



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO – PRPPG
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO – CCE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - PPGE

SIMONÍ PORTELA LEAL

“LINGUAGEM DO QUILOMBO”: Educação, territorialidade e Comunidades em
Quilombos, Paulistana-Piauí (1980-2023)

TERESINA-PI
2023

SIMONÍ PORTELA LEAL

“LINGUAGEM DO QUILOMBO”: Educação, territorialidade e Comunidades em
Quilombos, Paulistana-Piauí (1980-2023)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Educação da Universidade Federal do Piauí-
UFPI como requisito para obtenção do título de
Doutora em Educação.

Linha de Pesquisa: Diversidade/Diferença e
Inclusão

Orientador: Prof. Dr. Francis Musa Boakari

TERESINA-PI
2023

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Sistema de Bibliotecas UFPI - SIBi/UFPI
Biblioteca Setorial do CCN

L4351 Leal, Simoní Portela.
“Linguagem do quilombo”: educação, territorialidade e comunidades em quilombo / Simoní Portela Leal. -- 2023.
221 f. : il.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Piauí. Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, Teresina, 2023.
“Orientador: Prof. PhD. Francis Musa Boakari”.

1. Educação - Quilombo. 2. Linguagem. 3. Comunidade quilombola. 4. Territorialidade. I. Boakari, Francis Musa. II. Título.

CDD 370

SIMONÍ PORTELA LEAL

“ESCOLA COM LINGUAGEM DE QUILOMBO”: Educação, territorialidade e
Comunidades em Quilombos, Paulistana- Piauí (1980-2023)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Educação da Universidade Federal do Piauí-
UFPI como requisito para obtenção do título de
Doutora em Educação.

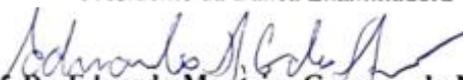
Linha de Pesquisa: Diversidade/Diferença e
Inclusão

Aprovada em 23 de agosto de 2023.

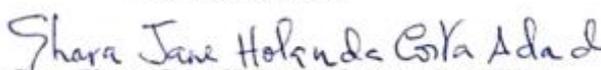
BANCA EXAMINADORA



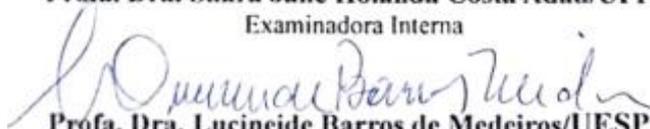
Prof. Dr. Francis Musa Boakari/UFPI
Presidente da Banca Examinadora



Prof. Dr. Ednardo Monteiro Gonzaga do Monte/UFPI
Examinador Interno



Profa. Dra. Shara Jane Holanda Costa Adad/UFPI
Examinadora Interna



Profa. Dra. Lucineide Barros de Medeiros/UESPI
Examinadora Externa à Instituição

ACESSO REMOTO

Prof. Dr. Elson de Assis Rabelo/UNIVASF
Examinador Externo à Instituição
(participação por webconferência)

À minha família (em especial a Laís Portela – a que dá significados aos verbos existir, amar e retornar), Francis Musa Boakari, Mairton Celestino e às Comunidades Quilombolas de Paulistana-PI, que se fizeram acalento e cuidados, tornando esse trabalho uma partilha possível.

*Que no diálogo nos animemos
para permanecer na luta
contra o que nos violenta!*

Maria Sueli Sousa, Teresina, 20 de janeiro de 2022

AGRADECIMENTOS

Abraçar e agradecer, são as orientações de Maria Betânia em seu show de 2016 sobre as condições de *ser humana*. Foram tomadas por esta pesquisadora, como acalento nas horas de estudo e escrita dessa tese, abrindo-se como sinfonia de possibilidades e inspiração diante da distopia pandêmica, contexto que tornou o abraçar um limite de existência nesses tempos-brasis. A voz, que acompanhou as agruras de (re)pensar encontros dialógicos de pesquisa sob o mote do distanciamento como cuidados de si/nós, repetidamente nos dizia a importância de agradecer por chegar até aqui.

Assim, uma escrita que se faz diante da tarefa de descrição de experiências plurais é gestada na consciência dos ecos-mãos que se entrelaçam como companhias na construção eu-coletiva-mais-humana. Nos últimos anos, diante dessa crise sanitária dentro da crise social do capitalismo, sabemos que estar aqui é muito mais que os fazeres dos cuidados, é porque houve permissão do divino, que nos fortaleceu com fé e esperançar para continuar. Diante disso, agradeço a Deus e aos nossos ancestrais, por ter sido repouso e firmamento nessa parte do caminho-vida.

A Pandemia também nos condicionou a retornar e cruzar caminhos familiares que outrora tinham se tornado vias paralelas nas escolhas profissionais. Nesses últimos 42 meses, a *minha família* pode acompanhar de perto as angústias de quem se lança em fazer pesquisa nesse país. A elas/eles que deram a base (amor, compreensão e companheirismo) para tornar os sonhos-caminhos possíveis, minha gratidão. Dentre *elas*, quero ressaltar que Laís, minha expressão de existir-amar, se fez em abraços de cura, ora acolhida silenciosa, ora sopro de transformação afetiva. Além de agradecer por tanto, quero dizer que *eu não existo sem você...Eu sei e você sabe que a distância não existe*, pois o nosso amor não se condiciona ao tempo-espaço.

Minha gratidão também a profissionais-humanos que abriram os caminhos dessa pesquisa, tornando o trajeto uma experiência vivida memorável. Esperançar nas mãos/companhias de vocês se tornou caminho/destino certo. À Francis Musa Boakari, agradeço o acolhimento e companheirismo por orientar esse trabalho pelas vias da humanização, ainda sinto a mesma “aura” de reencontros-propósitos de julho de 2018. À Mairton Celestino, por toda sorte do encanto e encontro dessa amizade-companheirismo, obrigada por *continuar por mim, apesar de mim*. A Maria Sueli, que se tornou ancestral em

2022, mas que nos direcionou a ser-estar comunidades-coletividades. É preciso *Suelizar!* A Bruno Sena, pelos cuidados e orientação que guiaram e mudaram a pesquisa nos frios dias de Coimbra – Portugal durante a travessia do doutorado sanduíche.

Gratidão a dois espaços que me construíram como pesquisadora nas tessituras das trocas, *sou porque somos* mais consciência-humanidades: Às comunidades quilombolas de Paulistana-PI, pelo acolhimento e *narrativas de ser* que nos guiaram em meios aos símbolos e significados de existir nesse mundo como possibilidades outras. Especialmente a Edivaldo, Josefa, Maria de Jesus, Chicão, Jucélia, Neuseli, Cícera, Milena, Idílio, Valdelice e Netinha, minha gratidão por se tornarem parceiros nessa escrita coletiva, além de ampliarem as fronteiras da amizade e dos afetos. E à Roda Griô, pelos debates e direcionamentos para um olhar epistêmico de quem precisa descer ao quilombo.

As/os amigas/os por *me levarem os meus fantasmas*, principalmente à Josy, Denivaldo, Jesus, Antônio, Francivaldo, Eloisa e Dineves pela compreensão das ausências e distâncias. Também à Glacia, Mari, Adriano, Júlio, Eduardo e Alda, por tornar nossos laços transcendentais às geografias espaciais e se fazer nos territórios do pensamento-afeto. À L'Hosana, Rosamaria e Gizeli, por toda partilha e companhia, pois se tornaram abrigo nos momentos mais complicados. À *panela do doutorado* (Luís, Josi e Keyla), sim, tínhamos que criar um grupo e referenciar segundo o contexto geopolítico, o bater panela se tornou metodologia não só das nossas partilhas das atividades de doutoramento diante do isolamento, mas se tornou reivindicações no país de medidas enérgicas, como a vacina, diante das políticas de morte instituídas na Pandemia. Desculpa, Bauman, mas sua teoria de fluidez das relações na modernidade líquida, não se aplica a quem se constrói pela consciência da realidade concreta-afetiva.

Quem me leva os meus fantasmas, como a mais ouvida durante essa escrita, também me ensinou que nada é coincidência em um devir-humana. A letra do português Pedro Abrunhosa insistentemente nos causava ânsias em um desafio audacioso em cruzar o Atlântico para o doutorado sanduíche. Nessa travessia-tempo no “velho mundo”, os fantasmas/sombras foram levados por aquelas/es que vieram-aprenderam antes sobre a importância de reinventar a brasilidade diante de um “*continuum colonizador*”. Em especial à Mércia Brito, Sara e Renato por me fazer entender que afeto e cumplicidade vem de outros tempos-vidas. À Jeferson, Susi, Bruno, Noelly, Webster, Vanessa, Kettuly, Aline, Cristiane e Fernando, gratidão pelo companheirismo e cuidado. A Fernando Júnior, pela maneira mística em ressignificar *o ressentir*.

Àquelas/es que contribuíram direta ou indiretamente para a realização deste trabalho, dentre eles: professoras/es e funcionárias/os do Programa de Doutorado em Educação, da Pós-graduação em Políticas Públicas e de Sociologia, e ao Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES-UC). Sim, me fiz em meio a espaços e possibilidades plurais de existir dentro da estruturação do privilégio epistêmico. A intenção era ser decolonial nas nossas práticas-pesquisas nesse espaço.

À Eliana Alencar, Shara Jane, Ednardo Monteiro, Elson de Assis, Taitiana Reis, Maria Simone Euclides e Lucineide Barros que participaram da minha banca de qualificação e de defesa da tese, com um olhar cuidadoso e uma análise precisa do material produzido direcionaram a ampliação do trabalho.

Às políticas Sociais dos Governos Lula e Dilma, que proporcionaram a minha formação acadêmica, que, em parceria com a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES/MEC) ampliaram e financiaram a pesquisa no Brasil.

Sim... Concluímos um doutorado... Sob a orientação e olhar do afeto e humanização... Tenho orgulho do que NÓS construímos, tantas mãos parceiras e cuidadosas... As próximas páginas se tornaram fibras de sentimentos, envolvimento e militância... Mais do que um título, ganhamos companheiras/os de/para vida... E isso importa mais que a própria tese... Sou só gratidão... E, hoje, meu corpo-território, construído pelas mãos-vozes-companhia de vocês, mais uma vez agradece a sorte do caminhar acompanhada na certeza que *o sol então rebrilhará*.

LEAL, Simoní Portela. “**LINGUAGEM DO QUILOMBO**”: Educação, territorialidade e Comunidades em Quilombos, Paulistana-Piauí (1980-2023). 2023. 221f. Tese de doutorado em Educação - Programa de Pós-graduação em Educação, Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal do Piauí, 2023.

RESUMO

Ao se tratar das questões raciais brasileiras, a problemática das identidades ainda se configura como eixo fundamental. Deste modo, este trabalho voltou-se aos entendimentos dos saberes e fazeres das comunidades de maioria populacional afrodescendente do Município de Paulistana-PI partindo dos elementos simbólicos de afirmação identitária que as/os moradoras/es compreendem como marcadores próprios. A partir de uma metodologia descritiva-explicativa em uma abordagem qualitativa, visando acessar informações relevantes através de *rodas de conversa*, uma dinâmica desenvolvida nas próprias comunidades na transmissão das suas práticas, bem como na construção de seu cotidiano, tentou-se cumprir o seguinte objetivo motivador : Compreender quais/como as práticas de organização, educação e constituição quilombola constroem, mantêm e transmitem um senso de existir/ser/tornar-se na/para constituição de uma linguagem nas Comunidades quilombolas em Paulistana-PI. Para isso, além das atividades desenvolvidas nas comunidades, também dialogou-se com autoras e autores como Leda Martins (2021), Ailton Krenak (2019) (2020) (2022), Sobunfu Somé (2003), Mariléa Almeida (2022), Clóvis Moura (2019) (2020), Grada Kilomba (2019), Yuri Firmeza (et. al., 2022) e Francis Boakari (2021) que dentro do contexto-tempo da sua escrita, tem contribuído também, para ampliação e entendimento dos estudos decoloniais e as discussões sobre as experiências de existir em situações-condições opressivas. E nesse sentido, não poderia deixar de discutir a dimensão da memória como registro identitário, histórico e territorial, bem como os usos do passado/presente e das comunicações com as ancestralidades, em um retorno espiral que se faz em formas de ser cidadã/cidadão quilombolas na contemporaneidade, com contribuições positivas-negativas da educação escolar. Assim, as experiências deste estudo contribuíram para compreensão das inter-relações entre *corpo, território, temporalidades, feminino e narrativas* na descrição-entendimento das práticas que as comunidades agenciam como *linguagem do quilombo*, representação da *mundivivência de ser* quilombola. Com isso, observou-se a urgência de escolas *das/nas* comunidades a partir de repertórios textuais e sensoriais da convivialidade dialógica, que contribuam como elemento agenciador das construções e transmissões identitárias na luta por direitos sociais e territoriais.

Palavras-chave: Linguagem. Quilombo. Educações. Comunidades. Territorialidade

LEAL, Simoní Portela. "**LANGUAGE OF THE QUILOMBO**": Education, territoriality and communities in Quilombos, Paulistana-Piauí (1980-2023). 2023. 221f. Doctoral thesis in Education - Graduate Program in Education, Center for Educational Sciences, Federal University of Piauí, 2023.

