



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.

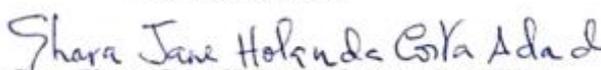
BANCA EXAMINADORA



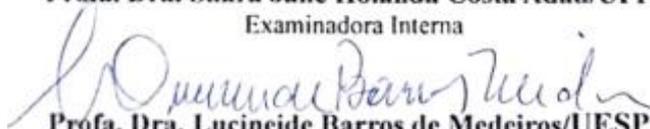
Prof. Dr. Francis Musa Boakari/UFPI
Presidente da Banca Examinadora



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 sógnicos 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-exterminio-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-espaco” estruturado pelo privilégio epistêmico, que falar para nós é tão naturalizado quanto ser ouvida. Mas o que fazemos com/nesse “poder-espaco” 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 Andreolino 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

Se a intenção é dialogar com e sobre a organização social e transmissão de conhecimentos e vivências das comunidades, no **Retorno ancestral IV** a discussão se volta para a educação, usamos aqui o título **“Que tipo de educação?” Saberes e fazeres no e do quilombo** como forma de (re)pensar processos educativos a partir das relações e práticas próprias das comunidades concebidas como formas válidas-relevantes de saberes e fazeres conhecimento. Assim, buscamos tratar da educação no quilombo a partir das experiências de ser quilombola e relacionar com os condicionantes estruturais do sistema educacional a partir dos dizeres das escolas em estudo, bem como da legislação educacional brasileira.

E no **Retorno ancestral V**, **“Basta tu se autodefinir”**: **Para um novo conceito de quilombo na contemporaneidade**, a tentativa aqui é de ampliar a discussão e compreensão dessa “linguagem” de ser comunidade em Paulistana-PI a partir de narrativas de um dizer-se dos elementos que as ligam a uma ancestralidade afrodescendente como retorno enunciativo, como referência de um existir plural pelas trocas no presente. Para isso, retomamos categorias apresentadas e discutidas ao longo do texto na/para compreensão do conceito de quilombo no presente. fazendo referências aos objetivos do trabalho especialmente naquele que tange as questões das educações nestas e outras comunidades semelhantes. Tentamos problematizar os desafios envolvidos numa compreensão da *linguagem de quilombo* como enunciado de política de luta-resistência-resiliência constantemente evidenciada nas *falas de dentro* e as *de fora*.

Assim, sob as orientações de Paulo Freire (2011, p. 31), peço licença “para desfraldar este canto de amor publicamente”, pois a consciência crítica de quem se constrói em meio a coletividades como ser-relacional não se aliena diante de paixões de alegrias fugazes, porém assumem “a posição radical” de luta e militância-escrita como ação amorosa, ampliando possibilidades epistêmicas de discutir a realidade com experiências exemplificáveis feito “mágicos sinais que vão abrindo constelação de girassóis gerando em círculos de amor que de repente estalam como flor no chão da casa” (FREIRE, 2011, p. 31).

RETORNO ANCESTRAL I

QUILOMBO: “ENTRE” E PARA ALÉM DO NOME

Os negros do sombrio. Se viesse um carro diziam: - Ali é os negros de Sombrio. Nem chamava as pessoas pelo nome, discriminando mesmo.

(Maria Laurinda, Sombrio, 2021)

Na epígrafe desta seção, temos a fala de Maria Laurinda da Silva, mulher-preta-quilombola que preside a Associação Quilombola de Sombrio no município de Paulistana-PI. “Os negros de Sombrio” são apresentados pela moradora como mais um dos episódios do racismo à brasileira, agora explicitado nas narrativas das comunidades quilombolas a partir das vivências com o mundo conceitual da branquitude. Na mesma fala, ela questiona a invisibilidade de uma identidade a partir do “nome” em detrimento de estereótipos a partir de termos classificatórios nas relações de poder. O que nos leva (re)pensar: Como dizer os termos “quilombo, quilombola e negro” combatendo as conotações, figurações e estruturas metafóricas criadas para manter a hierarquização social?

A partir dos questionamentos iniciais, nos propomos, nessa seção, a identificar os silenciamentos (e negações) do afrodescendente no contexto histórico-social no estado a partir da memória e oralidade das Comunidades Quilombolas do Piauí, observando como a História é também constituída pelo *não escrito*. Para isso, nos propomos a analisar os termos e nomenclaturas usadas (repetidas e reproduzidas) para denominar grupos específicos, em que “os nomes”, usos e sentidos são usados como classificação e hierarquização social, bem como questionar a “institucionalização do nomear” para ser cidadã/o brasileira/o nos dados censitários e que se encontram em relação assimétrica com o direito de saber-se e dizer-se a partir dos significados que concebem ao ser e fazer quilombo/quilombola.

Quando tratamos dos dispositivos legais, não estamos questionando só os “lapsos” e negações da historiografia oficial no que se refere às autoatribuições, vivências e experiências plurais de sujeitas/os brasileiras/os e brasileiras/os de descendência Africana sulsaariana, mas estamos questionando sobre uma alienação social, alimentada por uma legislação, inclusive educacional, que serve como reprodução e manutenção da estrutura

racista com usos e abusos de termos que têm a intenção não só de definir identidades, mas de determinar lugares sociais a partir do nomear.

Chegamos em 2023 ainda levantando implicações sobre a necessidade de recontar a História a partir de outras experiências, mesmo diante de dispositivos com vigência de mais de 30 anos de promulgação, como a Constituição Federal (BRASIL, 1988) que explicita no “Art. 242.[...] § 1o O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro” e que já direcionava, *na sua letra*, a uma ampliação de uma proposta educacional e curricular voltado para a pluriversalidade da construção social do país.

Se estamos falando de um país com uma maioria afrodescendente, mas que historicamente optou por desconhecer nomenclaturas de autodefinição, bem como seus usos e significados, é só cegueira social ou reflexo de uma história ensinada a manter a conveniência de uma presumida branquitude privilegiada? Isso se apresenta ainda mais como *síndrome* (entendido por Frantz Fanon, 1969, como doença assintomática), um imaginário social inicialmente lesionado pelo colonialismo e ainda continuamente assim pela colonialidade do saber, ser e poder.

Para essa discussão, partiremos dos entendimentos e significados do SER potencializados na relação com o ser-fazer no/com/para o território das comunidades enquanto *SERtão quilombola*. As narrativas das comunidades direcionam a uma conscientização de sujeitas/os que rejeitam ser “nomeados” de fora para dentro, apagando e negando os símbolos e significados construídos no seio das comunidades. Ao mesmo tempo, reconhecem a imposição das *terminologias do nomear* usadas pelo Estado brasileiro como forma de acessar direitos sociais e territoriais. As experiências que trazemos é de quem luta por uma terminologia que reconheça sua pluralidade de “seres” e práticas do saber-se e dizer-se enquanto consciência histórica e social e de representações de si-ser-sendo brasileira/o quilombola.

1.1 Identidades entre o dito e o vivido, nomenclaturas da “zona do (não) ser”

Era 6 de setembro de 2021, tínhamos estabelecido um cronograma para as rodas de aproximação, o objetivo era fazermos um primeiro contato com as comunidades que não tínhamos visitado durante o Mestrado em História do Brasil. Até então, as narrativas em torno de Sombrio, São Martins, Chupeiro e Angical partiam do olhar e descrição que

Edivaldo Camilo (Barro Vermelho) e Francisco Rodrigues – Chicão (Contente) faziam durante nossas andanças e encontros dialógicos de pesquisa. Vale ressaltar que, durante essas conversas, Chicão persistentemente mostrava uma preocupação em estabelecer uma oralidade que desse conta de conectar as experiências e histórias, restituir uma unidade na pluriversalidade da formação das comunidades em Paulistana-PI, os relatos sobre um parente distante e/ou laços estabelecidos pelos casamentos intercomunitários, tem o objetivo de estabelecer os vínculos consanguíneos que caracterizasse as lutas identitárias no território a partir de uma unidade familiar.

Neste dia, chegamos à cidade de Paulistana-PI em uma tarde típica do B-R-O BRÓ, expressão popular usada para indicar os meses mais quentes do ano no sertão nordestino, mas que, no caso dessa região, diz também sobre a evidente escassez de água potável e de políticas públicas que garantam o acesso permanente a água. Assim, é comum nos depararmos com imagens que vão tentando amenizar a caracterização do verão na Caatinga, vegetação esta que tem uma mística de resistência, pois se soma ao esperar de um povo nas primeiras gotas de chuva, de verde e de vida.

O uso das cisternas como parte do projeto da Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e nutricional – SESAN, os carros-pipa ou ainda as cacimbas⁹ vão condicionando verde em retalhos de aridez desse território e dando vida aos criadouros de ovinos, suínos e caprinos, esse último apresenta um número considerável por esses lados de Paulistana-PI, animal que se destaca pela sua capacidade de adaptação às sutilezas da sobrevivência no sertão.

É importante dizer que cacimba é um termo recorrente no linguajar das comunidades por ligar-se aos seus *afazeres* realizados na roça ou nos quintais da casa. Inclusive foi a primeira imagem, a primeira foto que Laura Maria de oliveira (80 anos, uma das moradoras mais idosas de Sombrio) nos mostra. Relatos de uma memória em que dona Laura faz questão de guarda pela associação as experiências de João José de Oliveira, neto do primeiro morador da comunidade, Cyrillo Rodrigues de Oliveira. Ao lado da foto, também encontramos registro de casamento e batizado, “documentos” muito bem guardados em uma caixa, o que nos diz sobre as narrativas do cuidado com as “fontes” que julgam ser as

⁹ um buraco aberto no chão com a intenção de recolher água presente no solo ou ainda acumular água da chuva. A SESAN tem disponibilizado grandes reservatórios que se ligam as “bicas” instaladas nos telhados ou em calçadões construídos nos quintais das casas, como forma de captar a água das chuvas

memórias de uma ligação ancestral, bem como de um registro possível na regularização fundiária da comunidade Sombrio.

Foto 4 – João José e Laura Maria ao lado da cacimba construída no quintal da sua casa na Comunidade Sombrio



Fonte: Arquivo fornecido por Laura Maria de Oliveira, Sombrio, 2021.

Embora a moradora não faça essa descrição, percebemos um número considerável do acervo guardado pelas comunidades em imagens feitas sempre nos quintais, espaços em que colocam em evidência as plantações, criações ou as fontes de armazenamento de água. A forma como destacam as dinâmicas internas de outras formas econômicas parecem nos convocar a (re)pensar alternativas ao capitalismo. (Ver também anexo A).

A comunidade de Sombrio foi certificada pela Fundação Cultural Palmares em 20/05/2016 pela Portaria nº 01420.014964/2014-61 (FCP nº57, de 31/03/2022), mas das seis de Paulistana, é a única que não encontramos registro de processo aberto junto ao INCRA, o que talvez justifique os cuidados das pessoas com as narrativas e “documentos” da comunidade. Quando chegamos na casa de dona Laura Oliveira (80 anos) seus filhos, netas

e um casal de moradores da região, que segundo dona Laura, poderia nos ajudar nessa conversa, pois “conheciam detalhes da história de Sombrio”, já esperavam sentados à sombra que a tardezinha fazia crescer ao lado da sua casa. Se o que esperávamos naquele momento era apenas uma aproximação, eles seguiram o próprio ritmo e dinâmica da comunidade e já estavam organizados em uma roda de conversa.

Não conseguimos seguir roteiro o previsto, essa gente nos mostra mais uma vez como as pesquisas acadêmicas não podem se fechar em uma presunção de análise no campo. Esse espaço deve ser enxergado como aberto, dinâmico e vivo com uma metodologia própria de existir. O que fizemos nesse momento? Seguimos as orientações de outrora de Clifford Geertz (2013, p. 14): “observa, registra e analisa”. Em um outro momento, o autor ainda nos lembra que as *interpretações das culturas* se dão pelos entendimentos do *Saber local* (GEERTZ, 2018, p.61), o chamamento mais uma vez é para compreender o mundo, a realidade, a partir de uma escuta sensível, o que só é possível sob as implicações entre as objetividades e subjetividades: “o que acontece com o *verstehen* quando o *einfühlen* desaparece?” (GEERTZ, 2018, p. 61).

Nessa escuta, percebemos que Sombrio é o primeiro nome que desafia os objetivos dessa seção, na qual buscamos descrever os termos e nomenclaturas a partir dos significados construídos “entre” /nas vivências das comunidades para “além” das generalizações que se propõe a partir de outros contextos-tempos. Embora o termo nos remeta a um território lúgubre, logo que se chega se percebe a significação por trás da escolha como forma de nomear esse território, um “baixão todo sombreado, desde a manga do meio, onde só tinha grajaú, canavial e juazeiro” (Laura Oliveira, 80 anos, Sombrio), em que as sombras assumem não só a linguagem do nomear, mas também ajudam na delimitação e demarcação territorial pelos marcadores da memória.

Quando questionamos dona Laura Maria sobre identidade e como se autodefine, ela nos direciona aos termos como sinônimos, “nós somos quilombolas, moreno, preto”. E logo é interpelada por sua sobrinha Maria Laurinda da Silva Filha, também conhecida como netinha (Presidente da associação quilombola de Sombrio, 49 anos) “Moreno não tia Laura, é negro mesmo. Não tem esse negócio de moreno não”. Embora não consiga explicar as diferenças dos termos, nega o que considera como nomenclaturas que possam enclausurar suas identidades dentro uma estrutura semântica opressiva.

Maria Laurinda, ao mesmo tempo que rejeita o termo moreno em uma relação de classificação hierárquica com o “negro”, em outro momento nos mostra essa mesma rejeição

com o termo “negro” como terminologia sujeitada ao olhar *do de fora* da comunidade, uma consciência ontológica de quem se reconhece como parte de um processo histórico, e não se submete as *nomenclaturas do nomear* como forma de destinar a determinados grupos de pessoas lugares opressivos na teia social.

E aqui Chicão era uma discriminação grande. Nós aqui do Sombrio. Esse povo meio branco, quando estava assando o milho, que o milho queimava, eles diziam: Queimei Beto Lotero, queimei Norato, porque era negro. Chamava aqui era negro do Sombrio. Quando o carro ia para Paulistana, ali só vem os negros do Sombrio. Hoje melhorou bastante (Maria Laurinda, 49 anos, Sombrio).

Negro, preto, pardo também são colocados nos dizeres de Grada Kilomba (2019) como *episódios do racismo cotidiano* partindo de uma terminologia que reencena um passado colonial e assume máscaras da modernidade no presente como experiências que não são pontuais, não é um ataque único, permeia diversos espaços, contextos e temporalidades, se reinventando e se repetindo “incessantemente ao longo da biografia de alguém” (KILOMBA, 2019, p. 80). A autora ainda questiona os usos dessa terminologia e suas intencionalidades de uma semântica construída como projeto de manutenção sistêmica colonial, “o que é particular a toda essa terminologia é o fato de estar ancorada num momento histórico de atribuição de uma identidade à condição animal” (KILOMBA, 2019, p. 20).

A carga semântica desses termos e suas associações a um passado escravagista dificultam as identificações no presente com base na exigência de uma *política do nomear* que restringem identidade em terminologias de um censo demográfico que não contempla a pluralidade de autodefinições étnicas no nosso país, e que condicionam um alinhamento à essa política como forma de acessar direitos sociais e territoriais. Assim, os que buscam esses direitos partem de uma disputa de sentidos no presente, com base em interpretações e cosmovivência coletivas *do nome*, construído no seio das próprias comunidades.

Essa dificuldade também é percebida nas comunidades de Barro Vermelho e Contente durante a pesquisa de mestrado. Nas Rodas de Conversas para constituição e construção da dissertação (LEAL, 2020), era recorrente nos depararmos com falas dos habitantes das referidas comunidades como: “nós não somos quilombo, quilombo é de ser negro, de escravo”, falas que nos direcionam a uma percepção de que os termos e sentidos do ser quilombo e quilombola também sofrem inferência *dos racismos cotidianos*.

Os significados semânticos construídos historicamente em torno das nomenclaturas “quilombo, quilombola, negro e escravo” não correspondem aquilo que eles concebem como uma “autoatribuição”. O *ser/tornar-se* quilombola para os habitantes dessas comunidades tem uma relação com o *fazer-se* nesse território, uma relação construída pelas trocas no presente em comunicação com um passado que se enuncia pela memória/oralidade/ancestralidade, significados que dão sentidos às experiências e aquilo que eles definem como sendo quilombo e quilombola.

Essas inquietações nos direcionam para o “ser quilombo” enquanto território e a construção e tornar-se quilombola pela/na relação com o espaço, além de nos levar a implicações sobre a linguagem construída em torno de uma identidade quilombola, bem como a legislação e a escola têm tratado as questões como forma de decolonizar essas reproduções ou não. Por isso, nesta pesquisa, analisamos como as identidades se revelam nas narrativas das Comunidades Quilombolas de Paulistana em meio ao “olhar da outricidade” que busca fixar identidade em um discurso de fora para dentro. Esse olhar da outricidade é discutido por Frantz Fanon (2008) e Stuart Hall (2016) para tratar de identidades cindidas na relação entre “eu” e o “outro”, as definições em torno das identidades a partir das percepções e olhares do outro não acontecem em uma relação dialética com o “eu”, em que a escuta deve ser premissa para autodefinição.

Essa problematização nos leva também a compreender como os sentidos atribuídos ao espaço são internalizados pelas Comunidades para a constituição da identidade e de que maneira os elementos materiais, simbólicos e mnemônicos legitimam uma memória coletiva de pertencimento ao território a partir de autoatribuição, além de questionar como leis que eram para “assegurar” o direito são distorcidos para “segurar” a tutela a um Estado que estabelece quem pode ou não ser.

Isso pode justificar a forma como os termos quilombos/quilombolas aparecem nas narrativas dos moradores das Comunidades de Paulistana como uma construção identitária que legitima a territorialidade a partir de uma memória viva, guardada em estruturas de comunicação e oralidade, como forma de agenciar e manter as lembranças do sujeito coletivo de direito. É preciso remeter-se à importância do *lugar* físico na criação da identidade coletiva que já nasce a partir do reconhecimento do eu e do outro como partes integrantes de uma mesma cultura.

Para tratar sobre as construções identitárias a partir de outras experiências, como reconhecimento de uma pluriversalidade de existências (para além das construções binárias

sujeitas ao jogo das relações de identidade e diferença) precisamos enfatizar qual a percepção de homem e sociedade que estamos referenciando, afim de compreendermos que a identidade numa sociedade extremamente racializada como a brasileira, é a “história que nós contamos sobre o eu para sabermos quem somos” (HALL, 2016, p.324) para além das representações caricatas e dizeres estereotipados que o outro impõe – e nesse ponto ressaltar a historiografia oficial racista brasileira – fizeram e/ou disseram.

A concepção de identidade a partir de *retorno ancestral* é tida, neste trabalho, a partir do movimento espiral com o passado em meio às relações de temporalidades e espacialidades que constituíram o que se tem a dizer. É de uma percepção de devir-humano que está em processo de construção e tornar-se pelas/nas relações dialógicas com os outros e com o território, por um processo de trocas, que se faz no movimento e atravessamentos com os lócus de enunciação. Deste modo, poderia ser entendida como “posicionamento enunciativo”, pois a existência no presente, a anunciação, é resultado de um processo de experiências e trocas que se fizeram ao longo processo histórico, mas que partiram de um lugar de enunciação.

É importante ressaltar que a constituição identitária, pautada na relação memória/oralidade/ancestralidade, nos remete ao conceito de etnicidade, na esteira dos estudos diaspóricos de Stuart Hall (2016) como uma construção por meio da *diferença*, em que o outro é parte do processo, entendido como possibilidades e individualidades existentes e determinadas pelos contextos nas relações intepistêmica com os agentes envolvidos. Ressaltamos ainda que não estamos tomando o conceito etnicidade como universal e nem afirmando que dá conta para compreendermos as diversas formações familiares e identitárias das comunidades quilombolas no Piauí e no Brasil. Pois se assim o fizermos, cairemos na malha de definir sem ouvir, de silenciar a própria história das comunidades. Além de questionar os processos de apagamento histórico das etnias dos povos originários e dos povos africanos pelo modelo de colonização do Piauí. Discussão que trataremos melhor no retorno ancestral V.

Assim, partimos da relação memória/oralidade/ancestralidade para (re)pensar a constituição/construção da etnicidade enquanto lócus de enunciação. De acordo com Stuart Hall (2016, p.325), “não há forma, me parece, pela qual as pessoas do mundo podem agir, falar, criar, vir das margens e dizer, começar a refletir sobre sua experiência se não vierem de algum lugar, elas vêm de alguma história, herdaram certas tradições culturais”. O ser é parte de suas narrativas, é o contar a nós mesmos “as histórias de nossas raízes” e como essas

raízes nos constituem, alimentam e nos nutre no presente, além de (re)pensarmos como elas são enunciadas pela relação com a memória e a oralidade que agenciam um ser/tornar-se quilombola a partir de uma ancestralidade como posicionamento para uma autodefinição.

Os cuidados são com as “palavras ocas”, como nos orientam as narrativas de Paulo Freire (2005) sobre processos educativos que trazem terminologia com significados, sentidos para os sujeitos, pois partem de uma linguagem do/para as pessoas a partir de experiências vividas, nas quais o existir se concretiza e materializa, por isso, não podem ser vistas como um fato “dado”, a realidade não é uma simples coincidência. Vale ressaltar que, no contexto quilombola, essas “palavras ocas” são apresentadas pela imposição dessas *categorias do nomear* de fora para dentro que não dialogam com a linguagem e os sistemas simbólicos que os representam nos processos internos das comunidades.

Nesse sentido, Hall (2016) também ressalta sobre os cuidados com as palavras a partir de uma cosmopercepção¹⁰ voltada para as problematizações sobre os usos de determinados termos e a luta contra um sistema de significados historicamente construídos sem estar vinculados aos entendimentos e experiências das/os sujeitas/os. Um dos termos que o autor Stuart Hall ressalta é justamente o “negro” e seus sentidos vinculados a uma carga semântica pejorativa.

Pense no quão difícil tem sido, em nosso mundo, dizer a palavra “Negro” de uma nova maneira. Para dizer “Negro” de uma nova maneira, nós temos que combater todo o resto que “Negro” sempre quis dizer – todas as suas conotações, todas as suas figurações negativas e positivas, a estrutura metafórica do pensamento cristão, por exemplo. Toda a história do pensamento imperialista ocidental é condensada na luta para deslocar o que Negro costumava significar, de forma a fazer isso significar algo novo, de forma que se possa dizer “Negro é lindo” [“Black is beautiful”]. Não estou falando somente das teorias da linguagem específicas de Saussure. Estou falando sobre o que acontece na concepção de identidade quando de repente se entende que sempre se está dentro de um sistema de linguagens que em parte nos fala, em relação ao qual nós estamos sempre posicionados dentro e contra (HALL, 2016, p. 317).

A linguagem não é apenas a vocalização de uma palavra, mas toda carga de construção que ela carrega. “Precisa buscar de onde nasceu, ter uma certeza de onde nasceu o quilombola, onde desenvolveu” (Sebastião Germano, 66 anos, São Martins). Por isso, os

¹⁰ Cosmopercepção entendida aqui como os elementos para construção de epistemes a partir dos entendimentos, vivências e percepções da realidade, o que está para além da visão enquanto sentido.

termos “quilombo e negro” nas Comunidades de Paulistana não são agenciados para nomear a partir de um conceito fechado, mas como pauta de questionamentos sobre a imposição de definições a partir de um referencial da outricidade. Assim, falar quilombo/quilombola na atualidade, nesses territórios, como possibilidade de ressignificação para um processo de reconhecimento e “identificação” a partir da legislação brasileira, não é fácil diante de associações e significados pelos quais o vocábulo passou.

A identidade e diversidade são apresentadas como possibilidades plurais diante da conceituação que desvincula as pessoas da sua história e cultura, logo das suas experiências/existência, o que justifica a predileção, nessa escrita, por um dizer-se a partir do termo *afrodescendente*. Ao longo do texto, perceberão o uso do referido termo, não se trata de uma categoria nativa das comunidades, mas assentida no vocabulário das/os pesquisadoras/es no núcleo de pesquisa Roda Griô – Núcleo de estudo e partilha das experiências educacionais, de gênero e da afrodescendência da Universidade Federal do Piauí. Nesse espaço, a categoria é pensada como *opção decolonial* de saber-se e dizer-se, pois não pretende a um retorno ancestral africano e afro-brasileiro enquanto uma unidade homogênea.

Para Raimunda Coelho e Francis Boakari (2013, p. 1), os usos das nomenclaturas usadas para categorizar os “afrodescendentes” se tornam ocas à escuta e compreensão desses povos, pois “destituem de suas históricas e, por conseguinte, de sua identidade étnico-racial”. Por isso, nos convidam a uma definição para além dos princípios do colonialismo, da colonialidade e da modernidade, mas sem esquecer que somente o referido termo também não dá conta da diversidade do cenário identitário brasileiro, nem tampouco queremos tomá-la como única forma de se referir às pessoas não-brancas e à diversidade dos contextos-tempos étnicos vividos.

Na tentativa de (re)pensar e discutir os agenciamentos que se propõem a horizontes emancipatórios a partir da *afrodescendência* (2022), introduzimos o livro dizendo que a categoria se propõe a ampliar a rede de diálogos para discutirmos as permanências de uma *política do nomear* intencionalmente criada para os desencontros semânticos, fragmentando e encaixotando lutas identitárias. Assim dissemos:

Afrodescendência, categoria de ser-sendo, de chegar-chegando, de saber-se contando. A que se propõe essa palavra? A afrodescendência é cunhada nas narrativas de uma descendência tecida com fios de memória-história, entrelaçadas pelas vozes/ vivências de quem olha/sente/diz a si mesmo no cotidiano da sua humanidade/sociedade. Nome que convida aos retornos

dialéticos, com temporalidades, espaços e travessias de existir agenciadas como formas plurais de autodefinir-se dinamicamente, acompanhando as adequações das sociedades no seu modo humanizador. Categoria semântica que não se fecha em si como proposta de definição do/de em meio às terminologias, mas se abre para possibilidades de consciência ontológica, ao questionar os vazios simbólicos para pessoas com consciências outras, pessoas estas que não se propõem, ao dizer-se, usados numa conjuntura histórica de continuidades tal qual ser uno, que negam vidas e delimitam lugares. Na Afrodescendência, as demarcações pretendidas são para tecer oralidades e mentalidades, viabilizando as conexões existenciais da memória-ancestralidade-atualidades-potencialidades e ampliando as fronteiras de existir/ autodeterminação (LEAL, 2022, p. 25).

Afrodescendência ainda é colocada na Roda Griô, como mecanismo em que pesquisadoras e pesquisadores se propõem a contar outras histórias e as suas próprias histórias para além do cânone hegemônico patriarcal e colonialista da historiografia oficial. Assim, o termo é tomado como narrativa do cotidiano e de experiências de pessoas que se identificam com a simbologia e significado da palavra como forma de ampliação das fronteiras dialógicas e epistêmicas enquanto mundos possíveis e exequíveis de coexistência. Nesse trabalho, usamos como outra forma de poder anunciar-se no/com os encontros dialógicos.

Quando problematizamos a “conceituação” a partir de uma autodefinição/autoatribuição não estamos propondo a troca de um “uno”-versalizante por outro, mas (re)pensar humanidades a partir da ampliação de alternativas vocais/plurais de experiências. A luta pelo direito de ser e dizer-se, como nos orienta Frantz Fanon (1968 p, 39) ao propor as tensões, conflitos e negociações dos “Condenados da terra”. Não é um confronto de pontos de vista, mas apoiar-se em valores experimentados, sólidos que se abrem diante de possibilidades do/de “ser”.

São implicações sobre liberdade e autonomia em meio a uma sociedade sob as bases de um sistema da colonialidade/modernidade para (re)pensarmos a estruturação e institucionalização de um Estado de “tutela” que diz quem pode ser, bem como quem pode estar/ter os territórios, sem partir da escuta e do direito por um autorreconhecimento/autoatribuição, pois “ninguém é sujeito da autonomia de ninguém, é uma construção do ser para si, é um processo, é vir a ser” a partir e com os seus próprios olhos e boca (FREIRE, 2002, p. 55).

A preocupação de *autodefinição* enquanto quilombola tem por base a consciência que o conceito perpassa por distorções e silenciamentos que, a partir do contexto pós-

abolição, estruturam e institucionalizam dimensões sociais através de uma linguagem fundamentada no *paradigma do outro*, categorias semânticas que determinam quem pode falar e de onde está falando (CARNEIRO, 2005; KILOMBA, 2019; SPIVAK, 2010). Portanto, é necessário analisar o contexto de lutas das Comunidades pelo reconhecimento e titulação fundiária junto ao INCRA, sinalizando também para as discussões voltadas a uma renovação historiográfica, uma decolonialidade do conceito de quilombo no tempo presente, como forma de contemplar diversas organizações de Comunidades no Brasil.

Não estar associado às *categorias do nomear* é não se “enquadrar” nas significações historicamente construídas como parte do sistema opressivo, o que Fanon (2008, p.26) conceitua como *zona de não-ser*, “uma região extraordinariamente estéril e árida”, onde há imposição, mas também há resistência, conflitos e negociações, o que reverbera em uma consciência em que “um autêntico ressurgimento pode acontecer” (FANON, 2008, p. 26).

