipal de Educação,

¹¹⁰ Maria de Fátima, Barro Vermelho, 50 anos – vice-presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho, 2019.

sem levar em consideração as peculiaridades espaciais e identitárias, bem como o contexto em que as escolas estão inseridas, estabelecendo uma padronização de livros a serem utilizados por todas as escolas da Zona Rural. E o trabalho em sala ainda é feito conforme um calendário e proposta pedagógica pré-estabelecida pela Secretaria de Educação, sem considerar as especificidades da Comunidade, como afirma a professora C: “Um trabalho conforme orientações gerais das escolas municipais”.

Os professores ainda apresentam uma consciência sobre a importância de tratar da temática ao afirmarem que, quando analisam o livro, reconhecem que é “muito pobre em relação a esse assunto” (PROFESSORA A). E quando se trata do contexto espacial da Escola em que os alunos estão inseridos, “o livro didático não tem relação nenhuma com assuntos voltados para as Comunidades Quilombolas e sim uma educação do Campo” (PROFESSORA A). A saída encontrada pelos professores é tentar adequar com atividades e conteúdos extras. Tendo em vista isso, chegam a enfatizar a necessidade de “ter materiais didáticos bem elaborados voltados para educação quilombola, materiais pedagógicos essenciais para a aprendizagem dos mesmos, reuniões e clareza sobre os assuntos” (PROFESSORA A).

De acordo com o Plano de Implementação da Lei 10.639/03, deve-se estabelecer princípios para a política de livros didáticos, os quais “deverão promover positivamente a imagem de afrodescendentes e, também, a cultura afro-brasileira, dando visibilidade aos seus valores, tradições, organizações e saberes sociocientíficos” (BRASIL, 2013, p. 22). A preocupação com os livros didáticos também é enfatizada na Proposta Pedagógica da Escola, estabelecida, dentre os objetivos, como forma de desenvolver “melhorias das atividades pedagógicas, dinamizando e estimulando o ensino aprendizagem” por meio de campanha de valorização do livro didático (PPP, 2015).

Quando falamos em livro didático como meio essencial no processo de formação do educando, a preocupação se volta às informações contidas no conteúdo desses alunos e quais as suas contribuições dentro de um contexto social com especificidades, como as Comunidades Remanescentes de Quilombolas. O debate se volta para as discussões das visões historiográficas encontradas, para que apenas uma versão dos fatos não seja mais uma vez contado, evidenciando os perigos de uma História única e os seus efeitos enquanto violência epistêmica, que de nada contribui para a construção identitária, tão fundamental para a luta de reconhecimento territorial e identitário.

Nas narrativas dos moradores, o livro didático é apresentado de duas formas. Nas falas das professoras Eronita Maria e Maria Celeste, é evidenciado como importante ferramenta de conhecimento, um aporte necessário para embasamento das suas aulas. Maria Celeste enfatiza

que os alunos não tinham livros, mas que faziam questão de “trabalhar explicando, do jeito que estava nos livros, explicação do mesmo jeito. Eu tinha o livro”.

No período em que Eronita Maria começa atuar como docente na Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho, os alunos já tinham livros, que eram classificados pela professora como manuais “muito bom, muito importante para os alunos terem conhecimento”. Mas, de posse desses livros, os alunos não conseguem questionar sobre as contribuições dos conteúdos para o processo de construção de etnicidade, por atuarem em um contexto onde as “verdades hegemônicas” são tidas como o único conhecimento possível. Percebe-se uma necessidade de uma educação escolar em que os alunos se enquadrassem nessas verdades, sem levar em consideração as verdades construídas nos seios das Comunidades, pois a proposta era fazer o alunado se sentir incluído em um processo educacional, nem que para isso tivessem que silenciar o ser quilombola.

A partir das lutas de reconhecimento junto à Fundação Palmares e o encaminhamento ao INCRA para a regularização fundiária, bem como os acirrados conflitos pelas áreas de litígio com a Transnordestina, há a distorção do discurso dos moradores e a percepção sobre a urgência em uma construção identitária junto às novas gerações. A Educação Escolar surge como forma de perpetuar os traços culturais de ancestralidade que julga ter, uma consciência coletiva, como tomada de decisões. Os moradores de Barro Vermelho e Contente só percebem a necessidade da construção de uma etnicidade e autoafirmação desta em meio ao conflito por territorialidade e o direito de *ser*. E o *Ser Quilombola* enquanto construção.

Diante disso, reivindicam não só uma adequação da linguagem escolar com a linguagem do Quilombo, mas também vez e voz dentro do processo, por acreditar que o espaço escolar possa ser integrado às lutas de reforço identitário, em que os alunos se reconheçam como parte do processo, com a presença de corpos e mentes da própria comunidade numa atuação consciente de construção e representatividade, pois “essa luta que nós quer que tenha professores do lugar e ensine os nossos filhos da gente o que é Quilombo”¹¹¹.

Sabe-se que a Escola não é o único lugar usado pelas Comunidades como espaço de ressignificação, pois a promulgação de leis por si só não especifica um projeto que contemple toda uma experiência social, numa proposta de interculturalidade, nem mesmo é suficiente para estabelecer prerrogativas de atuação do corpo docente no chão da escola. Essas indagações fazem parte de um debate mais amplo sobre outras formas de ser e estar o mundo,

¹¹¹ Edivaldo Camilo da Silva, 58 anos – presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho, 2019.

e ser reconhecido como agente social. Para isso, uma das primeiras medidas é de uma epistemologia que contemple a multiplicidade cultural e de conhecimentos plurais, colocando os conhecimentos locais como centro do processo educacional (SANTOS, 2009, p. 16).

É uma luta de reconhecimento de contextos, de atores sociais. Assim, a luta por justiça social perpassa pela justiça cognitiva (SANTOS 2009). A Educação Escolar passa a ser entendida como uma resistência política, construída na urgência e emergência do enfrentamento de outras perspectivas epistemológicas baseadas na “experiência social do outro lado da linha” (SANTOS 2009). Espera-se trabalhar a diferença como outras possibilidades de existência, de um fazer-se na coletividade, pois o que buscamos são mudanças sociais que “precisam de soluções coletivas; saídas construídas pela sociedade ou segmentos representativos dela” (BOAKARI; SILVA; SILVA, 2013, p. 228).

Os anseios dos moradores de Barro Vermelho e Contente para a Educação Escolar na Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho vai além do ato de cumprir a Lei 10.639/03 e 11.645/08, vai além de citações nos livros didáticos ou nas atividades desenvolvidas nas salas de aula em uma *representação* sujeitos novos que as lutas de resistência os tornaram, mas que esse conhecimento seja transmitido por pessoas com visões diversas com uma linguagem do Quilombo. O protagonismo, portanto, é uma forma de fazer a voz e a linguagem de Barro Vermelho e Contente ser ecoada e ouvida dentro da Escola e em cada aluno que dela faz parte.