ABSTRACT

When dealing with Brazilian racial issues, the problem of identities is still a fundamental question. Thus, this work focused on the understandings of the knowledge and practices of the communities with a majority of Afro-descendant populations in the Municipality of Paulistana-PI, starting from the symbolic elements of identity affirmation that the inhabitants understand as their own cultural markers. With the help of a descriptive-explanatory methodology within a qualitative framework, information from the conversation circles developed in the communities themselves to describe their practices, as well to construct their daily lives, was utilized to reach this motivating objective - understand which/how the practices of the organizational, educational and structural framework of these quilombo communities come to being, maintain themselves and transmit a sense of existence, existing/being/becoming in/for the development of a language in the quilombo communities in Paulistana-PI. In addition to the activities developed in the communities, dialogues were constructed with authors such as Leda Martins (2021), Ailton Krenak (2019) (2020) (2022), Sobunfu Somé (2003), Mariléa Almeida (2022), Clóvis Moura (2019) (2020), Grada Kilomba (2019), Yuri Firmeza (et. al., 2022) and Francis Boakari (2021) who, within the general context of their writings, have also contributed to the understanding and expansion of decolonial studies and discussions about the experiences of existing in oppressive situations-conditions. Within this basic frame of reference, comments were made regarding the dimension of memory as identity, historical and territorial records, as well as the uses of the past/present and communications with ancestry, in a spiral return in ways of being quilombola, quilombo inhabitant today, a contemporary citizen, with the positive-negative contributions of schooling. Thus, the experiences of this study contributed to understanding the interrelations between body, territory, temporality, femininity and narratives in the description-understanding of the practices that the communities mediate as the language of the quilombo, representation of the world of being quilombola. The urgency of schools of/in the communities based on contextual and sensorial repertoires of dialogic conviviality, which contribute as an element of identity constructions and transmissions in the struggle for social and territorial rights was emphasized.

Keywords: Language of the quilombo. Education. Communities. Territoriality

LEAL, Simoní Portela. "LENGUAJE DE LOS QUILOMBOS": Educación, territorialidad y comunidades en los quilombos, Paulistana-Piauí (1980-2023). 2023. 221 y ss. Tesis doctoral en Educación - Programa de Posgrado en Educación, Centro de Ciencias de la Educación, Universidad Federal de Piauí, 2023.

RESUMEN

Cuando se trata de las cuestiones raciales brasileñas, el problema de las identidades sigue configurándose como un eje fundamental. Así, este trabajo se centró en la comprensión de los saberes y prácticas de las comunidades con mayoría de población afrodescendiente en el Municipio de Paulistana-PI, a partir de los elementos simbólicos de afirmación identitaria que los residentes entienden como marcadores propios. A partir de una metodología descriptiva-explicativa en un enfoque cualitativo, con el objetivo de acceder la información relevante a través *de círculos de conversación*, una dinámica desarrollada en las propias comunidades en la transmisión de sus prácticas, así como en la construcción de su vida cotidiana, se buscó cumplir con el siguiente objetivo motivador: Comprender cual/cómo las prácticas de organización, educación y constitución quilombolas construyen, mantienen y transmiten un sentido de existir/ser/devenir en/para la constitución de una lengua en las comunidades quilombolas de Paulistana-PI. Para ello, además de las actividades desarrolladas en las comunidades, también dialogamos con autores como Leda Martins (2021), Ailton Krenak (2019) (2020) (2022), Sobunfu Somé (2003), Mariléa Almeida (2022), Clóvis Moura (2019) (2020), Grada Kilomba (2019), Yuri Firmeza (et. al., 2022) y Francis Boakari (2021) que en el contexto temporal de su escrita, también han contribuido a la expansión y comprensión de los estudios y discusiones decoloniales sobre las experiencias de existencia en la ciudad. situaciones-condiciones opresivas. Y en este sentido, no podía dejar de discutir la dimensión de la memoria como registro identitario, histórico y territorial, así como los usos del pasado/presente y las comunicaciones con la ancestralidad, en un retorno en espiral que se hace en formas de ser ciudadanos quilombolas en la contemporaneidad, con aportes positivos-negativos de la educación escolar. Así, las experiencias de este estudio contribuyeron para la comprensión de las interrelaciones entre *cuerpo, territorio, temporalidades, femenino y narrativas* en la descripción-comprensión de las prácticas que las comunidades median como *el lenguaje del quilombo, representación de la mundanidad del ser quilombola*. Así, se observó la urgencia de escuelas *de/en* las comunidades a partir de repertorios textuales y sensoriales de convivencia dialógica, que contribuyan como elemento agente de construcciones y transmisiones identitarias en la lucha por los derechos sociales y territoriales.

Palabras clave: Lenguaje. Quilombo. Educación. Comunidades. Territorialidad

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ART.	Artigo
ATER	Assistência Técnica e Extensão Rural
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CECOQ/PI	Coordenação Estadual de Comunidades Quilombolas do Piauí
CCE	Centro de Ciências da Educação
CDR	Comitê Dirigentes Regionais
CEB	Câmara de Educação Básica
CEB's	Comunidades Eclesiais de Base
CES	Centro de Estudos Sociais
CNE	Conselho Nacional de Educação
CRQ's	Comunidades Remanescentes de Quilombos
CONAB	Companhia Nacional de Abastecimento
EMATER	Instituto de Assistência Técnica de Extensão Rural do Piauí
EMBRAPA	Embrapa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
ER	Emília Resistente
FCP	Fundação Cultural Palmares
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
LQ	Linguagem de Quilombo
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MOBRAL	Movimento Brasileiro de Alfabetização
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PI	Piauí
PPGE	Programa de Pós-Graduação em Educação
PPGHB	Programa de Pós-Graduação em História do Brasil
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território
SEPPIR	Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SESAN	Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e nutricional
TLSA	Transnordestina Logística Sociedade Anônima

TVU	Televisão Universitária
UC	Universidade de Coimbra
UFPE	Universidade Federal do Pernambuco
UFPI	Universidade Federal do Piauí

LISTA DE QUADROS, MAPAS E GRÁFICOS

Quadro 1 – Perfil das comunidades quilombolas de Paulistana-PI.....	78
Gráfico 1 – Categorias usadas para descrever a linguagem do quilombo.....	174
Mapa 1 – Desenho do caminho de Tigre a Chupeiro	104
Mapa 2 – Localização das seis comunidades quilombolas em Paulistana-PI já certificadas junto a Fundação Palmares.....	172

LISTA DE FOTOS

Foto 1 – Roda de aproximação em Chupeiro, Paulistana-PI em setembro de 2021.....	47
Foto 2 – Novenário de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro na Associação quilombola de Contente, Paulistana-PI– 2022	49
Foto 3 – Roda de conversa na associação quilombola em São Martins – 2022	50
Foto 4 – João José e Laura Maria ao lado da cacimba construída no quintal da sua casa na Comunidade Sombrio.....	57
Foto 5 – Francisco Rodrigues no espaço onde Elias Mariano (primeiro morador de contente) construiu sua casa	85
Foto 6 – Fachada do museu “Josefa Vivência da Conceição”	87
Foto 7 – Parte do acervo do museu “Josefa Vivência da Conceição”	89
Foto 8 – Casal Neusa Teresa e Sebastião Germano, responsáveis pelo museu “Josefa Vicência da Conceição” em São Martins	90
Foto 9 – Roda de Conversa em Sombrio – 18 de março de 2021	97
Foto 10 – Cartaz de José Andreilino na Associação quilombola de Chupeiro, Paulistana-PI	102
Foto 11 – Novena na casa de seu “Marianim” em Contente, Paulistana-PI.....	114
Foto 12 – Maria do Socorro Rodrigues, responsável pelo novenário na casa de Marianim, Contente.	116
Foto 13 – Projeto sisteminha no quintal da casa de Milena Pereira (do grupo de mulheres Emídia Resistente da Comunidade Quilombola de São Martins, 2023).	122
Foto 14 – Roda na Comunidade Sombrio em 19 de dezembro de 2022	126
Foto 15 – Apresentação da tenda espírita de Nossa Senhora Aparecida “mãe Jurema” ...	130
Foto 16 – Eduardo e sua criação de ovinos em Angical de baixo	133
Foto 17 – Plantação de palmaria forrageira em quintais na Comunidade Quilombola Sombrio.....	136
Foto 18 – A construção da estrada que liga a sede Paulistana às comunidades de Barro Vermelho e Contente, no trecho que denominam de Carcará.....	137
Foto 19 – Florêncio Eugênio, mestre do saber e contador de romances da Comunidade Barro Vermelho.....	148
Foto 20 – Escola desativada em Sombrio.....	158
Foto 21 – Painel na entrada da escola Florentino Martiniano Pereira em São Martins	163

SUMÁRIO

CARTA ÀS/AOS LEITORAS/ES	17
“Me pergunta de novo”: A insuficiência da palavra e a tarefa de comunicar sobre o cotidiano de outras pessoas	17
INTRODUÇÃO: Caminhos, narrativas e experiências no SERTão quilombola	32
“Abrindo carreiro”	32
As narrativas	38
As experiências	45
RETORNO ANCESTRAL I	544
QUILOMBO: “ENTRE” E PARA ALÉM DO NOME	544
1.1 Identidades entre o dito e o vivido, nomenclaturas da “zona do (não) ser”	555
1.2 “Já conheci com essa nação”: quem é herdeiro do Piauí colonizado?.....	66
1.3 “Comunidade negra rural quilombola”, o de dentro e o de fora do nome	78
RETORNO ANCESTRAL II	844
“SER QUILOMBOLA É MANTER A ESSÊNCIA, SABER AS ORIGENS”	844
2.1 “Josefa Vicência e o tempo da alforria”: da memória de cativo às cartas de libertação.....	877
2.2 “Pai de Perpétua, vó de Chicão, era irmão de José Cirilo, filho de Cirilo, o escravo que veio para Sombrio”: relações de parentesco e formação comunitária	96
2.3 “Depois de José Andreino”: as Comunidades “negras rurais” em Paulistana.....	102
RETORNO ANCESTRAL III.....	1133
“QUANDO DIZEMOS NÓS”: AS REZAS, AS RODAS, A ROÇA	113
3.1 As rezas, mulheres que descalçam significados	114
3.2 As rodas, pedagogia espiralar da ancestralidade	125
3.3 A roça, entre o território de significados e as memórias da macambira.....	131
RETORNO ANCESTRAL IV.....	141
“QUE TIPO DE EDUCAÇÃO?” SABERES E FAZERES <i>NO</i> E <i>DO</i> QUILOMBO.....	141
4.1 “Estudar de barriga vazia”: educação quilombola, condicionantes sociais e políticas públicas	144
4.2 Da lição da cacimba aos romances do lampião: práticas das/os mestras/es do saber	148
4.3 “Nem queria ir para escola”: violência epistêmica e a invenção da escola	155

RETORNO ANCESTRAL V	164
“BASTA TU SE AUTODEFINIR”: POR UM NOVO CONCEITO DE QUILOMBO NA CONTEMPORANEIDADE	164
(IN)CONCLUSÃO	179
Desobedecendo quando possível, ecoando experiências vividas	179
CARTA À NÓS	186
Devir-pesquisadora, a intersecção de ser no/com tempo-lugar	186
FONTES	192
REFERÊNCIAS	193
APÊNDICES	198
ANEXOS	218

CARTA ÀS/AOS LEITORAS/ES

“Me pergunta de novo”: A insuficiência da palavra e a tarefa de comunicar sobre o cotidiano de outras pessoas

Em um trabalho científico, convém uma carta de apresentação, explicações básicas funcionais, às/aos leitoras/es?

O questionamento anterior é parte das inquietações em desenvolver formas escritas de contar histórias, em que as pausas nas leituras sejam para ampliar o diálogo a partir de suas experiências e não na ânsia de um entendimento diante da insuficiência da palavra em traduzir construções sógnicas do cotidiano. Quando escrevemos, somos inebriados na ideia de que fazemos isso para nós, tomamos posse do escrito e a intimidade com determinadas palavras parece nos isentar de explicá-las, descrevê-las e caracterizá-las. Outrora, imergimos no desejo pela objetividade que valida o caráter científico de um trabalho, o que nos leva, muitas vezes, a uma impessoalidade até mesmo com as/os partícipes da pesquisa. Mas como compreender os repertórios textuais e sensoriais das/os nossas/os interlocutoras/es sem a convivialidade dialógica?

As normas de texto acadêmico nos orientam que devemos transformar em palavras as informações que foram acessadas no processo de pesquisa. Mas como traduzir o humano em escrito? Como podemos explicar todos os significados do sentir-viver? Que verbetes seriam capazes de expressar a dimensão da “aura” dialógica dos encontros, dos retornos e das trocas? Antes da ação consciente de verbalização, cada traço apresentado em texto não foi cuidadosamente e intencionalmente pensado e rememorado pelas/os nossas/os interlocutoras/es? Fazer um dicionário das narrativas das comunidades não seria uma tentativa de homogeneizar os significados? Suas práticas não possibilitam leituras plurais?

As palavras têm circularidade, podem ser vistas de outros modos a partir de como é lembrada e mobilizada nas conversas. Dentro desse universo mnemônico, alguns significados são expressos em palavras e outros em expressões corporais. Podemos ainda afirmar que alguns são traduzidos em silêncios, uma inversão de intenção e metodologia necessária diante da objetificação dos corpos imposta pelo discurso da razão que reduz o viver ao ato de pensar, como se fossemos capazes de quebrar o caráter intrínseco entre o pensar e o sentir.

Hoje, percebemos com maior nitidez o quão difícil é a dinâmica dialógica, se fazer entendido é um exercício que exige reconhecimento de que não estamos *sós* nesse caminho, e que a escuta, muitas vezes silenciosa, nem sempre corresponde a uma compreensão. A escuta, como exercício que precede o contar(se) histórias, exige o desenvolvimento dos sentidos e olhar sensível, como também nos diz que a escuta mais válida só se faz na relação e conexão com o outro. Dizer(se) implica estabelecer sentidos e sentir significados em que os termos sejam expressão dos nossos pensamentos e tempo no exercício de fala-escuta.