Assim, tratamos, neste tópico, sobre os usos dos termos quilombo/quilombola que são questionados a partir das vivências das comunidades, bem como a coexistência familiar, ao mesmo tempo em que direciona a uma coesão social em torno de uma memória que reitera a ancestralidade, não se fecham em nomenclaturas universalizantes, além de rejeitar as que estão ligadas a um passado escravagista como única forma de pertencimento. Ainda compreendem o *ser quilombola* a partir de uma significação ancestral de lutas por reconhecimento e emancipação, inclusive, com a relação matrimonial com caboclas nesse território, o que nos leva a usos também de um *afro-cabocla* na região, o que será discutido melhor no próximo tópico dessa seção.

1.2 “Já conheci com essa nação”: quem é herdeiro do Piauí colonizado?

Quando voltávamos de Sombrio, encontramos-nos com Florêncio Eugênio da Silva (70 anos, Barro Vermelho). Como já era de costume, quando retornávamos à noite para casa de Edivaldo Camilo (Vice-presidente da Associação quilombola de Barro Vermelho, 60 anos) sempre nos sentávamos no terreiro da casa, onde o cansaço das andanças de pesquisa logo dava lugar a uma escuta sensível-descritiva que muito nos ajudava no entendimento das vivências e organização das comunidades. É um engano as/os pesquisadoras/es achar que com as entrevistas e/ou rodas de conversas tem como se fechar uma descrição dos *modus vivendi* de qualquer grupo.

Quantas vezes fugimos ao cronograma e *descemos aos quilombos* somente para participar da colheita de mel ou dos novenários como demonstração da nossa preocupação e cuidados para além dos ditames acadêmicos. Não gostaríamos reproduzir processo que busca somente objetificá-los a fim de termos elementos para uma escrita científica. Até porque, não estamos lidando com sujeitos atomizados e sem consciência dessas relações entre/na construção de conhecimentos, pois essa gente reconhece e rejeita qualquer processo que os coloque nesse lugar de exploração dos seus saberes e fazeres como forma de concessão de títulos acadêmicos a pesquisadores.

Isso é para dizer como as nossas rodas de conversas vão se constituindo para além de um gravador e um roteiro, mas não podemos deixar de ressaltar os cuidados de um fazer ciência a partir dos elementos éticos necessários, sempre deixando evidente os riscos e as intenções com a pesquisa. É nesse cuidado e confiança para acessar detalhes que as comunidades elegem quem consideram as/os guardiãs/ãos da memória, saberes e símbolos que dão sentidos ao seu processo organizacional e identitário, bem como quem tem acesso ao diálogo. Assim, só depois de três anos, Florêncio Eugênio resolve conversar com a gente.

Surpreendeu-nos, neste dia, com uma presença toda alegre e cheia de *romances*, pois é assim que se autodefine, como *mestre e contador de romances*. Na força do contar, vai nos descrevendo detalhes de uma história de Barro Vermelho que outrora titularam a nossa dissertação de mestrado (LEAL, 2022), uma *nação quilombola* que, embora descrita a partir do primeiro casal de moradores, Eusébio André de Carvalho e Antônia Cecília da Conceição, com a compra de um terreno na região¹¹, é descrita pelo interlocutor como uma história a partir das mulheres.

É importante destacar que, no referido trabalho, Maria Celestina de Jesus Eusébio já tinha nos alertado sobre uma ancestralidade desse território construída a partir da figura feminina de sua avó: “meu avô não era daqui... Casou com minha avó e veio morar em uma terra dela para cá. Mas ele era ex-escravo da fazenda Vista Alegre”. Essa terra é descrita pela documentação oficial registrada como propriedade do casal Adão José Rodrigues e Maurícia Geralda da Conceição. Pela memória e oralidade das comunidades, já pertencia a *cabocla Cecília* antes da Lei de terras.

¹¹ O Registro Público de Imóveis, sob o nº 11.686, folhas 185/186, do livro nº 3-AE, da comarca de Paulistana, informa que a propriedade foi adquirida junto ao casal Adão José Rodrigues e Maurícia Geralda da Conceição (GOMES, Rodrigo. P. QUILOMBOS, CONSTITUCIONALISMO E RACISMO: famílias negras na luta pela propriedade em Barro Vermelho e Contente no Piauí). Disponível em <http://repositorio.unb.br/handle/10482/32158>. Acesso em 25/04/2018.

Nos documentos do acervo digital dos cadastros e registros imobiliários históricos do Piauí, no registro geral de terras de Jaicós-PI, encontramos um registro de terras nº108 no nome de Adão José Rodrigues, o suposto “dono” da terra da qual Eusébio André de Carvalho teria comprado a posse. Ainda ressaltamos que a data do registro é de 1898, posterior à que aparece no Diagnóstico comunitário participativo realizado na Comunidade (2015), no qual a origem da comunidade com a compra por Eusébio André estaria relacionada a 1870. Isso nos leva à discussão sobre o direito a terra entre *ser e fazer* no espaço pela herança do lembrar (territorialidade) e de quem pode comprar a posse com a demarcação de terras no país a partir de 1850 (BRASIL, 1850), o que discutiremos melhor na próxima seção.

Gostaríamos de ressaltar dois pontos que não foram contemplados na dissertação (2020): o primeiro, a constituição de uma territorialidade e formação comunitária a partir da organização de mulheres. E o outro ponto é a memória e oralidade a partir de uma ancestralidade *afro-cabocla*. Como reforça seu Florêncio Eugênio, Antônia Cecília da Conceição era filha de Cecília, e Cecília filha de “uma menina”, que segundo seu Florêncio, era uma cabocla que foi “*pega pelos cachorros*”, mas quando perguntamos como era o nome da menina ele responde como um autêntico contador de romances: “o nome da menina não botaram não, se botasse eu sabia”.

Eu só sei contar da minha avó e minha tataravó, que era a Cecília, para cá. Isso aqui era um amassador de égua. Ela Cecília foi a primeira pessoa que foi vista aqui no bairro, caso ela morava naqueles pés de tamarindo. Ela era vaqueira de amassar só égua. Aqui era um amassador duma menina que chamava como é o nome? Que eu pesquei esse nome dela daqui dos cativeiros (Florêncio Eugênio, 70 anos, Barro Vermelho).

De momento pega essa menina em Baixa Alegre, e quando chegaram aí os cachorros latindo na boca do campo, lá para fazenda dos ricos, era longe. Daí essa cabocla casou com um homem Florêncio, que minha vó contava, outras veias que tinha aqui contavam também (Florêncio Eugênio, 70 anos, Barro Vermelho).

A narrativa em torno da cabocla ainda evidencia as práticas geracionais do contar-se. A referência se volta para as mais velhas, “outras veias”, vozes de credibilidade da oralidade como fontes históricas. A relação com a ancestralidade da “minha avó” confirma o tom de importância de uma história escrita-contada pelas suas/seus. Em outro momento, Florêncio Eugênio ainda descreve a menina a partir de traços de selvageria, talvez na tentativa de caracterizar o que ele entende como comportamentos de uma cabocla

Mamãe ainda conheceu ela. Mamãe disse que ela não saía de casa, sentava atrás da porta. Tudo que falava, ela só fazia e fungava. Vovó quer fumar? Dindinha chamava. Dindinha dizia: - vai para lá demônio. Quando arrumava um fumar, aí não, ela ia brincar, mas já caducando, mas saía para brincar no meio da sala, da varanda (Florêncio Eugênio, 70 anos, Barro Vermelho).

O relato do *contador de romances* também levanta implicações sobre as interseccionalidades que devem ser compreendidas e discutidas quando tratamos das questões raciais, o fato de se perceber como um homem com uma ancestralidade quilombola a partir de casamentos interraciais com um ex-escravo, ainda não consegue desvincular o discurso as opressões da mulher dentro dessas relações, além de levantar um outro ponto como reprodução de um discurso histórico em torno da sujeita cabocla que não era reconhecida dentro dessas relações como grupos racializados.

Lélia Gonzalez, em parceria com Carlos Hasenbalg (2022), questiona esse *lugar de fala*, pois “falar do movimento negro implica no tratamento de um tema cuja complexidade, dada a sua multiplicidade de suas variantes, não permite uma visão unitária” (GONZALEZ, 2022, p. 18). A autora nos direciona a (re)pensarmos as discussões em torno do “movimento negro” de uma forma plural dada as suas especificidades, “só que nesse movimento, cuja especificidade é o significante negro, existem divergências, mais ou menos fundas, quando ao modo de articulação dessa especificidade” (GONZALEZ, 2022, p. 19). O chamamento da *articulação* é de um movimento que contemple as interseccionalidades das suas especificidades, pois também não teria como falar do movimento de mulheres sem relacionar com classe e raça.

Essa prática de “sequestros de mulheres indígenas” também é descrita por Flávio Gomes (2015) como parte dos registros sobre as alianças e misturas raciais envolvendo indígenas e africanos estabelecidos nos quilombos no Brasil escravagista. O autor descreve essa *mistura* a partir de alianças, mas também de conflitos e negociações, pois “nem tudo são flores no convívio entre quilombolas e indígenas” (GOMES, 2015, p. 60). Em contrapartida, muitos quilombolas se mantiveram protegidos em territórios de aldeamentos, o que o autor chama de *zonas de proteção*.

Quando se trata de Piauí, Mairton Celestino, em sua tese de doutoramento em História do Brasil (UFPE, 2012), ao discutir *um caminho para o Estado do Brasil a partir dos colonos, missionários e índios do Estado do Maranhão e Piauí*, trata que era comum nas “expedições exploratórias colonizadoras se depararem com mocambeiros convivendo

livremente com desertores e índios locais” (SILVA, 2012, p. 122). O autor ainda ressalta a importância de discutir essas relações interraciais e formação de novos vínculos, o que nos leva não só as formas de resistências à situação colonial, mas de uma (co)existência “que agora estavam compartilhando os mesmos dilemas”.

As alianças, conflitos e negociações são trazidas nesse texto, não só para questionar o discurso historiográfico de uma escravização branda no Piauí pela sua caracterização econômica a partir da criação de gado vacum e cavalariço, um tema discutido por Tanya Brandão (2015) ao falar do lugar do escravizado na *formação social do Piauí*¹², nem a tentativa de reafirmar a existência quilombola, cabocla e afro-cabocla no território¹³, mas como suas experiências e trocas construíram significados próprios, um *ditto* recriado a partir da dimensão do *vivido* com linguagens e organizações próprias, para entendermos no presente, como essa *terminologia do nomear* não dá conta de uma base identitária plural capaz de recusar a atribuição de quilombola como uma homogeneidade e pureza, bem como as significações e cargas semânticas dessas nomenclaturas a partir dos dizeres do Estado.

Os cuidados são com a *circularidade de conceitos*, como adverte Beatriz Nascimento (2021) ao tratar de escravismo, fugas e quilombos no Brasil. Quando chama a atenção de *conceitos ultrapassados*, a autora estabelece uma crítica a reedição de referências bibliográficas que trabalham com a “questão das relações raciais nos países multirraciais”. “O mais grave é que tal descuido editorial repousa em acomodações ideológicas de grande significação” (NASCIMENTO, 2021, p. 86). É compreender como a reprodução de determinados discursos, estruturados no período colonial como formas opressivas de manutenção do escravagismo, beneficia o *continuum* dessa lógica, o que Aníbal Quijano (2005) chama de colonialidade/modernidade, elementos que dão sustentação a uma colonialidade do poder pela colonialidade do ser e saber.

A autora se volta para o termo “nações” nas reedições do livro de Luiz Luna *O negro na luta contra a escravidão*, uma conceituação para se reportar às origens dos contingentes de escravizados, que “Confunde, como sempre ocorreu na bibliografia tradicional, nação de origem com porto de embarque” (NASCIMENTO, 2021, p. 88). Esse mesmo desconhecimento das terminologias a partir de uma significação própria é apresentado pelas

¹² É preciso discutir que embora a autora analisa uma vasta documentação para justificar a sua tese sobre as relações na formação social do Piauí, ainda reproduz termos que se voltam para a escrita a partir da visão do colonizador.

¹³ Os dados da Fundação Palmares de acordo com o DOU de 30 de junho de 2022, o Piauí aparece com 95 comunidades, sendo que 90 já estão certificadas pela referida instituição.

autoridades portuguesas ao se referir a *Quilombo* e *Mocambo* “que fizeram dos dois palavras sinônimas” (NASCIMENTO, 2021, p. 112). Os termos são de origem quimbundo, pertencente à língua quimbundo

A língua quimbundo, pertencente ao grupo linguístico banto, era falada pelo povo mbundu, parte do qual vivia sob a dinastia de Ngola, que se encontrava no poder em uma área entre o rio Cuanza e o rio Congo no momento em que os portugueses entraram em relações com os Estados da Costa ocidental da África a fim de iniciar o tráfico de escravos para as regiões recém-descobertas no Novo Mundo. O citado povo é aquele que foram inicialmente o Quilombo de Palmares (NASCIMENTO, 2021, p. 89).

Assim, o receio aos levantes e resistência no Nordeste no século XVII, e a formação de organização social a partir de “núcleos de população negra”, levou a Consulta do Conselho Ultramarino, de 2 de dezembro de 1740, não só a definir a partir de associações, mas a criminalizar os quilombos a partir de “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem achem pilões” (NASCIMENTO, 2021, p. 112), endossando ao termo uma carga semântica vinculada à criminalidade, o que provoca no presente uma rejeição ao quilombo vinculado a uma carga histórica negativa, as nomenclaturas determinando lugares sociais.

Flávio Gomes, ao tratar de *uma história do campesinato negro* no Brasil (2015), endossa que a formação dessas comunidades, a partir das fugas e resistências ao sistema escravagista colonial no Brasil, é denominada primeiro como *mocambos e depois como quilombos*.

Termos da África Central usados para designar acampamentos improvisados, utilizados para guerra ou mesmo apressamentos de escravizados. No século XVII, a palavra quilombo também associada aos guerreiros imbangalas (jagas) e seus rituais de iniciação. Já mocambo, ou mukambu tanto em kimbundu como em Kicongo (línguas de várias partes da África Central), significava pau de feira, tipo de suportes com forquilhas utilizados para erguer choupanas nos acampamentos (GOMES, 2015, p. 10).

Gomes (2015) ainda ressalta que os termos africanos mocambos e quilombos foram difundidos no Brasil diferentemente de outras áreas “colonizadas por espanhóis, franceses, holandeses e ingleses que também receberam africanos centrais e tiveram comunidades de fugitivos” (GOMES, 2015, p. 11), como parte das distorções e traduções da documentação administração portuguesa colonial.

Essa preocupação em torno das distorções e dos entendimentos em torno dessas terminologias no Brasil também é apresentada por Beatriz Nascimento (2021), quando questiona *o que seria quilombo? (Kilombo, do quimbundo)*. A associação da palavra com um enunciador do povo quimbundo do continente africano é também para levantar implicações sobre esses processos de entendimentos plurais dentro do continente africano, a “própria estrutura das línguas africanas, em parte pela sua história e contexto nacional (a mesma palavra poderia ser pronunciada por uma gama de línguas, não necessariamente da etnia original)” (NASCIMENTO, 2021, p. 248).

No Brasil, o termo quilombo só aparece na documentação oficial no final do século XVII e, de acordo com Gomes (2015) e Nascimento (2021), em um pós-abolição não se documenta mais o processo de quilombo, posto que a historiografia oficial ratifica a ideia de que a formação de quilombos estava ligada somente a resistência a um sistema escravagista e não a uma estrutura que preserva mecanismos opressivos em um pós-abolição. Porém, quando entramos em contato com fontes das comunidades quilombolas de Paulistana-PI, observamos o registro das terminologias “Quilombo, Mucambo, Mucambo Velho”, e até “Barro Vermelho” no recenseamento realizado em 1 de setembro de 1920 na fazenda Paulista¹⁴. Embora o documento não faça uma descrição dos termos como “espaços de resistência”, os usos já nos remetem a uma nomenclatura conhecida e usada como designação de territórios em Paulistana-PI.

Outra questão, que nos chama atenção no documento, é que os termos estão associados a “proprietários” que pelo sobrenome podem estar vinculados ao capitão Valério Coelho Rodrigues, fazendeiro que adquiriu terras às margens do Rio Canindé junto à coroa portuguesa após a expulsão dos jesuítas, formando, assim, a fazenda Paulista, que deu origem ao município de Paulistana. “Mucambo” – proprietário Hortêncio Coelho Damasceno; Mucambo Velho – Henrique José Rodrigues; Quilombo – Elpídio José Cavalcanti; Barro Vermelho – João Baptista Sobrinho¹⁵. Isso nos leva a discutir os usos e sentidos dessas terminologias a partir de “localidades” dentro do território e não a partir de um reconhecimento enquanto territorialidades de resistências.

A relação das fazendas e moradores da Freguesia de Nossa Senhora da Vitória, da cidade de Oeiras, em ofício das novas povoações da capitania dirigido por “governador do

¹⁴ Sobre o processo de colonização da fazenda Paulista que deu origem ao município de Paulistana-PI, ver capítulo I (LEAL, 2020)

¹⁵ INTERPI. Recenseamento dos estabelecimentos rurais do estado do Piauí. DGE de 1920. Nº 105, SUB, 5201. PÁG. 101.

Piauí, João Pereira Caldas ao (secretário de estado da Marinha e Ultramar), Francisco Xavier de Mendonça Furtado em 6 de julho de 1765, na lista em que discorre os moradores da Fazenda Paulista, também relaciona a área da “Fazenda Carnaybas”. Fato que só nos chama atenção agora nos encontros dialéticos de pesquisa para a tese, em que as narrativas das comunidades fazem menção a Carnaybas como parte do território, bem como a existência de povos “indígenas” naquela região, o que nos faz voltar aos escritos do arquivo do Conselho Ultramarino¹⁶.

Nesse retorno, constatamos que a relação vai além do nome de Valério Coelho Rodrigues, Domiciana Vieira “mulher”, Gertrudes “filha”, Anna “filha”, José “filho”, Valério “filho” e “sete escravos e cinco escravas”, também aparecem o nome de “Dionísio da Costa Veloso, João Luiz... Bernardo de Sousa... com um escravo, Manoel de Sousa Passos, Manoel de Sousa Martins. A relação é cortada por um traço, mas não aparece o nome de outra fazenda, o que pode indicar ainda a continuação das *fazendas Paulista e Carnaybas*. Nessa lista, encontramos a presença de “José de Andrade, Maria da Conceição mulher com dois escravos e duas escravas, Felícia forra, Maria mestiça forra, Marçal índio, Quitéria índia mulher, Narciso índio e Teresa índia mulher”.

Embora a documentação da historiografia oficial faça um apagamento dos nomes “escravizados”, como forma de dificultar essa linhagem ancestral, observamos que nos registros de casamento e nascimento há uma preocupação de autodenominação a partir das *etnias* que constituíram formação da Fazenda Paulista entre os anos de 1767 e 1794. A exemplo, temos a descrição do batismo de “Eusébio filho de Maria Rodrigues preta angola solteira e escrava de Valério Coelho Rodrigues, pai incógnito. Aos três de agosto de 1767 na Fazenda Paulista na ribeira do Canindé”¹⁷.

Mesmo o documento se reportando a um Eusébio, não conseguimos associá-lo ao primeiro casal de moradores de Barro Vermelho, pois, de acordo com o Diagnóstico comunitário participativo realizado na Comunidade (2015), a origem estaria relacionada a 1870, mais de um século depois do registro do batismo. Não descartamos, no entanto, a possibilidade de uma ancestralidade de Eusébio André de Carvalho ligada ao referido Eusébio, pelos fortes relatos dos moradores das comunidades em que era comum “depois da alforria, espalhar os negros” como forma de perder os laços de parentescos e os vínculos

¹⁶ Projeto Resgate Piauí. Ofício do governador do Piauí ao Secretário do Estado da Marinha Ultramar – 6 de julho de 1765. AHU_ACL_CU_016, CX.9/DOC.547.

¹⁷ Projeto Resgate Barão do Rio Branco. Baptismos – Oeiras Piauí- 1767 a 1775.

familiares. Não podemos deixar de mencionar o fato de Maria, mãe de Eusébio, ter o mesmo sobrenome do seu “dono” e aquele ainda aparecer no registro com pai incógnito.

Deixando às “implicações históricas”, o que queremos chamar atenção nesse documento é a presença de *etnias* como forma de manter essas raízes a partir de uma ancestralidade africana, com os aspectos culturais e históricos que cruzaram o atlântico e se mantêm nas comunidades como vínculos enunciativos no presente. Na documentação apresentada por Mairton Silva (2012) sobre o Piauí e Maranhão no período de 1600-1800, temos algumas “procedências” de africanos que vieram forçadamente como escravizados para o Piauí.

Embora nessa época a costa da Alta-Guiné figurasse como o principal entreposto negreiro do continente africano com as praças comerciais do Maranhão e Grão-Pará, cativos vindos dos portos de Cacheu e Bissau, portanto, de procedência étnica própria daquele circuito negreiro – como os Nalu, Papel, Bijagó, Balanta, Mandinga e Cassanges – entraram no Maranhão e Piauí e compuseram os plantéis de escravos, juntamente com Angolas, Fula, Moçambique, Congo, Benguela e os Minas, nas fazendas e demais propriedades dessas duas capitanias (SILVA, 2012, p. 200).

A discussão voltada para as etnias das quais partiram os africanos escravizados trazidos para o Piauí é uma maneira de compreendermos as suas concepções de *ancestralidade, memória e oralidade*, visto que o continente na sua dimensão apresenta uma variedade de grupos étnicos. Ainda gostaríamos ressaltar a dinâmica de “trocas culturais” (GILROY, 2001), pois, apesar de serem desiguais, no atlântico e na diáspora são importantes para entendermos as construções e concepções da referida tríade nas Comunidades no Piauí.

Assim, ao tratarmos de memória e oralidade ligados a uma ancestralidade, é importante ressaltarmos os (re)encontros estabelecidos nas travessias na tentativa de compreendermos as narrativas acionadas por uma *memória herdada e compartilhada* de uma unidade afrodescendente constituída pela pluralidade, a rica diversidade africana. Esses “retornos” a essa discussão a partir das etnias e africanidades não é na tentativa de encontrar uma pureza, nem tão pouco uma homogeneidade cultural, mas estabelecermos relações de encontros com existências/experiências que atravessaram gerações, adquirindo significados próprios que ainda se fazem presente nesses territórios, além de propor uma reescrita da História do Piauí a partir de outras experiências exemplificáveis, seja pela memória-oralidades das comunidades, seja pela documentação em questão.

O que se torna ainda mais difícil quando nos referimos aos povos nativos, pois segundo Maria Sueli (2021) a ancestralidade indígena foi “declarada pela coroa portuguesa extinta no Piauí, considerando como terras limpas etnicamente para a criação de gado” (SOUSA, 2021, p. 107). Se os relatos da administração colonial declararam a extinção dos nativos e os documentos oficiais sobre as sesmarias apresentam “índias e índios” no Piauí de 1765, podemos concluir que a presença foi intencionalmente apagada dos registros históricos como parte do projeto epistemicida do Estado brasileiro. Inquieta-nos também as práticas forjadas pelas próprias etnias como formas de táticas de existências, em identidades alinhadas a um processo reducionista e classificatório do estado como sobrevivência, processo esse que é denominado, por Maria Sueli (2021, p. 108), como *identidade camaleônica*¹⁸ “tanto de modo atribuído como de forma acionada”, táticas para garantia de direitos e reconhecimentos territoriais.

Nesse sentido, Flávio Gomes (2015) também argumenta sobre esse processo, só que a partir dos projetos reducionista do Estado brasileiro de usar nomenclatura de invisibilidade em recenseamentos populacionais e censos agrícolas em que “parte dos quilombolas foram transformados em caboclos, pescadores, caiçaras e retirantes” (GOMES, 2015, p.120), o que é ainda fortalecida na atualidade com uma legislação que não leva em consideração às dimensões espaciais/temporais de diferentes vivências construídas sob a forja do “enquadramento” da legislação brasileira.

No primeiro censo geral de 1872, o Censo Geral do Império, realizado pela Diretoria Geral de Estatística¹⁹, os dados são apresentados a partir de raça e cor em que temos um percentual de 38,8% de pardos, 38,1% brancos, 19,7% pretos e caboclos (índigenas) 3,9%. As instruções do Decreto nº 797 de julho de 1851 “manda executar o regulamento para a organização do Censo geral do Império” a partir de listas que deverão conter (Art. 11):

- 1º Os nomes de todas as pessoas da família, menos dos escravos, dos quaes bastará referir o numero por sexo;
- 2º O estado (casado, solteiro, ou viuvo);
- 3º A idade;
- 4º A condição (ingenuo, liberto, ou escravo);
- 5º O lugar do nascimento;

¹⁸ Identidade camaleônica é atribuída aos povos nativos da região do Centro-sul do Estado do Piauí, a “gente do zabelê, mas intensamente com a ancestralidade do veio Vitorino” (SOUSA, 2021, p. 108).

¹⁹ Dados da biblioteca do IBGE. Disponível: Recenseamento Geral do Brazil 1872 (ibge.gov.br). Acesso em 20 de junho de 2023.

6° Se he estrangeiro, de que Nação. Sendo Brasileiro se fará declaração do Cidadão naturalizado, e do que o não he. Sendo indigena (caboclo) será feita menção da tribu a que pertence.

7° A profissão ou modo de vida;

8° A qualidade que representa na familia (cabeça de familia, mulher, filho, parente, aggregado, ou outra qualquer qualidade, por que se repute fazer parte da familia): tudo na conformidade do modelo n° 1 (BRASIL, 1851).

Estrutura já encontrada nas relações dos moradores das fazendas do *Piauí* de 1767 a 1775, anteriormente citadas, em que os escravizados eram quantificados. Mas o que gostaríamos de evidenciar com essas instruções sobre as listas de moradores é a associação de “indígena” a categoria de cabocla e a transição e apagamento da etnicidade dos povos originários para classificação a partir de categorias racializadas.

De 1940 a 1991, a categoria *cabocla* saí, a classificação se dá somente por cor (branca, preta, parda e amarela). É nesse contexto em que o embranquecimento da população brasileira parece ter dado certo, pelo menos nos dados apresentados, em que temos 63, 5% brancos. É importante questionar até que ponto esses percentuais são um reflexo social do país sem perder informações relevantes das diversidades ou a emolduração de um espelho branco como ideal “humano” para favorecimento da branquitude. Assim, dentro dessa estruturação, a dita branquitude de descendência europeia parece estar isenta das discussões e conflitos raciais como direito naturalizado, dado.

A partir de 1940, o termo caboclo vai ser abolido da classificação censitária e a cor “parda” se apresenta como categoria “guarda-chuva” para identificação de *mulatos, caboclos e cafuzos*. Quem é considerado caboclo nesse contexto geopolítico? E por que o termo cafuzo nunca foi usado como classificação nos dados censitários? Como os dados ditos oficiais do IBGE dialogam com as fontes orais na descrição da realidade brasileira? Que lugar(es) de problematizações (nomenclaturas outras) como afrodescendentes assumem como alternativas nas descrições das realidades a que se propõem as pesquisas acadêmicas?

As implicações são de que os usos censitários do termo inferiram uma nomenclatura à memória local de uma ancestralidade ligada às comunidades indígenas. A autodefinição indígena deixa de ser usual enquanto identidade ancestral na região, seguindo as categorias ditadas pelo estado como forma de existir enquanto cidadão para o estado brasileiro, e só volta a ser acionada no presente como agência política para regularização fundiária a partir de uma formação territorial de comunidades nativas.

O que ainda nos inquieta, nos dados de 1940, é o apagamento de *cafuzo*, uma categoria cunhada como afronta ao projeto de embranquecimento, pois o branco saí do

cenário de miscigenação em questão, o que talvez seja uma explicação para o termo nunca ter sido usado nos dados censitários, pois o mestiço como mistura *consentida* no contexto brasileiro só é possível aquele que dá visibilidade ao projeto de branqueamento. Embora não mencionem o termo cafuzo, as referidas comunidades usam o *afro-cabocla* para se referir à essa mistura interétnica de “caboclas e quilombolas” que abrem fendas na lógica da branquitude.

A proposta de embranquecimento físico da população brasileira fracassou, mas construiu um imaginário social marcado pelo desejo de aproximação com o mundo branco, pois o branco é inculcado como universal e ideal. Os não-brancos, ao serem questionados sobre a cor pelos pesquisadores do IBGE de 1980, apontam uma tabela de coloração que destoam das categorias apresentadas pelo instituto. “O total de cento e trinta e seis cores bem demonstra como o brasileiro foge da sua realidade étnica, da sua identidade, procurando, através de simbolismo de fuga, situar-se o mais próximo possível do modelo tido como superior” (MOURA, 2019, p. 91-92).

Para o referido autor, os dados não descrevem somente a eficácia dos mecanismos alienadores usadas nas relações de poder com os não-brancos na relação miscigenação e democracia racial,

Significa, também, que nossa realidade étnica, ao contrário do que se diz, não iguala pela miscigenação, mas pelo contrário, diferencia, hierarquiza e inferioriza socialmente de tal maneira que esses não-brancos procuram criar uma realidade simbólica onde se refugiam, tentando escapar da inferiorização que sua cor expressa nesse tipo de sociedade. Nessa fuga simbólica, eles desejam compensar-se da discriminação social e racial de que são vítimas no processo de interação com as camadas brancas que projetaram uma sociedade democrática para eles, criando, por outro lado, uma ideologia escamoteadora capaz de encobrir as condições reais sob as quais os contatos interétnicos se realizam no Brasil (MOURA, 2019, p. 92).