CONCLUSÃO - “ACEITAR SER O QUILOMBO”: CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROCESSO DE AQUILOMBAR-SE

Eles falaram que não eram nego, eu mesmo não quero ser quilombola, mas se é nego sempre (Eronita Maria, Contente, 2019).

Agora nós estamos nessa família negro quilombola (Maria Zumira, Barro Vermelho, 2019).

Início essas considerações, que não são finais, pois como foi tratado em todo texto, usamos este trabalho como mecanismo para tratar das falas construídas nas duas Comunidades que lutam pela regularização fundiária junto ao Estado e pelo reconhecimento e consolidação da etnicidade que já foi estabelecida pela memória/oralidade. Estamos lidando com espaços quilombolas com uma intensa atuação social, logo, são constituídos nesta pesquisa como espaço vivo, que faz e se refaz a cada dia. A intenção não é tecer conclusões afiadas, tampouco esgotar a análise sobre os eventos construídos por esses sujeitos sociais, mas, neste estudo, parto apenas de um recorte que evidencia as insurgências do presente e que reverberam em questionamentos futuros.

Ressalto que as condições de construção da pesquisa impuseram limites na coleta de dados para apreensão histórica. Dentre elas, o curto período para a realização de trabalho de campo. Além do contato com outros documentos como registros de nascimentos e batismos dispersos nos municípios de Oeiras e Jaicós; bem como de ausência de fontes sobre a História e Cultura das Comunidades dos registros ditos “oficiais” da produção de conhecimento, como também da historiografia piauiense e brasileira. Tratar sobre essas dificuldades é narrar como os estudos pós-emancipação tem contribuído para questionar as experiências de afrodescendentes enquanto agentes sociais para além das construções de discurso escravista.

Assim, os caminhos que levaram a chegar a esse ponto da pesquisa foram atravessados por *experiências*, algumas com vozes altivas outras mais tímidas, mas que nunca deixaram de comunicar as subjetividades viventes e atuantes no espaço das Comunidades. Ao analisar o processo de construção da etnicidade do ser e fazer-se na territorialidade, também fomos construídos, pois, como nos advertiu Spivak (2010), citada no início deste trabalho, esse processo seria de desaprendizagem. Precisávamos estar desarraigados de determinados

conceitos para compreender como os discursos hegemônicos tem afetado a composição do eu coletivo e sua construção identitária.

Durante o processo de construção do trabalho, ainda na discussão do projeto no Seminário de Linha II, também fomos advertidos para o olhar “apaixonado e militante” que estávamos direcionando o estudo. As escolhas não foram feitas aleatórias e sem racionalidades, nem mesmo irresponsáveis no calor da paixão. Elas foram orientadas como todo trabalho científico, com um processo de desenvolvimento ético necessário e com uma seriedade teórica, metodológica e epistêmica. Mas não podemos deixar de enfatizar a preocupação em nos questionarmos se iríamos descer mais uma vez ao Quilombo para transformá-lo em um simples objeto de pesquisa. E foi assim, na medida entre o acadêmico e a militância/paixão, que conseguimos perceber que os interlocutores queriam mais que visibilidade e uma *representação*, mas reivindicavam voz e mecanismos para serem ouvidos.

A princípio, os questionamentos se voltam para a Educação por um processo de escolarização e suas contribuições e/ou distorções para as dinâmicas raciais enquanto construção de etnicidade. Mas, para falarmos de Educação, tivemos que apresentar um contexto mais amplo, o do convívio familiar e das relações estabelecidas no coletivo, no reconhecimento das diferenças entre *os pares* e como são vistos para além das Comunidades. Portanto, a nossa pesquisa tem um profundo caráter transdisciplinar, envolvendo História, Educação, Antropologia e Sociologia. A partir dessa percepção, o trabalho toma outro direcionamento do que foi proposto no projeto de pesquisa, pois não cabia apenas analisar as práticas a partir da regimentação das Leis educacionais, era preciso, portanto, adentrar ao universo histórico daqueles sujeitos.

As narrativas nos direcionam a dois contextos. *O de casa*, o qual os interlocutores relacionam não apenas ao espaço doméstico, mas à Comunidade como um todo, na lida na roça, nas relações do cotidiano nesse território, que afirmam a construção de um *ser quilombola*. O outro espaço é o *da escola*, espaço de reivindicação, por apresentar distorções/lacunas com o que é aprendido e apreendido no convívio familiar/social. Ao analisarmos o contexto de “escolarização”, ficou visível a limitação que fazem entre o **antes e depois** da chegada da escola. O **antes (experiência)** foi descrito a partir da “Lição da Cacimba”, em que a educação se constitui com o contato direto com o espaço familiar. As falas de Manoel Inocêncio e Maria de Jesus descrevem uma prática docente feita a muitas mãos, por ser realizada no espaço doméstico, de modo que era comum, entre *uma lição e outra*, inferências de outros membros da família na aprendizagem, com exemplos do cotidiano. É um processo compartilhado e contextualizado, no qual a sabedoria popular das

Comunidades dão contornos à linguagem do quilombo. Ao mesmo tempo em que são marcadores distintivos, também corroboram para a construção de uma etnicidade na relação com o outro.

Nesse contexto, a autonomia não está relacionada somente a conteúdos, mas a uma educação realizada *na e pela* Comunidade. Essa representatividade é questionada atualmente pelos representantes das Comunidades, ao indicar a necessidade de uma atuação docente com participação dos moradores de Barro Vermelho e Contente para que o espaço escolar seja também lugar de construção e fortalecimento identitário, enunciados pelas vozes das Comunidades. Essa reivindicação ainda é reforçada pelas falas dos professores ao descreverem as lacunas dos conteúdos apresentados nos livros didáticos e pela falta de suporte, qualificação e material complementar para a realização de um trabalho que atenda às demandas das Comunidades.

A Escola com Linguagem do Quilombo é uma reivindicação das lideranças das Comunidades como forma de manter viva a memória/oralidade dos processos históricos que deram vida a esses lugares. Buscam uma simetria entre o que é vivido pelos discentes no dia a dia, nos processos de construção do ser quilombola e no pertencimento a esse lugar com o que é estudado pelos manuais e práticas educativas em sala de aula. Pensar uma formação educacional para além dos processos formativos estabelecidos pelas leis e regulamento das diretrizes curriculares nacionais para uma Educação Quilombola, mas é possível ter como mote os anseios e as experiências vivenciadas pelos moradores sobre o que acreditam serem práticas educativas, sobretudo, aquelas que tenham o propósito de construção e/ou fortalecer uma etnicidade quilombola como forma de agregar forças as lutas dos direitos sociais e delimitações territoriais.