É nesse sentido, que em vários momentos dos nossos diálogos com pessoas das comunidades, somos interpelados por expressões, que inclusive nomeamos nessa carta, como “Me pergunta de novo” (Florêncio Eugênio da Silva, 70 anos, mestre do saber na comunidade Barro Vermelho). Em outra situação, Maria Francisca (presidente da associação quilombola de Chupeiro) também infere sobre nossa presença-análise, questionando “Primeiro uma pergunta?” Embora, nestes momentos, as falas tencionam sobre a compreensão das intencionalidades com a pesquisa de campo, elas também nos convidam a discussão sobre os ruídos de comunicação, pois quem se propõe a contar histórias deve estar aberto à negociação de novas práticas discursivas, compreendendo os silêncios e articulando significados.

O cuidado inexcusável é com a construção historiográfica oficial que culminou em uma visão hegemônica e unilateral sobre a formação social do Brasil, o que emudeceu e matou corpos interseccionalizados pela raça, gênero e classe, mas que também deixou marcas profundas nas construções semânticas dos termos ligados à sua constituição identitária. Diante dessas inquietações, nos convidam a escrever para aquelas/aqueles que também nos chamam à escuta, que comunicam o seu cotidiano, suas sabenças e experiências como metodologias usadas para existir no futuro historiográfico, que tiveram seus conhecimentos e as vivências do seu passado ancestral negados e/ou apagados.

Essa carta não está presente no material da qualificação da tese. Nessa etapa da pesquisa, também fomos questionadas, em um coro quase uníssono, sobre as categorias introduzidas no texto. Explicar e aprofundar (quando possível) são as orientações para que nossas vozes não sejam confundidas com as que julgam poder falar em nome de. A importância de explicar as intencionalidades de uma pesquisa também é o reflexo desse lugar posicional que estamos dialogando. As questões revelam também as percepções de como, nós pesquisadoras, somos também lidas/vistas (na academia e no campo do trabalho), pois não somente nossas palavras estão sujeitas à análise, mas as concepções teóricas a quem elas

servem e como as duas reverberam e revelam uma postura social. Isso, na pesquisa de campo, se mostra importante, porque contribui para reafirmarmos os nossos objetivos, além de contribuir na construção enquanto formação de identidades políticas.

Os termos que aqui trazemos partem das conversas que estabelecemos nos *encontros dialógicos de pesquisa*, e esta é uma das expressões a serem explicadas aqui. São categorias construídas em meio a territórios de alternativas de construção e conscientização coletivas, de quem percebe que o saber-se e dizer-se é linguagem do existir. Assim, seja durante os *encontros*, em que, conscientemente, são convidados a anunciar seu cotidiano para a construção deste trabalho, seja na participação de atividades das comunidades, pois a comunicação do cotidiano não se faz em meio a recortes de uma pesquisa sujeita a um cronograma fechado.

É também durante as conversas despreziosas em um fim de tarde à sombra de uma árvore, nas festividades, na socialização e nos momentos de refeições, nas reuniões das associações, nas manifestações políticas em prol da efetivação dos direitos identitários e civis e até mesmo nas rodas de contação de *causos*, que observamos como as terminologias são acionadas e usadas para designar os elementos sócio-culturais na construção da linguagem.

Não se trata aqui dos usos de outra língua e/ou até mesmo de dialetos específicos da cultura das comunidades, mas de como articulam a língua “portuguesa”, e até mesmo o uso dessa *categoria do nomear* “portuguesa”, que já diz muito sobre as relações de poder estabelecidas, implicações que nos ajudam a entender a lógica imposta de que *quem nomeia toma posse*. Assim, nos parece importante esclarecer os usos de alguns termos dentro das comunidades, pois as percepções em relação a algumas categorias são fortemente discutidas e refletidas a partir da sua lógica de criação diante da estrutura colonial e patriarcal, que traduzem, vão além de um conceito, refletem uma dimensão política e social das terminologias para não normalizarem significados que não correspondem a sua História e Cultura.

As terminologias também falam dos caminhos que percorremos até aqui, pois são o retrato dos espaços que dialogamos e da postura acadêmica que assumimos enquanto educadoras, militantes e pesquisadoras desobede(endo) epistemes que se colocam como formas únicas de discutir, saber-se e traduzir a realidade. Foi justamente o contato com esse conhecimento construído *com* as trocas em comunidades do sertão do Piauí que nos instigou a estudar e dialogar com essas experiências desde o início dos anos 2000, contexto em que

o Brasil assumia uma narrativa que a temática era “nova” na agenda de debates e demandas por políticas públicas.

Esse Brasil, acima citado, seria o mesmo Brasil em que Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e Clóvis Moura há décadas já levantavam as pautas quilombolas e das questões raciais como tentativas de articular o social e o acadêmico? Seria também o de Francis Boakari que, em parceria com Ana Beatriz, propunha um “mapeamento e caracterização sociocultural” (2006) de comunidades quilombolas no estado do Piauí, resultado de um projeto de extensão que objetivava apresentar um recorte social e os cuidados com o apagamento da história de um estado majoritariamente “negro”? E seria o mesmo Brasil de José Andrelino, da Comunidade Quilombola de Chupeiro, que, nos anos de 1980, organiza reuniões no Piauí em torno da luta pela terra a partir de uma base identitária “negra”, “é preciso saber quem nós somos” (DIÁRIO DE CAMPO, 2022)?

É o mesmo país que, no presente, em cursos de pós-graduação na matéria sobre Epistemologias da Pesquisa Educacional no Programa de Pós-graduação em Educação (PPGED/UFPI) ainda encontramos falas como “essas leituras me levaram a ver de outra forma a minha pesquisa”, “Como nunca percebi a existência da linha abissal” (DIÁRIO DE CAMPO, 2022). Esses *brasis* nos revelam mais que um desalinhamento nas concepções conceituais, desanuviam um *continuum* epistemicídio até mesmo nos espaços que se propõem a uma ampliação do conhecimento a partir do reconhecimento de outros saberes e outras histórias a serem contadas.

Mas, como dissemos no início deste texto, a proposta não é apenas uma crítica ao ocidentalismo (capitalismo, colonialismo e patriarcado), até porque acreditamos que os estudos culturais e pós-coloniais já investiram nesses debates. A crítica ao ocidentalismo não já estaria feita? Não deveríamos apresentar as experiências-*ideias para adiar o fim* (KRENAK, 2019) da experiência humana? Assim, pretendemos contar experiências e (re)existências que apresentam pluralidades de (con)viveres que subvertem a língua com a transmissão de seus símbolos e significados na construção de uma linguagem de *viver-sendo*.

Essa necessidade de explicar categorias que são apresentadas no texto também foram sentidas por Grada Kilomba em *Memórias da Plantação* (2019), em que escreve uma introdução para a publicação do livro em português. A preocupação é com a tradução linguística/sentido? de terminologias que “revelam uma profunda falta de reflexão e teorização da história e herança coloniais e patriarcais, tão presente na língua portuguesa” (KILOMBA, 2019, p. 14). Os cuidados com os usos de palavras, principalmente aquelas que

se propõem à tradução cultural, também são apresentados por Hampaté Bâ (1992) como valor de transmissão no qual a fidedignidade das memórias e dos significados individuais e coletivos é “a verdade em uma determinada sociedade”. O tradicionalista malinês discorre no contexto-tempo de sociedades africanas em que a própria “coesão social repousa no valor e no respeito pela palavra” (BÂ, 1992, p. 168). A tarefa de traduzir a realidade cultural num trabalho acadêmico precisa de um estilo didático, ensinando-provocando-explicando.

Em outro momento, Hampaté Bâ, ao abordar sobre o diálogo e a oralidade como uma tradição viva, referencia a fala do mestre Tierno Bokar ao descrever a “escrita como uma coisa, e o saber, outra” (BÂ, 1992, p.167). Acreditamos que a pretensão aqui não seja de uma lógica maniqueísta, em que estamos condicionados a apresentarmos e descrevermos uma categoria dizendo o que ela não é, em uma classificação hierárquica a partir de comparações. O chamamento é de nos enxergarmos nesse processo da troca, onde buscamos aproximar o dito com o vivido. Mesmo sabendo que a “a escrita é fotografia do saber, mas não o saber em si”, é preciso reconhecer que esse processo se apresenta mais amplo diante dos olhares desatentos e/ou não autorizados a traduzir existências. Afinal, o que sujeitamos a um recorte parcial do “retrato” - escrito? Não há uma escrita que precisa de explicações para ser saber/saberes?

Quem também nos instiga sobre essa relação com a palavra, a partir de um contexto diferente de Kilomba e Bâ, é Gayatri Spivak (2010), ao tratar das possibilidades da subalternidade em ter ou não autorização da fala. Aqui, a discussão se volta para as viúvas indianas em uma transmissão de valores culturais que são conduzidas à lógica de serem salvas da pira funerária de seus maridos. O que a autora chama atenção ao longo do texto, quando reflete o emudecimento da mulher nesse contexto, é como o ritual hindu *sati* vai ser transcrito pelos primeiros colonos britânicos para *suttee*. E a transposição de *suttee*, da esfera privada para o público, “tem uma conversão clara e complexa de uma presença mercantil e comercial para uma presença territorial e administrativa” (SPIVAK, 2010, p. 96). O chamamento da autora é para os usos da língua como mecanismos de colonizar o ser e ter a terra, inferir em outra cultura como se pudesse representá-la a partir de suas concepções culturais.

Assim, propomos, nesta carta, um exercício de discutir e descrever algumas terminologias usadas na escrita dessa tese. Algumas partem das percepções e dos diálogos estabelecidos com as comunidades, o que iremos observar que têm uma caracterização diferente da que estamos acostumados a acionar quando usamos esses termos com base na

etimologia e usos da/na língua portuguesa. Sabemos que não temos condições de uma descrição da cadeia de transmissão dos significados interpretados e agenciados pelas comunidades, da fidedignidade das memórias como formas de existir no presente e como agência política, mas gostaríamos de propor uma *descrição, caracterização* como uma interrelação das culturas como forma de coexistência e reconhecimentos mútuos.

Nessa tarefa de descrevermos as realidades com as quais estamos dialogando, também nos voltamos às escritas que se propõem à ampliação das fronteiras epistêmicas, e se falamos em *ampliar*, já abrimos a discussão afirmando que existe um problema deixado no e pelo processo historiográfico, ao mesmo tempo que sabemos que não temos como dar conta de suturar todas as feridas coloniais. Assim, nossa intenção aqui é fortalecer o coro dos que se propõem a questionar os discursos que impõem uma lógica sistêmica que apaga, inferioriza e extermina determinados grupos sociais.

Isso se diz também sobre as aproximações e diálogos teóricos que precisaremos estabelecer, partindo de teóricos que se propuseram, dentro dos limites da sua formação acadêmica e social, reconhecer e dialogar com a realidade do seu contexto-tempo. Alguns que serão aqui apresentados não se afirmaram dentro de uma proposta decolonial, até porque o termo ainda não era cunhado dentro da escrita acadêmica e intelectual, mas as ações e discussões a que se propuseram fizeram com que chegássemos, no presente, a essa percepção teórica para reconhecer as experiências de lutas contra o capitalismo, colonialismo e patriarcado, a qual atribuímos a lógica sistêmica de opressão e inferiorização de grupos sociais. Também não estamos afirmando que a decolonialidade consiga por si só captar as capilaridades das experiências e diversidades, mas estamos falando em aproximações. Não estamos interessados em determinar os limites de cada teoria, mas a partir das experiências exemplificáveis que nascem e servem as lutas identitárias, reconhecermos alternativas epistemológicas que contribuam para o debate e para opção decolonial.

As Palavras (con)sentidas

A primeira parte dessa carta dedicamos aos questionamentos em torno das estruturas e suas “categorias do nomear”, além de convidarmos a conhecer “categorias nativas”, aquelas usadas nos cotidianos das comunidades como forma de se apresentarem ao mundo enquanto modo particular identitário, e como fazem uso desses termos como pautas de lutas para definirem o ser e ter a terra, são respostas às demandas de dizer-se dentro do cânone

epistêmico que impõe de fora para dentro na intenção de sujeitá-las. Esse diálogo não é uma proposta frequente, ainda nos inquietamos com as reproduções semânticas sem contextualizar os espaços-tempo a quem/que se destinam.

É preciso discutirmos os termos usados a partir da história de resistência das comunidades por um reconhecimento identitário diante da configuração e constituição colonial, momento em que abrem fendas nos documentos oficiais para permanecerem e se apresentarem no presente. A exemplo, temos os registros eclesiásticos da região de Paulistana-PI, em que se reportam a etnia, em um retorno ancestral e enunciativo a partir do continente africano como “preta Angola, escravo Gegê”. Um convite que estendemos aos/as historiadoras/es piauienses para não voltarmos nossas produções sobre as lutas coletivas enquanto afirmações políticas e territoriais junto ao Estado sob a égide da “democracia racial e das relações cordiais” das fazendas de gado como única forma de dizer(se) sobre o Piauí.