Nesse sentido, o antropólogo brasileiro-congolês, Kabengele Munanga (1999), ao *Rediscutir o conceito de mestiçagem*, propõe colocar em evidência as intencionalidades diante da tolerância na mistura de brancos e não brancos no país. Para ele, a mestiçagem é conteúdo mais ideológico que biológico, sendo usado para

Designar a generalidade de todos os casos de cruzamento ou miscigenação entre as populações biologicamente diferentes, colocando o enfoque principal de nossas análises não sobre o fenômeno biológico enquanto tal,

mas sim sobre os fatos sociais, psicológicos, econômicos e político-ideológicos de correntes deste fenômeno biológico inerente a história coletiva da humanidade (MUNANGA, 1999, p. 21).

Para Munanga, os dados apontam um *etnocídio*, pois a mestiçagem, tanto biológica, quanto cultural-ideológica, “teria como consequências a destruição da identidade racial e étnica dos grupos dominados” (MUNANGA, 1999, p.110), um processo de usos dos termos e nomenclaturas “consentidas” para distanciar e apagar uma linguagem identitária. O autor, porém, não questiona que o uso de dados ditos “oficiais” na descrição de uma realidade social, por si só, não é suficiente. As documentações, principalmente, nos períodos coloniais e imperiais, são construídas por quem? De que forma os grupos oprimidos documentaram a própria história?

Nas narrativas das comunidades em diálogo, ainda somos direcionados a compreender *quilombo* a partir da “cor da força” como ligação aos traços comuns, visto que a unidade quilombola é constituída pela pluralidade de significados individuais. Quando questionados sobre as identidades, origens, como se autodefinem, a *mística quilombola*²⁰ percorre a memória de construção de um eu coletivo e respondem: “já conheci com essa nação, o chamado negro”²¹ (Hilda Maria, 52 anos, Barro Vermelho, 2019), e os símbolos acionados são de vivências coletivas e implicações subjetivas compartilhadas em ser comunidade. Nesse sentido, lembramos de Beatriz Nascimento (2021), que também define *Kilombo*, hoje, relacionando como processo do desenvolvimento da *força vital*,

O jovem iniciado no Kilombo era “preparado para receber e desenvolver a força vital. Ou seja, seu corpo constituiria algo sólido e saudável para enfrentar todo e qualquer esforço, toda ou qualquer adversidade...
... Desse modo o Kilombo se transfere para a América. Através desses indivíduos (NASCIMENTO, 2021, p. 249).

É nesse entendimento de quilombo para além de um espaço geográfico, construído como vital em um corpo/ser e fazer em conexão com o espaço, que constrói territorialidades a partir de símbolos e significados próprios, que trataremos no próximo tópico sobre uma linguagem quilombola como projetos alternativos de organização social no Brasil.

²⁰ Mística quilombola, entendida nesse trabalho, como a experiência conectiva e relacional com forças que guiam e constituem as subjetividades e a organização e coesão das/nas comunidades.

²¹ Associam a ideia de nação ao que concebe como nação étnico-cultural, reconhecimento dos aspectos ancestrais, territoriais e culturais que transmitem singularidades de ser para além da concepção de um estado geográfico.

As discussões e os questionamentos levantados em torno dos termos e nomenclaturas é para dizer, com isso, que houve uma reformulação dos mecanismos dos apagamentos históricos no escravismo como uma continuação opressiva a determinados grupos no Brasil como continuidade e reflexos na colonialidade/modernidade. Essa lógica de desalinhar o signo/símbolo de seu real significado tem ocasionado não só negação da história e cultura dos povos que formaram esses brasis, mas tem provocado uma dissonância nos processos identitários nas comunidades quilombolas no hodierno.

1.3 “Comunidade negra rural quilombola”, o de dentro e o de fora do nome

Quadro 1 – Perfil das comunidades quilombolas de Paulistana-PI

COMUNIDADES	ORIGEM	LOCALIZAÇÃO (distância da sede do município)	ATIVIDADES ECONÔMICAS	ORGANIZAÇÃO
CHUPEIRO	1910 Andrelino Apolinário da Silva (Doação de terras)	48 km	Agricultura (milho, feijão) Criação de animais	1994 - Salão comunitário 2003 - Associação comunitária 2006 - Comunidade Remanescente de quilombo Chupeiro
ANGICAL	1850 Marcos de Sousa Sátilla de Sousa (Doação)	6 km	Agricultura (milho, feijão, mandioca, gergelim, milho sorgo, algodão e plantas medicinais)	1992 - Visita de José Andrelino 1997 - Fundação da Associação de desenvolvimento comunitário
SOMBRIO	1898 CyrilloRoiz (Rodrigues) Oliveira (Doação)	30 km	Agricultura Criação de animais	Território quilombola da Comunidade Sombrio
SÃO MARTINS	Felipe e Constância (terras de conquista)	27 km	Quintais produtivos (Sisteminha, agricultura e criação de animais)	Associação de desenvolvimentos quilombola da comunidade São Martins
CONTENTE	Elias Mariano e Leodigária (Doação)	24 km	Agricultura; Apicultura e criação de animais	Associação quilombola de Contente
BARRO VERMELHO	1870 Eusébio André de Carvalho e Antônia Cecília da Conceição	24 km	Agricultura; Apicultura e criação de animais	Associação remanescente de quilombo Barro Vermelho

Fonte: Quadro elaborado a partir de COEP (2015); INCRA (2017); INCRA (2019); CECOQ/PI (2012); CRQ's (2022).

O quadro do perfil das comunidades apresentado na abertura desta seção, inicialmente, foi construído para a introdução do trabalho como forma de organizarmos informações sobre as comunidades com as quais nos propomos a dialogar. Porém, no percurso da sua construção, fomos observando que, em decorrência do contexto-tempo e das fontes que íamos tendo acesso, as terminologias que se propõem a nomear as comunidades sofrem um processo de transição e, em alguns momentos, sofre distorções pela lógica da representação (SPIVAK, 2010). Sendo assim, acreditamos que trazer essa discussão para esse retorno ancestral é ir além dos nomes para entender os nomes.

As implicações são levantadas quando observamos as formas de organização das comunidades a partir da década de 1980 na região, e como os termos vão sendo agenciados e sofrendo mudanças de acordo com as demandas do contexto-tempo dos territórios. Não podemos deixar de mencionar como as definições também vão sofrendo alterações a partir dos documentos, seja pela proposta de autodefinição a partir das narrativas das comunidades, seja pela linguagem da heteroidentificação que *o de fora* usa na construção de documentos e fontes “oficiais”. Uma questão vai nos inquietando nesse processo: se a referência para construção dos conceitos são as narrativas das comunidades, por que aparecem no dito oficial distorcidos dos significados, símbolos e linguagem que as comunidades enunciam e anunciam?

Na Associação da Comunidade Chupeiro, encontramos um “Plano de desenvolvimento sustentável da Comunidade negra rural quilombola Chupeiro”, construído pela Empresa de Assistência e Extensão Rural – EMATER-PI, em setembro de 2004, mesmo ano em que as/os moradoras/es dão entrada com processo junto ao INCRA para regularização fundiária. O objetivo do referido Plano era a apresentação de um quadro econômico e social do território com vistas a “fortalecer a organização das comunidades rurais através do desenvolvimento de ações formativas e técnicas para o exercício da cidadania”. Ainda na apresentação do projeto, afirma-se que o objetivo é também “propor os rumos desse desenvolvimento sustentável da comunidade”.

Quem chega com “ações formativas e técnicas” também dita qual conhecimento é validado no/para o cenário dito desenvolvido, um discurso das permanências da colonialidade/modernidade pelo reconhecimento dos modelos universalizantes. As comunidades apresentam economias “do bem viver” em sintonia com o território, criam zonas de viver com possibilidades econômicas a partir dos quintais produtivos, saberes ervanários e práticas do cuidado de si e do território. O que a EMATER-PI poderia aprender

com as sabenças e fazeres quilombolas para mudarem suas formas de propor modelos desenvolvimentistas em espaços plurais?

A EMATER-PI é uma instituição governamental, e o que isso diz sobre qual ideia de “cidadania” e “desenvolvimento sustentável” estão querendo “propor” para Chupeiro, uma lógica sob a ótica da dita modernidade? Nos dizeres de Clóvis Moura (2019), esse discurso poderia estar atrelado ao que o autor chama de *legislação anestésica*, dispositivos legais e regulamentações vindas por parte do Estado como forma *barragem* da *dialética radical do negro brasileiro*, dialética essa que é tida como as articulações que objetivam criar uma rede de comunicação, organização, libertação e emancipação sistêmica, posto que um movimento, iniciado pelas lideranças de Chupeiro desde a década de 1990 enquanto território “negro rural”, ganha força no início dos anos 2000 a partir da luta pelo reconhecimento identitário e afirmação territorial quilombola.

Não queremos descaracterizar a obrigatoriedade do Estado em implementar Políticas públicas em diferentes contextos, principalmente em espaços violentamente excluídos pela lógica do capital, mas é preciso questionar as suas implementações sem uma escuta das demandas e da autodefinição das comunidades. Como sabemos que não teve escuta? Basta analisar como definem o território no Plano “Comunidade negra rural quilombola Chupeiro”, mostrando como os termos ainda estão em construção até mesmo pelo próprio Estado, aquele mesmo que se propõe a regularizar os territórios. Em outro momento, temos a narrativa da atuação do EMATER-PI (2019) com o projeto ATER do quilombo, só que agora a proposta de “sustentabilidade” já aparece sob as narrativas das comunidades como base na agricultura familiar como segurança alimentar.

Na certificação da Fundação Palmares, o território é conceituado como “Comunidade remanescente de quilombo Chupeiro”. No salão de entrada da Associação, temos uma placa bem visível feita pelas/os associadas/os definindo o espaço como “Associação da comunidade Remanescente de Quilombo Chupeiro”. Talvez, com uma leitura cuidadosa, um olhar-escuta atento ou um questionamento instigante desse conta de descrever melhor os espaços com os quais propomos o diálogo, implicações que também vão nos orientando sobre as formas de estar em campo de pesquisa. O fazer pesquisa se preocupa em desenvolver métodos e técnicas que tenham uma visibilidade dentro do cânone acadêmico pela originalidade, e muitas vezes esquecemos que o sentir-pensar não podem ser dissociados na/para percepção, caracterização e descrição do campo, além de dizer sobre

como estamos arraigados a um composto semântico generalista que inebria a atuação de sujeitas/os vocais e experiências plurais em espaços locais.

Observamos que as mudanças e transição das terminologias “comunidades, comunidades negras rurais e quilombos” são mais frequentes na Comunidade Chupeiro e São Martins e vão sendo associadas às inferências dos projetos desenvolvimentistas e pela presença da igreja apostólica romana. Nesse sentido, lembramos da narrativa de Maria Francisca da Silva (55 anos, Chupeiro) que, ao rememorar as reuniões e lutas do seu pai José Andrelino para a organização das comunidades quilombolas na região, nos diz: “ainda hoje não posso ouvir uma música, pois me lembra muito ele que abria as reuniões sempre cantando essa”. Pedimos que fizesse referência a canção mencionada. Depois uma breve pausa, com olhos marejados de memórias, canta um trecho com voz embargada pela consciência de que suas lembranças são fibras da memória coletiva, afetada pelos relampejos de um contexto subjetivo mais amplo a partir das vivências paternas

Eu vou tocar minha viola, eu sou negro um cantador. O negro canta, deita e rola, lá na senzala do senhor. Dança aí nego nagô. Tem que acabar com esta história de negro ser inferior. O negro é gente e quer escola, quer dançar, samba e ser doutor (Maria Francisca, 55 anos, Chupeiro).

A música a qual faz referência é muita usada nas reuniões da “Pastoral da juventude” da igreja católica no Brasil. As missões eclesíásticas vão mudando o contorno geográfico das comunidades pela construção das igrejas e dos salões comunitários, enquanto vão ditando e restringindo o conceito de religiosidade e de comunidades a partir dos entendimentos *do de fora*, também vão instigando conflitos e negociações a partir *do de dentro*, pois não estamos tratando de sujeitas/os atomizados do/no processo, mas de sujeitos que sabem as formas de articularem os nomes como formas de regularização e reconhecimento identitário e territorial.

Nos registros junto à Fundação Palmares e/ou INCRA as terminologias usadas são “Comunidade Quilombola” e/ou “Comunidade Remanescente de Quilombo”. Perguntamos as moradoras de Contente porque a diferença dos nomes e tomamos como exemplo a comparação entre Contente e Barro Vermelho, por serem territórios limítrofes. A resposta, associa a relação com a memória ancestral ligada a um passado escravagista em que Contente, mesmo sendo doação, é formada a partir de um ex-escravo, enquanto a outra comunidade se deu como formação de um território negro rural.

Isso nos diz não só sobre os entendimentos e singularidades nos processos de construção e autodefinição dos espaços, bem como acionam o direito à terra junto ao Estado pelas narrativas e memórias variadas no reconhecimento de formações diversas, significados construídos a partir das singularidades constituídas com/no território. A percepção dos habitantes das comunidades nos leva a problematizar os sentidos construídos por uma historiografia oficial sobre os usos dessas nomenclaturas, além de questionar sobre as vozes ecoadas e ouvidas para a regulamentação do direito de “identificação”.

Na Constituição brasileira de 1988 esse “direito” é reforçado a partir da percepção e “responsabilidade” do Estado, no Art. nº 215, que diz, em seu primeiro parágrafo, que “a incumbência do Estado será proteger as manifestações das culturas populares, entre indígenas e afro-brasileiras, além de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. No caso das comunidades quilombolas, o reconhecimento do “ser” com direitos civis e sociais, como também a regularização do direito de ser/ter a terra, em que o termo quilombo passa sob o jugo dos entendimentos dentro das limitações e interpretações em torno da leitura restrita do Art. 68 da Constituição no ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, o qual afirma que, aos “remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Aqui, o reconhecimento passa pela percepção do Estado, que deve emitir-lhes o título seguindo várias etapas junto ao INCRA²² depois da certificação emitida pela Fundação Palmares.

No art. 2º do decreto nº 4.887/03, a definição de remanescente está vinculada a “relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. A Convenção nº 169/1989 da OIT avança nos aspectos “ancestralidade negra e da opressão histórica” e reconhece os territórios a partir do autorreconhecimento. O debate em torno dos termos quilombo e remanescente acaba por servir de *barragem* ao direito à terra, enquanto locais de luta política e afirmação identitária e territorial? A “incumbência” do Estado regulamenta o direito pela escuta?

²² I – Autodefinição, apresentar junto ao INCRA a certidão de autorreconhecimento emitido pela Fundação Palmares; II – Elaboração do Relatório Técnico de Identificação e delimitação; III – Publicação do RTID. Se no prazo de 90 dias não forem apresentadas as contestações quanto às informações estabelecidas no relatório à; IV – Portaria de reconhecimento dos limites territoriais Quilombola é publicada no Diário Oficial da União e dos Estados. Passando, assim, para etapa seguinte com (V) com a desapropriação em casos de haver imóveis privados e depois segue para a última etapa: (VI) a titulação coletiva da terra.

Se é pela autoatribuição, por que *o ser* precisa passar por um processo junto às instituições do Estado para comprovar quem são? Não basta apenas ser/existir/tornar-se no território, para regularização fundiária é preciso passar pelo olhar da outricidade? A escuta, a autoatribuição/autorreconhecimento/autodefinição seriam formas de romper com a lógica e a linguagem da “representação” e da “tutela” do Estado? Os quilombolas, enquanto sujeitas/os vocais, são escutadas/os pelo Estado na regularização dos direitos de dizer-se e territorialidades? Quando, quem e como é feita essa escuta da autodefinição quilombola agenciada?

Nessa seção, objetivamos descrever os termos e nomenclaturas usados de *fora para dentro* das comunidades pela política do Estado de nomear e classificar as sujeitas/os determinando lugares sociais e direitos territoriais, o que historicamente verberou em um pertencimento como uma “identidade camaleônica” que precisa se submeter aos dizeres de uma legislação para ser reconhecido e ser-ter a regularização da terra. Observamos ainda que as comunidades, em *seus de dentro*, tem uma dinâmica própria de comunicar seus símbolos e significações no que concebem como uma linguagem quilombola. Uma articulação que vai além das terminologias usadas no processo de autodefinição e autoatribuição, pois são saberes que imbricam com os fazeres *no* e *com* o território na construção da territorialidade.

RETORNO ANCESTRAL II

“SER QUILOMBOLA É MANTER A ESSÊNCIA, SABER AS ORIGENS”

Somos quilombolas porque fomos um povo que a gente fugiu... Ser quilombola porque a gente vive no quilombo e tenta manter as nossas histórias, nossa cultura.

(Milena Pereira, São Martins, 2022)

Para as seis comunidades quilombolas em Paulistana-PI deste encontro dialógico, falar sobre as suas “origens” pode significar reminiscência de processos dolorosos. Isso ocorre porque a construção conceitual de quilombo está ligada a um sistema colonial e escravagista que desqualifica o *ser e fazer* nesses territórios, além de não reconhecer como espaços de construções plurais. Desde 2018, quando chegamos a Barro Vermelho e Contente, encontramos contextos e percepções diferentes sobre as “marcas do cativo” como dispositivo para anunciar-se quilombola diante da regularização fundiária. A ligação a um “ex-escravo fugido” é rejeitada pela parcela de moradores como um signo da sua identidade, até porque se essa relação não corresponde a complexidade de formação social em uma comunidade, imaginada em um contexto de organização a partir de várias origens.

Quando as comunidades quilombolas em diálogo rejeitam a associação a “ex-escravo fugido”, se veem obrigados e preocupados em demonstrar e conservar símbolos que não só lhe garantam a continuidade dos aspectos históricos e culturais para as novas gerações, mas tentam estabelecer uma ligação a uma ancestralidade como garantia à regularização fundiária junto ao Estado, tendo que assumir uma *identidade camaleônica* a partir de significações criadas pelo próprio Estado, o que Fanon (2008), com base nos dizeres de Du Bois, chama de *dupla consciência*, mas não uma cultura assimilacionista.

Essa preocupação é demonstrada por Francisco Rodrigues (52, anos, Contente), pois, quando perguntamos sobre o processo de construção da comunidade, ele prontamente e sem muita conversa nos chama para ver a localização da casa do “negro alforriado” Elias Mariano, primeiro morador de Contente.

Foto 5 – Francisco Rodrigues no espaço onde Elias Mariano (primeiro morador de contente) construiu sua casa



Fonte: Arquivo pessoal da autora (LEAL, 2020)

O que nos inquieta ao demonstrar a localização não é só a preocupação com a relação da formação do quilombo a partir de um “ex-escravo”, é como a narrativa em torno da presença do pilão, acionada para justificar essa relação com uma percepção de quilombo a partir de um discurso colonial. Em outro momento, Chicão também demonstra a preocupação com a perda de símbolos que possam lhe garantir direitos sociais e territoriais, pois quando estávamos na casa de Laura Oliveira (que tratamos no tópico anterior), ela diz, sobre as práticas de artesanato com cerâmicas: “E a mulher de Zé Cirilo ainda era fazendeira de pote, tem um com 50 anos na minha cozinha”. Ele logo interpela a moradora: “Dona Laura, guarde esse pote, por favor, vamos precisar muito dele” (Francisco Rodrigues, 52 anos, Contente).

O que nos levou às referidas comunidades foram os relatos *do de fora* sobre os conflitos territoriais com a passagem da ferrovia Transnordestina no território, mas também já tínhamos evidenciado em outros contextos-tempos-Piauí pelas narrativas *de dentro*, uma disputa pelo espaço das escolas como uma ampliação das práticas das comunidades no dizer-se e saber-se. Nesse sentido, observamos que a preocupação das comunidades se volta para os ditos e como são ditos, uma dissonância do vivido carregados de símbolos e significados

das comunidades. A luta é para que o *de fora* não destoe e nem anule o *de dentro*, também não pretendem tornar o *de dentro* único. A proposta é ampliar para conhecer-mais-continuar-existindo.

Assim, se a identificação, em certos momentos, nega os significados construídos em torno do conceito quilombo, a consciência traz memórias das marcas como processos de resistência e existência. As narrativas vão se encarregando de fazer essa transição das interpretações, saindo de uma concepção fechada de quilombo a partir da escravização às experiências de sujeitas/os ativos no processo histórico, as marcas que vão sendo rememoradas é a dos saberes e fazeres dos seus ancestrais transmitidos como “raízes e origens” dos significados de ser quilombola no presente. “Gente que fugiu” é tomada como ação consciente de quem e do que se é-gente-humana com história e cultura a ser preservada além do sistema de poder. A “essência”, como saberes-fazeres geracionais construídos e transmitidos no/pelo grupo, se torna modelo societário alternativo a partir de corpos-territórios de significação própria.

Nesse sentido, voltamos aos dizeres de Clifford Geertz (2013) quando concebe as *interpretações das culturas* a partir da descrição da densidade do contexto, pois a cultura não é “algo ao qual pode ser atribuído casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade” (GEERTZ, 2013, p.10). Assim, diante das singularidades históricas de construção das comunidades quilombolas em Paulistana-PI, descritos nessa seção, percorremos as narrativas para a discussão sobre os significados armazenados na memória e transmitidos por um fazer cotidiano nesses espaços e, portanto, compreender o coletivo a partir das peculiaridades sem a ânsia de enquadrar em padrões conceituais.

Na comunicação do *vivido*, a autodefinição vai sendo descrita a partir de uma autoconsciência histórica, inclusive, de quem é e tem o território. A linguagem quilombola não é só o que se tem a dizer, mas como dizem, por isso, aparece aqui como transmissibilidade das identidades individuais e coletivas. Por isso, concebem a memória como o “registro” para seguridade e legitimação da regularização fundiária. Perceber como as comunidades lidam com a conceituação imposta pelo Estado e dispositivos legais de acesso à terra a partir dessa conceituação também está nas discussões a seguir.

2.1 “Josefa Vicência e o tempo da alforria”: da memória de cativoiro às cartas de libertação

Foto 6 – Fachada do museu “Josefa Vivência da Conceição”



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2021

Chegamos na Comunidade Quilombola de São Martins, a 27 km da cidade de Paulistana-PI, no dia 07 de setembro de 2021. Era um feriado nacional em alusão à “Independência do Brasil”, mas não demorou muito para percebermos que os conceitos de liberdade e independência, nessa comunidade, se fazem a partir de uma memória do processo de escravização, porém com uma narrativa diferente da proposta pelo Estado Nacional. Aqui, a liberdade vem de uma consciência histórica de quem se enxerga em um processo de opressão e cria suas próprias formas de existir e resistir aos modos de dominação e violência.

Como nos orienta Paulo Freire (2011) nos dizeres de *Educação como Prática da liberdade*, existir é um conceito dinâmico, se constrói na dialogação eterna do “homem” com o outro e com o mundo, por isso uma construção de devir-humano. “É essa dialogação do homem sobre o mundo e com o mundo mesmo, sobre os desafios e problemas, que o faz histórico” (FREIRE, 2011, p. 59). É nessa relação dialógica em que se percebe vivo e vocal

que acontece a tomada de consciência, e conseqüentemente se toma posse das ferramentas para uma práxis libertadora

Existir ultrapassa viver porque é mais do que estar no mundo. É estar nele e com ele. E é essa capacidade ou possibilidade de ligação comunicativa do existente com o mundo objetivo, contida na própria etimologia da palavra, que incorpora ao existir o sentido de criticidade que não há no simples viver. Transcender, discernir, dialogar (comunicar e participar) são exclusividades do existir. O existir é individual, contudo, só se realiza em relação com outros existires (FREIRE, 2011, p. 64).

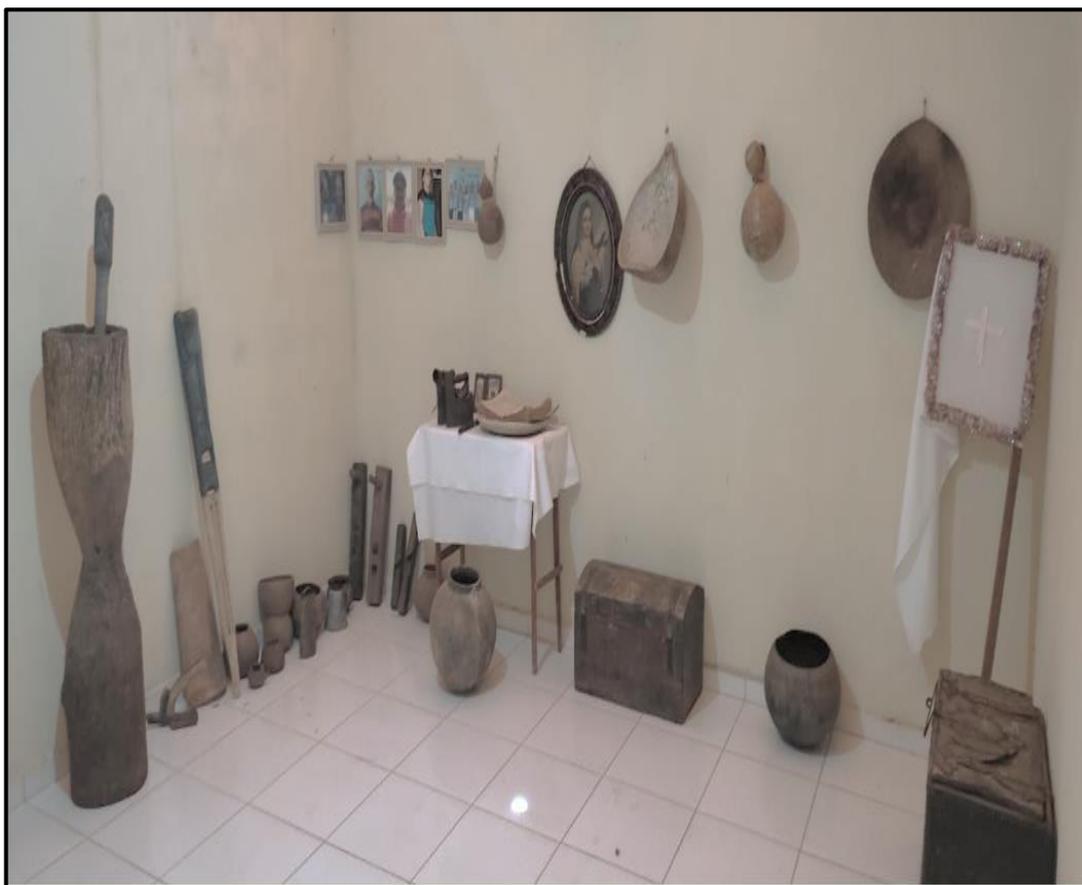
Assim, os *existires*, que trazemos aqui, partem de Josefa Vicência da Conceição para nomear um dos lugares de memória da comunidade. O museu está localizado entre a igreja católica de São de Martins e a Unidade Escolar Florentino Martiniano Pereira. Nesse dia, não tivemos acesso ao espaço, pois, segundo Milena Pereira Martins (37 anos, vice-presidente da Associação Quilombola de São de Martins), só o grupo ligado à “liturgia da igreja” tem a chave.

A ânsia de ver o que espaço guarda, bem como tentar compreender com esses símbolos que entendem como marcadores da sua memória e história, só pôde ser sanada no dia 01 de maio de 2022, quando retornamos à comunidade. Dessa vez, a pretensão não era cumprir o cronograma de pesquisa, já que Milena tinha nos convidado a participar das comemorações em alusão ao dia do trabalhador, um evento organizado pela associação quilombola em parceria com outras comunidades da região. A atividade tinha o objetivo de fazer exposição dos produtos cultivados e produzidos pelos moradores, além de contar com várias apresentações culturais.

É importante ressaltar que o trabalho não é uma descrição dos museus, muito menos de sua funcionalidade, não pretendemos realizar comparações para evidenciar similitudes ou divergências com as estruturas criadas para glorificação de uma memória imperial colonial em espaços urbanizados, mas compreender como as comunidades utilizam o museu para uma dimensão pedagógica de existir além dos dizeres *do de fora*, bem como de que maneira articulam temporalidades (presente-passado) pela mediação de objetos e imagens que julgam tratar de um passado local como escrita da própria história.

Nesse dia, encontramos o museu aberto. Observamos que os objetos, embora ainda presentes na maioria das casas, a exemplo do pilão, preservam a mesma forma, mas assumem simbologia diferente quando ocupa espaço no museu criado pela comunidade.

Foto 7 – Parte do acervo do museu “Josefa Vivência da Conceição”



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2021

O pilão foi usado pela construção discursiva do Estado brasileiro para referenciar territórios quilombolas, ao mesmo tempo em que os criminalizava. Aqui, assume a responsabilidade com a memória, de percorrer temporalidades trazendo narrativas de um processo de organização comunitária, libertação e emancipação, transcendendo até mesmo a funcionalidade que outrora dinamizava os afazeres domésticos na região. O museu não é apresentado como arquivo, mas como um espaço intergeracional na produção da autenticidade e identidade de um grupo.

A ânsia de outrora dá agora lugar à imaginação e uma agitação de questionamentos, que calmamente são interpelados por Neusa Teresa de Sousa (66 anos) e Sebastião Germano de Sousa (70 anos) com vozes de sabedoria de “senta aqui, que a história é longa”. A dinâmica das rodas de conversa, como metodologias das trocas, também é acionada pelo casal para que não se percam os detalhes que consideram importantes na transmissão dos saberes do/sobre o lugar.

Foto 8 – Casal Neusa Teresa e Sebastião Germano, responsáveis pelo museu “Josefa Vicência da Conceição” em São Martins



Fonte: Arquivo da própria autora, 2022

Sebastião vai logo definindo os lugares de onde estão partindo as narrativas que se seguem como uma credencial as suas percepções: “Eu não estava no grupo quando fez o levantamento da História. E hoje, eu já não posso mais dar essa sugestão porque é um pouco diferente. O meu avô falava dessa pessoa que tinha fugido, era escravo e ter saído lá da escravidão”. Os relatos do morador se referem ao processo de construção do Perfil histórico da comunidade, uma das peças constitutivas para a abertura de processo de demarcação e titulação das terras junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA.