Desse modo, observa-se que as Leis que versam por uma etnoeducação, por si só, não foram suficientes para uma desconstrução dos discursos hegemônicos presentes e atuantes na educação, sujeita ao jogo do poder e da colonialidade do saber. O Estado que legaliza é o mesmo que limita o acesso para as discussões e aperfeiçoamentos de uma prática docente. Ademais, é o mesmo que legitima as afirmações e identificações para a regularização de direitos. Assim, não estamos afirmando que as leis que regulamentam políticas públicas não são necessárias, até porque não partiram de uma concessão do Estado, mas foram resultados de lutas dos Movimentos Sociais, mas precisamos questionar a forma como essas orientações chegam até a escola e, por vezes, reverbera na construção de uma identidade étnica e conseqüentemente, de uma constituição de direitos sociais no presente.

Mas ao tratarem de Educação, os moradores de Barro Vermelho e Contente sempre enfatizam os cuidados com o sustento da família, como forma de justificarem os dados quantitativos de evasão, bem como evidenciam tempos difíceis devido à ausência de empregos formais e de geração de renda, obrigando-os a dividirem o tempo entre **escola** e a necessidade de subsistência e práticas do cotidiano nas Comunidades – **costumes**.

A partir das narrativas sobre a relação que estabelecem com o espaço, é perceptível à constituição de Territorialidade, como forma de fazer frente às relações de poder estabelecidas nos conflitos com a Transnordestina, pois é na relação de pertencimento anunciada pelo exercício do lembrar e do contar que reivindicam a posse e regularização do território. E, ao mesmo tempo, estabelecem marcadores distintivos de um *fazer-se* como reforço identitário de um *ser quilombola*.

A etnicidade aparece como um processo de construção pela consciência nas lutas por territorialidade e educação. Pelas narrativas dos moradores de Barro Vermelho e Contente, observa-se que o direito à terra é estabelecido como “presente do passado”, pelos usos de uma ancestralidade que se constituiu enquanto “ser” na relação que estabeleceram com o território. Mesmo assim, o pertencimento pela memória/oralidade não é suficiente diante das etapas exigidas para a regularização do Território Quilombola. A morosidade no processo de regularização se apresenta como porta aberta para a entrada de discursos de opressão e, em alguns casos, para a instalação de mecanismos institucionais que se mostram como necessidades de mudanças e de progresso. Essas falas destoam às vozes dos moradores das Comunidades que lutam pela construção e identificação de um ser quilombola.

Assim uma das primeiras preocupações da pesquisa, durante as entrevistas, foi questionar sobre a percepção dos interlocutores sobre o olhar e as vozes direcionados pelo outro na compreensão e no reconhecimento enquanto quilombola e, ao mesmo tempo, analisar como eles identificam esses discursos e como se articulam para desconstruí-los antes que comecem a ser incorporados nas falas das Comunidades, destoando à construção de uma identidade étnica. Desse modo, quando perguntamos como as outras pessoas os reconhecem e os definem enquanto quilombolas e enquanto afrodescendentes, a maioria das respostas evidenciaram uma “cordialidade” das relações entre os moradores das Comunidades e das regiões vizinhas e de Paulistana. Mas essa cordialidade é colocada em xeque quando os moradores de Barro Vermelho e Contente são obrigados a se posicionar e afirmar sua identidade étnica para constituir direitos fundamentais, diante da imposição de eventos que vêm de fora pra dentro, como a passagem da Transnordestina no território das Comunidades.

Essa eterna vigilância afirma a presença de continuidades dos discursos hegemônicos que classificam e inferiorizam determinados grupos. “Se são obrigados a reivindicar uma identidade encontra-se em posição de subordinação” (SANTOS 2009 p.73). Daí a urgência de uma articulação coletiva pautada em uma etnicidade como lócus de reivindicação, como forma de fortalecer as Comunidades para se impor a discursos ofensivos que ameaçam sua cultura e seu modo de vida, além da violação dos seus direitos. Trata-se do uso da linguagem de etnicidade quilombola como forma de desarticulação de um contexto mais amplo, o da “teoria histórica de classificação”, em que os alvos disputados são os “meios básicos de existência social e de cujos resultados se configura um padrão de distribuição de poder centrado nas relações de exploração/dominação/conflito” (QUIJANO, 2009, p.100). Se há dominação, há também exploração e também a necessidade de posicionamentos a partir de lugares de enunciação.

Essas inquietações em torno da linguagem são uma orientação metodológica da obra de Frantz Fanon (2008), do debate em torno das reivindicações de um mundo mais humano, de reconhecimentos recíprocos. O autor aflora o debate em torno de concepções históricas e sociais formuladas com base em hierarquizações e classificações que aprisionaram, “enclausuram” corpos e mentes em uma “coisidade”. Também trata dos contextos, conceitos e significados estabelecidos pelo sistema escravista, e poderíamos afirmar que se reporta a um contexto mais amplo, o do sistema capitalista colonial, que atravessa o tempo, ganha roupagem, porém, permanece com os mesmos objetivos: desumanizar o homem e reduzi-lo a servidão.

Fanon (2008) ainda nos leva a questionar sobre os usos de símbolos e narrativas como parte do projeto de desumanização estabelecido pela relação do binômio ciência-tradição, e a ciência como único conhecimento válido. Ao mesmo tempo em que faz referência às negações das experiências sociais de forma intencional e inteligível, também levanta o debate em torno da afirmação das experiências de “lutas pelo nascimento de um mundo melhor”, e isso inclui uma releitura e reescrita epistemológica, enxergando, através do espelho, as múltiplas formas de ser e estar no mundo, e assim, questionar os discursos e comportamentos e garantir direitos.

Outra orientação metodológica que contempla o reconhecimento do ser quilombola para “além do aqui e agora” são as exigências feitas para que considerem o “desejo de voz”, de se enunciar a partir do lugar de fala (SPIVAK, 2010). Quando os interlocutores das Comunidades de Barro Vermelho e Contente fazem afirmações como “sou preto, sou negro, sou quilombola”, mostram que são seres vocais, que têm uma consciência de existência social

e de um lugar de enunciação para tais afirmações, e eles exigem não apenas o direito de proferi-las, mas de que elas sejam ouvidas e reconhecidas. Mostram também que reconhecem os ruídos usados, intencionalmente, para distorcer as suas narrativas.