As comunidades apresentam categorias (con)sentidas, que não só apresentam consentimento dentro dos processos comunicativos da língua portuguesa, mas que são sentidas-vividas na tessitura de um cotidiano construído nas trocas afetivas-espiritual-ritualísticas. Assim, enquanto os seus saberes e fazeres são narrados vão nos colocando a dimensão dos termos e símbolos que usam para comunicar e transmitir o seu ser-viver. Quando fazem usos da categoria comunidade, por exemplo, comunicam a dimensão coletiva de estar e tratar a terra numa construção de territorialidade, ser comunidade é “essência” dentro do aspecto identitário, bem como é “partilha” como proposta de *bem viver* em meio a lógica do capitalismo e do racismo. Não podemos esquecer ainda os cuidados com a discussão para não cairmos na romantização, pois, dentro do mundo conceitual das comunidades, os termos têm um caráter político e de luta pelo reconhecimento de identidades e regularização da terra.

negro

No Brasil, o termo negro vai estar relacionado à estruturação do sistema colonial e de escravização dos povos da África Sulsaariana, um processo de inferiorização e racialização dos corpos a partir da classificação e hierarquização, em que a coloração da pele foi vinculada a uma lógica discursiva que deu sustentação a este sistema, e que, no hodierno, é tomado como uma das bases de sustentação do racismo. Quando iniciamos nossos

encontros dialéticos de pesquisa nas Comunidades quilombolas de Barro Vermelho e Contente em Paulistana-PI em 2018, ainda no período de escrita da dissertação de Mestrado em História do Brasil (PPGHB/UFPI), nos deparamos com o termo *negro* agenciado de formas diversas dentro das comunidades, o que nos inquietou, pois como discutir os termos “racializados” e/ou “étnicos” sem cairmos no essencialismo ou reforçar a fluidez de fronteiras criadas a partir das “zonas de cor” discutindo um contexto racializado?

Em determinados momentos, observamos um afastamento, uma repulsa, que em uma escuta desatenta e condicionada à formação colonialista poderíamos até jurar que se tratava de uma negação dos traços étnicos a partir da coloração da pele. Em outros, somos direcionadas à estreita relação e identificação com o termo na autodefinição identitária. É nesse sentido que falas como a de Hilda Maria (52 anos, Barro Vermelho, 2019), “...nação, o chamado negro”, nos direcionam para uma reflexão em torno do pensamento e do vocabulário *de fora para dentro*.

Enquanto descrevem as percepções do “chamado negro”, também vai nos dizendo que os termos não eram acionados sem a devida consciência em torno das relações de poder construída *com e a partir* deles, bem como sua ligação com a “nação” entendida como Estado brasileiro, mas que, no seio das comunidades, são tomados e agenciados com significados próprios para afirmar e comunicar um cotidiano como formas de existir-identidades como *unidade negra* ligada ao território na formação de quilombo.

Já nas narrativas para construção da escrita de doutoramento, notamos a terminologia sendo evidenciada como tratamento entre Francisco Rodrigues (presidente da Associação quilombola de Barro Vermelho, 60 anos) e Edivaldo Camilo (Vice-presidente da Associação quilombola de Barro Vermelho, 60 anos), “negro cara de jumento”. A associação da terminologia à forma animalésca em certo ponto nos chama atenção, a expressão de espanto que externamos levou a uma segunda fala: “nós podemos falar assim um com outro, você não”. As implicações são de quem reconhece quem pode falar em nome de. Em um tom entendido como sendo jocoso, vão comunicando os limites das percepções do “você” (uma mulher de aparência descrita como branca – *o de fora*) diante de uma consciência de que em uma relação com a branquitude o termo assume uma categoria fortemente marcada pelas relações de poder.

Durante esse percurso, ainda evidenciamos a relação de *negro* com *preto* tratadas muitas vezes como sinônimas dentro da conjuntura de classificação a partir da “qualidade” *Nós, por a qualidade podia ser preto, negro, né?* (Florêncio Eugênio, 70 anos, Barro

Vermelho). As narrativas ainda contextualizam o termo a partir da vinculação e transição do reconhecimento enquanto comunidades, comunidades negras rurais para comunidades quilombolas. Nesse momento, reportam-se à atuação e falas de José Andreilino e Raul Andreilino, em que chamam as comunidades à agência enquanto território a partir de uma unidade identitária de “negritude” para criação de outro mundo possível. Nesse sentido, lembramos de Frantz Fanon (2008) quando diz que o *negro que cria a negritude* em um processo de conscientização sob os usos e agências políticas em uma proposta de ressignificação da categoria “tomo esta negritude e, com lágrimas nos olhos, reconstituo seu mecanismo. Aquilo que foi despedaçado é, pelas minhas mãos, lianas intuitivas, reconstruído, edificado” (FANON, 2008, p. 124).

A ação de “tomar”, se apropriar a partir da propositura de Fanon (2008), nos orienta a discutir essas falas dentro da construção e significação dos espaços-tempo. Não cabe aqui inferirmos apenas um olhar crítico sobre as formas como o colonialismo e a colonialidade utilizaram esses termos na estrutura da sua lógica discursiva opressiva. É importante também dizer que não tomaremos os termos em uma proposta romântica e essencialista, pois como direciona aqui “*com lágrimas nos olhos, reconstituo seu mecanismo*”, sabemos que estão sujeitas ao jogo dos conflitos, negociações, trocas, além de estarem sujeitas ao trauma colonial. Assim, a associação ao termo não se dá pela sua constituição etimológica, mas como é *reconstituído* em um mecanismo *na* e *para* lutas emancipatórias das/nas comunidades.

branco

As comunidades, além de nos apresentarem os termos “negros, pretos e quilombolas” como parte de uma consciência de quem percebe como essa construção mascaradora-desumanizante, semântica-histórica e classificatória se dá, pois reconhecem bem os usos *de fora para dentro*, também direcionam as implicações em torno do *branco*. O termo é associado ao processo de formação regional das comunidades de Paulistana-PI, informações também apresentadas na documentação oficial sobre a região, em que aparece a coexistência de diversos grupos étnico-raciais na conjuntura social do espaço a partir de “fazendeiros, escravos e índios”.

É importante dizer que mesmo o fazendeiro na documentação não sendo oficialmente racializado a partir da categoria branca racializada, está presente nas narrativas das

comunidades sujeitas ao jogo das relações de poder e discussão-exploração de classes. A coloração dos fazendeiros, "Damascenos, Coelhos e os brancos da região" (DIÁRIO DE CAMPO, 2022), que detêm a terra, passam a ser questionados dentro desta estrutura colonial e racial em que é possível sabermos a cor da pele da pessoa pela propriedade da terra.

As falas das/os moradoras/es das comunidades também nos ajudam a entender o cenário social em que as categorias estão a serviço da lógica estrutural de definir quem pode ser brasileiro, e como isso reverbera nas definições de quem pode ter a terra. Assim, ao descreverem as relações de troca estabelecidas com *o de fora*, apresentam a expressão a partir da lógica da branquitude, pois *o de fora* não é só a pessoa branca em si reduzida ao aspecto epidérmico, mas enquanto estrutura sistêmica opressiva, até porque reconhecem a existência de quilombolas brancas/os, desvinculando a identidade territorial de quilombola de um essencialismo restrito à discussão das colorações.

Ao longo da escrita, vão perceber que as narrativas ainda direcionam a discussão do branco como sujeita/o racializado a partir das percepções e reflexões das/os moradoras/es das comunidades. Percebem que a luta pela terra também é atravessada pela discussão das questões raciais, por isso a associação *aos fazendeiros, Damascenos, Coelhos* quando o assunto é a "posse de terra". As implicações são de pessoas que não precisam lutar pela regularização dos seus territórios, pois, não por coincidência, os *brancos da região* são os que têm a posse da terra. Além de nos direcionar à discussão sobre a estruturação sistêmica a partir da lógica da coloração, ainda nos instiga a pensar a relação racismo e propriedade que sustenta o capitalismo nesse país.

Cabocla

"Caboclas pegas pelos cachorros", essa é a expressão usada pelas comunidades para se referirem a um processo de formação e organização dos territórios a partir da coexistência étnica na região. Não de forma intencional, nos convidam a uma reflexão mais ampla em torno da temática, pois de início achávamos que o termo *caboclo* fizesse parte da linguagem do dizer-se a partir de categorias nativas, comunicando os processos de "misturas, trocas" na formação identitária da região.

Porém, quando analisamos a relação das/os moradoras/es das fazendas Paulista e Carnaybas que dá origem ao município de Paulistana, os dados de 1765 apresentam as categorias "índio e índia", o que não deixa de ser uma nomenclatura com base na percepção

e na língua do colonizador em relação aos povos originários do Brasil, mas o que nos inquieta é como essa memória em torno desses povos vai sendo constituída pela inferência de designadores de uma classificação racial estabelecida pelo estado, pois na falta da categoria indígena nos dados censitários de 1872, esse grupo, para ser reconhecido como “povo brasileiro”, é associado à identidade de cabocla.

Assim, a política da classificação para invisibilidade e negação histórica a partir do embranquecimento marcou a formação social brasileira, deixando uma herança discursiva de democracia racial, em que as relações foram gradativas, naturais e harmônicas na coexistência étnica no Brasil. A categoria *Cabocla* nos ajuda a entender não só como se dá o epistemicídio, como o apagamento histórico e cultural dos povos nativos¹, usados, inclusive, para legitimar a ausência de políticas de reconhecimento identitário e territorial. Se não existem povos originários no Piauí, existiria um Piauí, e qual a urgência de políticas de reconhecimento e emancipação de direitos? Isso isenta o Estado de ressarcir o cenário de violência civil e epistêmica que ele mesmo ajudou a construir com as categorias escolhidas como únicas formas de identificação e reconhecimento como cidadão brasileiro de direitos².

Esses questionamentos a partir do termo direcionam ainda para a interseccionalidade da discussão raça e gênero, pois as “caboclas pegadas por cachorro” trazem para o campo discursivo a construção de uma agressividade ou até mesmo animalidade em torno das mulheres caboclas. Ou ainda a reprodução do imaginário social construído em torno da associação à selvageria dos povos originários. Embora as características de “agressividade” não sejam direcionadas aos “pegadores”. Poderíamos também levantar implicações de que a expressão descaracteriza a lógica da democracia racial, já que as relações não foram amistosas e docilizadas na formação social do país, eram mulheres aguerridas que se negavam a fazer coro a um padrão do feminino predestinado ao casamento e existência associada ao masculino. Mas o que queremos chamar atenção, aqui, é como as categorias apresentadas pelo discurso nacional não conseguem representar as especificidades locais, o

¹ Assim como tradição, nativo é trazido aqui não como alusão à pureza, primitivismo de povos presos nos espaços, tempo e ideias, mas sujeitas/os às trocas e aos diálogos local-global. Sobre essa discussão ver também Leda Martins (2021) e Bruno Sena (2013).

² A política de extermínio promovida contra os povos Yanomâmis durante o governo Jair Bolsonaro, nos diz o porquê de darmos ênfase na perspectiva decolonial para questionarmos a política de morte e invisibilidade dos povos nativos como continuum da lógica colonial e capitalista de expropriação do ser e ter a terra. Ver a discussão com o atual Ministro dos Direitos Humanos, Sílvio Almeida: <https://www.geledes.org.br/denuncias-indicam-proposito-de-extermínio-dos-yanomamis-diz-silvio-almeida>.

quanto a estrutura sistêmica opressiva e racismo respaldada pelo estado alija o direito às subjetividades em enunciar-se e anunciar-se.

O de fora, o de dentro e o centro

Embora as categorias nos levem às dimensões geográficas como se estivessem estabelecendo recortes espaciais, neste trabalho, são tomadas pelas/os moradoras/es como limites discursivos configurados na/pelas relações das comunidades. *O de fora* é descrito a partir das denúncias que fazem em relação a institucionalização da lógica capitalista, patriarcal e colonialista e como o discurso de capital, de desenvolvimento e modernidade interferem na dinâmica identitária e na construção das subjetividades das/nas comunidades. As narrativas descrevem, como exemplo, a escola e o empreendimentos (como a ferrovia Transnordestina), que emolduram uma relação hierarquizada, e, em algumas falas, ainda trazem o sistema racista em estrutura repressiva.

Já *o de dentro* se refere a saberes e fazeres das pessoas das comunidades que se anunciam como linguagem de ser quilombola a partir de significados próprios, bem como são agenciados para fazer frente aos dizeres categóricos do Estado como *o de fora*. Em alguns momentos, *o de dentro* e *o centro* são tomados como sinônimos, pois quando descrevem as relações com *o de fora* a partir das lutas e posse das terras (os fazendeiros da região) desanuviam sobre a organização do território, em que as fronteiras das comunidades vão sendo recortadas pela posse de terras no Brasil com o discurso de quem pode ter a terra por um registro comprado.

É comum encontrarmos falas que dizem que os brancos foram comprando terrenos nos territórios dos quilombos e colocando as comunidades no *centro* do território, destoando da concepção de centro sistêmico, colocado como ponto de partida e como única forma de ser e estar no mundo. Como nos orienta Krenak (2022), *o centro* pode ser a partir de vários lugares, como esse posicional de quem fala, como a capilarização em que não se tenha disputas narrativas, pois se terá mundos e histórias possíveis de existir e narrar-se.

A comunicação do cotidiano

Já nessa parte da carta, apresentaremos alguns termos presentes na tese que são percebidas em diálogos com as comunidades. Como as categorias estão ligadas aos símbolos

e significados na comunicação do cotidiano *sentido-vivido*, uma carta-convite a uma escuta sensível, tentativas de interpretar e descrever como essas categorias são sentidas, construídas e transmitidas nas/pelas comunidades.