Estamos diante de um Estado que determina quem pode ou não ser a partir dos entendimentos de pessoas que ocupam os cargos nessas instituições, pessoas que não experienciam os significados nas *vivências* das comunidades. É preciso passar pelo crivo do outro para que o direito de ser e ter a terra possam ser reconhecidos? Com isso, entendemos a cautela de Sebastião de Sousa ao assumir que “não pode mais dar essa sugestão”, pois quem vive diante da titulação das terras quilombolas no Piauí sabe que informações distorcidas podem ser usadas para justificar a morosidade de um processo aberto junto ao

INCRA, como o da comunidade São Martins, que está em tramitação desde 2011 (processo nº 54380.001130/2011-22).

Ao longo das narrativas, percebemos que as “sugestões” são localizações territoriais a partir dos inventários feito pelas memórias das/dos avôs/avós, chamando os símbolos para si na constituição *do nós* enquanto pertencimento quilombola.

O que meu avô falava foi um pouco diferente do que está na História. Martiniano José Pereira, meu avô. Ele contava o início da vida dele, o tempo que ele nasceu no cativo, ele nasceu em 1886. E batizou e crismou em 1888, no tempo da alforria. O primeiro bispo da alforria (Sebastião De Sousa, 70 anos, São Martins).

As memórias do avô que o morador relata estão descritas em um cartaz, mas com a foto de Josefa Vicência da Conceição²³, que “nasceu em 05 de abril de 1886, batizou e crismou em 1888 no tempo da alforria, se casou com Martiniano Pereira em 1907, tiveram 12 filhos sendo 10 homens e duas mulheres, moravam 9 anos sendo vaqueiro de varanda”. Neusa Teresa ainda reforça que o batismo e a crisma de Josefa Vicência acontecem no mesmo dia de Martiniano José, e que “eles eram primos”.

Nas “sugestões” não percebemos distorções dos nomes de uma ancestralidade a partir dos primeiros moradores no casal “Felipe e Constância” como os escravizados que fugiram da “Fazenda Carnaybas”, fazenda que consta na documentação oficial como relatamos no Retorno Ancestral I. Mas observamos duas informações desalinhadas nas narrativas e sugestões: o fato de Bartolomeu, filho do casal Felipe e Constância, ter vindo ou não na fuga do casal, e se Martiniano chegou em São Martins ainda na condição de escravo.

Nesse processo de inventariar as memórias a partir de narrativas trazendo a História para perto da sua linha geracional como afirmação de pertencimento, lembramos do filme *Narradores de Javé* (2004), de Eliane Caffé, em que o povoado Javé seria inundado pela construção de uma represa do Vale do São Francisco. O discurso do progresso atravessa as memórias locais com vozes de “benefício para maioria”. A única maneira de salvar o povoado é o reconhecimento enquanto cidade histórica, transformando-a em patrimônio cultural. O roteiro enfatiza a existência de elementos que dão sustentação a uma escrita da

²³ Josefa Vicência era casada com Martiniano José Pereira, da terceira geração de São Martins a partir dos primeiros moradores da comunidade. As rodas de conversa não respondem sobre a preocupação em colocar o nome dela e não de Martiniano para denominar os espaços de memória, mas presumimos que, assim como em outros espaços deste território, a imagem do feminino é reforçada para discutir as práticas e saberes a partir das memórias ancestrais.

História de Javé, mas dois pontos são ressaltados nessa trama: a falta de documentos oficiais e outras fontes que a “justifiquem”, a oralidade e o descrédito construído pela lógica da colonialidade do saber em classificar o que pode ou não constar na dita historiografia oficial, bem como a hierarquização dos saberes. Assim, comunidades construídas sob as bases de uma tradição oral se veem em um processo de sujeição de uma escrita de si para legitimar a existência de nós.

O filme é lançado no mesmo ano em que as comunidades de Paulistana-PI iniciam a luta pela certificação junto à Fundação Palmares. O drama da desvalorização da tradição oral, da necessidade de um perfil histórico para iniciar o reconhecimento do direito à terra, e os cuidados com as “sugestões” para não distorcer os marcadores culturais e históricos, também estão sendo vivenciados nas comunidades da região. Quando lembro dessas similaridades do narrar-se para existir, pergunto a Milena Pereira se eles também conhecem a história de Javé, e ela me responde: “nós também temos um roteiro de um filme”. Ela complementa: “já veio muitas pessoas aqui para saber sobre nossa história, já temos muito material escrito, só precisamos organizar um livro” (Milena Pereira, 37 anos, São Martins).

Enquanto conta sobre o roteiro do filme, Milena Pereira vai denunciando os “usos das comunidades” por pesquisadoras e demais “interessados” na história do lugar, posto que “as imagens foram feitas por um povo de Teresina. Estou tentando pegar esse material porque essas coisas mesmo que sejam nossas, mas eles têm uma certa dificuldade em passar” (Milena Pereira, 37 anos, São Martins). A atenção também se volta para o retorno às comunidades, o que se pretende com a pesquisa, com a apresentação dos riscos e, principalmente, dos benefícios. Isso nos leva mais uma vez a (re)pensar as relações que se estabelecem *com* as/os sujeitas/sujeitos *na* pesquisa. Os questionamentos pairam em torno da categoria *representação* apresentada por Gayatri Spivak (2010) como os discursos que constroem e naturalizam a subordinação de *poder falar em nome de*.

Quando pergunta se o subalterno pode falar, Spivak (2010) também questiona esse “cômico” lugar do intelectual, seus posicionamentos e práticas, inclusive daqueles que questionam as relações de poder. Essa inquietação nos leva às problematizações em torno das relações estabelecidas entre pesquisadora(o) e partícipes da pesquisa. Propomo-nos a *falar com* ou ainda estamos *falando por*? Reconhecer e compreender que os lugares de onde e como e com quem falamos é o mínimo que se espera da posição do intelectual de acordo com Spivak (2010, p. 12), pois “julgar poder falar pelo outro, reproduz estruturas em que mantém o subalterno silenciado”.

Nesse sentido, Paulo Freire (2011) também nos propõe a analisar nossas ações voltadas para concepções de “liberdade”, “e a primeira delas é exatamente o reconhecimento dos privilégios da prática” (FREIRE, 2011, p. 6). Os direcionamentos são para se enxergar dentro de um espaço pluriversal, que se constrói a partir de suas especificidades. Quando Milena Pereira nos fala sobre “os pesquisadores”, ela também nos convida a nos enxergarmos nesse lugar de “privilégios da prática”, reconhecer que não estamos em campo “como os salvadores” das narrativas coletivas com a escrita *sobre* as comunidades, mas de uma consciência que se estamos “nesse lugar”, existe por trás uma estrutura que nos favoreceu e ela precisa ser questionada dentro dessa relação. O que as comunidades esperam, no mínimo, é um *encontro entre consciências* no diálogo, de saber que lidamos com sujeitas/sujeitos ontológicos e conscientes do seu processo de *ser* na construção histórica do local, que por ser relações entre sujeitas/sujeitos não podem ser de dominação e objetificação.

Tal consciência é apresentada tanto nas narrativas de Milena Pereira, quanto nas “sugestões” de Sebastião Sousa, quando acionam a *memória de cativo* como marcadores identitários da resistência para quebra da lógica da passividade na condição de escravizado. No caso de São Martins, as fugas são descritas não como um caso isolado, mas uma rede articulada de libertação. Bartolomeu, filho de Felipe e Constância, é pego pelos “capangas” e devolvidos aos fazendeiros da fazenda Carnaybas. Bartolomeu teria se casado com Josefa, que já tinha uma filha, logo depois do fazendeiro de Josefa comprá-lo. Do casal, nasceu Martiniano José Pereira, que, segundo os moradores, era “muito inteligente e cresceu escrevendo cartas para brancos”, se tornando mensageiro entre o quilombo e as fazendas, criando uma rota de fuga para o quilombo.

A “memória de cativo”, trazida por moradores de São Martins, nos ajuda não só a questionar a estruturação de um Estado que vai se desenhando a partir das fazendas de gado no Piauí, mas que, nos dizeres de Clóvis Moura (2020), se trata de *quilombagem*, um projeto político alternativo, da “linguagem e do dinamismo cultural negro” na medida que se constitui como uma “identidade e autodefesa diante de um sistema brutalmente opressor” (MOURA, 2020, p. 15). Embora Moura tenha se reportado, nesta obra, aos movimentos de resistência no contexto de São Paulo, ele nos oferece uma discussão para compreender como essa dialética radical não eram revoltas pontuais, mas uma articulação que desmonta a tese de passividade e alienação diante do brutal processo de escravismo e racismo.

Assim, a memória de cativeiros assume significados próprios na comunidade de São Martins. Os símbolos se transformam em uma cultura de resistência, adquirem espaços nos seus museus e nas suas vozes como saberes e fazeres de quem veio antes ensinando e abrindo os caminhos de ser e fazer o território, ao mesmo tempo em que vão se constituindo *dialeto das comunidades*, e quando falamos em dialeto não estamos nos restringindo a uma língua específica a ser falada, sobretudo dos mecanismos de comunicação e dos instrumentos de autodefesa e autonomia de existir frente aos projetos opressivos do sistema.

Vale destacar que essas concepções e significados, construídos da relação com o escravo fugido e as condições de vida no cativo, não são tomadas pelas seis comunidades como homogêneas e determinadoras do conceito de linguagem dos quilombos. Enquanto em Barro Vermelho essa relação não é presente nas narrativas de moradores, por uma maior rejeição às reproduções da lógica colonial de uma passividade diante do asfixiador sistema escravagista, as narrativas de Maria Celeste da comunidade Contente se voltam não só para as “marcas” da resistência, mas de se ligar a uma ancestralidade que sabe de onde veio e porque se constitui como quilombola no presente.

Nesse mesmo sentido, em São Martins, os símbolos e signos de comunidades ancestrais negras escravizadas são acionadas a partir da memória e da relação com o escravo fugido como resistência.

Felipe e Constância foram os primeiros que vieram da fazenda Carnaybas, **hoje é uma comunidade**, mas na época era uma fazenda. Já vieram casados, os primeiros que fugiram e depois voltaram e buscaram. Foram vindos, mas já deixaram a mensagem que tinha esse local. Não era aqui, mas era no poço de cima, que ainda existe vestígio de casas, torrão (Milena Pereira, 37 anos, São Martins). [grifo nosso]

“Hoje é uma comunidade”. Nas apresentações que ocorreram no dia 01 de maio, entendemos a fala da moradora, ao tratar das construções do território no presente, como direcionando a fazenda Carnaybas a uma comunidade. Uma das apresentações é dos moradores que estão em processo de reconhecimento territorial a partir de uma ancestralidade indígena na região. Já havíamos mencionado, anteriormente, a presença de “índios e índias” ligados a referida fazenda, indicando que isso aparece também nos dados oficiais a partir dos *nomes*, diferentemente dos “escravos e escravas”, que são quantificados em uma lista.

Quando se referem ao nome da Comunidade “São Martins”, os moradores relacionam as inferências que vão acontecendo no território a partir das trocas com “os de fora”: “Chamavam aqui de Feijão, usando nome de terra, como nome da comunidade, antes de São Martins” (Milena, 37 anos, São Martins). A mudança só acontece com a chegada do Padre Otto e as missões eclesiásticas na região.

Começou lá no umbuzeiro. Tinha um viajante e parava nesse umbuzeiro e dava comida para o jumento. Um morador perguntou: - O que você anda fazendo? -Eu levo mercadorias para São João do Piauí e Patos, levar encomendas. Eu sou carreteiro, retirante. Meu nome é Martins. Começaram a chamar o umbuzeiro de Martins. Veio o padre e construíram uma igreja perto do umbuzeiro de Martins. Vamos escolher um padroeiro que tenha a ver com esses Martins. O nome da comunidade hoje, não tem nada a ver com nós aqui, foi originado desse carreteiro. Mas o santo é Martinho (Milena Pereira, 37 anos, São Martins).

As missões eclesiásticas da igreja, na figura do Padre Otto, ainda aparecem nas narrativas como o responsável por “catequizar os negros”. A reprodução do discurso colonial ainda se faz em práticas católicas como missões civilizatórias no Piauí do século XXI diante das religiosidades dos povos tradicionais e sua relação com diversidade de divindades. O discurso de catequização se atrela a uma estrutura do *branqueamento progressivo*, como quebra da coesão intergrupar dos povos tradicionais sustentada por símbolos e práticas religiosas que dão sentido a organizações específicas de serem o que são. Quando Milena Pereira se refere a esse contato, descreve sob a égide da resistência e suas contribuições para os entendimentos no contemporâneo: “porque assim, a igreja não gosta muito dessa religião nossa não, africana. E começou a pregar que não é uma coisa bem-vinda, é coisa do diabo, tambor é feitiçaria. Alguns ainda fazem de forma mais isolada”.

Assim, a *memória de cativo*, na sua pluralidade de significações de liberdade intergrupar, aparece como elemento agenciador das construções identitárias de comunidades na luta por direitos territoriais. “Ser quilombola é uma vida liberta, que a gente vive ao nosso reforço, vive do nosso suor. Uma vida da gente livre” (Sebastião, 70 anos, São Martins). Milena Pereira conclui: “Ser quilombola é manter a essência, saber as origens. Somos quilombolas porque fomos um povo que a gente fugiu. Ser quilombola porque a gente vive no quilombo e tenta manter as nossas histórias, nossa cultura”

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

No dia 23 de março de 1898, José Luís de Albuquerque e sua mulher fazem “doação” da posse de nome “Sombrio”, na data ou sesmaria de Serra Vermelha à Cyrillo Roiz (Rodrigues) de Oliveira. A propriedade é beneficiada com uma casa, curral, açude e roças.²⁴

É assim a descrição da posse de terras relacionada a Sombrio no Registro de Terras de 1898 do Acervo digital dos cadastros e registros imobiliários históricos do Piauí. A confirmação é feita pela narrativa de Isabel Maria de Jesus (68 anos, Sombrio) convidada por dona Laura Oliveira (80 anos) para uma segunda roda de conversa na comunidade. A preocupação era com a confirmação de dados, detalhes que, segundo Laura, sua irmã, lembraria melhor.

“Cyrillo veio de Caboclo de Petrolina em 1832”. Quase não tivemos tempo para os cumprimentos, Isabel Maria já foi enchendo a conversa de nomes e datas que, segundo ela, são relatos precisos de quem ouviu “sua mãe dizer”, a ligação de parentesco aqui é acionada pela linguagem de quem se preocupa em guardar as memórias e sabe da importância de transmitir as informações como forma de continuar existindo. As mães e avós são parte de um presente vivo, visto que, na ausência de uma documentação que “justifique” suas memórias, as vozes ecoadas materializam *as verdades*.

Nesse momento de descrição, Isabela Maria está preocupada em não deixar escapar detalhes das memórias acionados para transmissão da *experiência*. A narrativa do vivido, que vai da chegada de Cyrillo em 1832 à documentação em 1898, se volta para as práticas de quem fez e foi essa terra e por isso garante o direito de ter a terra. Embora a moradora já fale em uma doação, até então não tem conhecimento da existência de um registro que se alinha às suas memórias. Na verdade, ela não se vê dentro de um processo que precise de um papel para tornar suas memórias como aceitáveis dentro do cânone das verdades. Com isso lembramos do conceito de experiência a partir dos dizeres de Walter Benjamin (1994, p. 198), quando este define a “experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte que recorrerem todos os narradores”, uma experiência que se constrói nas trocas estabelecidas

²⁴ INTERPI. Base de dados e registros estaduais de terras de 1898-1908- Jaicós. DGE de 1898. Nº 2798, PÁG. 129.

durante a contação como a “aura”, de uma relação da intimidade intersubjetiva em que a presença do eu é gravada no narrar.

Foto 9 – Roda de Conversa em Sombrio – 18 de março de 2021



Na foto acima temos: Francisco Rodrigues (52 anos, Contente), Isabel Maria de Jesus (68 anos, Sombrio), Maria Laurinda da Silva Filha (49 anos, Sombrio) e Laura Maria de Oliveira (80 anos, Sombrio), participantes desta roda de conversa.

FONTE: Arquivo pessoal da autora, 2021.

Embora a moradora não sujeite suas memórias a um registro, não deixa de expressar que os seus *relampejos* são acionados no presente como ferramentas de resistência diante da emergência de uma articulação identitária e conseqüentemente territorial. Diante da urgência do reconhecimento de uma regularização fundiária sob os moldes do Estado, “articular o passado não significa como ele de fato foi, significa apropriar-se como relampeja no momento do perigo” (BENJAMIN, 1994, p. 224), a comunicabilidade e transmissibilidade do vivido reinterpretado, ligado e transmitido no construto da autoconsciência histórica, uma existência de encontro com o presente e com o ser no/para o presente frente a fragmentação do tempo, a dissociação dos indivíduos em sua subjetividade e vida estruturada pela/da modernidade da propriedade sob a obrigatoriedade do registro.

A experiência vivida também é apresentada por Frantz Fanon (2008) para questionar a estruturação de “ser” a partir da *outricidade do olhar*, o que o autor denomina como o crivo do outro no reconhecimento da “negritude”.

A dialética que introduz a necessidade de um ponto de apoio para a minha liberdade expulsa-me de mim próprio. Ela rompe minha posição irrefletida. Sempre em termos de consciência, a consciência negra é imanente a si própria. Não sou uma potencialidade de algo, sou plenamente o que sou. Não tenho de recorrer ao universal. No meu peito nenhuma probabilidade tem lugar. Minha consciência negra não se assume como a falta de algo. Ela é. Ela é aderente a si própria (FANON, 2008, p. 122).

Para ele, ante esse corpo “negro” que se coloca diante das memórias de cativo, por exemplo, já se apresentam aspectos de uma consciência de direitos que se faz na relação com e no mundo; por isso, rejeita ser condicionado aos ditames do “branco”. O mundo conceitual branco não é definidor dos seus significados, ao contrário disso, são acionados mais uma vez como as referências da garantia de seus direitos territoriais, “Quem criava eram os brancos de Assunção. E esse povo trabalhava mesmo como escravo. Ouvia minha mãe dizer que eles trabalhavam e só ganhavam a comida. Não tinha negócio de dinheiro” (Isabel Maria, 68 anos, Sombrio).

As narrativas ainda direcionam a uma racialização no pós-abolição em que o *continuum* da escravização e colonialismo permanecem por uma estrutura que concebe uma superioridade ao branco nas relações de trabalho. Assim, impõem o trabalho análogo a escravidão aos moradores das comunidades, que não recebem salário e o “pagamento” se dá por escambo de alimentos. São relatos que já escutávamos desde 2019 nas descrições de Maria Zumira: “Ele vinha com uma sacolinha de feijão, arroz e farinha, rapadura *preeeeeta* que dava para nós comer. Nós comia porque não tinha condição”.

A descrição das relações de trabalho também direciona aos *punhados*, *as sacolinhas* com alimento: “Vinha de lá, vinha com uma sacolinha de arroz, feijão e rapadura” (Maria Dos Humildes, 53 anos, Barro Vermelho, 2019). O diminutivo para referenciar as quantidades dão ênfase ao reconhecimento de desigualdades sociais, bem como da ausência de políticas de inserção da população negra, preta e quilombola no mercado de trabalho e social no contexto pós-abolição.

Mas quem é esse branco apresentado na historiografia oficial e que permeia o imaginário social como os “donos da terra”? De acordo com Clóvis Moura (2021), ao tratar da conjuntura social brasileira em que constrói a carga semântica do “negro”, o branco passa

de “bom senhor” do processo de escravização à “homem cordial” do capitalismo, complementando assim o discurso da democracia racial, de que um país miscigenado favoreceu o projeto de limpeza dos estigmas da escravização. O negro, por sua vez, passa de “bom escravo” a “mau cidadão”. Para o autor, “bom seria o escravo que não protestava, aceitava o eito, o feitor, os castigos e as torturas; aceitava o seu status como sendo eterno e imutável” (MOURA, 2021, p. 28), o mau cidadão é o negro que agora livre não só levanta as discussões do problema da situação racial no Brasil, mas procura “soluções globais ou parciais” para ela.

Assim, tanto o chamamento do referido autor como das narrativas das comunidades é para questionar a trajetória do “negro” na formação e organização social, não como um sujeito atomizado pelo sistema, mas que, na conscientização, consegue enxergar, interpretar e questionar a sequência de “barragens diretas ou indiretas, institucionalizadas ou não, que surgiram e permanecem, no sentido de marginalizar ou congelar o seu status” (MOURA, 2021, p. 18), alijando os processos de ascensão social. Assim, volta-se a apresentar uma historicidade das lutas que afirmam suas identidades a partir de autodefinição das suas humanidades e narrativas do cotidiano como construção do ser na *dialética radical* de articulação e organização comunitária

Esse corpo relacional ainda é apresentado como aquele que negocia, conflitua e resiste ao outro pelas/nas *fugas*

Ele **saiu escondido** para Sombrio. Desse ano para traz, que eu não sei, até que chegou aqui. Naquelas era lá quem mandava era capitão Valério Coelho, ele era quem mandava em todos os negros aqui. Vindo de Caboclo porque, porque lá era onde ele tinha uma das fazendas. Tinha aqui em Paulistana e tinha lá em Caboclo e Afrânio (Isabel Maria, 68 anos, Sombrio) [grifo nosso]

Nesse momento, somos interpelados por Maria Laurinda (Netinha): “aí Chicão que diz que os primeiros moradores depois de Cyrillo, foi Zé Cirilo e teu bisavô Vicente. Disse que era ele e a finada Laurinda, né, tia Laura? Só era eles quatro”, e Laura complementa: “é mesmo, Perpétua é filha de Vicente”. Em outro momento, Laura Maria enfatiza: “Pai de Perpétua, vô de Chicão, era irmão de José Cirilo, filho de Cyrillo, o escravo que veio para Sombrio”. Com sorrisos de confirmação, Francisco Rodrigues (Chicão) reafirma as memórias: “Perpétua foi para Barro Vermelho e casou com Zeca Eusébio, primeira mulher de Zeca Eusébio. Meu avô”. As rodas de conversa têm essa característica de dar liga as/nas

comunidades, as memórias compartilhadas são apresentadas como laços-elos de parentesco de um fazer coletivo. É, portanto, nesse sentido, que a memória deixa de ter a dimensão individual, pois por mais que as lembranças sejam apresentadas a partir das narrativas de uma/um sujeita/o, elas se fazem por vivências de uma coexistência de grupo social.

As rodas de conversa, como uma dinâmica própria das comunidades, se tornam instrumento de coesão social, além de mecanismo de manter viva as memórias que dão sentido a uma consciência histórica. A construção do ser vai se apresentando não só a partir de elos geracionais, mas relacionais a partir de uma narrativa dos “trancos vei”, os troncos familiares. A rememoração que circula na roda é processo em que

uma ou mais pessoas juntando suas lembranças conseguem descrever com muita exatidão fatos ou objetos que vimos ao mesmo tempo em que elas, e conseguem até reconstituir toda a sequência de nossos atos e nossas palavras em circunstâncias definidas, sem que nos lembremos de nada de tudo isso (HALBWACHS, 2013, p. 31).

As lembranças vão costurando uma narrativa de parentesco, de elos geracionais e relações intercomunitárias, ao mesmo tempo que dão uma pausa para denunciar o sistema escravagista e suas tentativas de quebrar os vínculos afetivos e consanguíneos a fim de enfraquecer as articulações de resistência

Os negros antigamente não tinham parente, porque eles tinham um senhor, que era o pai, vamos dizer aquelas negras que tinham mais corpo, mais um pouquinho de boniteza, aquele negão botava para ficar com as mulheres para tirar os filhos. Quando nascia o menino. Para o menino não saber que era irmão, ele tinha essa fazenda aqui e essa lá. Ele tirava esse menino daqui e levava para lá e trazia os de lá. Para acabar o parentesco (Francisco Rodrigues, 52 anos, Contente).

Nesse sentido, as articulações dos escravizados é apresentada por Clóvis Moura em *Sociologia do negro brasileiro* sob a ótica dos *desgastes permanentes* no processo de quilombagem. “Se as constantes lutas não levaram ao nível modificador da estrutura, criando um novo modelo de ordenação social, foram, no entanto, um motivo de permanente desgaste no sistema” (MOURA, 2019, p. 271). Os desgastes são apresentados pelo autor em três níveis: *Econômico*, com a perda física, a insurgência correspondia a perda de “mercadoria/patrimônio” subtraído do senhor colonial; *Político*, pela propagação da dialética radical como desarticulação da submissão; e *Psicológico*, que nomeia como “síndrome do medo”. É nesse desgaste que trata das estratégias da classe senhorial em

manter um *continuum* de “mercadoria de qualidade”, bem como insurgência social e racial do escravo.

Moura ainda nos direciona à síndrome do medo nas relações escravistas e capitalistas no *escravismo tardio*, quando o tráfico é proibido e as demandas passam a ser atendidas por medidas e acordos interprovinciais, desarticulando, mais uma vez, a organização da quilombagem, desfazendo o grupo família

A lei que regula e procura proteger a família escrava não permitindo sua fragmentação na venda, faz-se quase fora do tempo, pois é de 1869. Ela surge como medida reprodutora e não protetora, visto que as famílias passam a ser matrizes de novos escravos no momento em que a reprodução desses elementos para o trabalho cativo começa a escassear (MOURA, 2019, p. 284).

A narrativa em torno do *ethos de rebeldia* e da *síndrome do medo* direcionam para as relações de parentesco no presente das comunidades para construção do ser e organização social quilombola. Os encaminhamentos são de (re)pensar as famílias que constituíram o ser e fazer das comunidades a partir de um ethos comum. Nessa proposta, nas rodas em todas as seis comunidades, levantamos questionamentos sobre as relações intercomunitárias a partir de parentescos. Os laços estabelecidos entre Barro Vermelho e Sombrio ainda são confirmados por Maria de Jesus (83 anos, Contente)

No Sombrio eu tô sabendo por que tem uma irmã desse Mariano aqui que era casado com Joaquim Lela lá do Sombrio. E tem uma irmã do finado Eduardo, mas finada Isabel que era casado com o pai de cumpadre João Cyrillo. O Zé Cirilo foi casado uma primeira vez com de Isabel, tem uma família e depois com outra que tem a família de cumpadre João... Ainda tem parentesco com o povo de Sofia. E a avó de Aparecida era irmã da mulher de Cyrillo (Maria De Jesus, 83 anos, Contente).

Nos relatos das irmãs Laura e Isabel, a primeira mulher de José Cirilo se chamava Maria dos Santos, com quem teve três filhos. Quando ficou viúvo, se casou com Maria da Conceição e tiveram João José de Oliveira, esposo de dona Laura Maria. As irmãs confirmam, no entanto, a informação de que ela era de Barro Vermelho, e reforçam a ideia de que “tudo era Barro Vermelho”, ao se referir às origens da primeira mulher com ligações em Contente. Embora a costura geracional se apresente em alguns momentos com pontas soltas, estas são arrematadas pelas narrativas de quem só sabe “da minha avó para cá”, sendo a ligação feita pelo pertencimento e com base na sua própria história.

Maria de Jesus não sabe nos informar sobre os relatos em torno das “caboclas”. Na verdade, nossa interlocutora sempre faz questão de mencionar *os nomes* na relação geracional como fortalecimento de parentesco. Talvez seja uma tentativa de que os laços estabelecidos por uma linhagem centrada no nome e sobrenome sejam concebidos, pela moradora, como fundamental para fortalecimento das raízes genealógicas das famílias das comunidades, bem como para que a identidade dessa gente não seja apagada e apenas quantificada.

Nos relatos de Florêncio Eugênio, a ligação a partir das caboclas aparece com referencial para concepção de tronco familiar comum entre Barro Vermelho e Contente: “Lediogária era filha da cabocla. Era filha, foi a mãe dela que foi pegada pelos cachorros... Lediogária e Cecília, era dentro dessa turma da Cabocla com essa outra família que quando chega junto de nós já era bem prima duma da outra. Ficava prima” (Florêncio Eugênio, 70 anos, Barro Vermelho).

2.3 “Depois de José Andreino”: as Comunidades “negras rurais” em Paulistana

Foto 10 – Cartaz de José Andreino na Associação quilombola de Chupeiro, Paulistana-PI



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2021

Uma memória na parede, uma “*longa história de lutas e batalhas*”, as reminiscências de José Andreilino da Silva se imbricam com a de *ser comunidade* em Paulistana-PI. Assim são as primeiras impressões que temos ao chegar em Chupeiro, comunidade localizada a 48km da sede do município. Na verdade, quando estávamos percorrendo a região, já fomos avisadas de quão difícil era o acesso à Chupeiro. A partir das narrativas de Francisco Rodrigues e Edivaldo Camilo (lideranças das comunidades quilombolas de Barro Vermelho e Contente, parceiros que nos acompanham nessa travessia), vamos conhecendo um pouco mais das comunidades, e as orientações era que organizássemos o cronograma deixando mais tempo para o deslocamento para essa comunidade.