Como apresentados na epígrafe desse momento da escrita, nos contextos de Barro Vermelho e Contente, o conceito de quilombo e quilombola ainda aparece em discussão e construção, além de ser agenciado como constituição de direitos territoriais e sociais. Uma compreensão ainda frágil em meio ao jogo do poder que envolve a territorialidade e a política de identificação institucionalizada pelo Estado, além de denunciar os discursos que vêm de *fora para dentro* das Comunidades, provocando distorções na autodefinição, pois os termos “quilombolas, negros e escravos” ainda são internalizados como sinônimos, o que nos diz muito sobre a construção historiográfica brasileira a partir do protagonismo de outros.

Para Neusa Santos, o ato de *tornar-se negro*, e poderíamos complementar *tornar-se quilombola*, requer uma tomada de consciência da relação que ele estabelece com o corpo. Transcende ao biológico, a cor da pele e outros caracteres do tipo negroide, por si só, não organizam uma identidade negra. Para ela, “ser negro não é uma condição dada, a priori, é um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro. É tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece” (SOUSA, 1983, p.77).

É assumir as rédeas da construção de imagens e enunciados da sua identidade étnica onde “o corpo seja predominantemente vivido e pensado como local e fonte de vida”. Tornar-se é construção de si, de uma identidade que lhe dê feições próprias, fundamentadas a partir de seus próprios interesses e que seja capaz de transformar as construções historiográficas do sujeito individual e do mesmo no coletivo. O discurso que se fazem acerca dos afrodescendentes em Comunidade Quilombolas não reflete o referencial que estes têm de si mesmo. A História sobre esses sujeitos também não é feita pela sua percepção do mundo, mas do que o mundo faz deles. Portanto, é transcender de *representação para ressignificação e reconhecimento*.

Ressignificar é criar seres humanos novos, modificar o seu ser a partir da memória coletiva. É transformá-lo em um ator do processo. É lançar-se fora da prisão do passado que o engessa. É usar a memória no presente não para procurar culpados, mas questionar-se, fazer-se na sua existência e usá-la como mnemônico para “que jamais o instrumento domine o homem. Que cesse para sempre a servidão do homem pelo homem. Ou seja, de mim por outro. Que me seja permitido descobrir e querer bem ao homem, onde quer que ele se encontre” (FANON, 2008, p. 191).

FONTES

AGUIAR, J. A. Relação de fazendas e moradores da Freguesia de Nossa Senhora da Vitória, da Cidade de Oeiras. 1763. In: Biblioteca Nacional Digital Brasil. Arquivo Histórico Ultramarino. AHU_ACL_CU_016, Cx. 9, D. 547. Disponível em: <http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=016_PI&PagFis=1&Pesq=>. Acesso em 20 de abril de 2018.

BRASIL. Coleção das Leis do Império do Brasil de 1850. Tomo XI, parte I. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1850. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850.

_____. Constituição: República Federativa do Brasil. Brasília (DF): Senado Federal, Centro Gráfico, 1988.

_____. Ministério da Educação. Lei nº 10.639, de 9 de Janeiro de 2003.

_____. Ministério da Educação. Lei nº 11.645, 08 de Janeiro de 2008.

_____. Parecer nº CNE/ CP 003/2004 de Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília: MEC, 2004.

_____. Parecer nº CNE/ CEB 08/2012 de Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. Brasília: MEC, 2012.

_____. Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana. SEPP/IR/SECAD/MEC, Brasília-DF, 2013.

_____. Fundação Cultural Palmares. Portaria nº- 240, agos. 2017. Certidões expedidas às comunidades remanescentes de quilombos (CRQS). Brasília, Diário Oficial da União – DOU. Brasília, 2017. Disponível <<http://www.palmares.gov.br/comunidades-remanescentes-dequilombos-crqs>>. Acesso em 19/09/2017.

Consulta do Conselho Ultramarino ao secretário [de estado da marinha e Ultramar], Francisco Xavier Mendonça Furtado sobre Ofício 547, com data de 6 de julho de 1765, a cerca fundação de novas povoações na capitania; remetendo a respectiva lista dos seus moradores. AHU-ACL-CU-016, Cx. 9, D. 547.

Diagnóstico comunitário participativo da Rede de Comunidades do Semiárido (COEP). Disponível em: <http://comunidadescoep.org.br/barro-vermelho-pi>. Acesso em: 20 de março de 2018

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sociocultural, lote 28, comunidade quilombola Contente, Paulistana/PI. Brasília: INCRA, 2015.

PPP – Projeto Político Pedagógico. Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho. Paulistana, 2015.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Francisca das Chagas da Silva. *Educação Escolar Quilombola: Vivências e experiências na Comunidade Contente*. Petrolina, 2018, 233f. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Pernambuco. Petrolina, 2018.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: Educ, 2013.
- ARRUDA, Elismar Bezerra. *Uma tentativa de reinvenção da escola pública como instrumento de emancipação dos trabalhadores – o caso do NEP de Colíder*. Cuiabá, 2011, 235f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, 2011.
- BANDEIRA, R. L. S. *Fragmentos históricos de Paulistana – Piauí*. Salvador: Editora Palmeirense, 1991.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política. Obras escolhidas vol. 1*. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BITTENCOURT, Circe (org.). *O saber histórico na sala de aula*. 11. Ed. São Paulo: Contexto, 2006
- BOAKARI, Francis Musa; MACHADO, Raimunda Nonata da Silva; SILVA, F. B. *A roda griô – conquistas, experiências e desafios: aprender com o apreender fazendo*. In: Congresso sobre Gênero, Educação e Afrodescendência: conquistas, experiências e desafios, 2013^a, Teresina. Anais do I CONGEAFRO. Teresina: EDUFPI, 2013.
- _____; ROCHA, Michele dos Santos; BATISTA, Ilana Brenda Mendes. *Afrodescendência e Pesquisa educacional: Tecendo a própria história*. In: BONFIM, Maria do Carmo Alves; BOAKARI, Francis Musa; ARAÚJO, João Evangelista das Neves. *Educação, Diversidades e Política de inclusão*. – Teresina: EDUFPI, 2013.
- BRANDÃO, Tânia Maria Pires. *O escravo na formação social do Piauí: perspectiva histórica do século XVIII*. Teresina: Edufpi, 2005.
- CECOQ/PI. *Perfil Histórico da Comunidade Quilombola Barro Vermelho, Paulistana/PI*. Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí, 2012.
- COELHO, Raimunda Ferreira Gomes. *As educações escolar e social na formação da identidade racial de jovens nos quilombos de São João do Piauí*. 2013. Piauí. UFPI. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2013.
- COSTA, F. A. Pereira da. *Cronologia Histórica do Estado do Piauí*. Artenova S.A., 1974.
- DANTAS, Carolina Vianna; MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. *O negro no Brasil: trajetórias e lutas em dez aulas de História*. Rio de Janeiro. Objetiva, 2012.