Rodas

A organização das rodas de conversas para contato com as narrativas já é uma dinâmica das comunidades em diálogo. No momento em que narram a si (que nesse caso é si-nós pelo seu caráter coletivo), também nos descrevem seu cotidiano permeado de saberes, fazeres e rituais que dão liga aos modos de conceber e ser comunidades. Embora as narrativas se reportem a diferentes termos para nomeá-las, as “rodas de conversante”, por exemplo, aparece como sinônimo das de conversas e são descritas como momentos de partilhas da vida, das inquietações e da lida diária. É também usada como método para negociações e resolução de conflitos internos.

Ainda tem as “rodas de danças”, rodas de capoeira”, “samba de roda”, “roda de versos” e “reisado”. Embora sejam nomeadas por termos variados, convergem no objetivo de transmitir a relação ancestral, como práticas educativas de ser e dizer-se. Cada uma tem uma dinâmica intrínseca de execução e uma narrativa própria de contar a História, pois há uma circularidade de pessoas não só na execução das atividades culturais como forma de diálogo intergeracional, mas no enredo que diz sobre personagens e histórias não contadas em outros espaços.

terreiro

A geografia do terreiro nas memórias das comunidades é descrita como encontro e retorno a partir de dois espaços – o *da casa e das religiosidades*. O *da casa* em uma localização espacial aparece se referindo à frente das residências, o que dá uma dimensão da organização territorial das comunidades, na maioria das vezes, sem a presença de asfalto ou calçamento, só o vão de terra batida, onde se sentam à tardinha para partilhar histórias. Os *causos* contados se deslocam em temporalidades diversas, pois vão desde informações do hodierno, como manutenção da coesão social, como percorre as memórias e se relacionam com diferentes sujeitas/os que são acionados para afirmar os fatos, a credibilidade das histórias se relaciona à palavra dos ancestrais, “foi minha mãe, pai, avó, avô” que contou.

Sentar-se no terreiro, falar e ouvir, como troca geracional, é tomada também como prática educativa a partir dos saberes e fazeres partilhados.

A terminologia *terreiro* ainda está vinculada ao espaço das *religiosidades* de matriz africana. Vale ressaltar que nem todas as comunidades têm essa memória ligada a essas práticas. A comunidade de São Martins é mais precisa na descrição das memórias e dos nomes responsáveis pelos rituais e ensinamentos das religiões de matriz africana, além de trazer uma caracterização das relações com a chegada da igreja católica apostólica romana na região. As narrativas direcionam as disputas territoriais e discursivas em que os rituais são empurrados do centro para as fronteiras das comunidades. A (re)existência e continuidade do terreiro se deram por uma mistura de elementos das duas expressões religiosas e em alguns casos agindo na clandestinidade.

O *terreiro* ainda está associado às festividades e realizações das *rodas* (de danças, de capoeira, rodas de versos, sambas de roda e reisado) em que se organizam para partilhar, conversar e divertir nas *casas dos outros*. Os usos do terreiro aqui ultrapassam a dimensão da interação e se configura também como partilha dos saberes e fazeres das comunidades. Trazemos aqui os fazeres, pois enquanto cantam e dançam, também oferecem as produções dos quintais aos organizadores do evento.

Além da ideia de territorialidade pela organização e usos do território com o *terreiro*, ainda é possível perceber a concepção temporal no/com o termo, uma circularidade das histórias que se faz com e pelo movimento comunitário, uma espécie de ritualização tecida entre a intimidade com a terra, o território e uma dialética com o passado. A relação com a memória ancestral se faz em preocupação em não desperdiçar e nem perder os laços com o passado no presente como agência política. Essas histórias não são narradas em uma linha cronológica, nem um círculo que se fecha, porém, em um movimento espiralar de retorno no pulsar das comunidades.

Assim, no exercício de descrevermos alguns termos usados nesse trabalho, também aprendemos que o diálogo se faz na relação de reconhecimentos mútuos em que as especificidades que os tornam diferentes dentro e fora da troca é condição para estabelecer o “com” como ação coordenada de coexistir, sem influir ou impor, pois não se parte de cenário pronto com fórmulas gerais e prescrições sujeitadas as comprovações. Também se engana quem conceitua esse ato como abstração facilmente relativizada, pois parte de uma realidade concreta, da experiência vivenciada, sentida e narrada.

Tudo isso nos direciona aos cuidados com as nomenclaturas que usamos nas caracterizações de um contexto-tempo a partir dos entendimentos que temos de fora para dentro. Quem nos condicionou essa estranha mania de achar que podemos nomear o outro a partir das nossas percepções? Quando dialogamos com as histórias locais, que termos dariam conta de evitar um confronto epistêmico e apresentar uma realidade plural ao qual se propõe a opção decolonial? Ou a problemática não deve ser centrada nos termos, mas nos usos e intencionalidades que fazemos destes? Parece que essa carta, bem mais que solucionar as implicações em torno da descrição e entendimentos dos termos, nos instiga a continuar questionando sobre as condições conjunturais em que foram criados e as intencionalidades com as quais são usados.

INTRODUÇÃO: Caminhos, narrativas e experiências no SERTão quilombola

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)

“Abrindo carreiro”

Os carreiros³ para esse trabalho são abertos pelas reivindicações das comunidades de Barro Vermelho e Contente ainda nas andanças de pesquisa para a escrita da Dissertação de Mestrado em História do Brasil (2020). Naquele momento, as narrativas partiam de uma *linguagem de ser quilombola* construída em meio às relações *com* e *no* território, pois, ao mesmo tempo em que produzem o cotidiano vivenciado, sentido e narrado, também expressam a intensidade de *SERTão*⁴ pelos movimentos, conflitos e negociações entre entendimentos e significados *do de dentro* em meio aos dizeres do *de fora*. A linguagem que anunciam é conjunto de saberes e fazeres que compõem a experiência vivida das comunidades, e por ser relacional, também se imbrica aos meios usados para transmiti-la.

Portanto, ao tratar da emergência da questão identitária na escola, os líderes e moradores questionaram o que poderia ser feito na instituição para se tornar espaços-instrumentos *das Comunidades*. A preocupação é direcionada para a *linguagem*, entendida como todos os meios como instrumentais diversos usados para comunicar, transmitir significados para interlocutoras/es por acreditar no seu poder na construção e internalização de discursos, por oferecer mecanismos que contribuam e/ou distorçam as formas em que as Comunidades mantêm e transmitem os traços identitários para as novas gerações. Embora as reivindicações se voltem a uma *escola* “do” quilombo, os caminhos que levam a uma

³ Carreiro é um termo usado pelas comunidades para se referir ao “ato de abrir caminhos”, uma prática aos povos dessa região que adentram o sertão nordestino, criando rotas de tráfego e comunicação entre os territórios. Durante a construção da ferrovia transnordestina nas comunidades de Barro Vermelho e Contente, o termo era usado nas narrativas vinculado às dores causadas pelo empreendimento que chegou “abrindo carreiros sem pedir licença”, modificando a dinâmica do território e reproduzindo o racismo nas suas formas diversas de sustentar e estruturar o sistema capitalista.

⁴ SERTão é escrito dessa forma no trabalho para enfatizar a intensidade e potencialidade de SER diante das adversidades do/no sertão nordestino, sujeitadas não só as peculiaridades climáticas da região, mas de um discurso fortemente marcado pelo colonialismo, patriarcado e coronelismo diante da sua formação a partir das fazendas de gado na região. SERTão é gente que resistiu e (re)existe em meio a esses processos de violência e se constitui em territórios enquanto zonas de viver bem.

ampliação dos encontros dialógicos de pesquisa, neste trabalho, se voltam para os entendimentos dos saberes e fazeres das/nas comunidades a partir de elementos simbólicos marcadores de afirmação identitária que as/os moradoras/es compreendem como *linguagem do quilombo*. Assim, observamos que não podemos restringir a discussão de uma linguagem para/na/da escola, já que os entendimentos a partir *do de dentro* compreendem e expressam a educação como práticas educativas, de existência, transformação e organização social além dos muros de uma instituição escolar.

As fronteiras da problemática vão sendo ampliadas pelas conversas com os presidentes das associações quilombolas de Barro Vermelho e Contente (Edivaldo Camilo e Francisco Rodrigues, 2018-2019), a partir das inquietações sobre as práticas pedagógicas desenvolvidas na Unidade Escolar Eusébio André de Carvalho como marcador identitário das lutas das comunidades. É preciso lembrar que os membros das comunidades quilombolas da pesquisa não descaracterizaram a importância da instituição escolar. Pelo contrário, os líderes reconhecem a escola como uma conquista de acesso a uma educação formal historicamente negada. Mas partem das implicações em torno das ausências dos saberes e fazeres do *lugar* a serem trabalhados como parte dos conteúdos sistematizados pela escola. É importante dizer que o termo *lugar*, para as comunidades, é tomado como símbolo de referência para além de uma localização geográfica. Está vinculado à concepção de território, e assume a simbiose de ser e ter a terra a partir de significados que justificam a identidade coletiva que já nasce com o reconhecimento do eu e do *Outro*⁵ como partes constituintes de territorialidades.

Durante os diálogos estabelecidos com interlocutoras/es das referidas comunidades, ainda somos direcionados para outra problemática: as seis comunidades em Paulistana-PI, anteriormente referenciadas, são apresentadas a partir de um tronco identitário comum. A narrativa de Francisco Rodrigues (vice-presidente da Associação Quilombola de Contente, 2020 e colaborador na Coordenação Estadual de Comunidades Quilombolas do Piauí CECOQ/PI, 2021) nos direciona à preocupação dos interlocutores em estabelecer uma

⁵ Esse *Outro* é entendido ainda a partir da concepção humanista de João-Bosco Kashindi (2015, p.88) das/nas relações do “torna-se ontológica, epistemológica, social e politicamente falando, necessária, vital”. Vale ressaltar que esse “outro”, na cosmovivência da filosofia africana, “não se limita apenas aos seres humanos, mas inclui também outras entidades cósmicas (animais, árvores, ar, rios, etc.)” (KASHINDI, 2015). Daí a dimensão de constituição identitária enquanto etnicidade ser estabelecida nas trocas/relações com o *Outro* e com território. Já em FANON (2008) o *Outro* se faz na relação Eu e *Outro* em que aconteçam reconhecimentos recíprocos na/da dialógica. Para Ubuntu, este outro é irmã/ão, uma extensão existencial minha.

unidade quilombola em Paulistana-PI, a partir dos laços de parentesco na formação comunitária.

Diante das tentativas de nos guiar para a existência de uma coesão grupal que caracteriza a construção de uma identidade quilombola com vínculos identitários a partir de um tronco familiar comum, vai nos descrevendo um contexto histórico e geopolítico em que as lutas de coesão grupal eram narrativas de (re)existências diante de um cenário escravagista. Táticas de quem narra a própria vida-futura, “quando veio a alforria, espalhou esses negros. Para os negros não ficar entrosado, não saber que era parente” (Francisco Rodrigues, 52 anos, Contente).

É necessário lembrar que o objetivo aqui não é de construção de uma árvore genealógica, porém é perceber como os laços de parentesco, em termos de laços de sangue, as conectam e ao mesmo tempo as mantêm como comunidades singulares. Quando conversamos sobre essas relações familiares a partir da memória-narrativa-ancestralidade, a pretensão é discutir como a “narrativa não é apenas uma listagem de acontecimentos, mas uma tentativa de ligá-los tanto no tempo, como no sentido” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2002, p. 92), sem esquecer o contexto geopolítico.

Ainda durante a pesquisa do mestrado nos anos de 2018 e 2019, participamos de reuniões e eventos relacionados ao Movimento Quilombola no Piauí, dentre eles, a sessão de decisão do Comitê de Dirigentes Regionais (CDR) realizada no dia 03 de outubro de 2018, na sala de reunião do gabinete da superintendência regional do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) para apreciação e aprovação do Relatório de Identificação e Delimitação (RTID) da Comunidade Contente. Na ocasião, tivemos a oportunidade de dialogar com representantes da Comunidade Lagoas, localizada no Sul do Piauí, os quais descrevem as interferências no funcionamento das escolas daquela Comunidade, ao afirmarem que das 11 escolas existentes em Lagoas⁶, 10 foram fechadas como forma de pressionar os quilombolas diante das lutas de regularização fundiária das áreas em litígio com os fazendeiros daquela região.

Já no dia 22 de maio de 2019, no Seminário Educação Quilombola realizado no Espaço Esperança Garcia em Teresina-PI, em evento organizado pelo Movimento Negro e Observatório Quilombola, os representantes de Comunidades Quilombolas do Piauí

⁶ Lagoas é a maior comunidade do Estado do Piauí, formada a partir da junção de Comunidades São Raimundo Nonato, Fartura, Bom Fim, Várzea Branca, Dirceu Arco Verde e São Lourenço, com 1498 famílias de acordo com o processo aberto junto ao INCRA no Centro-sul do Estado do Piauí. Estes diálogos foram registrados no diário de Campo no decorrer das conversas tecidas durante a participação dessas reuniões.

formalizaram um pedido de não fechamento das escolas que foi entregue a então vice-governadora do Estado, Regina Sousa. No evento, ainda reivindicaram a realização de um Censo Escolar Quilombola como forma de regulamentação e reconhecimento espacial onde essas instituições educacionais públicas estão inseridas. As inquietações são levantadas a partir das denúncias do fechamento de 12 escolas em terras de Comunidades Quilombolas nos municípios de Oeiras, São Raimundo Nonato, Amarante, e São Miguel do Tapuio, municípios do Piauí⁷.