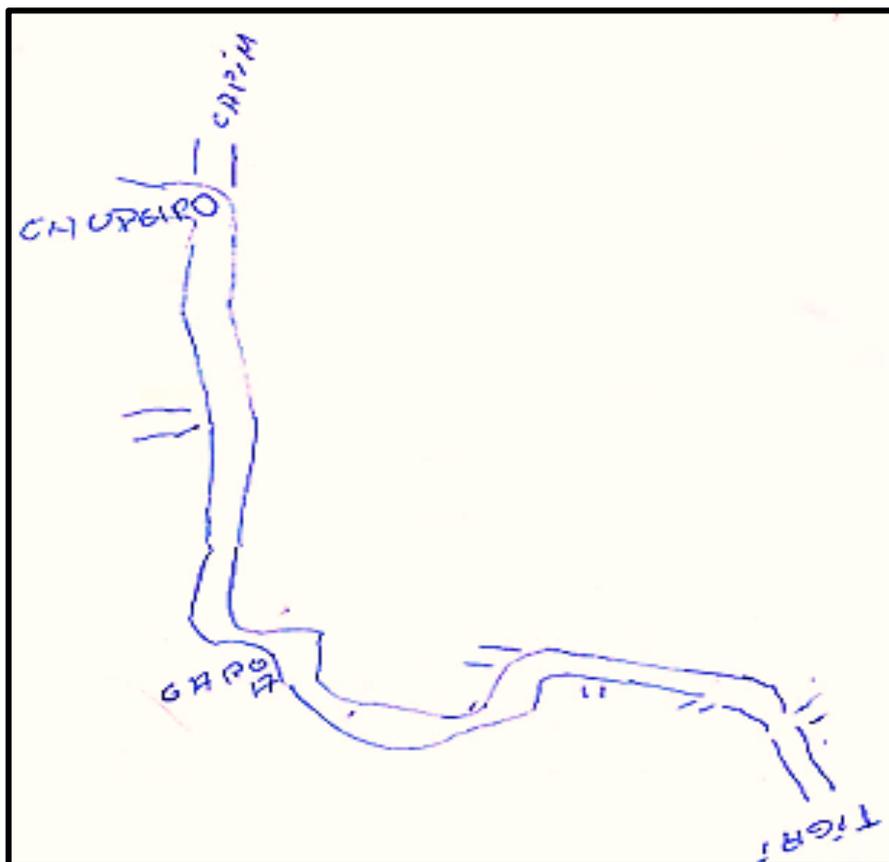
Não poderíamos deixar de dizer que, durante o trajeto, nos perdemos quatro vezes, o que nos diz também sobre as escolhas dos espaços e da formação das comunidades na região. Entre riachos de pedras (APÊNDICE I) e terreno muito pedregoso, os desafios geográficos ora nos paravam, ora nos questionavam sobre a necessidade de continuarmos, mas quando se propõe ao exercício da dialética-compreensão-consciência nos encontros de pesquisa, não se conhece limites espaciais, mas se propõe a construir o próprio caminho da existência.

Nos entrecruzos dos caminhos que pareciam nos levar a lugar nenhum, um trajeto de horas em que tínhamos a impressão de andar em círculos sob recortes espaciais que pareciam se replicar a nossa frente, somos direcionados à emergência de (re)pensar as referências, precisaríamos definir “pontos” por onde estávamos passando na certeza de que estaríamos seguindo em frente. Em meio aos “ariamentos”²⁵, Francisco Rodrigues nos lembra uma técnica aprendida com as/os avós/avôs, cujas indicações são pisar/sentir o chão, “parar, ficar quieto por um tempo e tentar se localizar”.

Depois de um período percorrendo longos trechos a pé, Chicão volta com o sorriso de quem conseguiu se encontrar: “agora sei para onde devemos ir”. Pisar/sentir o chão, nesse momento, nos leva a questionar não só as *metodologias de existir no perdido*, mas a importância da transmissão dos saberes “de quem veio antes” para seguir no sertão quilombola. O que também nos fez solicitar a Idílio que desenhasse um guia-orientação-mapa para as próximas visitas, evitando assim o tempo perdido (Desenho abaixo).

²⁵ Termo usado no sertão piauiense para informar quando não se sabe para onde ir. Desorientado.

Mapa 1 – Desenho do caminho de Tigre a Chupeiro



Fonte: Arquivo da autora, 2021.

Depois da tensão dos *ariamentos*, as implicações das sujeitas/os que se fizeram nesse espaço tomam conta das narrativas no final desse percurso. As percepções de *quilombo de verdade* com base no discurso e na ideia de isolamento vão dando lugar ao de uma territorialidade constituída *na paz, pois nenhum capitão do mato iria ali* (Edivaldo Camilo, Barro Vermelho, 2021). As histórias de José Andreino e Raul Andreino também dão contorno às trocas nessa travessia. Percebemos, assim, que em todas as comunidades de Paulistana-PI, há um imaginário social formado em relação a Chupeiro, visto que poucos já visitaram a comunidade, mas a atuação dos referidos irmãos descreve uma organização social e lutas identitárias e territoriais de “onde tudo começou”.

Chegar tem suas alegrias e cansaços, porém a travessia que se lança às trocas desconhece as fadigas físicas de um corpo, ela se embevece nas narrativas como vozes de acalento e restauração. Em Chupeiro, as vozes que constituem essa roda de aproximação são na maioria de mulheres, o único homem da comunidade a participar é Idílio Raul da Silva (45 anos, Chupeiro), vice-presidente da associação quilombola de Chupeiro. Somos

recebidos para a conversa no salão principal da referida associação. O espaço organizado para a roda conta com uma galeria de cartazes, um memorial da linhagem geracional a partir da chegada dos primeiros moradores a essas terras, Andreino Polinário da Silva e sua mãe “Rosa”.

Embora as narrativas direcionem a formação da comunidade a partir da chegada de Andreino Polinário em 1910, são nos ecos do fazer feminino de “Rosa” que temos a sustentação dos traços identitários que os moradores constituem como o ser quilombola, a consciência de uma identidade construída sob a oralidade de quem se reconhece em um processo exploratório nas relações de “trabalho”. “Rosa trabalhava como escrava na fazenda dos Teixeira em Paulistana” (Maria Francisca, 55 anos, Chupeiro)²⁶.

Quando recebe essas terras por doação, Polinário vem primeiro e constrói uma casa de taipa para sua mãe. Depois, ele se casa com Ana Tomaz (do território onde hoje se constitui o Quilombo Tapuio) e tem as/os filhas/os: Furtuoso, Lúcia, Calista, Laura, Catarina, Raul e José Andreino, que, hoje, também fazem parte da memória nas paredes da associação, o retrato não só da necessidade de lembrar para não esquecer, porém se constitui como uma metodologia de narrar-se como transmissão de saberes e quem são. Um aprendizado que, de acordo com Francisco Rodrigues, também estão tentando levar para outras comunidades, “aquele cartaz de Marianim, nós já aprendemos foi com Chupeiro”.

Procuramos registrar todos os cartazes enquanto fazemos as apresentações e descrição dos objetivos e intencionalidade da/na pesquisa. Quando paramos para a escuta, somos questionadas: “Primeiro uma pergunta? – Por que você não tirou foto dessas duas aqui? E a de Nossa Senhora Aparecida? Que é nossa padroeira, ela também deve ir nessa Roda de conversa” (Maria Francisca da Silva, presidente da associação quilombola de Chupeiro). As implicações nos levam aos encaminhamentos e cuidados com as ausências e a negações historiográficas. A preocupação se volta para a escrita de si/nós na qual não faltem os símbolos e nomes a partir dos seus próprios entendimentos. Assim, enganam-se as pesquisadoras de campo que acham que estão nos territórios para observar e analisar, isentas desse mesmo processo. Não custa lembrar, com as orientações de Freire (2011), que precisamos nos reconhecer na dialética como *encontro de consciências*.

Por aqui também nos deparamos com o termo “cacimba”, e este, assim como nas outras comunidades, performa as urgências do território em torno da escassez de água na

²⁶ Maria Francisca da Silva, 55 anos, presidente da associação quilombola de Chupeiro.

região. Nesse caso, a simbologia ainda se torna referência para nomear a comunidade. Chupeiro se refere às cacimbas onde os bodes chupavam água, embora os reservatórios ainda se liguem as características de uma água salobra. No entanto, a constância por não secarem nos períodos de fortes seca dão vida e nome ao movimento de resistir nessas terras. A referência água e a terra, as vulnerabilidades sociais acentuadas em período de secas nos anos de 1932, 1969, 1970 e 1983, também ligaram a comunidade aos movimentos sociais. As narrativas direcionam a organização a partir de José Andreino como “líder” na organização e busca por melhorias para a região.

Outras referências também relacionam José Andreino como o primeiro a desenvolver um “movimento” em torno não só do acesso à terra, mas de uma consciência racial sobre o ser negra/o a partir dos significados de comunidade (SOUZA, 2016; FERREIRA, 2018). É também consenso, entre as narrativas dos moradores das comunidades, que Andreino ainda não usava o termo quilombola para levantar as discussões e lutas territoriais, mas já questionava a partir da “negritude” a criação de outro mundo, um mundo onde pudessem dizer-se (FERREIRA, 2018). A importância da organização “do nosso povo”, são os entendimentos e os saberes, transmitidos por ele, em torno de uma luta construída na consciência coletiva de ser comunidade em Paulistana-PI.

Enquanto buscamos outras fontes sobre as referidas informações, encontramos uma atuação de José Andreino ligada às “comunidades camponesas” na década de 1990 e ligadas à organização comunitária a partir da teologia da libertação (SOUZA, 2016), momento-contexto em que os conceitos e significados de comunidades estavam imbricados às políticas públicas ligadas ao acesso a água e terra no Piauí.

Outro fato ainda nos inquietava nessa busca: as narrativas direcionam a uma atuação instigada a partir da participação de José Andreino no 8º encontro das Comunidades Eclesiásticas de Base – CEB’S em Santa Maria –RS. No site do CEB’S, as informações indicam que o evento aconteceu em 1995, mas as falas na comunidade ligam a um movimento iniciado em Paulistana a partir de 1992. É importante frisar que, na ausência de políticas públicas operacionalizadas economicamente pelo Estado, grupos religiosos com o discurso de defesa das condições básicas de seguridade da vida ganham aliados entre as camadas em vulnerabilidades sociais. Isso não se faz porque são sujeitas/os alienados e atomizados, pelo contrário, conflituam, negociam e sabem da importância do coletivo na luta por direitos sociais, bem como reconhecem os limites desses grupos quando o assunto é direito identitário e liberdade religiosa.

As contradições em relação às datas e o início do “movimento” nos leva a questionar: O evento intereclesial é o responsável por desenvolver em Andrelino essa consciência ontológica ou essas inquietações já estão sendo construídas desde 1992 por ele e o evento só reafirma possibilidades? As informações é que o 8º encontro se propôs a tratar sobre “Povos de Deus, renascendo das culturas de oprimidas” e ainda contou com uma diversidade “entre os participantes: 1469 eram leigos, 335 religiosos, 98 bispos (dos quais 66 católicos), 50 assessores, 106 evangélicos (dos quais 35 pastoras e pastores), 43 indígenas, 1 pajé, 1 mãe de santo, além das 40 equipes de serviço” (CEBs DO BRASIL, s.d.). Entretanto, nas narrativas das moradoras de Chupeiro, desde “1969 que José Andrelino deu início a luta em trabalhar a questão das comunidades negras rurais quilombolas” (Maria Francisca, 55 anos, Chupeiro). Assim, comunidade e consciência são apresentadas como parte desse caminho metodológico traçado por José Andrelino nas lutas identitárias em Paulistana-PI.

As informações de uma “caminhada” diaspórica de José Andrelino transcende as fronteiras das comunidades de Paulistana e articula com outros contextos da América Latina. O contexto-tempo das narrativas sobre os levantes e as “reuniões” nos leva a entender um movimento de transição das categorias de comunidade, comunidade negra rural e quilombola no estado do Piauí a partir de Chupeiro. Mas também entendemos que as articulações em torno das questões identitária e territoriais no estado são anteriores a José Andrelino. O que pretendemos é compreender como se enxergam enquanto sujeitas/os relacionais e vocais nas discussões e construção do senso de comunidades negras rurais e a urgência na articulação e coesão do movimento negro no Piauí a partir dos que vieram antes e como José e Raul Andrelino dão contornos ao *rosário dos sinistros* (MOURA, 2019) no estado.

Nos entendimentos sobre o conceito de comunidades num contexto africano sulsaariano, Sobunfu Somé (2003, p. 35) nos orienta que se trata do “espírito, a luz-guia da tribo; é onde as pessoas se reúnem para realizar um objetivo específico para ajudar os outros a realizarem seu propósito e para cuidar umas das outras”, organização em que as sociabilidades e as relações são definidas, pois o ser não se separa do fazer, tendo como liga a relação com/no/para o outro e o meio. Isso nos leva a o outro conceito, o de consciência, de reconhecer o outro como parte de você em conexão com o lugar-território. Para isso, também lembramos das definições de Paulo Freire (2011, p. 64) sobre a consciência crítica como compreensão da realidade e escolha fundamentada das práticas como mecanismos da libertação das/os sujeitas/os.

Consciência esta que se imbrica com a própria história de vida de José Andreino, pois as narrativas direcionam a um fazer que buscava um ser a partir de uma coletividade. Em todas as comunidades em Paulistana-PI, as moradoras/es direcionam a atuação de Andreino em torno de reuniões nas quais discutia o “ser negro no Piauí e no Brasil”, bem como a construção de símbolos que dessem sustentação e organização identitária como territórios-unidade comunitário. Com sua morte, as reuniões continuaram sendo organizadas por “as meninas de Queimada Nova” (sede da Coordenação Estadual de Comunidades Quilombolas do Piauí - CECOQ/PI).

Essas reuniões em si já foram as meninas de Queimada Nova. Porque na verdade já vinha desde seu Andreino que ele já tinha uma caminhada entre as comunidades, já eram tudo da mesma família e aí foi um despertando o outro. Zé Andreino também já tinha uma passagem por aqui já há uns tempos, bem antes disso também sobre a questão da organização como **comunidade**. Até então não era diretamente o despertar para a questão quilombola. Mas ajudando na questão da organização como comunidade organizada, comunidade eclesial de base. E aí depois de José Andreino foi surgindo as meninas. Convidando para participar das reuniões, pequenas reuniões, depois reuniões maiores e depois teve esse encontro e depois desse encontro aconteceu o projeto que foi no Piauí que foi o ATER no quilombo que todas as comunidades tiveram a oportunidade de fazer o seu resgate histórico. Que foi a partir daí que a gente mesmo acabou descobrindo um pouco da história da comunidade muita coisa que os mais velhos sabiam que a gente não sabia que a gente foi descobrir a partir daí. (Jucineide Carmelita, 40 anos, Angical) [grifo nosso]

A prática em torno de reuniões aparece como processo de conscientização do ser e do fazer coletivo como territórios de direitos com base em símbolos e significados acionados para o “resgate histórico”. Embora o conceito de quilombo passe por uma significação semântica a partir dos símbolos além das comunidades, as referências ancestrais dos mais velhos e suas concepções em torno de um ser e fazer coletivo e em comunidades constituem as bases do movimento quilombola na região.

Há uma relação de parentesco entre Andreino e as “meninas”, pois “ele é parente do pessoal que é da coordenação estadual, que é as Meninas de Queimada Nova. E ele é tio das meninas. Mas ele andou ajudando aqui” (Jucineide Carmelita, 40 anos, Angical), o que direciona ainda para uma transmissão de saberes e fazeres geracionais, uma caminhada passada pelos membros das famílias como força de continuar na militância e lutas por direitos. A força ainda é discutida como “movimento no Piauí”, coesão das comunidades para lutar por suas demandas e reconhecimento territorial não só em Paulistana, mas nos dá indícios sobre um movimento que cresce no estado a partir da década de 1990.

No final da década de 1990, os processos de identificação e delimitação de terras das comunidades quilombolas estavam sob a responsabilidade da Fundação Cultural Palmares (Lei nº 7.668), uma resposta às lutas do Movimento Negro Brasileiro que exigiam mudanças estruturais no país a partir de medidas de reconhecimento identitário e políticas de regularização de direitos territoriais. A FCP não possuía “condições técnicas para a realização da tarefa, o que acarretou uma série de erros nos processos territoriais das comunidades” (ALMEIDA, 2022, p. 311).

No Piauí, em meio ao levante nacional do Movimento quilombola brasileiro nesse período, é criada a coordenação estadual – CECOQ-PI, cujo objetivo era de uma articulação maior com a regularização junto ao Estado e mais aproximação com as discussões nacionais. Com vistas a projetos nas especificidades das áreas rurais, o Projeto ATER no Quilombo, desenvolvido pelo Instituto de Assistência Técnica e Extensão Rural do Piauí – EMATER, surge com esse propósito

por meio de acordo celebrado com o então Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA e o Ministério Extraordinário da Segurança Alimentar e Nutricional – FOME ZERO além de parceiros como o INCRA, CONAB, FUNASA, representantes dos movimentos sociais e Coordenação Estadual das Comunidades Negras Rurais Quilombolas/CECOQ – PI cujo objetivo era promover o Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Rurais Remanescentes de Quilombos. (PIAÚÍ, 2019, p. 58)

As ações do ATER se voltam para “Sustentabilidade das Comunidades Quilombolas na Agricultura Familiar”, sem deixar se ressaltar que a sustentabilidade em questão deve perpassar os entendimentos do etnodesenvolvimento respeitando os saberes ancestrais das comunidades. “O foco das ações é a garantia da soberania e da segurança alimentar e nutricional, a geração de trabalho e renda, o acesso à terra e às políticas públicas” (PIAÚÍ, 2022, p. 58).

Nos governos de Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff tem-se uma ampliação dos debates sobre políticas públicas voltadas para atender as demandas das comunidades, dentre elas o reconhecimento fundiário, evitando os “erros” nos processos de regularização da terra. Para isso, foram criados órgãos como Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e o Programa Brasil Quilombola, coordenado pela referida secretaria, com objetivo de promover o acesso a políticas públicas às comunidades quilombolas no Brasil.

Vale ressaltar que esse cenário de uma legislação, com vistas ao "reconhecimento e acessibilidade" das/nas comunidades quilombolas no Brasil, ganharam contornos sombrios a partir do golpe parlamentar que depôs a presidenta Dilma da presidência do país em 2016.

A SEPPIR perdeu seus poderes ministeriais, e, nos primeiros momentos de indefinições, chegou-se a falar em sua extinção. Durante o governo Temer, ela se transformou em mera secretaria nos marcos do então Ministério dos Direitos Humanos. Na prática, isso significou falta de autonomia orçamentaria. Não por acaso, o Brasil Quilombola deixou de existir. (ALMEIDA, 2022, p. 96)

O INCRA, que a partir do decreto nº 4.887/03 fica responsável pela titulação dos territórios quilombolas, com o discurso de "corte de gastos" no governo Bolsonaro tem a sua "Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança" (BRASIL, 2020) alterada segundo o decreto nº 10.252/2020. Mais do que mudanças estabelecidas na estrutura da instituição, o decreto também altera as "competências" e toda política agrária fica sob os dizeres e percepções do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento – MAPA, uma governança feita a partir das perspectivas da bancada parlamentar do agronegócio brasileiro.

Mariléa Almeida (2022) conceitua essas práticas de *governamentalidade racista*, na qual os dispositivos jurídicos não cumprem a finalidade de concessão de direitos diante dos *processos de normatização*

Chamarei de governamentalidade racista o conjunto de procedimentos, técnicas e saberes que, operando por meio de mecanismos de exclusão, englobam: a burocratização do acesso ao direito territorial, a folclorização das práticas e dos corpos quilombolas e o desamparo social a que essas populações estão submetidas, causado pelo incipiente alcance das políticas públicas nos territórios quilombolas (ALMEIDA, 2022, p. 87-88).

A *normatização* também é apresentada por Clóvis Moura (2019) como práticas de *barragem* dos processos de *quilombagem*, a criação de uma legislação com base em um discurso de proteção, mas que serviram para anestesiar radicalidade das insurgências contra a instituição da escravização, de uma legislação de controle social "repressiva terrorista e despótica", os limiares jurídicos passam a legislar com função anestésica de conter o *ethos de rebeldia antiga*, embora Moura discuta a legislação anestésica sob a ótica quilombola como forma de resistência ao escravismo pleno e tardio. É importante ressaltar que o autor tinha centrado a sua discussão de resistência sob os "moldes" de formação quilombola na

estrutura de “Palmares”. A partir das experiências das comunidades quilombolas de Paulistana-PI, observamos que a *dialética radical* apresenta múltiplas formas de (re)existir que alimentaram/alimentam, um aquilombar-se nas comunidades negras rurais, onde o *ethos* de rebeldia se faz de formas plurais.

Hoje a resistência é apresentada pelas comunidades como formas diárias de existir em formas plurais que direcionam a coesão e unidade quilombola. Os significados em torno do quilombo/quilombola são construídos a partir das lutas diante da política da *governança e da governamentalidade racista* no país. Nas comunidades quilombolas de Paulistana-PI, as orientações são de articulação, união e força a partir de reuniões que fomentaram e fomentam as discussões de conhecimento e coesão grupal na luta pelos direitos sociais e territoriais. Os encaminhamentos são de continuar “somando, de estar buscando algo melhor para nossa comunidade. É de estar buscando e a partir do momento que a gente luta, eu não luto para mim. Eu luto para nós. Assim a gente vai em busca de algo melhor para o nosso povo” (Jucineide Carmelita, 40 anos, Angical).

As memórias das reuniões em torno de José Andreino, e da “essência” construídas em torno das lutas identitárias, se tornaram o agenciamento e a organização das comunidades como coesão grupal. As associações quilombolas na região se tornaram esse espaço aberto à continuação dos diálogos, das inquietudes em torno das demandas dos moradores, bem como da luta do acesso às políticas públicas. Podemos ainda dizer que “as reuniões” e as associações se tornaram *contraespaços* à governamentalidade racista, experiências inscritas como campo de possibilidades, que por suas singularidades em unidade com base ancestral, se tornam campo fértil, inclusive em termos conceituais de comunidade e quilombo no presente.

A *caminhada*, iniciada em Paulistana-PI no final dos anos de 1990, ainda possibilitou uma transição dos usos e acepções dos termos “comunidades”, “comunidades negras” para “quilombos e comunidades quilombolas” a partir de uma constituição de narrativas históricas próprias,

Com o trabalho nas comunidades, a gente começou se unir, já trouxe uma força que nós podemos muito bem procurar informação nas reuniões, informações sobre o nosso direito. O nosso direito era ser quilombo...
...através da associação, nós começamos pensar no quilombo, entrou os jovens que tinha mais um pouco de conhecimento do quilombo. Procurou informações principalmente com Maria Rosalina e José Andreino que tinha o conhecimento do quilombo, essa realidade, esse direito que a gente

tem dos quilombolas, podemos muito bem viver uma vida nossa (Sebastião, 70 anos, São Martins).

Assim, os moradores apresentam a formação das comunidades quilombolas em Paulistana-PI como espaços de possibilidades e de solidificação dos recursos cognitivos e identitários na autoidentificação e reconhecimento na constituição do devir *comunidades* e SERTão quilombola, relações socioculturais construídas em meio às tradições que legitimam um modo de “ser” quilombola no território. Para isso, partiremos da análise das narrativas das rodas de conversa, diário de campo e conversas com as moradoras e moradores das comunidades em estudo.

Não podemos esquecer que esse *modus vivendi* se constrói na relação com *o de fora*, também sujeitadas aos discursos de modernidade, progresso e racismo, porém destoando da lógica sistêmica de uma organização social com base em discursos classificatórios e hierárquicos. Apresentam, com suas experiências vividas, possibilidades de ampliação das fronteiras de modelo societário e de produção epistêmica que dê conta das gentes-vividas-comunidades. Enquanto vão nos contando a “origem” das comunidades e suas histórias nem sempre escritas, também nos descrevem o cotidiano nos territórios, como suas práticas se imbricam a produção e transmissão dos ensinamentos, formas plurais de descrever a realidade e construir territorialidade a partir de alguns fundamentos, “espírito, crianças, anciãos, responsabilidade, generosidade, confiança, ancestrais e ritual. Esses elementos formam a base de uma comunidade” (SOMÉ, 2003, p. 46).

RETORNO ANCESTRAL III

“QUANDO DIZEMOS NÓS”: AS REZAS, AS RODAS, A ROÇA

*“Quem acredita, acredita
Quem não acredita, fique desacreditado
E eu ANDO com uma companhia”*
(Maria do Socorro Rodrigues, Contente, 2021)

*“Povoada
Quem falou que eu ANDO só?
Tenho em mim mais de muitos
Sou uma mas não sou só”*
(Sued Nunes, 2021)

As andanças que constituem essa seção partem da percepção de um andar acompanhado, das experiências que se fazem nas tessituras das trocas, de quem se reconhece única, dentro das suas especificidades, e ao mesmo tempo plural, pelos ecos de existência que as construíram, bem como dos elos que se fazem presença nos caminhos. Para isso, somos orientadas a um retorno na escrita de si/nós. Buscamos terminologias que se alinhassem à perspectiva de ampliar a discussão e que apresentassem corpo-território como ser/espço plural.

Nesse sentido, voltamos aos dizeres cantados de Sued Nunes em *Povoada*, música que, em 2021²⁷, soma as vozes dos movimentos sociais no Brasil para tratar da urgência de políticas de combate às vulnerabilidades sociais acentuadas com a Pandemia, ao mesmo tempo em que levanta as questões raciais como pauta a ser retomada nos debates para (re)pensar o porquê de os corpos afrodescendentes estarem entre os mais afetados nesse contexto.

Povoada trata de um corpo que, na relação com outros e com o meio, constitui territorialidades, e não estamos se reportando apenas a um espaço geográfico, mas um corpo-território como habitado, por isso se faz em uma consciência de ser “uma” com ecos que não se enxerga “só”, tem em si muitas/muitos que vieram antes e foram abrindo caminhos para as andanças em um processo que ora retorna em busca si/nós, ora se lança em um futuro devir.

Assim, os dizeres sobre *Povoada* se imbricam com os “sonhos” de Maria do Socorro, de quem “anda” em companhia, para tratar nessa seção, das percepções e espaços das

²⁷ Letra da música disponível em: <https://www.letras.mus.br/sued-nunes/povoada/>. Acesso em 23/07/2021.

comunidades como territórios pluriversais. O objetivo é descrever práticas de organização (e coesão social) das 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. Para isso, percorremos a memória e as narrativas sobre as rezas, as rodas e as roças como espaços relacionais e carregados de significados, transmitidos pelos ensinamentos e lembranças de um tempo em que o fazer é metodologia de ser, como orienta Clifford Geertz (2013, p. 36), para quem “o comportamento humano se faz como resultado interativo e não aditivo”, pois somos corpos-territórios-tempos-relacionais.

3.1 As rezas, mulheres que descalçam significados

Foto 11 – Novena na casa de seu “Marianim” em Contente, Paulistana-PI



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2021.

Tecidos estendidos no chão. A imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro na parede ganha flores e contornos em sincronia com as cores das bandeirolas que enfeitam o

teto. Os outros “santos” vão sendo retirados do oratório sob os cânticos entoados por Maria do Socorro Rodrigues (68 anos, filha de Marianim do Contente). As mulheres das comunidades vão ocupando a sala, e, entre os pés descalços e os joelhos postos diante do altar, vai se construindo um processo ritualístico de abertura dos festejos na casa de Mariano Rodrigues em Contente.

Na parte externa, os fogos e a bandeira hasteada também seguem o ritmo dos primeiros cânticos, além de anunciar que a presença masculina se mantém no terreiro da casa, até que seja convidado um deles para fazer uma oração antes do encerramento da novena. Depois dos agradecimentos pelas “causas impossíveis”, é hora de retirar tudo da mesa que serve de altar e guardar no oratório. Esse processo se repete durante os dias 16 e 24 de junho, e já acontece desde a Primeira Guerra Mundial, quando a avó de Ana Maria Rodrigues (esposa de Marianim) fez uma promessa para que seus dois filhos que foram para a guerra retornassem com vida e em paz.

Mas o que é um ritual? Nos dizeres de Somé (2003), um ritual é uma cerimônia na qual se propõe a comunicação com o divino, “em que chamamos o espírito para servir de guia, para supervisionar nossas atividades. Os elementos do ritual nos permitem estabelecer conexão com o próprio ser, com a comunidade e com as forças naturais em nossa volta”. No ritual, a Comunidade de Contente convida a ancestralidade e as outras comunidades para estabelecerem os entendimentos de religiosidades além do cânone do cristianismo ocidental.