DIETZ, Gunther. *Multiculturalismo, interculturalidade y diversidad uma educación: uma aproximación antropológica*. México: FCE, 2012.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

GILROY, P. *O Atlântico Negro*. Trad. Cid Knipel Moreira. 2 ed. São Paulo: 34, 2001.

GOMES, Ângela de Castro. *Questão social e historiografia no Brasil do pós-1980: notas para debate*. In: Estudos históricos, Rio de Janeiro, n.34, jul-dez, 2004.

GOMES, Rodrigo. P. *Quilombos, constitucionalismo e racismo: famílias negras na luta pela propriedade em Barro Vermelho e Contente no Piauí*. Disponível em <http://repositorio.unb.br/handle/10482/32158>. Acesso em 25/04/2018.

GUIMARÃES, Renato da Silva. *Afrocidadanização: ações afirmativas e trajetórias de vida no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Selo negro, 2013.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. *Linguagem, cultura e alteridade*. In: cadernos de pesquisa, nº 107; 1999. P.38

_____. *Os desafios da Diversidade na Escola*. In: GUSMÃO, Neusa Maria Mendes (org.) *Diversidade, cultura e educação: Olhares Cruzados*. São Paulo: Biruta, 2003. P. 87

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Ed. Centauro, 2004.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Unesco, 2009.

_____. *Quem precisa da identidade?* In; SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos culturais*. 15 ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes; 2014.

_____; CERNICCHIARO, Ana Carolina (Trad.). *Etnicidade: identidade e diferença*. *Crítica Cultural – Critic*, Palhoça, SC, v. 11, n. 2, p. 317-327, jul./dez. 2016.

KHOURY, Yara Aun. *Historiador, as fontes orais e a escrita da história*. In; MACIEL, Almeida Laura Antunes. *Outras histórias: memórias e linguagens*. São Paulo: Olho d'água, 2006. P. 30-31

LEAL, Simoní Portela. *O ensino de História e Cultura Africana: a lei 10.639/03 e a realidade na Comunidade Remanescente de Quilombola em Saco da Várzea em São José do Piauí (2003 – 2015)*. Disponível em Form@re. *Revista do Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica./ Universidade Federal do Piauí, Teresina*, v. 3, n. 1, p. 64-67, jan. / jun. 2015

LEITE, Ilka Boaventura. *Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas*. Etnográfica, 2000

LIMA, S.O.; FIABANI, A. (Org.). *Sertão quilombola: comunidades negras rurais no Piauí*. Teresina: EDUFPI, 2017.

MACHADO, R. A. *Condicionantes institucionais à execução do investimento em infraestrutura no Brasil: estudo de caso sobre a implementação da ferrovia Transnordestina*. Série Texto para discussão. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.-Ipea, 2016.

MARES, Tânia e ALMEIDA, Suely. *Novo Girassol: saberes e fazeres no campo, 3º ano*. São Paulo: FTD, 2014.

MATOS, Hebe. *O ensino de História e a luta contra a discriminação racial*. In.: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel (Org.). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologias*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

MIGNOLO, Walter D. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org.). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005. Disponível <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/_Quijano.pdf>. Acesso em: 24 outubro 2018.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. *Nas fronteiras do poder: conflito e direito a terra no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: Vício de Leitura/Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

MOTA, Sonia Rodrigues. *A família e o leitor*. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Proler, 1995, p. 16. 17.

PORTELLI, Alessandro. *A Filosofia e os Fatos: Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais*. Tempo, Rio de Janeiro, vol. 1, nº. 2, 1996, p. 59-72.

_____. *O que faz a história oral diferente*. Tradução Maria Therezinha Janine Ribeiro. *Projeto História*, São Paulo, n. 14, p. 25-39, fev. 1997.

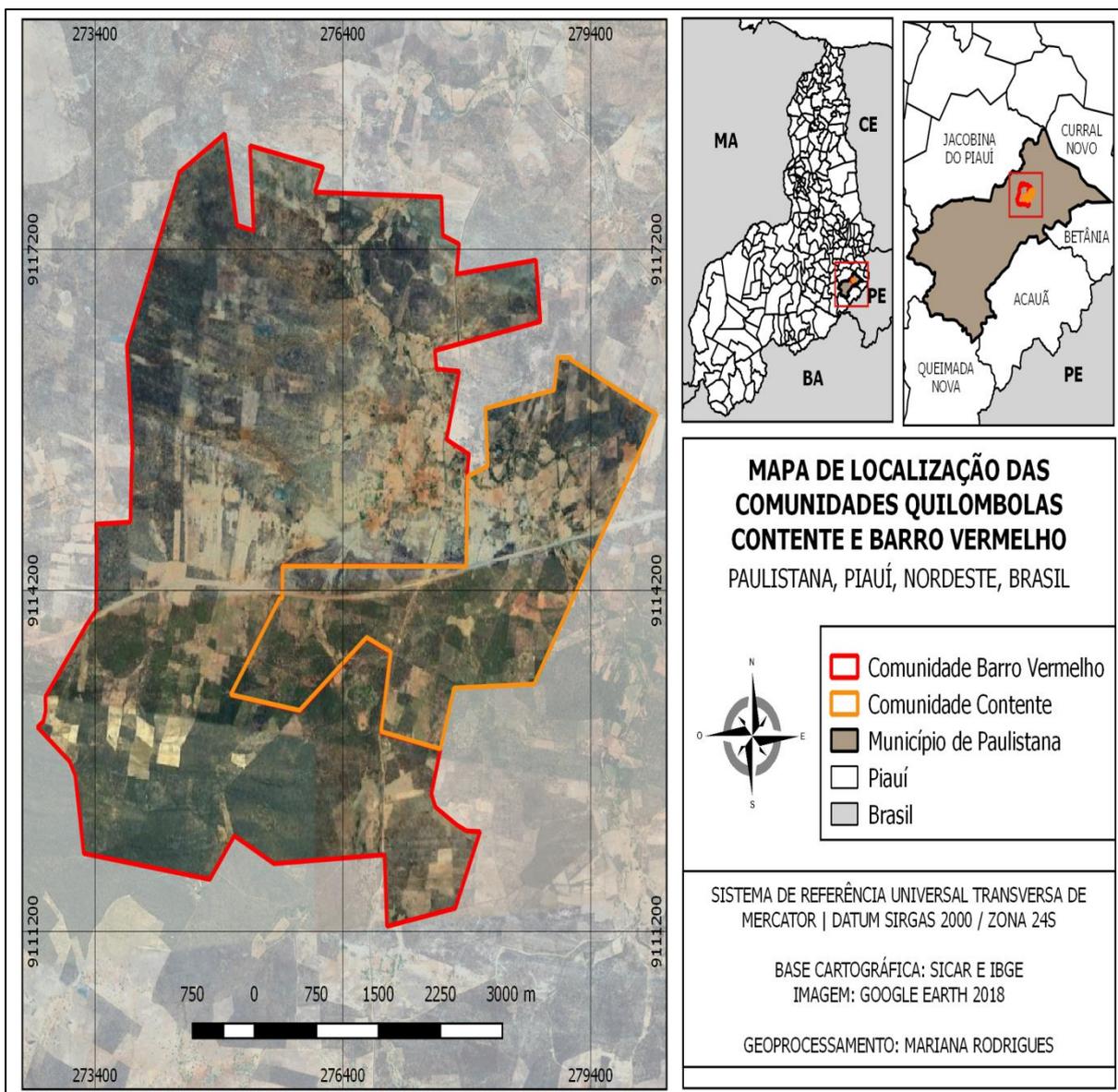
QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org.). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005. Disponível <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/_Quijano.pdf>. Acesso em: 24 outubro 2018.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma Geografia do Poder*. Trad. de Maria Cecília França. São Paulo (SP): Ática, 1993.