Em 2022, as denúncias aparecem sob a relação do espantoso número de 60.065 escolas rurais que foram fechadas nos últimos 20 anos no Brasil. Os dados são parte do projeto *Expedição catástrofe: por uma arqueologia da ignorância* (2016-2019) divulgados no livro *Composto escola, comunidades de sabenças vivas* (FIRMEZA *et al*, 2022). A edição dá destaque às experiências que resistem e se mantêm vivas como outras formas de ser e fazer escola e educação nesse país, diante das inferências e a “expansão do capital agrominero-industrial” (FIRMEZA *et al*, 2022, p.3),

Isso não difere dos modos que o capital opera nas comunidades de Barro vermelho e Contente (LEAL, 2020), com atuação da Transnordestina. As reivindicações que à primeira vista se voltam para as inferências na escola com os discursos trazidos pelos trilhos da ferrovia, a educação como um calcanhar de Aquiles social, demonstram que a discussão é mais ampla, pois o objetivo final do sistema é a propriedade de terras, relações de trabalho e poder. Antes da exploração e violação dos direitos civis e sociais, o da educação se torna latente pela dimensão que o epistemicídio agrega à estrutura.

Os contatos com essas fontes e as narrativas nos mostraram que as inquietações e conflitos sobre as escolas e as práticas pedagógicas entendidas como processos de ensino-aprendizagem em instituições localizadas em contextos raciais e territoriais bem específicos não são casos isolados das Comunidades de Barro Vermelho e Contente, mas que pode ser uma realidade de um processo educacional aplicado nas Comunidades Negras Rurais do Piauí. Sendo assim, a pretensão inicial para a pesquisa de doutoramento em Educação foi ampliar o exame em estudo para compreender a *linguagem do quilombo* nas seis Comunidades Remanescentes de Quilombolas em Paulistana-PI, já tituladas junto à Fundação Palmares de acordo com a Portaria FCP nº57, de 31/03/2022 (Chupeiro, Angical, São Martins, Contente, Sombrio e Barro Vermelho).

⁷ <http://www.pi.gov.br/materia/vice-governadoria/vice-governadora-recebe-representantes-de-comunidades-quilombolas-8206.html>.

Para essas andanças, partimos das orientações de Walter Benjamin (1994) de “escovar a história a contrapelo”, um convite aos caminhos do não dito/escrito, dos pés que chegaram até aqui, mas que agora retornam em busca de si, de um *ser-passado-sendo-presente-inacabado, vislumbrando um ainda-a-ser*. Nesse caso, partiremos de um *estar* doutoranda, na condição de mulher chamada de brasileira branca, de descendência europeia, que dialoga sobre questões raciais e estabelece encontros dialógicos de pesquisa com as chamadas Comunidades Quilombolas no sertão do Piauí, pois o lugar a partir do qual falamos implica as contradições de ser e interpretar sobre a interseccionalidade racismo e sexismo.

Talvez esse seja um dos maiores *contrapelos a/de ser* questionada no presente. Nós, branquitude, não nos víamos/vemos como racializada e as condições de privilégios não eram questionadas nem mesmo como “consciência de fala”, afinal é tão natural esse “poder-espaço” estruturado pelo privilégio epistêmico, que falar para nós é tão naturalizado quanto ser ouvida. Mas o que fazemos com/nessa “poder-espaço” acadêmico? Qual e quando (o que, contextos e condições) a “sujeita sociológica” pesquisadora é também acionada pela própria estruturação do conhecimento a pretexto de silenciá-la? Como responder essas questões sem nos enxergarmos como um corpo “feminino” interseccional de identidades e de narrativas múltiplas, corpos-vozes-mulheres (EVARISTO, 2017) que coexistem com tantos outros corpos de mulheres e homens quilombolas na construção do nós brasileiras e brasileiros? Para nós, quem somos e como agimos neste empreendimento sociocultural?

Assim, um relato sobre a condição das nossas produções e encontros dialéticos de pesquisa com as questões raciais, é também falar sobre o nosso lugar-poder de fala na estrutura social, enquanto agentes da branquitude crítica e suas “desaprovações publicamente” no decorrer do ano (CARDOSO, 2017), ao mesmo tempo em que conversamos sobre nossas práticas enquanto sujeita política, militante do movimento afro-brasileiro e quilombola no Piauí, mas que também se faz interseccional de gênero, classe e educação.

Se os racismos são uma estrutura social sistêmica criada pela branquitude, discutir sobre as questões raciais é responsabilidade cívica de quem? Como melhor descrever as experiências que partem de realidades que não vivenciamos? Como *desaprender a ser racista* diante de uma educação escolarizada institucionalizada sob a lógica da colonialidade? Quando fala em racismos, estaríamos entendendo os mesmos comportamentos? De acordo com Grada Kilomba (2019), os episódios de racismo cotidiano

são uma problemática branca. Nesse mesmo sentido, Frantz Fanon (1969) afirma que o “branco é que cria o negro”, na medida em que o torna “objeto em meio a outros objetos”. Mas o referido autor, em outro momento-texto, fala sobre a consciência como um processo de libertação e essa deve ser pensada para os dois (chamados brancos e negros), pois um não vai conseguir se libertar dos racismos (como vítima ou agente) sem a/o outra/o.

Outro contrapelo que nos inquieta desde a dissertação (2020) está direcionado sobre a “*opção decolonial*” que usamos para (re)pensar nossas (co)existências como epistemologias e produção de saberes a partir de outras vozes e experiências destoando dos já ditos pela historiografia oficial, “novas-velhas questões” que são colocadas na discussão das contradições e negociações teóricas na escrita dentro do cânone acadêmico. Naquele momento, as implicações são levantadas em torno do “olhar apaixonado” que destinamos a pesquisa. As ditas *paixões*, para nós, são escolhas. E se falo em “escolhas”, já nos direcionamos a um encontro/desencontro conflituoso entre a objetividade do saber científico diante das subjetividades da pesquisadora e dos *participantes da pesquisa*. Com paixão, existirão conhecimentos das realidades?

Essas interpelações vão nos acompanhando, pois, já no doutoramento, as implicações também se repetem durante a apresentação do projeto de pesquisa nas matérias do Seminário de Introdução ao Doutorado e Seminário de Pesquisa I (2020). Nestas oportunidades, as discussões mais uma vez tomam rumos da dúvida diante das fontes e narrativas apresentadas para/da pesquisa carregadas de subjetividades vividas. Não sei por que falar de gente *como* e *com* a gente a partir de uma realidade concreta e exemplificada, bem como de suas realidades nem sempre evidenciadas na historiografia dita oficial, ainda causa tanto espanto no espaço acadêmico?

Por que nossas afetações sobre as estruturas epistêmicas contemporâneas são tomadas como paixões? Ficávamos perguntando e por vezes colocando em xeque o caráter de produção de conhecimento da pesquisa. Estaríamos mesmo fazendo ciência? Como conciliar a dita paixão com a produção do conhecimento científico? Como desenvolver pesquisas alinhando a objetividade que o fazer científico nos orienta sem anular as subjetividades e sensibilidades que nos tornam humanos? Como discutir processos históricos, sociais, políticos vividos e articulados como traços específicos de determinados grupos sem folclorizá-los ou espetacularizá-los? Como estabelecer relações em que a dialética seja a premissa base de fala-escuta para não transformar o trabalho em uma *representação*, mas espaços de lutas e representatividades de um saber-se e dizer-se outra/o?

Essas implicações, até aqui, são para ressaltar que as travessias de ser/estar pesquisadoras/es, em diálogo com as comunidades, vão delineando nossas escolhas e percepções epistêmicas na e para construção do trabalho, ao mesmo tempo que nos orienta sobre os limites teóricos na discussão e descrição de uma realidade que é tecida no cotidiano, nas narrativas e nas existências plurais. O nosso propósito, assim como no mestrado (2020), não é esgotar o debate sobre as comunidades, mas instigar o reconhecimento e narração de experiências e práticas de educação, transmissão de saberes e agência política. As frestas deixadas se abriram em possibilidades de continuarmos dialogando, trocando e narrando outras histórias no doutoramento.

Dito de outro modo, partimos de inquietações que naquele momento de pesquisa/escrita foram mais do que perguntas ansiosas pela probabilidade de respostas, e nem sei se o que procuramos são respostas, mas foram guias que orientaram um “olhar”, “uma leitura de mundo” (FREIRE, 2005) que levasse a outros questionamentos em um movimento espiral de construção, reflexão e transformação enquanto pesquisadora/professora.

As narrativas

As narrativas e memórias, que aqui trago, se constituíram em meio a curvas de incertezas de um *ethos social* inebriado pela proliferação do Covid-19 (SARS-CoV2), um vírus que nos obrigou a (re)pensar práticas de cuidados de si e do outro, em que o isolamento social, a higiene do corpo e do ambiente se tornaram medidas imediatas de sobrevivência diante da falta de uma vacina. Nesse contexto, somos ainda instigados a discutir sobre temporalidades, pois o ritmo da dita “normalidade” vai sendo medida pelo tempo do “home”. A casa se torna horários e espaços de realização das atividades. Já não conseguimos mais dissociar o silêncio e os prazeres de estar em nosso local de descanso com as horas conectadas por meio de dispositivos e plataformas tecnológicas para mantermos a comunicação.

As dores provocadas pela política do vírus, até o momento dessa escrita em agosto de 2023, já somam 704.320 mil mortes no Brasil, vítimas do vírus e da falta de efetividade de políticas públicas que mantém o ciclo de crises do sistema capitalista, que determina os corpos que correrão os riscos de contaminação em nome de uma economia que não pode parar. Vivenciamos uma Pandemia sob os ditames de um sistema que nos obrigou a ir às

ruas para defender e lutar pelo óbvio, “Vidas negras importam”, situação ocasionada pelo brutal assassinato de George Floyd por um policial dos Estados Unidos ainda em maio de 2020. Não queremos tomar o caso de George Floyd como “marco temporal-histórico”, até porque no Brasil, abusos por policiais acontecem diariamente. De fato, sabemos que no contexto brasileiro os racismos atuam de diversas formas, sob diversas máscaras, seja à luz do dia diante das câmeras, seja à noite em ações nas comunidades periféricas do país.

Mas gostaríamos de enfatizar a capacidade que tem uma ideia de fazer um levante militante em prol de causas sociais em diversos tempos-contextos. Clóvis Moura (2019) já nos instigava sobre essa questão quando tratou sobre o que chama de rosário dos sinistros em sinonímia com quilombagem, também descrito pelo autor como as formas de articulação, reconhecendo as interseccionalidades, em que agentes do movimento negro organizado em diversos contextos a se levantarem contra formas diversas de opressão, violências que estão voltadas para os mesmos sujeitos/os em contextos diferentes, usando discursos parecidos.

Nesses dias-tempos-brasis, a fome também usou a linguagem verbal para anunciar a *necropolítica* (MBEMBE, 2018) em um bairro de Brasília: “Alguém compra arroz para nós, alguém compra um leite? É fome, por favor, é fome”⁸. Nesse cenário, não podemos esquecer que a primeira vítima fatal do vírus no Brasil foi uma mulher afrodescendente, empregada doméstica, embora as fontes oficiais insistam em negar os privilégios a partir da raça, classe e gênero nesse país. Mas o que esses fatos têm a ver com os contextos-tempos pandêmicos? Nas palavras do martinicano Frantz Fanon, tudo. Pois o autor já abordava, no I Congresso dos Escritores e Artistas Negros, em Paris, em setembro de 1956, que o racismo e a racialização são parte de uma superestrutura: “o racismo não é um todo, mas o elemento mais visível, mais cotidiano, para dizermos tudo, em certos momentos, mais grosseiro de uma estrutura dada” (FANON, 1969, p. 35).

Já para o indígena e escritor brasileiro Ailton Krenak (2020), a dor é a pergunta sobre a humanidade que estamos construindo. Apesar do autor nos direcionar para consequências de um *amanhã que não está à venda*, nos direciona para alternativas de um presente vivo e possível pela cosmovivência de comunidades. A urgência é reconhecer que “tudo é natureza”. Sabemos que fenômenos como os racismos estão no campo social, mas o que o

⁸ Vídeo publicado nas redes sociais e que ganham repercussão e debates em vários veículos de informação no país. Disponível em: https://cultura.uol.com.br/noticias/43697_e-fome-por-favor-e-fome-video-mostra-homem-implorando-por-comida.html.

autor nos instiga é que percebamos que nossa humanidade-natureza enquanto seres relacionais não é construída apenas na relação com o Outro, mas não pode ser separada da terra.

Um alerta que o autor já trazia como discussão desde 2019 em *ideias para adiar o fim o mundo*, pois na ânsia de nos tornarmos úteis, produtivos e consumidores dentro da lógica do ter, o vírus nos obrigou a pensar essa relação com o ser a terra. Até onde ainda podemos dissociar nossa existência com o consumo desenfreado dos recursos naturais, não seríamos, nós humanos-natureza, parte dessa finitude? Como ainda reproduzir essa lógica cindida de pandemias e crimes ambientais que reverberam no econômico como parte do projeto sistêmico de *abstração civilizatória*? Para Ailton Krenak, essa lógica “suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo” (KRENAK, 2019, p.12) em todos os contextos.

Convite que também já tínhamos recebido, desde no Mestrado (2020), pela coordenadora estadual das comunidades quilombolas do Piauí, para “descer ao quilombo”, conhecer e vivenciar os caminhos, as narrativas e experiências que nos levam e que se constroem enquanto comunidades no Piauí, partir de realidades exemplificáveis como diálogo possível na construção de conhecimentos. Sendo assim, foi o tempo da dissertação, diante da pluriversalidade de experiências que também nos levaram a um retorno ao lócus de encontros dialéticos de pesquisa para o doutoramento pois, assim como antes, a pretensão nunca é de fechar essa roda de conversa, ela sempre se faz no presente pelas trocas vivas, renovadas e inacabadas.