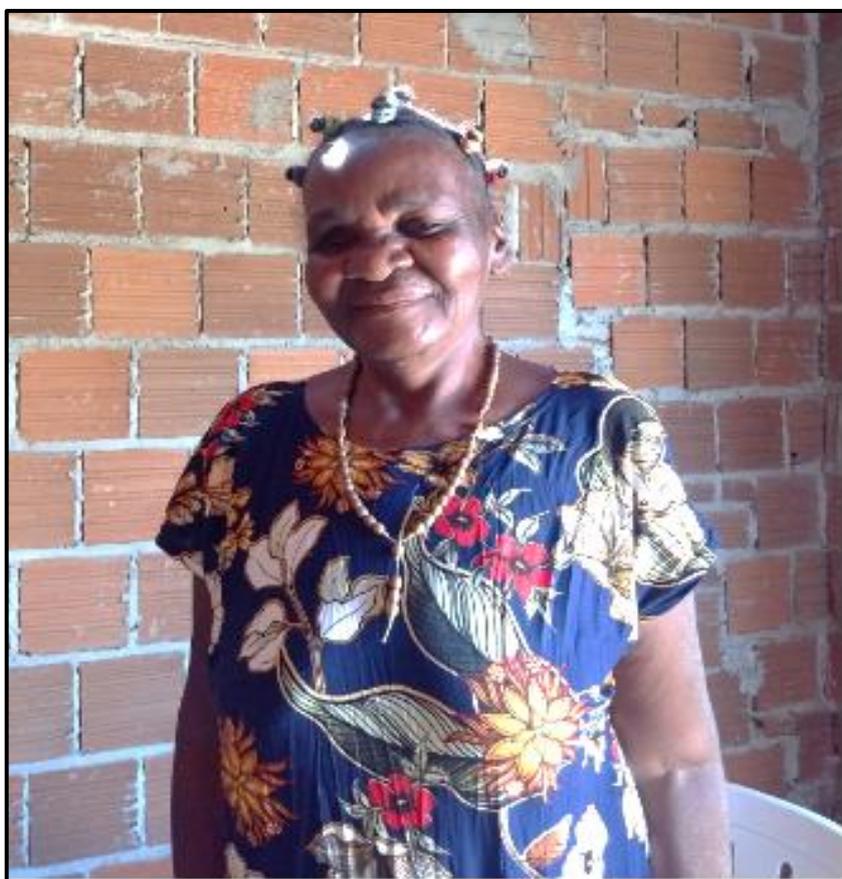
É nesse contexto de significados que retornamos às comunidades pós-isolamento da Pandemia. Não visitávamos a região desde 03 de fevereiro de 2020, quando o Ministério da saúde, pela Portaria nº188/2020, declarou emergência em saúde pública em decorrência da infecção humana pelo Coronavírus (2019-nCoV). Durante esse período, não deixamos de manter o elo com as/os moradoras/es. Entre ligações e mensagens, reafirmávamos a importância de manter a comunicação, bem como o distanciamento como urgência nos cuidados de si/nós-comunidades. Também como medida de prevenção ao vírus, no ano de 2020 não realizaram o novenário na comunidade. Maria do Socorro (68 anos), nome que recebe em homenagem à padroeira, é responsável pelo novenário e teria recebido essa incumbência da sua avó Ana no ano de 2000, mas agora, diante das complicações de um glaucoma, não se via mais em condições físicas de continuar com a tradição.

Diante das incertezas que ainda pairavam sobre a possibilidade de um retorno em 2021, somos avisados por Chicão que a sua tia tinha decidido retornar com a tradição. A comunidade também já tinha recebido vacina e estavam abertas as visitas ao novenário,

porém ainda seguindo alguns protocolos e recomendações do Ministério da saúde. Nessa noite, Maria do Socorro recebe as comunidades com alegria, enquanto orienta as mulheres desde a ornamentação da sala, da escolha dos tecidos ao feitiço do chá e café que irá servir no final da novena, e vai reconhecendo cada “mulher” entre as vozes que vão lhe cumprimentando.

Perante a força feminina que ecoa os saberes e fazeres da tradição da religiosidade de Contente, somos instigados a procurar Maria do Socorro para conversar. No outro dia, fomos até a sua casa. A mulher, que tantas vezes nos recebeu na comunidade com “aura” de sabedoria por se reconhecer como um corpo plural e de ecos geracionais, nos recebe com a alegria de acolhida de sempre. Sua limitação física, agora, nos direciona a (re)pensar as *táticas e metodologias de existir* diante das agruras de enfermidades.

Foto 12 – Maria do Socorro Rodrigues, responsável pelo novenário na casa de Marianim, Contente.



Fonte: Arquivo da própria autora, 2021.

As narrativas das dores vão dando lugar às vozes-experiências de continuar-resistir. “Eu pensei em parar, mas eu não posso, eu tive um sonho com minha avó Ana” (Maria Do

Socorro, 68 anos, Contente). Perguntamos o que a avó tinha falado, e a moradora nos diz, “Quem acredita, acredita, quem não acredita, fique desacreditado e eu não ando só”.

Ainda questionamos quem seria essa companhia a qual sua avó se referia, ela afirma: “Eu acredito que seja Maria da Conceição e Mariano Rodrigues”. A moradora ainda ressalta que as orientações da avó é para que ela não pare com a “reza”. Desde quando começou os novenários a partir da promessa de Maria da Conceição, somente em dois anos não foram realizados os festejos: no ano de 1961, quando morreu um filho de Ana e Marianim, e em 2020, por causa da pandemia.

Durante a conversa, o pedido de consentimento para uma fotografia é atravessado pelas narrativas e organização corporal, que constituem formas de pensamento de como leem a realidade e traduzem, para o futuro, as implicações com a imagem. “Deixa eu me arrumar primeiro” (Maria do Socorro, 68 anos, Contente). Para uma pessoa para quem a visão não determina a análise da aparência, ela demonstra a preocupação com o corpo-imagem que Leda Martins, em *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela* (2021), aponta como lugar de inscrição, em que o “conteúdo imbrica-se com a forma, a memória grafa-se no corpo, que a registra, transmite e modifica perenemente” (MARTINS, 2021, p. 92). Ao tratar da *poesis do corpo-tela* como um corpo-imagem, a autora ainda ressalta as articulações com seus entornos, oferecendo algo para pensar:

Um corpo-tela é um corpo-imagem constituído por uma complexa trança de articulações que se entrelaçam, onduladas por gestos e sons, vestindo e compondo códigos e sistemas. Engloba movimentos, sonoridades e vocalidades, coreografias, gestos, linguagem, figurinos, pigmentos ou pigmentações, desenhos na pele e no cabelo, adornos e adereços, grafismos e grafites, lumes e cromatismos, que grafam esse corpo/corpus, estilisticamente como *locus e ambiente do saber e da memória* (MARTINS, 2021, p. 80-81). [grifo nosso]

A preocupação com o corpo, com os espaços e com os símbolos contribuem nos entendimentos de como se organizam os repertórios linguísticos e sensoriais. Preocupação que se estende para os ambientes e rituais religiosos como espaços dos saber. Na comunidade de contente não tem igreja, os novenários acontecem na casa de Marianim. Antes, no lugar dos tecidos era estendido uma esteira de palha construída anualmente a muitas mãos femininas, processo carregado de simbologia do cuidado com os símbolos e ritos, pois se “ficar algum ponto aberto o uso intensivo pode rasgar a esteira e com isso desfazer o local da sacralidade do ritual, onde se pronunciam as orações em agradecimento” (INCRA, 2015,

p. 71). Mesmo não usando mais a esteira, os tecidos atendem à simbologia das mulheres ficarem descalços e de joelhos durante as rezas. Os pés, que descalçam os significados, ainda nos contam sobre os saberes e fazeres de uma ancestralidade viva em Contente, transmitida como contextos de sacralidade e religiosidades.

Vale ressaltar que, embora a fé na resolução das “causas impossíveis” esteja ligada à Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, uma santa da igreja católica, em Contente, a realização não é conduzida por nenhuma pastoral do catolicismo. Todos os símbolos e significados são criados e transmitidos pela própria comunidade como saberes ancestrais, experiências que dizem que a sacralidade está deslocada da autoridade de uma instituição, pois o sagrado se imbrica com o próprio ser a comunidade e a sua gente. Já em Barro Vermelho, embora cultuem a mesma padroeira, os símbolos mudam mediante a inferência da igreja, o novenário acontece no mês de setembro e são regidos pelos padres da Paróquia de Paulistana-PI.

Em Angical, a religiosidade também está vinculada às práticas das promessas e dos novenários realizados nas casas, só que, agora, são vinculadas ao padroeiro São José. Com a construção da igreja, os festejos passaram a acontecer em março, “antes era nas casas e já era São José. A gente só celebrava nas casas mesmo, só rezava a celebração mesmo, as novenas, nas casas. Tinha tradição de rezar” (Jucineide Carmelita, 40 anos, Angical).

Ainda encontramos referências às "promessas" na santa das causas impossíveis em São Martins

Festejos era por promessa, mamãe mesmo foi promessa, ela caía o queixo. Não ouviu dizer que as pessoas caem o queixo? A primeira vez que caiu o queixo foi na missa de Santa Filomena, ela fez essa promessa. Se o queixo dela não caísse mais, ela rezaria para Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Era em abril. A derradeira vez que o queixo caiu foi em abril. Não tem igreja aqui. E hoje não rezam mais. (Laura Maria, 80 anos, Sombrio)

Ao lado das narrativas sobre as religiosidades ainda são apresentadas vozes de denúncias sobre as inferências de práticas *de fora* a partir dos ditames do “moderno”. A chegada da luz elétrica, por exemplo, aparece nas percepções de como o desenvolvimento é visto como mudanças estruturais nas comunidades, pois “a chegada da energia acabou com as rodas. O povo não queria nem ir mais para as novenas, só assistindo novela. Os mais velhos foram morrendo e os mais novos não continuaram com as novenas” (Maria Laurinda, 49 anos, Sombrio). Embora se reporte à chegada da luz elétrica como as alterações provocadas nas atividades da comunidade, mesmo sendo uma política pública reivindicada,

a mudança atende a um contexto de denúncias mais amplo, pois se volta para como a tecnologia é usada como mecanismo nas imposições discursivas do epistemicídio.

Já em São Martins, o discurso de modernidade e progresso aparecem na atuação “civilizatória” pela igreja católica. Como falamos na seção anterior, na comunidade há práticas de religião africana, que vão sendo empurradas para os limites espaciais, depois da construção da igreja no centro da comunidade e a atuação de “catequização” com o Padre Otto, “at e então não tinha muita rela o com a igreja católica, tinha muita era roda de tambor, macumba, era a religião que predominava aqui” (Milena Pereira, 37 anos, São Martins). Assim, sob a lógica do progresso e desenvolvimento, as religiões de matriz africana, para se manterem, tiveram que se mostrar vinculadas à igreja católica: “na comunidade ainda pratica, mas é misturado, porque tem que botar a igreja pelo meio para esconderem que é um terreiro, no caso de seu Apol nio” (Milena Pereira, 37 anos, São Martins).

A partir da narrativa, poderíamos até afirmar que ocorreu um sincretismo religioso na comunidade, porém a concep o de sincretismo religioso não   tomada, nesse trabalho, como rela o harmoniosa de convivalidade ou até mesmo da jun o consensual de elementos entre duas ou mais religiões. Para isso, partimos da análise de Clóvis Moura (2019), que orienta sobre a interpreta o das religiões e do processo sincrético no Brasil, na maioria das vezes tratados a partir da “superioridade e delicadeza” do cristianismo e o fetichismo das religiões:

Até que ponto os antropólogos brasileiros, ou principalmente aqueles influenciados por um culturalismo colonizante, analisam e interpretam a influência dessas religiões a partir dos padrões da religião dominante? O sincrético, para muitos deles, somente é analisado a partir da inferioridade das religiões do dominado, razão pela qual a óptica analítica sempre parte daquilo que se incorporou ao espaço religioso do dominado, porém nunca, ou quase nunca, daquilo que o dominado incorporou e modificou no espaço religioso do dominador (MOURA, 2019, p. 67).

Nesse sentido, Milena Pereira reforça que “alguns ainda fazem de forma isolada, porque o preconceito   de matar”. As práticas ainda continuam na comunidade, mas agora acontecem nas fronteiras da resistência, pois reconhecem que o dito sincretismo se faz dentro das rela es de poder, alijando os símbolos e significados em detrimento do catolicismo. Assim, o processo sincrético só seria possível “em uma sociedade não competitiva, as religiões, como superestruturas, ter o possibilidades de se desenvolverem sem servirem de instrumento de domina o social, política e cultural” (MOURA, 2019, p. 88).

Não poderíamos deixar de ressaltar as interseccionalidades nas estruturações das religiões, cujas impressões e opressões discursivas se voltam para o feminino. Durante a descrição das religiosidades, as comunidades ainda se reportam ao termo “bruxas. Porém, percebemos que o significado em torno do termo não se vincula a semântica estereotipada de “feitiçaria”, mas de uma religiosidade vinculada à transmissão de saberes e fazeres a partir das práticas de rezadeiras, benzedeiras e parteiras na região, ensinamentos imbricados com vozes de sabedoria por uma atuação e transmissão geracional das bisavós, avós e mães herdeiras das “rezas fortes” nas comunidades, como guardiãs da tradição e dos cuidados “executadas das primeiras pessoas, as rezadeiras mais fortes são as que seguraram as orações até agora” (Sebastião, 70 anos, São Martins).

Até a categoria conceitual de *comunidade* também é submetida à lógica de construção dos espaços sob a ótica da colonialidade/modernidade, na qual os termos se vinculam às instituições necessárias para a categorização e definição dos territórios: “a primeira missa aqui, que foi quando eles disseram que a comunidade virou comunidade, porque o hábito aqui que só é comunidade se tiver uma igreja” (Milena Pereira, 37 anos, São Martins). Assim, os dizeres *do de fora* e sua política do nomear são associados a símbolos que não correspondem com as *vivências* das comunidades.

Já na percepção de Milena Pereira, a comunidade aparece vinculada aos ensinamentos e vida de Maria Sátilla, sua avó. A descrição é de coletividade a partir da organização de um grupo de mulheres como discussão das demandas e a criação de rede de cuidados em São Martins, uma consciência construída sob um contexto de uma vulnerabilidade social acentuada pela ausência de políticas públicas na região

Minha avó, Sátilla foi a primeira mulher a liderar o grupo de mulheres da comunidade, que era casada com o líder comunitário de saúde que na época era o líder da comunidade e ligado a pastoral da criança. Não recebia salário, mas ia sempre para a cidade em busca de melhorias. Morriam muita criança ao nascer, pois não tinha cisterna, bebia qualquer água, as mulheres não faziam pré-natal. Tinha muita mortalidade de crianças e as mães também morriam de parto. A minha mãe ainda hoje conta que lembrar que faziam mutirão para pisar semente de abóbora. Para diminuir os vermes das mães antes de ter bebê, facilitar o parto, fazia aqueles remédios para facilitar os partos porque quando a mulher engravidava, já era aquela expectativa, aquela tensão. É tanto que os maridos nem faziam as barbas, nove meses que a mulher engravidava, o homem já em sinal de luto. As parteiras também as orientavam a comerem comidas com manteiga de gado já para ir lubrificando os ossos para não dar trabalho na hora de nascer. E minha avó liderava essa equipe de mulheres para observar quando as outras mulheres engravidassem, ir observando e engravidando.

Chamar as comadres para ensinar soro caseiro, o soro da vida (Milena Pereira, 37 anos, São Martins).

Em meio às memórias da sua avó, Milena Pereira se emociona várias vezes: “era nossa mestra da sabedoria”. O choro, que silencia a interlocutora em vários momentos, nos direciona não só a uma afetividade estabelecida pelas relações de parentesco, mas de uma presença dos signos vivos e mantidos pelas trocas entre as dezenove mulheres que, hoje, compõem o Emídia Resistente (ER), grupo de mulheres em São Martins que, a partir dos ensinamentos e práticas de Emídia, mãe de Sátilla, atuam na comunidade como coesão social e uma rede de cuidados das demandas sociais das/os moradoras/es, bem como mantém os traços identitários pela transmissão das singularidades culturais e históricas como unidade de comunidade quilombola, e confirmam a transmissão dos saberes a partir das práticas geracionais em torno do feminino.

As moradoras fazem questão de mostrar essa presença a partir dos quintais das casas. O quintal e o cultivo de uma variedade de ervas descrevem a dinâmica do cuidado imbricado com os saberes que compõem os aspectos culturais da comunidade, além da organização social sob os símbolos de espaços de memória de uma ancestralidade viva. “Ela passava todo dia à tardinha no meu quintal: - Cuidado com as plantas. Não deixe morrer. A seca está chegando” (Milena Pereira, 37 anos, São Martins). Milena ainda nos sinaliza a preocupação com a presença “dos mais velhos” como a própria escrita histórica e afirmação da identidade das comunidades: “Quando a gente perde a gente fica sem chão”.

“O sucesso de hoje é fruto do suor de ontem!”. É assim que Milena Pereira (37 ANOS, SÃO MARTINS) descreve o “sisteminha”, cuja proposta é de potencializar as plantações nos quintais produtivos da comunidade São Martins, ao mesmo tempo que contribui para a diversificação da produção neste espaço, pois tem como princípio fazer uma limpeza e oxigenação da/na água dos tanques de peixes, sendo os dejetos coletados usados como adubo orgânico na agricultura e ervanários.

Foto 13 – Projeto sisteminha no quintal da casa de Milena Pereira (do grupo de mulheres Emídia Resistente da Comunidade Quilombola de São Martins, 2023).



Fonte: Arquivo de Milena Pereira (São Martins, 2023)

A descrição que a representante quilombola se reporta ao “sucesso” de hoje é “fruto” das sabenças e fazeres ancestrais, experiências de mulheres (bisavós, avós e mães) que fizeram da sua existência práticas educativas do cuidado com o território e com as outras pessoas das comunidades, criando possibilidades do existir diante da política da negação e genocida do sistema (capitalista e patriarcal). Essa descrição de Milena Pereira também nos ajudar a 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 a (re)estruturação e (re)alimentação da modernidade/colonialidade e suas estruturas de subalternização.

Possibilidades que as irmãs Isabel e Laura também nos guiam quando se referem às rezadeiras e erveiras na comunidade Sombrio como alternativas às ausências da biomedicina acessível. “Rezava de quebranto de menino, rezava de dor de cabeça, sabia da oração de rezar de dor de barriga, mas hoje eu não tô mais rezando, porque tô assim” (Laura Maria, 80 anos, Sombrio). Isabel também descreve as especificidades das rezas: “eu rezo de engasgo,

de quebranto, de dor de cabeça e cisco no olho”. Quando questionamos com quem aprenderam, as narrativas sempre direcionam para a atuação geracional de mulheres: “quem ensinou foi a mãe de nós” (Laura Maria, 80 anos, Sombrio). O quintal da casa da sua mãe ainda é descrito como o espaço de cura e dos cuidados com a família.

A mãe delas, ainda me lembro, tinha todo tipo de planta no quintal, né tia Laura?

... Ela ensinava fazer chá de endro, de coentro. Quando tiver algum menino com gripe, minha filha faça um chá de coentro com cebola. Se não tiver essa cebola própria para remédio é aquela branquinha, não tendo pode ser da outra” (Laura Maria, 80 anos, Sombrio).

Assim, não seria difícil recontarmos a história das comunidades em Paulistana a partir das narrativas e cuidados das mulheres quilombolas. Em Barro Vermelho e Contente, os relatos históricos do cuidar feminino também estão associados às práticas de benzedadeiras e parteiras. Cecília é descrita como a primeira parteira da região, cujos ensinamentos transmitiu para Antônia Cecília, e são hoje ecoados em sua neta Maria Celeste.

Nossos interlocutores, Florêncio Eugênio e Maria de Jesus, também se anunciam como *mestras e mestres do saber* com as “práticas de rezador” e de “parteira”, respectivamente. Os ensinamentos são fazeres necessário nas comunidades diante da dificuldade dos acessos às políticas públicas. “Hoje em dia já tem, todo mundo tem uma moto, uma coisa, mas antigamente para você chegar em Paulistana era montado no jumento ou coisa assim. Aí se tivesse muito aperreado pra chegar num socorro era complicado” (Maria de Jesus, 83 anos, Contente).

A presença da mulher e do feminino na escrita de si/nós que, no caso das comunidades em Paulistana-PI, são narrativas históricas a partir dos retornos ancestrais, também é apresentado no contexto descrito por Paulina Chiziane (2008) como o convite de “uma boa escrita do avesso” para subverter a dominação do patriarcado, uma releitura da história sob a ótica/voz/ da vivência feminina.

Em seu conto *O alegre canto da Perdiz*, os mitos de criação e organização social passam pelas narrativas da mulher do régulo, contadora de histórias, que apresenta as *estórias* de Maria das Dores (mulher na qual o feminino se constitui sob aspectos culturais de ordem mística) a partir de questionamentos que direcionam e instigam os “curiosos” da Vila Gurué a se autoquestionarem sobre a necessidade de retornos às raízes, à criação e pertencimentos para construção de identidades, o papel do feminino na construção de uma

existência a partir de uma consciência ontológica de quem se faz nas relações com outros, como reconhecimentos recíprocos, nas comunidades como práticas de construção de humanidades.

É nesse sentido que o trabalho organizado por Selma dos Santos Dealdina (2020), a partir da experiência de dezoito *mulheres quilombolas* em diferentes contextos-tempos, descreve territórios de existências negras femininas em que se constroem conhecimentos ao mesmo tempo que se constituem enquanto devir quilombola, pois compreendem seus saberes e fazeres como projeto político de um modelo societário alternativo de existir. Ser mulher quilombola é compreender seu papel como “guardiãs das tradições culturais afro-brasileira, do sagrado, do cuidado, das filhas e filhos, das e dos griôs, da roça, das sementes, da preservação de recursos naturais fundamentais para a garantia de direitos” (DEALDINA, 2020, p. 37).

3.2 As rodas, pedagogia espiralar da ancestralidade

Cadê, cadê, cadê meu chapéu... Tá parando a chuva que vem do céu. Meu amo preto cadê meu chapéu, tá parando a chuva que vem do céu...

Venha cá meu beija-flor... E é um beijo só. Esse beijo é de nós dois e é um beijo só.

O sol sai pela porta, a lua pela janela. Eu vou embora no capincó, meu Pererê eira..

Olha do mato, pegou e segurou, se quiser eu dou no gato. Segura que eu dou

(Isabel Maria, Contente, 2021)

Em meio aos versos que abrem essa seção, retomamos às rodas para compreender as metodologias de transmissão e manutenção das memórias ancestrais a partir da própria dinâmica das comunidades, uma escuta na qual a sensibilidade é resultado do encontro entre a objetividade e a subjetividade. Não por acaso, as escolhemos como metodologia na/para pesquisa, tanto no mestrado como para os encontros do doutoramento, pois não conseguiríamos realizar entrevistas individuais com questões previamente selecionadas com sujeitos/os que se enxergam em movimento, ativos e plurais.

O ato de falar, tão importante quanto ser ouvido em um processo dialógico, se faz em formato de círculos nos quais todas as pessoas possam compartilhar suas histórias e olhares. As rodas são concebidas como espaços de subjetivação que, diferentes das reuniões

e discussões nas associações para resolutivas de demandas das comunidades, são apresentadas como espaços de retornos ancestrais, uma *pedagogia espiralar da ancestralidade* em que as memórias são acionadas e enunciadas pela oralidade para anunciar-se na construção identitária, sem esquecer as trocas contemporâneas. Os significados são constituídos como mecanismos de ser e tornar-se quilombola pelos saberes das/os mães/pais, avós/avôs.

As narrativas sobre as rodas ainda direcionam para um tempo-contexto em que as relações são concebidas pelo contar-se e cantar-se. É assim que Laura sublinha as rodas, com vozes de um cotidiano familiar e espaços de sociabilidades, de uma vida constituída em movimento, em que o dia para lida na roça, nas casas e nos quintais e a noite, tempo do descanso, para transmissão do vivido no cotidiano, como símbolos e significados de ser e fazer nos territórios das comunidades. “O pai de tia Laura deitava numa rede e nós em uma esteira embaixo e eles contando causos” (Maria Laurinda, 49 anos, Sombrio).

Os versos que aparecem na epígrafe deste tópico são ecos de vivência compartilhada por seu pai, José Cyrillo de Oliveira, que, em determinados momentos, também se amplia para além do seio familiar e se faziam em outros *terreiros* das comunidades, “meu pai era quem cantava. Chamavam ele para cantar. Só ganhavam alegria, não ganhavam nada. O instrumento era só a goela do povo. Em Sábado de Aleluia botava a Roda” (Isabel Maria, 68 anos, Sombrio). Enquanto dona Isabel traz à conversa as memórias e a relação com seus pais a partir das *rodas*, Maria Laurinda (48 anos, Sombrio) expressa o desejo em retomar a tradição que julga ser traços identitários que “não podem morrer”.

Vivenciada, narrada e transmitida, as rodas são pensadas como espaços de mundos possíveis, nos quais o imperativo é a mobilização e consolidação dos saberes e fazeres das comunidades. São práticas que não objetivam apenas o entretenimento, mas são conexões com as simbologias ancestrais mantendo viva as formas de ser e se relacionar com/nos territórios. Não só contam e cantam histórias, produzem memórias e germinam a própria existência enquanto humanidade

Assim, em 19 de dezembro de 2022, em parceria com as outras comunidades quilombolas de Paulistana-PI, realizaram no terreiro da associação de Sombrio uma roda para partilharem “cantos, contos e danças” (Maria Laurinda, 48 anos, Sombrio). Só que, dessa vez, quem recebe, ganha, é quem faz o convite. A comunidade de São Martins faz doação dos produtos da agricultura dos quintais produtivos, uma interrelação dos saberes e fazeres das comunidades.

Foto 14 – Roda na Comunidade Sombrio em 19 de dezembro de 2022



Fonte: Acervo de Maria Laurinda (49 anos, presidenta da associação quilombola de Sombrio) organizadora da *Roda das comunidades*, recebendo os produtos dos quintais produtivos como oferta da Comunidade São Martins.

É nessa perspectiva de construção de significados que justificam o ser que incidem sobre as estruturas de inferiorização e se mantém por gerações, que Ailton Krenak apresenta como as *ideias para adiar o fim do mundo* (2019) a partir da ampliação de possibilidades com as experiências de mundos e humanidade das comunidades.

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades — as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que fomos capazes de inventar, não botar ela no mercado. (KRENAK, 2019, p.15)

Portanto, pensar as rodas como espaços de mundos possíveis nos direciona também às estratégias usadas pelas comunidades para atravessar os discursos da colonialidade/modernidade que impunham uma única forma de ser e estar no mundo como

humano e civilizado. Quando nos questiona “como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com seu mundo”, Krenak (2019, p. 14) se baseia nas práticas e experiências exemplificáveis da sua comunidade dos povos Krenak enquanto referências de um ser e fazer político, especialmente para o campo da identidade construída na coletividade, no estar junto como metodologia frente aos enfrentamentos da colonização e do racismo no presente.

Além da “roda de causo”, as/os moradoras/es ainda apresentam o conceito no plural, pois se fazem como “rodas de conversante”, “rodas de danças”, “rodas de conversa”, “rodas de capoeira”, “samba de roda”, “roda de versos” e “reisado”, cujos objetivos convergem ao fortalecimento dos traços ancestrais na concepção de quilombo/quilombola no hodierno, uma conceituação construída por quem se faz no movimento e na partilha. Quando tratam das *rodas de conversa*, *rodas conversante*, também ligam à descrição da construção do/no/com o território.

Tinham rodas de conversa, roda de conversante, era pouca as coisas... Eu alcancei seis casas. Lá em cima só tinha quatro ou cinco. Contente era outro moin, era bem pouquinho. Por mais era acender o fogo para os meninos vadiar com o fogo correndo. Os velhos lá debulhando feijão. Menino é que estava no meio. Só que eles observando, não é? Mas é roda de conversa era assim, era os cumpadre com o cumpadre. Não tinha negócio de quando tinha uma festa de casamento, foram aumentando mais festa botando bar dia de domingo... E ficando mais civilizado. Mas de primeiro não tinha. (Florêncio Eugênio, 70 anos, Barro Vermelho)

Tinha uns que gostava muito de contar história, o pessoal nas calçadas da terra não sei que hora da noite. O mais velho contando história (Jucineide Carmelita, 40 anos, Angical)

A descrição das rodas de conversa nos traz uma percepção da produção do cotidiano, na constituição do espaço e até mesmo na concepção de ensinar e educar-se. O conteúdo das rodas, apresentados como saberes e ensinamentos das/dos avós/avôs e mães/pais, se faz por uma narrativa do contexto-tempo de transmissão, bem como *as formas* usadas na transmissão, o que nos leva a (re)pensar o conceito de educação ampliando para a constituição das vivências e ações em coexistências, pois a própria vida era educ(ações).

Quando Florêncio Eugênio descreve sobre as práticas nas comunidades no tempo dos “mais velhos”, também nos leva às mudanças e as inferências diante do discurso do “civilizado”. Assim, voltamos aos dizeres de Hampaté Bâ quando fala dos tradicionalistas de Mali na África, *Doma*, em seu texto “Tradição viva” (1980), responsáveis pela oralidade

e ao mesmo tempo pela “verdade” na transmissão da história, para questionar: Quais narrativas e *espaços de transmissão* atendem ao molde do moderno e civilizado? Quais são os responsáveis pela memória e oralidade das vidas-ancestralidade nas comunidades frente ao moderno?

Embora o contexto-tempo das vivências das comunidades fulas de Bâ seja diferente da concepção diaspórica nas comunidades quilombolas de Florêncio Eugênio em Paulistana, observamos similaridades sobre como o tornar-se um tradicionalista e/ou “contador de romances” está relacionado à convivência em comunidade. A contação de histórias passa pelo crivo dos que vivenciaram enquanto sujeitas/os o fazer-se no/com a gente-lugares.

Quando direcionam as rodas como “tradição viva” das/os mais velhas/os, se reportam às práticas de mulheres como guardiãs dos aspectos culturais nas comunidades, uma linguagem do ser quilombola a partir da oralidade e ancestralidade com base no feminino, nos saberes e fazeres das mães e avós. As narrativas do feminino são imbricadas na cosmovivência e cosmopercepção como liga e coesão das comunidades em que “tudo é ligado por mulheres”.