REIS, João José. *A greve negra de 1857 na Bahia*. Revista USP, n. 18, 1993

- REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- REIS, João José. GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio*. História dos quilombos no Brasil. São Paulo, Cia. Das Letras, 2012.
- RIBEIRO, Vanise Maria e ANASTASIA, Carla Maria Junho. *Piatã: História, 7ºano*. São Paulo: Positivo, 2015.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria de Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2009.
- SANTOS, C. A. B. P. dos. *Quilombo Tapuio (PI): terra de memória e identidade*. 2006. Brasília: UnB, Dissertação de Mestrado do curso de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, 2006.
- SANTOS, Milton; Silveira, Maria Laura e Souza, Maria Adélia (org.) *Território – Globalização e Fragmentação*. São Paulo, Hucitec/Anpur, 1994.
- SILVA, Leandro Alves (coord.). *A carta de esperança Garcia: uma mensagem de coragem, cidadania e ousadia*. Edital Minc/UFPE, 2013.
- SILVA, Mairton Celestino da. *História do negro no Brasil*. In: GOMES, Ana Beatriz Sousa; FERNANDES, Gildásio Guedes; OLIVEIRA, Cleidinalva Maria Barbosa (Org.). Educação para as Relações Étnico Raciais. Teresina: EDUFPI, 2011
- SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos culturais*. 15 ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes; 2014.
- SOUSA, M. S. R. de. *Conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, racismo e territorialidades quilombolas: racismo institucional e ambiental na titulação de territórios quilombolas*. In: LIMA, S.O.; FIABANI, A. (Org.). Sertão quilombola: comunidades negras rurais no Piauí. Teresina: EDUFPI, 2017
- SOUSA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade no negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- SOUZA, Laura Olivieri Carneiro de. *Quilombos: identidade e história*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG. 2010. P.68
- TARDIF, Maurice. *Saberes docentes e formação profissional*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- THOMPSON, Edward P. *As peculiaridades dos ingleses*; Org.: Antônio Luigi Negro e Sergio Silva. Campinas: Editora Unicamp, 2011.
- WOODWARD. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: In; SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos culturais*. 15 ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes; 2014.

ANEXO A



Fonte: SANTOS, Mariana Rodrigues Oliveira dos. **Mapa de localização das Comunidades Quilombolas Contente e Barro Vermelho, Paulistana, Piauí, Nordeste, Brasil.** [s.n.t], 2019.

ANEXO B



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

ANEXO C



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

ANEXO D



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

ANEXO E



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

ANEXO F



Fonte: TISA



PREFEITURA MUNICIPAL DE PAULISTANA
SECRETARIA MUNICIPAL DA EDUCAÇÃO
COORDENAÇÃO DE ENSINO E APRENDIZAGEM
PAULISTANA - PI
UNIDADE ESCOLAR EUZÉBIO ANDRÉ DE CARVALHO



AUTORIZAÇÃO INSTITUCIONAL

Eu, SIMONE RODRIGUES MACEDO, Diretora da Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho, localizado na Comunidade de Barro Vermelho, Paulistana – PI, Fone: (89) 994755779, autorizo a pesquisadora Simoní Portela Leal, CPF 011.172-083-46 e RG: 2.444.600 SSP/PI, aluna do curso de Mestrado do Programa de Pós Graduação em História do Brasil – PPGHB da Universidade Federal do Piauí, Teresina – PI – UFPI, com matrícula nº 20181003243, responsável pelo estudo intitulado: **A experiência de ser negro no Piauí: História, educação e identidade em Comunidades Quilombolas em Paulistana no Piauí (2004-2019)**”, que tem como objetivos: Identificar os silenciamentos e negações do negro no contexto histórico-social no Piauí a partir da História e Memória das Comunidades de Barro Vermelho e Contente, observando como a História é também constituída pelo não-dito; Avaliar os saberes e fazeres construídas além-muros da instituição educacional e as mudanças e permanências com a chegada da Escola nas Comunidades; Compreender as mudanças no ensino de História e cultura africana depois da lei 10.639/2003, fortalecidas pelos estudos pós-coloniais, reconhecendo as possíveis releituras e desconstruções das generalizações e naturalizações do discurso em torno da identidade negra; Discutir a relação entre teoria (a História) e a prática a partir da realidade educacional na Unidade Escolar Euzébio André de Carvalho, e como a educação escolar pode contribuir e/ou construir uma consciência histórica e social.

Paulistana - PI, 23 de Junho de 2019.

Simone Rodrigues Macedo
DIRETORA
U.E. Euzébio André de Carvalho
CNPJ: 03.205.343/0001-80

Simone Rodrigues Macedo

DIRETORA
U.E. Euzébio André de Carvalho
INEP: 22098348
CNPJ: 03.205.343/0001-80

Simone Rodrigues Macedo
DIRETORA
Portaria: 0057/2017 - CPF: 931.971.443-68

**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO – MEC
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO – PRPG
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DO BRASIL – PPGHB**

Pesquisadora responsável: Simoní Portela Leal

Telefone para contato: (89) 98808-2646

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE
IDOSOS E LÍDERES DAS COMUNIDADES DE BARRO VERMELHO E
CONTENTE EM PAULISTANA – PI**