Esse chamamento, também é apresentado por Maria Sueli Sousa (2021) como *pequenas desobediências epistêmicas*, uma escrita na qual a *ancestral* pesquisadora piauiense conhece bem a proposta de ser comunidades nos plurais territórios do estado, pois as suas vivências foram constituídas em espaços-tempos diversos, contribuindo no agenciamento político enunciativo de comunidades no sertão do Piauí. Esse retorno solicitado é para rememorar uma travessia de inquietações e afetações entre os ditames de uma universalidade hegemônica que caracteriza e valida o que pode ou não ser considerado ciência e as experiências vivas/vocais de existências que produzem saberes e conhecimento para além das linhas traçadas do dito cientificismo, “quando lembro dos conhecimentos perdidos da minha avó, tenho certeza de que essa cultura não vai mudar para valorizar a experiência, nem a ancestralidade” (SOUSA, 2021, p. 49). O risco não é apenas perda de

relatos de uma infância, é dos elementos que constituem e constroem identidades e territorialidades, que fortalecem os vínculos coletivos e subjetivos.

Mas que “SER político”, nós, intelectuais/pesquisadoras, assumimos quando propomos uma desobediência epistêmica? Para Walter D. Mignolo (2008, p. 297), a opção decolonial se dá pela compreensão e reconhecimento da “identidade escondida sob a pretensão de teorias democráticas universais ao mesmo tempo que constrói identidades racializadas que foram erigidas pela hegemonia das categorias de pensamento, histórias e experiências do ocidente”. Assim, as narrativas como tática de *desaprender a aprender*, o saber-se e dizer-se a partir das experiências vividas, são constituídas como possibilidades de um ser-sendo além da estruturação epistemicida. Para caracterizar e conceituar a categoria *decolonialidade*, entendida, neste trabalho, como possibilidades exemplificáveis de existir em contextos opressivos, criando metodologias de ser, fazer e sentir diante da (re)estruturação e (re)alimentação da modernidade/colonialidade e suas estruturas de subalternização.

Para isso, voltamo-nos aos dizeres de Mignolo (2008) e sua escrita reflexiva das formas de colonialidade em que (re)pensa alternativas a partir das experiências da América Latina; de Frantz Fanon (1969), que narra o contexto da revolução nas lutas de libertação do continente africano para impulsionar as lutas anticoloniais; de Clóvis Moura (2020), que trata da organização da *Dialética radical do negro brasileiro* na formação e articulação da liberdade pelo movimento que denomina de *quilombagem*; e das Comunidades quilombolas de Paulistana-PI, que nos falam de quintais produtivos, rodas, rezas e saberes ervanários para descrever a linguagem quilombola do saber-se e dizer-se.

Entendemos que algumas das epistemes aqui trazidas não tinham se afirmado dentro de uma proposta decolonial, até porque o termo ainda não era cunhado dentro da escrita intelectual enquanto pensamento teórico, mas, como nos orienta Bethencourt (2018, p. 24), “a classificação não antecede a ação”, pois em diversos tempos e sociedades existiram formas discriminatórias, bem como processos de (re)existências, agências, formas de pensar, ser e lutar contra as formas de marginalização social.

O interesse é partir das experiências exemplificáveis que nascem e servem às lutas identitárias, reconhecendo-as como alternativas epistemológicas que contribuam para o debate e para possibilidades de saber-se e narrar-se. Isso é também para dizer sobre as aproximações e diálogos epistêmicos que precisaremos estabelecer, partindo de narrativas e experiências outras. Assim, não se trata de uma escrita apenas reflexiva, mas descritiva de

práxis das comunidades quilombolas de Paulistana-PI que gestam horizontes epistemológicos e emancipatórios, que advertem o hodierno sobre as possibilidades de transformação social diante das políticas de morte coloniais e patriarcais, reconhecendo a existência e habitando a modernidade de um jeito próprio em que suas subjetividades sejam nutridas pelas narrativas de experiências exemplificadas e possíveis de passos que vieram de longe.

A proposta é (re)pensar uma geopolítica do conhecimento a partir das narrativas e experiências locais. O que também nos inquieta sobre nossa postura social e acadêmica: como nossas pesquisas acadêmicas podem ser usadas como encaminhamentos para uma descrição da realidade social a partir dos dados empíricos apresentados? Assim, diante da tarefa a ser cumprida na descrição de alguns léxicos que nos ajude a compreender o que estamos querendo comunicar, não estamos isentos das incompreensões e até distorções, ou ainda sujeitas as contradições deixadas, intencionalmente, como caminhos abertos para ampliar o diálogo ou pelos limites da nossa condição humana-pesquisadora.

Para isso, também buscamos experiências antropológicas que nos direcionasse a enxergar e dialogar com a/o pesquisadora/r sobre seu olhar e escuta de quem estava no local, bem como foi capaz de desenvolver metodologias que dessem conta de uma existência plural. Transformar o vivido no escrito não é uma tarefa fácil, mas o trabalho sobre os “Povos de Lagoas-PI na construção da territorialidade quilombola: uma etnografia” (MATOS, 2013) nos encaminha a (re)pensar a um exercício etnográfico a partir de “geossímbolos” usados na construção e regularização territorial, elementos acionados como marcadores de identidade-ser.

Assim, quando se trata do contexto do Piauí, esses elementos nos direcionam a duas implicações: o conceito de quilombo e quilombola ainda aparece em construção e discussão dentro de comunidades no Piauí; O *ser comunidade* (negra/o, rural, camponês/a, agricultor/a) passa a reivindicar seus direitos de *ser e estar* a terra enquanto quilombo a partir da década de 1990, o que ainda nos instiga a buscar compreender as significações e entendimentos de termos anunciados e enunciados pelas “comunidades” como agência política nesses territórios.

A partir de 2004, ano de certificação das Comunidades Quilombolas de Paulistana-PI junto à Fundação Palmares, as narrativas dos habitantes sobre “comunidade” e “remanescente” direcionam para uma reivindicação de luta pela terra e pelo direito de “ser quilombola”, mas por uma percepção de autoatribuição pelos múltiplos entendimentos e

sentidos do ser/tornar-se a terra pela memória/oralidade de uma ancestralidade afrodescendente, fugindo às normalidades, naturalizações e normatizações que culminaram em nomenclaturas, como, por exemplo, os Atos Transitórios art. 68 da Constituição de 1988, usadas para determinar o *lugar da outricidade*, reificação dos sujeitos, realidades e histórias (KILOMBA, 2019).

As *comunidades* apresentam uma base identitária que rejeita os significados dos termos quilombo/quilombola ligados a uma homogeneidade e pureza associadas a um passado escravagista, pois tem variadas formações e constituição das comunidades no estado não só ligadas à construção identitária a partir de “um escravizado fugido”, ao mesmo tempo em que se conectam com uma ancestralidade relacional e interseccional “negra, preta, cabocla, indígena” para se dizer no presente como *comunidades negras rurais*, *comunidades quilombolas*.

Comunidades em quilombo é uma das primeiras categorias/expressões instigadas pelas narrativas das comunidades na compreensão e descrição da transição de categorias a partir de seu universo de significados e usos, não só como resposta ao modelo imposto, mas o anúncio da crise semântica e estrutural da *política do nomear* nos territórios. Assim, as comunidades rejeitam as significações e cargas semânticas de terminologias associadas às suas autoatribuições e autodefinições como partes da política do nomear pelo Estado. Essa lógica de desalinhar o signo ao real significado não só tem provocado uma negação histórica e invisibilidade de identidades na formação cultural desses brasis, mas tem provocado conflitos nos processos de regularização e direito de ser e ter a terra nas comunidades quilombolas no presente.

Com as implicações aqui levantadas, não pretendemos uma justificativa das limitações das abordagens e pesquisas sobre as comunidades quilombolas no Brasil, e a partir disso, propor uma originalidade das nossas inquietações para o doutoramento, como se fosse o primeiro trabalho a levantar implicações sobre práticas sociais e educações em comunidades quilombolas, mas propor a dialética das realidades-contextos como trocas, redes de escuta, redes de fala e análise da realidade histórico-concreta que nos ajude a compreender a *linguagem quilombola* como processos educativos e organização social compromissados com práticas políticas transformadoras.

Entretanto, para descrever essas práticas precisamos compreender as relações enquanto *retorno ancestral* para/na construção identitárias em Comunidades quilombolas, o construto de um “eu” individual que ao mesmo tempo parte de um coletivo, que se faz nas

relações com outro e com/no mundo a partir de um lugar-referência, um posicionamento, um lugar de fala condicionante (CARNEIRO, 2005; GONZALEZ, 2022). Por *retorno ancestral*, queremos enfatizar/chamar atenção ao fato de que esse lugar-referência também é entendido nos estudos diaspóricos, a exemplo dos dizeres de Stuart Hall (2016), como *lócus* de posicionamento, como referencial histórico, social e cultural, sobre “o que se tem a dizer”. Entendemos que a/para construção do *ser/tornar-se* a partir de saberes-fazer se dá pelas/nas inter-relações tecidas no/com o território, enquanto *práticas* que educam e contribuem para a *linguagem* de uma organização social.

É importante dizer que a ideia *retorno ancestral* como enunciação no diálogo com o passado não é para fixar identidades. A enunciação se apresenta na relação com o Outro e com o mundo, mas ao mesmo tempo que se constrói pelas trocas no presente como referências questionadoras de um ser contemporâneo em meio a imposição de dizeres na silenciosa pretensa de tentar defini-los e enquadrá-los. Quando falamos em modo espiral, estamos descrevendo que esse diálogo com o passado se dá em movimento espiralar, não se sujeitando a uma linha cronológica de demarcadores históricos e fragmentadores de tempo. As temporalidades aqui são definidas no movimento no retorno que se alimenta, nutri suas narrativas de ser e troca no hodierno. É preciso entender e perceber uma história em que somos parte enquanto seres ontológicos, lógicos e objetivos com perspectivas nossas. Um passado é uma história que não é “apenas uma posição de fala, mas é também uma fonte absolutamente necessária do que se tem a dizer” (HALL, 2016, p.322).

Quem toma para si a prática do saber-se e contar-se também evidencia a construção da *consciência crítica* que, nas proposições de Paulo Freire (2005), oportuniza perceber-se como ser/existência no processo histórico, logo humanizar-se, humanizando outras e o próprio ambiente. O autor, aqui, também propõe *retornos e (re)encontros*, um convite a *historicizar* que não é à volta a um passado na incessante busca de purezas existenciais e identitária, mas propor trajetos que problematize a “dita racionalidade” que reduziu a uma condição de *inexperiência naturalizada*. Assim, os *(re)encontros* se apresentam como possibilidades de um itinerário que leve ao *ser ontológico*, com “retornos ancestrais” às raízes/lócus, em busca de uma existência a partir de uma enunciação, mas que também se faz no presente no mundo e com o mundo/*outro*, para o *tornar-se*.

As experiências

Com isso, os *encontros dialógicos de pesquisa* centrados em sujeitas/os que se constituem além da imposição de processos identitários alienados e por processos históricos de dominação global (LANDER, 2015; QUIJANO, 2010) tem como **objetivo motivador: Compreender** quais/como as práticas de organização, educação e constituição quilombola constroem, mantêm e transmitem um senso de existir/ser/tornar-se na/para constituição de uma linguagem nas Comunidades quilombolas em Paulistana-PI.

Em resumo, estamos propondo responder à seguinte questão central: Como a *linguagem quilombola*, um modo próprio de ser, (re)fazer, saber-se e educar-se *comunidades* do/no território, como essa epistemologia dialoga com os dizeres e fazeres de sujeitos-agentes *do de fora*, até com o Estado, regulamentador dos direitos sociais e territoriais? O chamamento do trabalho é para (re)pensarmos/dialogarmos com uma *cosmovivência* como possibilidades de ser/estar como formas humanas e de conhecimentos pluriversais, que *constituem relações cognitivas com o mundo e com os outros* (BOAKARI, 2007) em Comunidades quilombolas em Paulistana no Piauí a partir de uma autoatribuição como direito a *saber-se e dizer-se* por meio de processos educativos interepistêmicos, bem como o direito à terra por uma regularização fundiária pautada na herança da ancestralidade e do lembrar pela memória/oralidade.

Deste modo, a tese deste trabalho consiste no argumento de que a linguagem do quilombo é descrita pelas pessoas das comunidades como modo identitário específico de *ser, (re)fazer e saber-se* com/no território, sendo transmitido por saberes, fazeres e práticas educativas que reforçam a ligação com uma ancestralidade, bem como caracterizam a coesão social de um grupo nas lutas identitárias com o que entendem como os discursos do de fora.

O trabalho **ainda** tem como **objetivos específicos**: Identificar os silenciamentos (e negações) do afrodescendente no contexto histórico-social no Piauí a partir da memória e oralidade das Comunidades Quilombolas do Piauí, observando como a História é também constituída pelo *não escrito*; Caracterizar as relações socioculturais a partir do discurso de modernidade e progresso, construídos em meio às tradições que legitimam um modo de “ser” quilombola; Descrever práticas de organização (e coesão social) das seis comunidades quilombolas em Paulistana-PI que viabilizam o autorreconhecimento quilombola por meio de uma teia de transmissão inter e transgeracional de conhecimentos e experiências, entre as quais a memória está viva; e Explicitar os saberes e fazeres construídas além-muros da

instituição educacional e as mudanças e permanências com a chegada da Escola nas Comunidades.