Temos a roda de verso, samba de roda. Reisado em janeiro. Além da roda de dança e roda de verso, mas a gente pratica, mas tem o grupo de capoeira, de pagode. Estamos meio parados por causa da Pandemia. As rodas de verso, a gente mais novo, somos acostumados a participar com nossas mães, avós e elas cantavam mesmo pegado na mão e rodando. Minha avó participava, e ela me incentiva muito a participar. Eu fui criada por ela. Hoje ela não se encontra mais aqui, mas eu continuo participando. Ela era pastora do reisado... Tudo ligado por mulheres, eram elas que faziam as roupas, organizavam tudo (Amália Pereira, 26 anos, São Martins)

A organização em torno do feminino fez com que, em São Martins, se mantivesse o grupo de mulheres iniciado por Emídia e Sátila, em que os ecos de saberes geracionais de Emídia deram continuidades até a criação do “Emídia resistente”

Hoje tem Emídia resistente...Nome da minha bisavó que chamava minha avó para ir ver com as mulheres. Vai além de um grupo de mulheres. É também um resgate de cultura, resgate do trabalho, da mulher que fez muito pela comunidade. E a nossa perspectiva também é dá autonomia as mulheres, dá o máximo que a gente consiga manter e nos manter dentro da comunidade de forma tranquila...Nosso bate-papo vai além da associação. Desde escolher os produtos que vamos produzir, as apresentações fora... Além de produzir, preservamos a cultura, porque a cultura é nossa identidade... Já tivemos um grupo que produzia remédios caseiros, na época não tinha o nome de Emídia resistente, já produziram medicamentos naturais. Que estão conosco agora... Para mim, é uma preservação de quem

foi muito importante, que ensinou muito. (Milena Pereira, 37 anos, São Martins).

Quando tratam das relações constituídas com bisavós, avós e mães, ainda observamos uma narrativa que implica sobre o entendimento das rodas como *territórios de afetos*, um conceito cunhado por Mariléa Almeida (2022) ao se referir às práticas que mobilizam um campo “de ação política que se exprime pela manutenção, criação ou redefinição de espaços potencializados para aqueles que vivem nas comunidades quilombolas”. Nesse mesmo sentido, Paulina Chiziane, em entrevista concedida ao “Café filosófico” da TVU (2019), ao tratar de *Oralidade e ancestralidade*, também reforça a ideia das “histórias contadas pelas avós/avôs” a partir do afeto. A autora de Maputo, em Moçambique, ainda enfatiza as relações construídas nessas práticas como “lugar de afetos”, pois não se fazem somente pela enunciação das memórias, mas por uma cosmo percepção, uma linguagem multissensorial que envolve *a palavra, gestos, cheiros*.

Mariléa Almeida (2022), no seu texto, ainda enfatiza os cuidados com essas narrativas, nas quais as práticas das mulheres quilombolas, potencializadoras na transformação do presente, não podem ser tomadas sob o discurso da folclorização, posto que o que se pretende não é a construção de uma “super poderosa”, pois cairíamos na malha que concebe o discurso da “mulher guerreira” a pretexto de explorá-las nas relações de trabalho, mas se refere a uma construção do ser quilombola “ligado por mulheres” reais que não estão isentas de se apresentarem frágeis nas relações de conflitos e negociações.

Esse presente, portanto, é apresentado pelas/pelos moradores/es também como contexto de conflitos e negociações diante do discurso da colonialidade e modernidade que infere nas práticas e nas rodas nas comunidades como vozes do desenvolvimento. Quando questionados sobre os mecanismos de transmissão dos saberes para as novas gerações, as narrativas ganham “aura” de descontentamento diante de uma comunicação intercambiada pela “tecnologia”.

Ah. Como se chama? É celular. Se chamar para a roda de conversa, eles pulam lá e fala véi tá é bestando e pula fora e pronto. Só quer musiquinha abaixa aqui, baixa aqui na parede. E os mais velho ainda tem aquele negócio de abrir o livro e ler, cantando para todo mundo ver. É muito importante. Se eu não leio porque a vista está curta ou se eu não quero, porque os cara não dá atenção eu paro de ler. Não, eu paro contando que vocês estão no celular. (Florêncio Eugênio, 70 anos, Barro Vermelho).

No caso de São Martins, o grupo de cultura liderado por Amália Pereira tenta articular com as novas gerações a participação nas atividades e práticas das comunidades como forma de manter os traços culturais: “a gente incentivava eles participar, divulgar bastante, para eles se envolver nos movimentos da comunidade. Nossa vontade é viver nas comunidades”. Essa organização da comunidade e as atividades culturais levaram São Martins a receber um “Ponto de cultura” a partir de orçamentos do governo federal.

O prédio é usado como ponto de apoio para o grupo de cultura, onde guardam os materiais e roupas usados nas apresentações, bem como para reuniões e ensaios do grupo. A sede ainda tem uma rádio comunitária “Rádio tradicional”, que também é usada como mecanismo de comunicação e transmissão voltada para reforçar os traços identitários, com uma programação semanal realizada pelas moradoras/es de São Martins, “até que chega em Paulistana, mas a gente não quer que chegue. Quer que ela fique circulando aqui, porque ela é local” (Milena Pereira, 37 anos, São Martins). Embora a narrativa das rodas nos leve a uma prática que rejeita as inferências “do de fora” a partir de “chegar à Paulistana”, também nos conduzem a uma coexistência de quem partilha seus traços culturais em suas apresentações como fortalecimento identitário e organização das comunidades.

Foto 15 – Apresentação da tenda espírita de Nossa Senhora Aparecida “mãe Jurema”



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2022.

Nas apresentações realizadas em comemoração ao dia 01 de maio 2022, Milena Pereira ainda ressalta o objetivo de conscientizar-se como ser quilombola em Paulistana como coexistência plural pela “pedagogia espiralar da ancestralidade”, como construção de si/nós/comunidades. Assim, as rodas são constituídas como espaços de transmissão de experiências e saberes, nas quais as mulheres, que conduzem alguns tipos de rodas, se fazem pela memória e oralidade em retorno ancestral para se dizer quilombola no presente.

A roda de danças também expressa as formas como as comunidades guardam a memória, como se relacionam com a ancestralidade e religiosidades, bem como grafam os saberes com o corpo. Para Leda Martins (2020), grafar o saber

Não era, então sinônimo de domínio de um idioma escrito alfabeticamente. Grafar o saber era, sim sinônimo de uma experiência corporificada, de um saber encorpado, que encontrava nesse corpo em performance seu lugar de inscrição. Dançava-se a palavra, cantava-se o gesto, em todo movimento ressoava uma coreografia da voz, uma partitura da dicção, uma pigmentação grafitada da pele, uma sonoridade de cores (MARTINS, 2020. p. 31)

Embora a referida autora se reporte às experiências africanas transladas para as Américas, o chamamento da autora, assim como das comunidades com os usos das rodas, são possibilidades constituídas nas/pelas trocas diaspóricas, em que o corpo performa e assume transmissão de um *saber aurático, uma caligrafia rítmica, corpora de conhecimentos* (MARTINS, 2020, p.31).

3.3 A roça, entre o território de significados e as memórias da macambira

Entre os anos de 1932 e 1939 houve duas grandes secas e as pessoas neste período, chegaram a passar fome e tiveram que recorrer ao mucunã e a macambira para se alimentarem. Registra-se também a ocorrência de grandes incêndios na comunidade devido ao manejo inadequado das queimadas.

(Maria Aparecida de Sousa, 2010)

No dia 07 de setembro, logo depois que saímos de São Martins, fomos para Angical, comunidade que fica a 6 km da sede do município. A Associação Quilombola da comunidade já estava aberta e com quinze pessoas para a nossa roda de aproximação. Sentimos a tensão

pelas vozes aligeiradas de Cícera que nos acompanha até o salão e nos orienta a não tratar sobre Cadastro de Área Rural (CAR) e delimitação territorial.

As orientações são de cuidados diante dos conflitos internos das comunidades, visto que alguns moradores não aceitam a vinculação das suas “propriedades” a um “papel coletivo” da terra. O relato ainda faz uma descrição sobre as inferências do discurso de “fora para dentro” nas pautas do território. Dias antes, a presença do Instituto de Terras do Piauí – INTERPI teria acirrado os ânimos entre os moradores. Um Estado que se diz “representação” na regularização de terras, nesse momento, teve que (re)pensar sobre a importância da escuta de quem vive e se constrói no espaço a partir de uma dinâmica própria.

Não podemos conceber as relações como docilizadas, é preciso reconhecer que os territórios são plurais e a constituição da “unidade” também se faz com conflitos, negociações e diálogo. É preciso saber os limites da *representação* e até onde as “contribuições” *do de fora* podem se tornar disputas e conflitos familiares diante de uma consciência crítica de quem se vê como sujeita/o vocal e vivo capaz de resolver suas próprias demandas. Saber usar as palavras também se torna metodologia de quem se lança na pesquisa em campo. Vale ressaltar que não fugimos ao debate como todo trabalho científico no campo social orienta, mas, neste momento, a cautela é de (re)pensar as relações e abordagens em diferentes contextos-tempos. A referência da escuta não se faz somente pelos cuidados atentos de quem anseia por informações, porém de aproximação que reverbere em elos de confiança e autorização para retornos.

Assim, a conversa foi se constituindo a partir da história dos primeiros moradores, Marcos de Sousa e Sátilla de Sousa, que, embora cheguem à região no contexto da Lei de 1850, a terra, nesse momento, foi tomada apenas como pauta das vivências cotidianas do casal. A memória ancestral de construção da comunidade vai sendo apresentada pela oralidade das/os “velhas/velhos” e intercalada por mais duas gerações que se fizeram presente na roda de aproximação.

Os ensinamentos, como práticas de ampliar o termo educação, vão sendo apresentados por Maria Aparecida de Sousa (28 anos, Angical) com base no seu trabalho de conclusão de Curso em Pedagogia pela Universidade Estadual do Piauí, “A educação no movimento quilombola na comunidade Angical de Baixo município de Paulistana-PI” (2010), em que nos relata não só sobre as dificuldades e avanços na comunidade quando o assunto é a implantação de uma educação escolarizada, mas já nos direciona a uma presença

de “profissionais licenciados” ao exercício do magistério como possibilidades de uma linguagem quilombola na escola.

O narrar-se vai dando lugar ao riso, sobrepondo a tensão que outrora se fez silêncio. Encerramos a roda marcando nosso retorno com a presença “das meninas” que, segundo as/os moradoras/es, sabem explicar melhor o que é quilombo por terem participado de vários encontros. As meninas a que os moradores se referem são Maricleia Silva (24 anos), Jucineide Carmelita (40 anos) e Jeane Mara da Silva (31 anos), grupo que participa das reuniões junto a CECOQ-PI e os encontros nacionais quilombolas, o que, para eles, seria uma voz referenciada para tratar das categorias conceituais e dos direitos de “quilombo e quilombola”.

Retornamos no dia 17 de março de 2022, e dessa vez nos encontramos na casa de Cícera e Eduardo. Marcamos ao entardecer, pois a comunidade está nos festejos de São José e as “as meninas”, que moram na sede do município, já ficariam para conduzir a celebração do novenário logo depois da Roda de conversa.

Foto 16 – Eduardo e sua criação de ovinos em Angical de baixo



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2021

Enquanto as esperávamos “as meninas” chegarem, o referido casal vai nos demonstrando um pouco da lida com a roça em Angical. Quando no horizonte os últimos raios de sol vão iluminando o seu rebanho, seu Eduardo vai descrevendo os ensinamentos do seu pai que ainda preserva. A lida na roça é apresentada com a criação de ovinos, uma cultura adaptável às agruras de uma condição climática com um longo período de estiagem

A descrição dos fazeres nas comunidades vai encaminhando a uma relação da convivência com as mães e os pais como saberes de ser o território, pois o corpo que se lança na lida na roça se faz pelos significados conferidos pelos ensinamentos e das lembranças de um tempo em que o fazer é metodologia para não esquecer quem se é

Meu pai faz na hora de eu buscar a criação lá no município de Acauã ou aqui ó, na fazenda que chamava Carnaybas. Nós ia buscar a criação lá, chegava uma hora dessas, ia chegando com as criações no jegue. Quando era doze horas acordava para abate e cinco para a feira de Paulistana” (Eduardo Marcos, 55 anos, Angical).

As temporalidades das narrativas não condicionam um *continuum* centrado em uma cronologia de sobreposições de atividades, mas se mostram como retornos ancestrais, de quem volta aos ensinamentos dos mais “velhos” para transmissão da tradição: “Quando meu pai parou, eu comecei comprando”. Eduardo ainda enfatiza as dificuldades de transmissão do ser/fazer a terra-roça para as novas gerações, nos diz que as/os filhas/filhos “quiseram aprender não, mas eu falo direto... Eu falo para eles, eu explico tudinho como era” (Eduardo Marcos, 55 anos, Angical). O dizer-se a/na terra também é uma forma de retratar os produtos cultivados e as formas de cultura alimentar baseada em relação com o que a terra pode oferecer “nós tirava, colhia mandioca para fazer farinha, fazer beiju, cana para fazer moagem” (Eduardo Marcos, 55 anos, Angical).

Os quintais da casa também se tornam essa extensão da roça, como forma de cultivar e manter relação com a terra, a terra como território de significados a partir do ser/fazer nos espaços nas comunidades que se imbricam com os ensinamentos femininos das mães e avós: “ali perto da pista, era ali que nós ia buscar barro, aí chegando, mais minha mãe, ajeitava o barro para fazer vasilha. Sempre nós fazia pote para ela levar pra feira vendia” (Eduardo Marcos, 55 anos, Angical)

Como estão localizadas no sertão do semiárido nordestino, o saber e o *lidar* com/na terra nas comunidades também se constitui com vozes de sabedoria das potencialidades e aproveitamento do espaço a partir de seus condicionantes naturais

Na roça a gente trabalhava, no inverno trabalhava na enxada, trabalhava na beira de rio plantando batata. Na seca, sempre era uma época que esse pessoal plantava o algodão. A gente vendia para um povo aí da rua. Vendia o algodão comprava algumas coisinhas para gente, roupa, calçado (Neusa Teresa, 66 anos, São Martins).

Os relatos sobre a seca aparecem como condicionantes da vida nessa região, e o território se torna espaços de existir e resistir em temporalidades difíceis, nas quais as orientações são de uma migração em busca de trabalho em outras regiões. Isso nos leva a uma discussão das/dos sujeitas/os que se constituem pelas trocas a partir de outros dizeres e saberes além comunidades. É preciso ressaltar que os quilombos/quilombolas não se veem dentro de uma categoria constituída no isolamento e essencialismo. A ausência do “homem”, também nos apresenta uma lida com o fazer feminino, a mulher-mãe-avó que mantém o movimento de ser vida-vivo em comunidade nesses períodos de estiagem e da migração forçada

Nós fizemos a vida trabalhando mais o pai de nós na roça. Faltava era morrer de fome. Meu pai era desses homens que não ligavam bem para casa não, sabe. Ele saia quando começava no mês de outubro. Quando ele chegava para trabalhar fora. Minha mãe criou seis filhos, sabe como foi? Tinha um girazão e moiadão no chão. Estamos bem agora que a gente se veste, mas mãe botava um pano em cima do giral, quando acabar colocava nós tudinho meio dia para dormir e depois que ela dava o almoço e ela passava a tarde todinha capinando. E o pai trabalhando no Pernambuco, no Caboclo. Trabalhando de derriba – fazer roça, é derrubar pau no escalçadeiro e colocar fogo para plantar milho, feijão e abóbora (Laura Oliveira, 80 anos, Sombrio).

Minha avó fazia vasilha, fazia cesto. De panela, pote e cesto de cipó para vender. O ramo dela era isso. Que a viúva de primeiro. Quando a o pai de pai morreu, ela essa véia ficou, ele ficou com dois anos. Ela criou os quatro filho assim. Dando um de serviço, não tinha nada. Ela fazia a vasilha de barro, fazia o cesto e vendia pro pessoal, escapava a família desse jeito. Pisando milho era lavando roupa pra outra. Aqui mesmo na comunidade não tinha pra onde empregar, nunca fui empregada. E na roça registra, ela não foi registrada, ficou assim... Nesse tempo era milho feijão, ela as cabaça dela ficava no meio do rio eu ia mais ela agoar os pés de cabaça, botava a panela com água pra sustentar acabasse criar os filhos (Florêncio Eugênio, 70 anos, Barro Vermelho).

Os anos de secas, sempre aparecem nos relatos como período de maior vulnerabilidade diante de uma escassez na região.

Foto 17 – Plantação de palmaria forrageira em quintais na Comunidade Quilombola Sombrio



Fonte: arquivo da própria autora, 2021

A ausência de políticas públicas ainda condicionou uma *memória da macambira* como subsistência (SOUSA, 2010), visto que as/os moradoras/es tiveram que recorrer ao consumo da macambira (*Bromélia laciniosa*) utilizada na alimentação do gado e mucunã e mandacaru para a própria sobrevivência. Ainda é comum encontrarmos, nos quintais das casas das comunidades, plantações de *palmaria forrageira* para alimentação de animais, ao lado das cisternas de telhado, um retrato das condições climáticas na região.

As políticas públicas aparecem vinculadas aos programas emergenciais de combate aos efeitos da seca no Nordeste de 1966 a 1982, as atividades são relatadas a partir da realização de estradas na região. O *carcará*, local em que a foto abaixo foi tirada em 1966, é o espaço-tempo em que Isabel faz referência não só à construção da estrada que liga a sede de Paulistana às comunidades de Barro Vermelho e Contente, mas também a constituição do território a partir de um fazer coletivo e geracional, em que faz questão de mencionar a presença “dos filhos” na realização de atividades com os pais. Embora a memória guardada em um dos binóculos que a moradora demonstra determinado cuidado como narrativas das comunidades, o desfoque provocado na imagem pela ação do tempo é compensado pelas lembranças de quem reconhece a memória como narrativa histórica no/para dizer-se.

Foto 18 – A construção da estrada que liga a sede Paulistana às comunidades de Barro Vermelho e Contente, no trecho que denominam de Carcará²⁸



Fonte: arquivo disponibilizado por Isabel Maria, 2022.

O fazer coletivo também se imbrica com a construção conceitual do ser/fazer comunidade.

Já falavam essa ideia de comunidade desde o início, o que a história conta é que já tinha hábitos coletivos, já se juntavam para capinar, para plantar, para colher. E agora, já no período da minha avó, estava ensinando para ter os filhos dela, já tinha de ensinar e juntar as mulheres para prosseguir esses hábitos coletivos (Milena Pereira, 37 anos, São Martins).

²⁸ A foto se apresenta desfocada, com uma qualidade inferior, pois se trata da revelação e ampliação de fotografia de binóculo, mas não hesitamos em colocá-la no trabalho diante da narrativa de dona Isabel Maria em torno da imagem. Está guardada há muito tempo na sua casa. Sujeita não só a ação do tempo, a narrativa ainda nos descreve que o binóculo escapou dos danos causados por fortes chuvas que teriam danificado o telhado da sua casa e provocado “goteiras” no local onde estava. Relatos de quem descreve a ausência de políticas públicas nas comunidades diante dos condicionantes climáticos.

As memórias do fazer coletivo na organização da comunidade ainda são acionadas como ser quilombo/quilombola no presente para a regularização fundiária. Para isso, as narrativas se voltam para os significados da terra no tempo de “fazer a posse”, medidas de “legitimação” do ter a terra a partir da política do registro em 1850, o que provoca conflitos e negociações entre os entendimentos das comunidades nas quais a delimitação do espaço já está demarcada e a regularizada pela herança do lembrar. “As terras foram deixando de herança, os mais velhos foram se acabando e foram deixando de herança. Lá em casa, tem a posse de João. A de João dividiu com os filhos, cada um tem sua parte, tem o documento” (LAURA MARIA, 80 ANOS, SOMBRIO).

Fato também confirmado nas narrativas de Florêncio Eugênio ao tratar sobre a posse de terra nas comunidades de Barro Vermelho e Contente:

As posses, eles, os mais velhos, compravam a posse. Uhum. Tinha a posse aí no cartório de Jaicós. Diz que na revolta botaram fogo no cartório. Mas aqueles que correram atrás lá tinham os fazedor de posse e sabia que era o fulano tal ia ser daqui até Afrânio, eles conheciam aqueles mais velho. Chegava lá eu quero de Fulano e Fulano, que estava aqui não é? Quer dizer que você tem aquele papelzinho... Minha vó tinha posse, papai ainda convidou Marianim, meu pai era de Serra vermelha. Aí Mariano disse que tinha que viver era em riba das terras. **Eu vivo é em cima da terra.** Papai rodou, não pôde ir atrás das posses parou. Quando veio a demarcação ele comprou a posse (Florêncio Eugênio, 70 anos, Barro Vermelho) [grifo nosso].

Nas comunidades, não é difícil escutarmos nas narrativas referências sobre as memórias e vivências de “Marianim”, neto de Elias Mariano (primeiro morador de Contente) como quem sempre teve um cuidado especial com a manutenção de uma identidade a partir de uma ancestralidade que desse conta de “quem vive em cima da terra”, como territórios de significados próprios. Uma legitimação da posse pela herança do lembrar, mantida pela tradição do dizer-se e saber-se identitários, bem como de um conceito de “terra” que se faz para além dos entendimentos de propriedade do mundo capitalista de ter a terra. Aqui, o ter se constitui como direito pelo *viver e ser (em cima) a terra*.

Quando se trata de “ter” a terra, as narrativas ainda se voltam para os conflitos com “o de fora”. Em Barro Vermelho e Contente, as/os moradoras/es se reportam aos conflitos territoriais e raciais com a passagem da ferrovia Transnordestina, um empreendimento

administrado pela concessionária Transnordestina Logística Sociedade Anônima (TLSA)²⁹

O traçado da Transnordestina nas referidas Comunidades provocou impactos socioterritoriais. Corta Barro Vermelho e Contente ao meio, separando as roças e a fonte de água para os animais. Os moradores dividem as terras de “Norte a Sul” para que todos possam ter um pedaço de terra nos limites dos açudes de água, viabilizando o acesso para os animais, diminuindo a lida dos moradores, pois estes não precisariam levar os animais até uma fonte de água diariamente. Atualmente, esse acesso foi limitado pela passagem da ferrovia, uma vez 86 que deixou a área das fontes de água aberta, destruiu as cercas e dificultou a travessia dos animais até as fontes, por conta dos trilhos da Transnordestina. (LEAL, 2020).

Os conflitos com a passagem da Transnordestina instigaram os debates sobre os processos de regularização territorial na região. Diante da política da *governança e da governamentalidade racista* no país que reconheceu, mas não emancipou as comunidades que foram certificadas pela Fundação Palmares em 2006, antes que as vozes do progresso para escoamento da produção de minério do Estado fizessem estragos de desenvolvimento no território. Com os conflitos, a articulação da “força” de ser a terra se anuncia como coletivo quilombola pela luta das associações quilombolas no ressarcimento aos danos provocados e da definitiva titulação do território.

Quando se trata de conflitos na região, a liderança da comunidade quilombola São Martins também relata sobre as inferências de fora para dentro a partir da compra de terras por “brancos”,

Tem um povo que veio de fora e comprou boa parte das terras aqui e não quer nem saber de nós quilombolas, são brancos e não estão dentro da nossa vivência, mas tem um trecho de terras que estão dentro do nosso território. Quando for fazer a delimitação vai ter conflito, porque nós quer de volta, porque é nosso (Milena Pereira, 37 anos, São Martins).

A relação com a terra a partir “do nosso” se faz como formas de dizer comunidade, quilombo/quilombola na região, um ser que não consegue dissociar os elementos que constituem o território como significados de existir, nutrir o nós. Nesse sentido, “quando dizemos nós”, de um fazer coletivo de sujeitas/os no/com/para terra, lembramos dos dizeres de Sobunfu Somé (2003) ao tratar das forças que compõem o universo, a partir da compreensão dos povos Dagara, “o elemento terra é responsável por nosso sentido de

²⁹ Para ampliar a discussão sobre os impactos com a passagem da Transnordestina nas comunidades de Barro Vermelho e Contente, ver LEAL (2020).

identidade, de nosso pé no chão e nossa habilidade de apoiar e nutrir uns aos outros” (SOMÉ, 2003, p. 22).

Nessa seção, ampliamos a discussão do Retorno Ancestral II sobre a descrição dos afazeres nas comunidades, só que em contextos específicos a partir das rodas, rezas e roças, espaços simbólicos nos territórios, onde as relações são constituídas pelas práticas de produção do cotidiano, ao mesmo tempo em que são compreendidas como metodologias de transmissão dos ensinamentos ancestrais, saberes concebidos como possibilidades epistêmicas nas discussões e ampliações de educações, e, como se fazem no movimento, porque não dizer educ(ações). Vale ressaltar que essas ações não se dão somente no/pelo campo educativo, mas encaminham para organização da luta pela terra e coesão do SERtão quilombola.

O senso de comunidades vai sendo delineado pelas rodas, rezas e roças como a interseccionalidade da compreensão de política, religiosidade, família e socioeconômica, nos mostrando que as discussões sociais não podem ser feitas cada uma no seu nicho, devem ser desenvolvidas como parte de uma teia superestrutural, ou poderíamos dizer que o senso de comunidades e sua coesão social constroem a dimensão da pluriversalidade na unidade. É importante dizer que os saberes e fazeres são anunciados como a linguagem quilombola a partir das atividades desenvolvidas pelas bisavós, avós, mães, ancestralidade que mantém viva a conexão sob os olhos dos cuidados, a partir dos quais as práticas e rituais ajudam a curar feridas específicas do corpo-território político, abrindo *ao chamado do espírito*.

RETORNO ANCESTRAL IV

“QUE TIPO DE EDUCAÇÃO?” SABERES E FAZERES NO E DO QUILOMBO

Que tipo de educação?

Eu tinha 14 anos quando tive a primeira escola... Até hoje tem uns que só assina o nome, porque quando a escola chegou disse que não ia mais estudar, já estavam grandes. Mas tem a Educação família, eu digo assim a que os pais orientavam os filhos, esse tipo de educação, que é pela tradição, religião, o convívio...Repassado pelos exemplos.

(Valdelice Francisca, Chupeiro, 2022)

Os caminhos que levam a esse retorno são abertos pelas memórias de Valdelice Francisca, da comunidade Chupeiro, que, na roda de conversa realizada em 25 de agosto de 2022, nos questiona sobre o tipo de educação que estamos tentando descrever quando nos reportamos a uma “escola com linguagem de quilombo”. Os entendimentos são de quem só conhece esse espaço institucionalizado na construção de conhecimento aos 14 anos de idade.

De acordo com a legislação educacional brasileira (LDB 9394/96, no art. 6º, aborda que a idade para iniciar o ensino fundamental é aos 6 anos de idade), Valdelice estaria fora da “alfabetização na idade certa”. Tais implicações ainda nos direcionam para a inoperância da lei que, no seu Art. 4º, afirma: “O dever do Estado com a educação escolar pública será efetivado mediante a garantia de: I – ensino fundamental, obrigatório e gratuito, inclusive para os que a ele não tiveram acesso na idade própria” (BRASIL, 1996).

Mas o chamamento que a interlocutora traz, mesmo na sua fala, é de uma ampliação dos entendimentos conceituais de *educação para educações*. A narrativa é de uma ampliação epistêmica de quem imbrica a produção do conhecimento aos seus afazeres no território, que não se delimita à “idade certa”, muito menos a um espaço fechado como única forma de transmissão de saberes. São experiências que denotam a circularidade das vidas que não se fecham em si, não encerram ciclos, são simbologias traçadas na convivência, na temporalidade espiralar, que visitam *a tradição, a religião e o convívio* para construção de saberes no fazer/ser presente nas ações e trocas, educ(ações) enunciadas pela *educação família*.

Assim, quando falamos de *educações*, pensamos ainda nos elementos que compõem um processo educacional a partir dos condicionantes para além dos muros de uma instituição escolar. Nesse sentido, também somos orientados por Vieira Pinto (2010, p. 8) a (re)pensar uma educação, ou seria melhor dizer *educações*, a partir de um ponto de vista cibernético, “não material, como se costuma fazer (quer dizer, só com dados estatísticos, com método e técnicas etc.), mas avaliando o resultado pela transformação que a educação imprime à consciência do aluno”. Buscar as implicações e subjetividades, bem como suas contribuições e distorções no processo de construção do *ser/existir*, deveriam ser os fundamentos da educação. “Um dos graves erros na pedagogia alienada é esse. É avaliar o resultado da prática educacional pela devolução do embrulho, sem compreender que isso não é educação” (PINTO, 2010, p. 8).

Nos dizeres de Carlos Rodrigues Brandão (2007), a ampliação para o termo *educações* se justifica por não haver uma única forma, nem um único modelo de educação que dê conta das formas de construir e transmitir saberes. A escola não pode ser percebida como o único lugar de difusão do conhecimento, é preciso reconhecer outros contextos-tempos que oportunizam a transmissão de saberes e, além disso, reforçam o (re)existir. Assim, enquanto historiciza os usos e construtos do termo, o referido autor vai trazendo uma concepção de educação que se assemelha às que são apresentadas pelas narrativas das/os moradoras/es das comunidades de Paulistana-PI, como construção no/do movimento que parte da realidade sentida, vivida e transmitida, que utiliza as brechas-políticas das suas experiências para anunciar possibilidades brasileiras de saber-se e dizer-se *educações*.

As narrativas ainda direcionam para a produção de conhecimentos a partir das experiências construídas como formas de saberes e fazeres nas comunidades, em que as sujeitas se reconhecem enquanto plurais em um processo relacional, para questionar os discursos de “valoração” de experiências e conhecimentos como estruturas que classificam e hierarquizam para manter uma *uno-versalidade* homogeneizante, o que também direciona os caminhos epistêmicos que têm como base a “autoatribuição” para a afirmação ontológica.

São existências sociais que surgem como alternativas à epistemologia dominante para reconhecer-valorizar a enunciação na construção do *ser/existir*, logo, aos processos identitários. E esses caminhos não se apresentam como um reforço de um binarismo hierarquizante, nem tampouco o relativismo epistemológico e cultural, mas a pluralidade de práticas que são resultados de práticas e/ou criadas para justificar práticas.