Prezado (a) participante,

Você está sendo convidado (a) a participar da pesquisa intitulada “**A experiência de ser negro no Piauí: história, educação e a construção da cidadania em comunidades quilombolas em Paulistana no Piauí (2004-2019)**”. Esse projeto tem o objetivo geral analisar como os saberes e fazeres (escolar e local) e o ensino de História têm contribuído para as discussões em torno do autoreconhecimento identitário quilombola e representatividades nas Comunidades de Barro Vermelho e Contente em Paulistana no Piauí. As Comunidades delimitadas como objeto da pesquisa são Barro Vermelho e Contente em Paulistana no Piauí, com o período de recorte de 2004, um ano após a promulgação da lei até 2019, buscando conhecer como era desenvolvido o ensino de História e cultura negras antes da lei 10.639/2003 em Comunidades Remanescentes de Quilombolas, e assim identificar as mudanças e estabelecer uma relação entre teoria e a prática no processo de desconstrução do racismo e preconceito, bem como a sua importância como afirmação no processo de construção da Cidadania nas Comunidades quilombolas. Os riscos dessa pesquisa são mínimos, mas por se tratar de um trabalho que envolve a Metodologia de História Oral, evidenciamos os riscos em relação às percepções e sentimentos dos entrevistados, diante disso, podem se sentir constrangidos ou coagidos diante de alguma pergunta. Assim, todas as entrevistas respeitaram as especificidades dos entrevistados. Os participantes terão total liberdade de fazer intervenções no roteiro de entrevista, e escolher em responder ou não a todos os questionamentos. A divulgação da identidade dos participantes também só será feita

mediante autorização prévia, documentada, com os direitos resguardados pela resolução CNS 510/2016 no artigo 9º, inciso V. O participante poderá abandonar a pesquisa no momento que achar necessário.

Ciente da natureza e objetivos dessa pesquisa, solicitamos a sua colaboração para a concessão de entrevista, como também, sua autorização para apresentar os resultados da pesquisa em eventos da área das Ciências Humanas e publicar em revista científica nacional e/ou internacional. Sua participação é voluntária, não sendo obrigatório a sua colaboração nesse estudo. Sua decisão não lhe trará prejuízos. Mas para garantir maior fidelidade nas informações, e ao mesmo tempo evitar os riscos descritos anteriormente, a entrevista será gravada, realizada de forma individual e em local reservado e poderá ser interrompida ou o entrevistado pode desistir no momento que sentir necessidade ou dúvidas. A entrevista será transcrita e revisada pelo entrevistado. A pesquisadora estará à sua disposição para quaisquer dúvidas ou esclarecimentos.

Em relação aos benefícios, sua participação vai colaborar para o debate em torno do reconhecimento identitário quilombola no Brasil em relação as práticas e políticas educacionais desenvolvidas em Comunidades Negras Rurais. Além de uma melhor compreensão sobre o Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira no país.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO

Eu, _____ RG nº _____, abaixo assinado, CONCORDO EM PARTICIPAR do estudo “A experiência de ser negro no Piauí: história, educação e a construção da cidadania em comunidades quilombolas em Paulistana no Piauí (2004-2017)”. Tenho conhecimento dos objetivos e propósitos dessa pesquisa. Estou ciente que minha participação é livre, isenta de quaisquer prejuízos e que posso desistir da concessão de informações no momento que achar necessário. Assino o documento (TCLE) em 02 (duas) vias, uma das vias, ficará em minha posse e outra destinada ao pesquisador responsável pela pesquisa. Onde dou *consentimento do uso das informações coletadas para construção do trabalho acadêmico-científico, podendo divulgar e publicar os dados coletados.*

Declaro, ainda que estou ciente da finalidade e dos riscos desse estudo e concordo plenamente em participar voluntariamente. Bem como, de que posso me retirar do estudo sem penalidades. Assim, caso ocorra algum dano pela minha participação na pesquisa, serei devidamente indenizado(a), de acordo com determinações da Lei. . E para reclamações posso entrar em contato com o CEP/UFPI/CMPP – endereços abaixo.

Autorizo a utilização do meu nome no trabalho: () Sim ou () Não

Teresina, _____ de _____ de 2019.

Assinatura do(a) Participante

TESTEMUNHAS: Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e aceitei da/o participante em colaborar com o estudo.

Nome _____ RG _____ nº _____

Assinatura: _____

Nome: _____ RG _____ nº _____

Assinatura: _____

Assinatura do Pesquisador (a) Responsável

Observações complementares:

Se você tiver alguma consideração ou dúvida sobre a ética da pesquisa, entre em contato:

Comitê de Ética em Pesquisa – UFPI – Campus Universitário Ministro Petrônio Portella –
Bairro Ininga. Pró-Reitoria de Pesquisa – PROPESQ. CEP: 64049-550 / Teresina-PI.

Telefone: (86) 3237-2332

E-mail: cep.ufpi@ufpi.edu.br

**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO – MEC
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO – PRPG
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DO BRASIL – PPGHB**

Pesquisadora responsável: Simoní Portela Leal

Telefone para contato: (89) 98808-2646

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – (TCLE)
PROFESSOR (A)**

Prezado (a) participante,

Você está sendo convidado (a) a participar da pesquisa intitulada “**A experiência de ser negro no Piauí: história, educação e a construção da cidadania em comunidades quilombolas em Paulistana no Piauí (2004-2019)**”, os dados coletados e analisados serão usados para a construção da Dissertação de mestrado de Simoní Portela Leal, aluna do curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da Universidade Federal do Piauí – UFPI, sob a orientação do Professor Doutor Francisco Gleison da Costa Monteiro analisar a aplicabilidade da lei 10.639/2003 e a interferência no processo de construção da identidade historiográfica em Comunidades Remanescentes de Quilombolas no Piauí. O objetivo geral do estudo é analisar como os saberes e fazeres (escolar e local) e o ensino de História têm contribuído para as discussões em torno do autoreconhecimento identitário e representatividades nas Comunidades de Barro Vermelho e Contente em Paulistana no Piauí. Ficariamos gratos se pudéssemos contar com sua colaboração. Sua participação consiste em responder um questionário sobre a prática docente e Ensino de História a partir da Lei 10.639/03 na Unidade Escolar Eusébio André de Carvalho.

Os riscos dessa pesquisa são mínimos, mas por entendermos que na coleta de dados, os participantes podem se sentir coagidos ou constrangidos, respeitaremos as especificidades dos colaboradores. Além disso, os participantes terão total autonomia para escolher em responder ou não a todos os questionamentos. A divulgação da sua identidade só será divulgada mediante autorização prévia, documentada, com os direitos resguardados pela resolução CNS 510/2016 no artigo 9º, inciso V. O participante poderá abandonar a pesquisa no momento que achar necessário. Não sendo obrigatório a sua participação nesse estudo. Sua decisão não lhe trará prejuízos. Para garantir maior fidelidade nas informações e ao mesmo

tempo evitar os riscos descritos anteriormente, à identificação no questionário não será obrigatória, será realizado de forma individual e em local reservado. Ciente da finalidade e objetivos dessa pesquisa, solicitamos a sua colaboração, como também, sua autorização para apresentar os resultados da pesquisa em eventos da área das Ciências Humanas e publicar em revista científica nacional e/ou internacional.