Assim, **propomos investigar e tentar responder** mais especificamente às seguintes indagações considerando que poderiam emergir outras explicações não previstas: 1. No contexto dos anos de 1980/90 de rediscussão do *negro, preto e quilombola* na formação da sociedade brasileira, como essa agenda de inserção do afrodescendente fora recepcionada no Piauí, tanto a nível político-administrativo, quanto de mobilização dos movimentos sociais afrodescendentes? 2. A exemplo de Barro Vermelho e Contente, como é feito o uso da memória e oralidade no processo de (res)significação dos aspectos culturais e territorialidade como forma de legitimar direitos? 3. Como as experiências vivenciadas e sentidas pelas/os moradoras/es são narradas e mantidas pelo que acreditam serem práticas de saber-se e dizer-se? 4. Até que ponto essas práticas educativas têm contribuído para a construção e/ou fortalecimento de uma identidade quilombola como forma de agregar forças às lutas dos direitos sociais e delimitações territoriais? 5. E, em nível de política educacional, em continuidade com a situação na década anterior, ao longo dos anos de 1990/2000, como se deu a mobilização e a construção de agendas de lutas capazes de compreender a realidade social da população negra e quilombola nas Comunidades quilombolas de Paulistana-PI?

Para isso, estamos usando como metodologia descritiva-explicativa com uma abordagem qualitativa visando acessar informações relevantes através de *rodas de conversa*, uma dinâmica estabelecida pelas próprias comunidades na transmissão dos seus saberes e fazeres, bem como na construção do cotidiano nos territórios. As rodas enquanto metodologia comunitária são compreendidas como formas possíveis de reunir, partilhar e comunicar. Com objetivos variados, as rodas assumem a linguagem das trocas, é na escuta dialógica que organizam as relações com/no território, além de transmitir suas sabenças e fazeres como práticas de saber-se e dizer-se comunidades em quilombo.

Como ainda estávamos sob as orientações do Ministério da saúde diante da vigência da pandemia, condicionamos nossa pesquisa sob os riscos e cuidados propostos e aprovados junto ao comitê de ética com parecer nº 4.688.139 do dia 03 de maio de 2021. Iniciamos com rodas de aproximação.

Foto 1 – Roda de aproximação em Chupeiro, Paulistana-PI em setembro de 2021



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2021.

As rodas de aproximação também foi um planejamento e organização para as “Rodas de Conversas”, estabelecendo um cronograma e a relação presencial com os “velhos, filhos, netos e bisnetos” com quem poderemos dialogar. Para isso, fizemos grupos menores, com o objetivo de mantermos contato com os presidentes das associações – com o intuito de dialogarmos sobre possíveis “fontes” – documentos, fotografias, diários, cartas que nos levassem a uma “narrativa escrita” sobre a história e cultura das referidas comunidades.

Assim, nas rodas de aproximação dialogamos com presidentes das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombola de Paulistana: Edivaldo Camilo da Silva (60 anos – presidente da Associação Quilombola de Barro Vermelho), Francisco Rodrigues (52 anos – presidente da Associação Quilombola de Contente; trineto de Elias Mariano Rodrigues e Lediogária, primeiros moradores de Contente); Milena Pereira Martins (37 anos, vice-presidente da Associação Quilombola de São de Martins, trineta de Felipe e Constância primeiros moradores de São Martins); Maria Laurinda da Silva (48 anos, presidente da Associação Quilombola de Sombrio, trineta de Cyrillo Rodrigues, primeiro morador de Sombrio); Idílio Raul da Silva (45 anos) e Maria Francisca da Silva (55 anos) – presidente

da associação quilombola de Chupeiro, que são bisnetos de Andreino Polinário e trinets de Rosa, primeiros moradores de Chupeiro; e Cícera Maria (55 anos, presidente da Associação Quilombola de Angical, bisneta de Marcos de Sousa e Sátilla de Sousa, primeiros moradores de Angical).

Quando retornamos aos diálogos de aproximação com as comunidades em 16 de junho de 2021, também percebemos que a constituição de rodas não cabia nos conceitos traçados no projeto de pesquisa, pois eram espaços de transmissão dos símbolos e significados próprios das comunidades como afirmação dos traços étnicos, um processo ritualístico que não poderia ser condicionado a um roteiro de pesquisa, porém compreendidos a partir do olhar observador-descritivo. Nesse sentido, resolvemos ampliar a metodologia de interpretação das culturas a partir do que chamamos de *rodas de significados*, que são análises etnográficas sobre as rodas já existentes nas comunidades a partir das trocas de estar em campo com sentir-pensar e anotar sobre as práticas cotidianas do/no território.

As *rodas*, que estamos chamando de *de significados* (diferentes quadros epistêmicos – fontes), é um exercício etnográfico, compromissado com a escuta atenta e descrição cuidadosa das complexidades das relações, em que é observar e descrever emoções, choro, indignações presentes no construto do/de *ser*. Sabemos que essa não será a única abordagem metodológica, pois na tentativa de compreender realidades locais, territórios plurais não se pode usar a régua universalizante. Não estamos dizendo que as vozes serão capazes de romper com o sistema, mas se dispõem a ampliar as condições de crítica da cultura ocidentalizada a partir da convivialidade e imersão no território (MARTINS, 2013).

Isso se torna ainda mais perceptível a partir dos festejos realizados na casa de Mariano Rodrigues, patriarca da linhagem geracional ligada ao primeiro morador da comunidade Contente, “Elias Mariano”. No ano de 2022, em vigência das reformas na referida casa em decorrência dos estragos provocados pela ferrovia Transnordestina na região, os festejos foram realizados no salão da Associação quilombola de Contente, porém todo o ritual de construção do novenário segue os “ensinamentos” de como eram feitos na casa. Os rituais não são fincados em um espaço, eles acompanham os corpos em movimento, em uma anunciação como corpo-territórios de significados. As práticas são pluriversais nas comunidades, correspondem ao modo de ser e fazer-se com o território, desde os rituais religiosos às trocas nas roças e nos quintais, exemplos que descreveremos melhor no Retorno Ancestral III.

Foto 2 – Novenário de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro na Associação quilombola de Contente, Paulistana-PI – 2022



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2022.

Para isso, fizemos usos da narração das/os moradoras/es que vão além da fala, se configuram na observação de como organizam os espaços e como desenvolvem a ritualização da vida, festividades, afazeres de casa, roça e quintais, religiosidades, o preparo dos alimentos e até mesmo os momentos de descanso nos terreiros das casas. Isso tudo não caberia em uma gravação, por isso, as anotações no diário de campo e a descrição das fotografias nos ajudam para que significados não sejam perdidos. É importante dizer que as rodas de significados também foram submetidas aos cuidados com as narrativas das comunidades no que se refere ao consentimento que todo trabalho ético deve ter. Assim, as imagens desses momentos, assim como as falas que estão no trabalho, estiveram sujeitos ao crivo das comunidades.

Já as *rodas de conversa* foram programadas seguindo um cronograma estabelecido junto com as comunidades a partir das rodas de aproximação. Por rodas de conversa, estamos fazendo referência às práticas em que as comunidades se reúnem para contar-se. Assim, entre um caso e outro, vão descrevendo a própria história; enquanto tecem o cotidiano com narrativas de afazeres, vão ensinando sobre seus saberes, tradições e rituais.

Foto 3 – Roda de conversa na associação quilombola em São Martins – 2022



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2022

As indicações dos partícipes também seguem essa lógica, embora não tenhamos controle durante o processo, pois manifestam desejo em participar ou ainda outras indicações que vão surgindo a partir dos relatos e das temáticas que vamos discutindo. Até essa questão da escolha das/os partícipes não tomou um caráter fechado, pois respeitamos as mudanças estabelecidas diante da movência das comunidades, era sempre alguém que foi substituir porque a/o outra/o teve que desenvolver uma atividade de última hora, ou até mesmo aqueles que iam se chegando, escutando e interagindo, o que também é comum nas rodas como espaços de troca.

O que tínhamos era um roteiro com temáticas abertas ao diálogo, as escolhas das/os partícipes se davam em conjunto com as representatividades das comunidades. Porém, os cuidados sempre se voltam para mantermos as conversas em grupos menores de no máximo quinze pessoas, em que tínhamos um distanciamento adequado. Boa parte das rodas de conversa acontecem “nos terreiros” das casas, os cuidados com o isolamento social em decorrência da Pandemia da Covid-19.

Aqui, dialogamos com “velhas/os”, netas/os, e bisnetas/os dos primeiros moradores das Comunidades: Maria Celestina de Jesus Eusébio (81 anos – dentre as mulheres, é a mais idosa da Comunidade de Barro Vermelho, sendo neta de Eusébio André de Carvalho); Maria de Jesus Nascimento (83 anos, a mais idosa da Comunidade Contente); Florêncio Eugênio da Silva (70 anos, mestre do saber na comunidade Barro Vermelho); Jucineide Carmelita (40 anos, liderança na comunidade Angical); Eduardo Marcos (55, anos, liderança na comunidade Angical); Laura Maria de oliveira (80 anos, uma das moradoras mais idosas de Sombrio); Isabel Maria de Jesus (68 anos, irmã de Laura, bisnetas dos primeiros moradores de Sombrio); Valdelice Francisca (43 anos, liderança na comunidade Chupeiro). Essa lista foi se constituindo pela participação nas rodas e os nomes são apresentados conforme orientações dos Termos de Livre Consentimento e orientações submetidas e aprovadas junto ao comitê de ética.

A partir das rodas, organizamos o trabalho em temáticas que descrevem o cotidiano das/os interlocutores, por isso, todos os títulos dos retornos ancestrais, assim como dos subtópicos, são partes das narrativas das/dos partícipes, sempre seguidos de expressões que revelasse o contexto que estamos querendo descrever, embora tenhamos realizados duas rodas em cada comunidade: uma de *aproximação* para alinharmos o cronograma de diálogos e os possíveis participantes e uma roda de conversa em que trouxemos as temáticas para serem discutidas (um total de doze rodas gravadas com gravador de voz e transcritas com a ajuda de um aplicativo de transcrição – transcriber). Vale ressaltar que depois escutamos as gravações com as transcrições em mãos para que elementos não se perdessem, como choro, risos e pausas.

Para esse trabalho, ainda tomamos como recorte temporal a partir dos anos 1980, contexto em que o Movimento Negro Unificado, juntamente com intelectuais e profissionais da educação ampliaram as discussões sobre reconhecimento identitário e emancipação política para a construção de legislação, inclusive educacional, que refletisse na transformação social a partir da diversidade étnico-racial. Agendas essas que colocavam na ordem do dia a denúncia contra os racismos, a marginalização/exclusão social do negro e a construção de pautas políticas que objetivassem modelos de reparação aos afrodescendentes. A pretensão com esse contexto-tempo é compreender como as políticas públicas voltadas para as questões raciais partem das demandas sociais e identitárias desses movimentos-comunidades, ao mesmo tempo em que sua operacionalidade não corresponde às reivindicações iniciais.

Para isso, estamos estruturando o trabalho em seções, além desta introdução e das duas cartas, na tentativa de levantarmos mais questionamentos que se alinhem aos objetivos específicos propostos anteriormente. Nomeamos cada seção como “retorno ancestral”, o que se justifica pela percepção em relação à dinâmica das rodas de conversa como um retorno aos saberes e fazeres ancestrais para construção de um quilombo/quilombola no presente, por isso não se ancora no passado, se referencia e constitui como trocas em um tempo-contexto espiralar de ser.

No **Retorno ancestral I** intitulado “**Quilombo: entre e para além do nome**”, estamos discutindo as nomenclaturas e suas implicações entre os *ditos* que estruturaram uma política do nomear, sem muito dizer-significar para os que se destinam a partir de determinações pensadas como homogêneas, universalizantes e naturalizadas, e um *vivido* partindo da autodeterminação da diferença e diversidades de ser enquanto experiências locais de especificidades plurais. A pretensão aqui é de retomarmos o conceito de “nação negra” descritos na pesquisa de campo da dissertação de mestrado (2018-2019) como forma de compreendermos as relações dos significados dessas terminologias ditadas pelo Estado que determinam homogeneidade a “todos os brasileiros” e o alinhamento à identidade nacional como forma de garantir direitos.

Já no **Retorno ancestral II**, “**Ser quilombola é manter a essência, saber as origens**”, estamos partindo das narrativas dos moradores das Comunidades de Paulistana-PI envolvidas na pesquisa deste trabalho para analisar as relações e processos históricos da constituição da territorialidade nesse contexto. A memória e a consciência territorial quilombola são acionadas como herança do lembrar para garantir o direito de ser e ter a terra, bem como dos conflitos, tensões e negociações com os mecanismos de dentro para fora que chegam a serviço do desenvolvimento e progresso, além de trabalharmos com as relações de parentesco e a formação comunitária a partir destas ligas e troncos familiares.

No **Retorno ancestral III**, “**Quando dizemos nós**”: **as rezas, as rodas, as roças**, estamos tentando identificar os elementos simbólicos e práticas de organização social que ligam o *espírito de comunidade* entre as seis já regulamentadas em Paulistana-PI (Chupeiro, Angical, São Martins, Contente, Sombrio e Barro Vermelho), além de apresentar as concepções de territorialidade e suas relações com práticas que legitimam o autorreconhecimento quilombola nas rezas, rodas e roças, bem como sua transmissão como conhecimentos e vivências por meio da memória-oralidade

PÁGINAS SUPRIMIDAS

53 - 221