Em relação aos benefícios, sua participação vai colaborar para o debate em torno do reconhecimento identitário quilombola no Brasil em relação às práticas e políticas educacionais desenvolvidas em Comunidades Remanescentes de Quilombolas. Além de uma melhor compreensão sobre o Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira no Brasil.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO

Eu, _____ RG nº _____, abaixo assinado, CONCORDO EM PARTICIPAR do estudo “A experiência de ser negro no Piauí: história, educação e a construção da cidadania em comunidades quilombolas em Paulistana no Piauí (2004-2017)”. Tenho conhecimento dos objetivos e propósitos dessa pesquisa. Estou ciente que minha participação é livre, isenta de quaisquer prejuízos e que posso desistir da concessão de informações no momento que achar necessário. Estou ciente que minha participação é livre, isenta de quaisquer prejuízos e que posso desistir da concessão de informações no momento que achar necessário. Assino o documento (TCLE) em 02 (duas) vias, uma das vias, ficará em minha posse e outra destinada ao pesquisador responsável pela pesquisa. Onde dou *consentimento do uso das informações coletadas para construção do trabalho acadêmico-científico, podendo divulgar e publicar.*

Declaro, ainda que estou ciente da finalidade e dos riscos desse estudo e concordo plenamente em participar voluntariamente. Bem como, de que posso me retirar do estudo sem penalidades. Assim, caso ocorra algum dano pela minha participação na pesquisa, serei devidamente indenizado(a), de acordo com determinações da Lei. E para reclamações posso entrar em contato com o CEP/UFPI/CMPP – endereços abaixo.

Autorizo a utilização do meu nome no trabalho: () Sim ou () Não

Teresina, _____ de _____ de 2019.

Assinatura do(a) Participante

TESTEMUNHAS: Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e aceitei da/o participante em colaborar com o estudo.

Nome _____ RG _____ nº _____

Assinatura: _____

Nome: _____ RG _____ nº _____

Assinatura: _____

Assinatura do Pesquisador (a) Responsável

Observações complementares:

Se você tiver alguma consideração ou dúvida sobre a ética da pesquisa, entre em contato:

Comitê de Ética em Pesquisa – UFPI – Campus Universitário Ministro Petrônio Portella –
Bairro Ininga. Pró-Reitoria de Pesquisa – PROPESQ. CEP: 64049-550 / Teresina-PI.

Telefone: (86) 3237-2332

E-mail: cep.ufpi@ufpi.edu.br

**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO – MEC
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO – PRPG
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DO BRASIL – PPGHB**

Projeto de Pesquisa: A EXPERIÊNCIA DE SER NEGRO NO PIAUÍ: HISTÓRIA, EDUCAÇÃO E A CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS EM PAULISTANA NO PIAUÍ (2004-2019)

ROTEIRO DE ENTREVISTA PARA IDOSOS E LÍDERES DA COMUNIDADE

1. IDENTIFICAÇÃO

Sexo
Idade
Grau de escolaridade
Tempo em que mora na Comunidade
Profissão

2. FAMÍLIA E TRADIÇÃO

Como viviam seus pais? Como vocês vivem hoje?
Em relação à cor e raça, como você se autodefine? Como se considera?
Como as outras pessoas do município te definem e consideram?
Quais os traços tradicionais dos antepassados que permanecem até hoje?
Como são repassadas as tradições para os mais jovens?
Recorda algum ensinamento dos antepassados?
Já sofreu ou presenciou atitudes racistas?
O que é ser negro em Paulistana? E na Comunidade? E na Escola?

3. TERRITÓRIO QUILOMBOLA / ECONOMIA

Origem do nome da Comunidade
Quem foram os primeiros moradores desse território?
Como se deu a posse de terra desses moradores? E hoje?
Qual a relação dos moradores da Comunidade com o restante do Município de Paulistana?
Atividades econômicas desenvolvidas
Participação em fóruns de populações quilombolas
Conflitos por terra
Organização da Comunidade para ter visibilidade e reconhecimento

4. TRADIÇÕES

Religiosidade (ritos e cerimónias)
Festas tradicionais
Atividades culturais

5. EDUCAÇÃO

A família como a primeira escola (mecanismos para transmissão dos ensinamentos de antepassados)

Antes e depois da Escola

Processo de implantação da escola na comunidade.

Relação da Escola-Comunidade

Participação da Escola nas festividades e atividades culturais da Comunidade

Participação da Comunidade nas práticas educativas e culturais na escola

Identificação da família e do aluno com os conteúdos estudados

Datas comemorativas e festividades da Escola (contemplam as tradições da Comunidade)

6. TRANSNORDESTINA

Chegada/ como foi anunciada?

Foi feita consulta prévia dos moradores?

Licenciamentos

Posicionamento da administração pública

Impactos na Comunidade com a Transnordestina

Como se organizaram para denunciar sobre os danos?

COMUNIDADE BARRO VERMELHO

Manoel Inocência – 101 anos



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

Cultivo de hortaliças nos *quintais*



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

Acesso às Comunidades cortado pela Transnordestina



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

Roda de Conversa em (17/08/2019)



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

Unidade Escolar Eusébio André de Carvalho



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

Associações (Moradores e Quilombolas)



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

Lugar do fogão à lenha



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

COMUNIDADE QUILOMBOLA CONTENTE

Associação Quilombola de Contente



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

Reunião com a Transnordestina (17/08/2019)



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

Roda de Conversa em (17/08/2019)



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

Transnordestina cortando de Norte a Sul



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

AS EXPERIÊNCIAS DIALOGADAS

Roda de Conversa em (28/11/2019)



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019.

Apresentação da pesquisa aos representantes das Comunidades e da Escola (28/11/2019)



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019

Edivaldo Camilo mostrando o lugar onde era a casa de Eusébio André de Carvalho – primeiro morador de Barro Vermelho



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019

Francisco Rodrigues (Chicão) no espaço onde Elias Mariano (primeiro morador de Contente) construiu sua casa



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019

VOZES QUE TAMBÉM AJUDARAM A CONSTRUIR ESSE TRABALHO

Hilda Maria de Carvalho (52 anos – bisneta de Eusébio André de Carvalho)



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019

Maria Celestina de Jesus Eusébio (79 anos – neta de Eusébio André de Carvalho)



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019

Maria dos Humildes (*in memoriam*) 98 anos – Comunidade Barro Vermelho



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019

Maria Celeste Reis (79 anos – Primeira professora contratada pelo município para trabalhar na Comunidade de Contente)



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019