As implicações levantadas por Valdelice Francisca, na epígrafe desse retorno, servem não só para questionar as fronteiras invisibilizadas e sem acesso às políticas do Estado, mas também as diferentes formas de afetação pela “política educacional brasileira”. A *educação família* questiona essa invisibilidade, bem como um dos espaços mais disputados político e ideologicamente na educação oficial – o currículo, para que o mesmo seja construído com base em teorias/experiências que contemple as *Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais* (BRASIL, 2006), as quais constituem as ações afirmativas para pensar uma educação do reconhecimento, como forma de “garantir o direito de aprender a equidade educacional a fim de promover uma sociedade justa e solidária” (BRASIL, 2013 p. 19).

Saindo da discussão sobre a política das ausências estruturada pela colonialidade/modernidade como distorção/separação identitárias do/no mundo ocidentalizado, partiremos para as narrativas de existências com base em experiências de construção de etnicidade a partir de um *lócus e palavras de enunciação*. Nesse retorno, trataremos de experiências nas Comunidades quilombolas de Paulistana através de práticas construtoras em que vão se reconhecendo e se afirmando serem sujeitas/os.

Para isso, temos como base os *saberes e fazeres* nas Comunidades que se constroem e se mantêm, em uma relação com um passado que se presentifica, pela memória, oralidade de uma ancestralidade afrodescendente. Assim, resolvemos conceituar essas práticas educativas, além muros da escola, como *enunciativas*. Mais uma vez o convite é para (re)pensarmos práticas educativas em que os sujeitos possam se perceber humanos, vocais e plurais, em que sua concepção educacional se propõe a uma abertura concreta de experiências e existências emancipatórias que se fizeram para além da idealização da liberdade.

Os saberes e fazeres nas Comunidades de Paulistana nos encaminham às práticas que rompem com a lógica colonialidade/modernidade e permanecem pela memória e oralidade com modos próprios de ser, fazer e tornar-se quilombola. Para exemplificar, usaremos, nessa seção, os saberes de uma ancestralidade afrodescendente ligada aos primeiros moradores das comunidades, os que vieram depois, mas que nas relações e na oralidade nas/pelas Rodas de conversas conseguiram (re)existir além dos discursos de fora para dentro. Além de manter significações e autoatribuições do que se concebem como ser/tornar-se quilombola de modos dinâmico e histórico, que anunciam como linguagem de quilombo a serem trabalhadas em

simetria com aprendizagem escolar: “aquele menino já ia crescendo sabendo o que era” (Edivaldo Camilo, presidente da Associação quilombola de Barro Vermelho).

4.1 “Estudar de barriga vazia”: educação quilombola, condicionantes sociais e políticas públicas

A gente se entendeu como gente, as coisas eram muito difíceis. A gente praticamente nasceu um pouco, cresceu dez, onze anos já tinha que começar a trabalhar na roça. Porque a vida era muito difícil, as coisas não era fácil. Hoje em dia o pessoal mais novo diga que as coisas já estão difíceis, mas não, era difícil era no passado. Hoje está tudo fácil. A gente saia para roça, pisava dois três pilões de milho durante o final de semana, porque na semana andava não sei quantos quilômetros a pé para tentar conseguir trazer o alimento para os outros, para os demais que ficavam.

(Idílio da Silva, Chupeiro, 2022)

Na Roda do dia 25 de agosto, na Comunidade Chupeiro, enquanto Valdelice Francisca (43 anos, Chupeiro) nos descreve *educações* como uma categoria conceitual que precisa ser ampliada a partir da cosmovivências das comunidades e de experiências de uma consciência coletiva de quem se enxerga como parte do processo histórico, Idílio da Silva (51 anos) toma a inefável experiência para apresentar práticas educativas escolares que se imbricam com os fazeres e vivências nas comunidades, pois entende educação como formação de *ser* relacional em práticas no cotidiano.

A narrativa é de um contexto em que a sobrevivência em “tempos difíceis” vai contornando limites aos anseios de frequentar uma escola. Assim, os relatos se direcionam a um fazer-se em diferentes espaços do território, demonstrando que os processos educativos de uma formação integral de humanidades não se restringem a uma sala de aula. Vale ressaltar que a pretensão não é de fazer uma classificação de conhecimentos ou mesmo mensurar e descaracterizar a importância de uma educação escolarizada, mas direcionar a sincronização do que é estudado-dito com o vivido.

Os *tempos difíceis* ainda apresentam uma conjuntura social em que grupos específicos são privados não só do direito a uma educação escolarizada, mas de condições econômicas que garantam a permanência na escola, bem como condições mínimas de

existência. Os relatos encaminham para as permanências de um sistema escravagista na região, onde *as máscaras* que o sistema assume no pós-abolição é de relações de trabalho desumanas, em que cria amarras com as/os sujeitas/os das comunidades para permanecerem nesse *lugar determinado* com precárias condições de trabalho.

Trabalhava para o pessoal branco, onde tinha uma empreitada de roça e a gente tem que trabalhar pra sobreviver, catava algodão. Levava aquelas marmitinha fria, ia quase nada. Ou cozinhava em panela velha de qualquer jeito aí no meio da roça. A vida era sofrida demais, viu? Pensa com a gente sofria. Os mais novo não chegaram a sofrer. Quem nasceu depois no caso os meus irmãos, os últimos cinco que nasceram não sofrerão, agora sofremos. Nós comia o pão que o diabo amassou, com dignidade, né? Foi sofrimento, não foi brincadeira não. (Idílio da Silva, 2022)

Os relatos dos *momentos de sofrimento* também são intercalados por uma consciência de quem se percebe como sujeito relacional e coletivo. É nesse momento que saem das roças dos brancos (O chamado *branco* aparece como o detentor dos meios de trabalho em um cenário de permanência da subalternização sujeitas/os e estruturando a lógica da colonialidade/modernidade) e descrevem o convívio nas roças dos “avôs e pais” como espaços de existência e (re)existências.

A oralidade ainda nos direciona a uma estreita relação *com e no* território como mecanismos de ser e fazer a terra. Para isso, direcionam a lida com a roça como processos de aprendizagens bem como mecanismos usados, inclusive, para reivindicar a posse da terra, de um reforço do acesso à terra pelo parentesco, pela herança do lembrar: “Foi meu avô quem ensinou a trabalhar assim...”; “No território do meu pai trabalhávamos assim...” (DIÁRIO DE CAMPO – LEAL, 2020).

Quando se remetem a lida *com e na* roça, fazem questão de relacionar ao “tempo da derriba”, linguagem usada que se direciona a temporalidades estabelecidas com um passado de ensinamentos deixados pelos ancestrais. As aprendizagens de manusear a terra são consideradas práticas educativas enunciativas de contexto temporal/espacial que precisam ser mantidos entre as gerações como forma de conscientizar-se como parte de uma história, mas não é qualquer história, é a sua, carregada de simbologias e significações e que se constitui existir no presente.

As experiências da *derriba*, preparação inicial da terra para plantar, ainda são imbricadas com as práticas educativas escolares, pois as narrativas direcionam a um contexto em que o tempo de aprendizagem da escola era dividido com os fazeres na casa e na roça,

sendo que esse último é tomado como prioridade para sobrevivência: “O pai de tio João era professor, na época, não era tia Laura? E ele tinha o maior desgosto porque ele não sabia nem do A, ensinava os outros e colocava eles para trabalhar”. Nos relatos de Maria Laurinda (49 anos, Sombrio), a lida e os fazeres na roça se relacionam com as atividades escolares.

Essas existências, além de serem uma construção política e histórica pelas “trocas”, suas “experiências” também pautam a consciência de uma conjuntura sistêmica opressiva, na qual até a educação escolar é usada como mecanismo determinante de lugar social. O chamamento apresentado pelas/pelos interlocutores é de partir de uma ancestralidade enunciativa como um *lugar de posicionamento* que não aprisiona, mas alimenta, e, sobretudo, confirma a existência de práticas educativas pelo fazer-se *no* e *com* território na construção do devir quilombola.

São experiências que se apresentam como possibilidades para (re)pensar uma formação educacional para além dos processos formativos estabelecidos pelas leis e regulamento das *Diretrizes Curriculares Nacionais para uma Educação Quilombola* (BRASIL, 2012), mas é possível ter como mote os anseios e as experiências vivenciadas pelos habitantes sobre o que acreditam serem práticas educativas, sobretudo aquelas que tenham o propósito de construir e/ou fortalecer uma consciência de comunidade quilombola como forma de agregar forças às lutas dos direitos sociais e delimitações territoriais.

A proposta de decolonizar nas/pelas educações é parte de narrativas e experiências, como as da “analfabeta de Recife” do Paulo Freire (2011) e das/dos moradoras/es das comunidades de Paulistana-PI, para (re)pensar a produção de conhecimentos e as práticas educativas como possibilidades feitas realidades epistemológicas de existências, enunciadas por uma pluriversalidade de lugar geopolítico e sujeito-político como mundos possíveis. Partir das experiências enunciativas que forjam sistemas de opressão, os quais se mantêm por um privilégio epistêmico e se reproduzem mecanismos de objetificação, não é só um ato de coragem, é uma urgência para educações que se proponham à conscientização e à humanização.

É imprescindível que sejam superados os antagonismos de relações binários, em uma ampliação de humanidades/existências por outros dizeres de um ser-que-pode-ser e tornar-se por educações conscientizadoras. Uma educação “autêntica, repitamos, não se faz de A para B ou de A sobre B, mas de A com B, mediatizados pelo mundo” (FREIRE, 2011, p. 5), com conhecimentos co-construídos a partir de relações concretas, com as quais podemos historicizar, conscientizarmo-nos e humanizarmo-nos pelas práticas educativas.

Quando se reportam à relação educação social e educação escolar, os partícipes questionam não só a estruturação de um sistema educacional e suas políticas na atualidade para repensar um currículo em que outras/outros sujeitas/os ontológicos possam se reconhecer como parte do processo histórico, mas de uma política que garanta, na atualidade, o direito à educação expresso no Art. 6º da Constituição federal do Brasil “como um dos direitos sociais em conjunto com a alimentação, moradia e outros” (BRASIL, 1998), que já traz na sua letra a necessidade de entender que a escolarização não se faz separada de uma contexto social, pois o acesso por si só não garante o prosseguimento nos estudos. É preciso reconhecer o espaço-tempo em que essa escola está localizada, bem como os condicionantes que, em muitos casos, fazem os educandos abandonarem a escola.

Como estamos tratando de um contexto rural, no qual a economia é condicionada a um clima que determina um curto período de produção agrícola, base da subsistência das/dos moradoras/es, as narrativas direcionam à “migração” para outras roças, sejam dos “brancos” da região ou dos projetos agrícolas em Petrolina-PE, como outras rotas de possibilidades e de sustento da família, fazendo com que muitos jovens tenham que deixar a escola para trabalhar.

O Art. 28 da LDB 9394/96 (BRASIL, 1996) já direcionava os sistemas de ensino a promoverem adaptações necessárias às “peculiaridades da vida rural e de cada região”, observando os conteúdos curriculares e metodologias em uma organização escolar própria e uma “adequação à natureza do trabalho na zona rural e organização do calendário escolar às fases do ciclo agrícola e condições climáticas” (BRASIL, 1996).

Não podemos deixar de ressaltar algumas políticas vigentes que vão desde o Programa Bolsa Família (BRASIL, 2019), que condicionava a permanência escolar por meio de um incentivo financeiro às famílias para que a criança e adolescente não trabalhasse para complementar a renda da casa. Há políticas de distribuição do livro didático, transporte e merenda escolar, o que não se mostra como uma efetividade, pois se faz de forma isolada sem levar em consideração a superestrutura social em que a “família” como um todo está inserida.

Assim, para tratar de educação escolarizada nas comunidades de Paulistana envolvidas neste estudo, dois pontos são relevantes: o reconhecimento espacial e identitário com uma proposta pedagógica que contemple as demandas de uma “escola com linguagem de quilombo”, fortalecendo o discurso da etnicidade e instigando o debate da autodefinição e regularização territorial. Para isso, é preciso a vigência de uma proposta que contemple as

Diretrizes Curriculares para uma Educação Escolar Quilombola, conforme o Parecer CNE/CEB nº8, de 20 de novembro de 2012. Outra discussão é o reconhecimento espacial dentro das relações econômicas para observar a interseccionalidade dos debates em torno de classe, raça e gênero como forma de criar mecanismos que contemplem as peculiaridades econômicas e se adeque a um calendário de uma vivência sazonal no campo.

4.2 Da lição da cacimba aos romances do lampião: práticas das/os mestras/es do saber

Eu sou contador de romance. Eu tenho romance. Eu li romance naquela época de sessenta, a que eu botei ele gravado. Vinte e dois paje e um cordel. É um livrinho. Eu levo um papelzinho daqui, dali.

(Florêncio Eugênio, Barro Vermelho, 2022)

Foto 19 – Florêncio Eugênio, mestre do saber e contador de romances da Comunidade Barro Vermelho.



Fonte: arquivo da própria autora, 2021

Nos relatos tecidos pelo mestre do saber Florêncio Eugênio (70 anos, Barro Vermelho), a história da educação das comunidades é tecida pelo registro da memória de quem conta a própria vida. No movimento de narrar-si/nós, o *contador de romance* nos apresenta dois momentos históricos do processo de escolarização na comunidade de Barro Vermelho. As implicações não se restringem a uma cronologia com antes e depois da chegada da escola, mas partem da descrição de um processo que se faz na coletividade na e pelas mãos da comunidade.

Inicia-se a partir da “escola de mesinho”, na qual moradores se reuniam e pagavam para uma/um mestra/mestre ensinar durante um mês em uma das casas da comunidade. Assim, o tempo de escolarização é medido entre a sincronização com os cuidados da roça, os afazeres na casa-quintais e a dinâmica de educar-se em roda. A preocupação é com uma educação que dê conta de atender as temporalidades de quem conhece as peculiaridades do território e mantém a circularidade do *dizer-se e saber-se* a partir do cotidiano.

Uma educação que acontece no movimento e nas vivências das comunidades, que parte da *lição da cacimba*, apresentada por Maria de Jesus (LEAL, 2020) a partir de uma infância em que o tempo das lições era dividido com os afazeres domésticos. Buscar água na cacimba era o momento de contato com a “mestra”, possibilidades ínfimas de frequentar uma escola em contexto em que as obrigações para manter as famílias vinha em primeiro lugar. A inquietude é de quem desenvolve táticas de resistência aos condicionantes sociais, criando oportunidades de terem acesso à escolarização.

O tempo da *escola de mesinho* também aparece nas narrativas da comunidade de São Martins, contexto no qual a descrição é de uma escolarização ligada à manutenção das promessas e à permanência da tradição dos novenários realizados nas casas: “Eneas aos 18 anos pediu até pelo amor de Deus que botasse ele na escola, pois só queria 30 dias de aula para aprender a ler e rezar a novena de Nossa Senhora” (Sebastião de Sousa, 70 anos, São Martins). Enquanto os relatos se preocupam em demonstrar a presença de experiências educativas nas comunidades, deixam emergir uma reivindicação de uma consciência crítica em relação a um sistema que usurpou o direito de determinados grupos a um processo de escolarização formal. As estruturas sociais a que o sistema educacional está condicionado agem como uma teia que precisa ser reconhecida e rompida se quisermos (re)pensar a sua funcionalidade.

Nesse sentido, voltamos aos dizeres do *Composto escola* (2022), que apresenta não só as escolas fechadas nos territórios rurais do Brasil, mas as que resistem e apresentam

alternativas exemplificáveis de educação com linguagem que leva em consideração as peculiaridades espaciais e identitárias. Assim, “escola da chuva, escola da jurema, escola do barro, escola do Jenipapo”, por exemplo, são tomadas como escolas vivas, constituídas no ser comunidades, respeitando o movimento das práticas educativas ancestrais e a circularidade na construção do conhecimento que demanda de outros espaços para além do prédio escolar.

Assim como *a educação família* e a *escola de mesinho* presente nas narrativas das comunidades de Paulistana-PI, as escolas apresentadas em *Composto escola* (2020) também se referem às temporalidades como urgência em reconfigurar arranjos escolares em uma proposta que atenda “o tempo intimamente imbricado a natureza e as cosmopercepções ancestrais como geradoras de práticas da educação escolar indígena” (FIRMEZA *et al.*, 2022, p. 22).

Isso reverbera na reivindicação sobre o currículo e a proximidade com a vivência das/dos educandas/os. Para isso, seria preciso “esvaziar o centro” a partir de outra educação, nessa proposta que se volta para uma educação em que “a formiga seja exemplo de comunidade, de trabalho e de organização... Um projeto de educação mais-que-humano, não-humano. Uma escola como antídoto frente às tantas formas de extinção da vida em pleno curso (FIRMEZA *et al.*, 2022, p. 30). Direcionamentos também propostos por Freire (2011) quando trata do processo de alfabetização que diminuísse os hiatos criados entre a sua experiência existencial e o conteúdo, e enquanto sujeita/o do/no processo, que reverberasse em uma tomada de consciência. “Num trabalho com que tentássemos a promoção da ingenuidade em criticidade, ao mesmo tempo em que alfabetizássemos” (FREIRE, 2011).

São reivindicações que fomentaram as inquietações dessa pesquisa, pois quando fomos instigados a pensar uma *escola com linguagem de quilombo*, o então presidente da comunidade de Barro Vermelho, Edivaldo Camilo, questionava uma atuação na escola sem reconhecer as vivências das comunidades que não dizem só sobre suas práticas, mas que designam e caracterizam seus traços identitários de quem constrói em meio a um território de singularidades, em um processo de etnicidade. Diante das lutas pela regularização fundiária e os conflitos territoriais com a ferrovia Transnordestina, a escola aparece como campo político para afirmação e construção da linguagem quilombola.

Já as mestras e os mestres do saber-se são as pessoas das comunidades, porém são apresentadas/os em duas categorias a partir de suas práticas: os que voltam sua atuação para uma educação escolar e as pessoas que são vistas pelas comunidades como guardiãs/ões e

transmissores dos conhecimentos ancestrais. Aquelas/es que tiveram acesso a uma alfabetização são “professor sem diploma” (Florêncio Eugênio, 70 anos, Barro Vermelho) que atuavam nas casas como professoras e professores pagos pelas famílias e depois pelo projeto MOBREAL (Movimento Brasileiro de Alfabetização), projeto do governo federal brasileiro que nos anos de 1970 tinha o objetivo de alfabetizar jovens e adultos que não tiveram acesso à educação na idade certa.

Nesse sentido, Sebastião de Sousa (70 anos, São Martins) retrata uma educação desenvolvida nas casas sob o financiamento da família até a chegada do MOBREAL: estudavam “aquele mesinho de escola todo ano, até chegar o Mobaral... Começou os professores daqui, depois quando veio os professores de Paulistana, começou a creche” (Sebastião de Sousa, 70 anos, São Martins). Já nas comunidades de Barro Vermelho e Contente, o projeto se desenvolve como uma continuação da educação de mesinho, o que algumas narrativas marcam como a chegada da escola do município, pois desvincula da responsabilidade e financiamento das famílias e passa a ser pagos pela administração municipal de Paulistana.

Florêncio Eugênio: Foi lá que aconteceu aquela espécie de MOBREAL, não sei se você já ouviu falar. Aqui o tipo do MOBREAL. Ainda fui professor do Mobaral. Estudando aí quantos avançaram da escola que papai botou a escola. Aí chamou Maria Celeste, o Marianinho de Assis de Marcelino, Zé Branco.

Pesquisadora: E onde era a escola?

Florêncio Eugênio: Era na casa de papai, naquela casa dela que está bem ali. Um mês de escola que eu estudei ainda que eu ficava dentro de casa, aprendi alguma coisa e fui ajudar Zé Branco para receber a lição. Não tira o negócio de atestar com bater boletim essas coisas não. Ensinou o mês e recebi um dinheirinho e pronto. Ele ensinando só a ler, escrever e palmatória todo sábado, né? Era os professor de primeira. Eu disse rapaz eu não estudei nada. Só que eu sei ler e escrever e acabou. Isso é o que eu aprendi foi isso. Contar um pouquinho.

Depois de uma atuação em casas, passam a realizar a escolarização nos prédios construídos pela prefeitura de Paulistana em terrenos doados pelas comunidades. Apesar de retratar encaminhamentos para o acesso à educação pela administração municipal, a escola aparece nas narrativas como reivindicação das comunidades, um direito que vai sendo construído a passos lentos quando descrevem práticas diante de limitações estruturais. É nesse sentido que Florêncio Eugênio nos retrata os romances do Lampião como uma prática docente voltada para a alfabetização de jovens e adultos durante o período da noite, a luz dos

lampiões, já que o dia era destinado a educação básica com a Educação infantil e Ensino Fundamental.

Florêncio Eugênio: Já era no prédio dali da escola, né? Eu era diretor, ainda botei mais seis, eu escolhi os seis, chamava a comunidade todinha e dizia, olha, quem quer ser professor? Passa para cá. E quem não tiver aluno vai ser professor, aí eu andei ajudando o pessoal nas casa, achei seis, Aristido, Celeste, Zefinha de Severiano, Inocência, Adão, esse povo... Eu botei os seis, Compadre Marcelinho eu botei tudo pra ser professor do Mobral não é? Aí um convite, com quinze alunos, porque tinha aluno velho e aluno novo que tinha que botar essas pessoas para estudar.

Pesquisadora: E vocês recebiam pagamento?

Florêncio Eugênio: Recebia.

Pesquisadora: E o material escolar?

Florêncio Eugênio: Material eles davam o material... Já o gás perto do quadrinho, o quadrinho era do colégio, mas o professor gastava, você tinha que produzir o gás. O professor gastava naquele gás. Até quando veio bujão para ajudar, O aladim. Uns pegaram o pequenininho... Disse que eu mandava encher dava três quatro meses um bujão que era só duas horas por noite facilitava as coisas.

As narrativas do contador de romances ainda marcam na memória as rupturas da atuação das mestras e mestres do saber nas comunidades a partir da obrigatoriedade de uma prática com “professor de diploma”, conforme a LDB 9394/96, que diz, no Art. 62º, que a “formação de docentes para atuar na educação básica far-se-á em nível superior, em curso de licenciatura” (BRASIL, 1996). Em meados de 1986, o projeto MOBREAL foi substituído pelo Projeto Educar, conforme o Decreto 92.374/86. De acordo com o mestre do saber, foi nesse período e pelas dificuldades em uma formação continuada que possibilitasse prosseguir com a atuação docente, que foram deixando a prática:

Acabou o projeto do MOBREAL, nós também deixamos de mão porque não era formado, não podia graduar menino dali para frente. Quando você bota, as pessoas que ele está lhe igualando, o jeito está tendo de separar, você não acha mais aluno para ensinar, são tudo já quase na sua média. (Florêncio Eugênio, 70 anos, Barro Vermelho)

Já na Comunidade São Martins, essa transição é descrita a partir da atuação de seu Caio, considerado como mestre do saber no território: “foi o primeiro professor sem diploma, que ensinava na casa dele, e viu que estava ficando muito complicado. Foi que veio a

construção da escola” (Milena Pereira, 37 anos, São Martins), em 1996, também trazida pela prefeitura e com o terreno doado pelas pessoas da comunidade, mas “devido as exigências de diploma veio um professor de fora, Francilda, a primeira concursada. Mas agora, nós temos professores da comunidade” (Milena Pereira, 37 anos, São Martins).

A interlocutora ainda deixa evidente a importância desse retorno de profissionais na escola de moradores da comunidade para uma educação *na e da* comunidade.

Eu vou falar como conselheira não tem essa relação escola comunidade. Eles elaboram as atividades na cidade e pouco ver essa questão cultural. Aqui nos encaixa um pouquinho da nossa cultura, porque tem as meninas das comunidades dentro que fazem alguma coisa. Eles querem ensinar nosso povo como tivessem ensinando lá na cidade. Aldeniza corta um dobrado para colocar sobre a comunidade. (Milena Pereira, 37 anos, São Martins).

O chamamento é compreendermos as relações de poder e subalternizações que provocaram não só genocídio de grupos humanos e povos, mas alijou práticas sociais e identitárias pelo epistemicídio. É importante também problematizarmos como ele se constitui no presente, bem como se configura nos espaços educacionais como forma de manter as estruturas de opressão e relações hegemônicas por meio do privilégio epistêmico de quem pode ser/estar e ter voz nesses espaços enquanto “conhecimentos válidos” (GROSFOGUEL, 2016; FANON, 2008).

Ao mesmo tempo em que se levantam implicações sobre a ampliação da escola a partir de educação que não podem ser limitadas aos muros de uma instituição, mas que se fazem *no e pelo* movimento cotidiano da própria comunidade, também se direcionam para uma ampliação a partir da pluriversalidade dos saberes e vivências nas comunidades, bem como os mecanismos usados na produção e transmissão dos conhecimentos das comunidades.

É nesse momento que as narrativas ligam os fazeres com os saberes a partir das rodas, com os cuidados coletivos dos grupos de mulheres e as práticas do feminino e do sagrado a partir da dinâmica dos quintais. Nesse sentido, Leda Martins (2021) também descreve como o sagrado se instala nos quintais em uma polifonia de temporalidades, linguagens e coexistências, partilhas e cuidados. É na dinâmica de viver em coletividade, na relação com o outro e com o território que se constituem os ensinamentos do saber-se.

Eu vivi foi de História (Francisco Rodrigues, 52 Anos, Contente). É assim que Chicão também descreve os ensinamentos e as relações estabelecidas com os avós, pois as narrativas

direcionam as táticas criadas por uma ancestralidade que se projeta em um futuro vivo e possível. As memórias, aqui, se voltam para as rodas de conversa organizadas por seu avô Marianim do Contente. A oralidade se torna mecanismo de dizer-se e manter-se como parte do processo histórico diante da invisibilidade de uma historiografia epistemicida. A preocupação não é apenas do registro da linhagem familiar, mas de um contar-se coletivo a partir das suas vivências no território e da teia de relações constituídas no coletivo. Com vozes de sabedoria, as narrativas das/dos avós/avôs, pais e mães são apresentados como ensinamentos de uma educação social nas e das comunidades.

A relação com as avós também é descrita pelas mulheres do grupo “Emídia resistente” como os conhecimentos para tecer a própria vida. Nessas narrativas, o quintal aparece como o espaço para trocas onde desenvolvem atividades de cuidados e fortalecimento identitário. A transmissão acontece nas relações interfamiliares e nos quintais cada pessoa da família tem uma responsabilidade a ser desenvolvida.

A Emídia passou para as filhas delas que já passou para mim e assim no geral, porque a Emídia não teve só a Sátira, teve a Maria Emídia que está aqui também e faz parte do grupo. Ela aprendeu com a mãe dela, ensinou o curso para as filhas e as filhas ensinou para filhas e mutirão. A gente trabalha em grupo hoje em dia... E essa corrente ainda não enfraquece, a gente tá é fortalecendo mais ela (Milena Pereira, 37 anos, São Martins).

Assim, não podemos deixar também de ressaltar a importância da educação como “fato existencial”, nas/pelas formas de educações em que também estabelecemos relações com o outro (FANON, 2008) que comunica os modos de ser/existir, bem como pela e nas educações em que nos conscientizamos humanos. De acordo com Vieira Pinto (2010, p. 11), a Educação “refere-se ao modo como (por si mesmo e pelas ações exteriores que sofre) o homem se faz ser homem (humano). A educação configura o homem (humano) em toda sua realidade”. Constitui-se como processo pelo qual o *homem (humano)* adquire sua existência real e social. “É o processo constitutivo do ser humano”.

As narrativas se apresentam como experiências exemplificáveis para descolonizar as percepções de uma educação “universalizada” como única. Para isso, é preciso reconhecer os processos e conscientizar-se na/pela práxis (reflexão-ação-transformação), nos quais o sujeito se conscientiza como parte do construto principalmente da sua própria história, enquanto ativo e vocal. E não podemos deixar de enfatizar o caráter plural, pois esse último

se apresenta como caminhos e possibilidades das diversidades de ser/existir como *educações geracionais e cotidianas*.

4.3 “Nem queria ir para escola”: violência epistêmica e a invenção da escola

Eu tenho uma menina que ela ia para escola e ela voltava chorando porque os meninos surrava ela, batia e dizia que eu não precisava nem comprar bombril porque tinha o cabelo dela... Nem queria ir para a escola

(Maria Laurinda, 2021).

No roteiro que preparamos para as rodas de conversas, colocamos o seguinte questionamento: Você já passou ou presenciou alguma atitude racista, alguma prática racista? No primeiro momento, as respostas se voltam para uma tentativa de negação, pois, como nos diz Grada Kilomba (2019, p. 162), “as dificuldades de identificar o racismo é parte do racismo” mas logo em seguida, depois uma discussão entre os partícipes, as memórias são trazidas a partir de falas, atitudes que na ocasião em que acontece não reconhecem como sendo racistas, não conseguem associar ou explicar porque determinados termos e comportamentos lhes fazem tanto mal, evidenciando nas suas memórias como o sistema do racismo atua de forma velada e naturalizada no Brasil, “tem uma coisa que eu imagino que é, assim, não deixa bem claro que fosse, né? Atendimento em estabelecimentos” (Valdelice Francisca, 43 anos, Chupeiro).

Na maioria das narrativas em que demonstram uma consciência e certeza da estrutura racista brasileira, os exemplos se voltam para a escola, com a descrição de práticas que vão desde a violência simbólica com os abusos de termos pejorativos relacionados às características físicas ou até mesmo a violência física. O relato de Maria Laurinda (Sombrio, 2021), na epígrafe desse subtópico, descrevem as experiências do racismo cotidiano sofridas pela sua filha no espaço escolar, o choro não denunciava apenas a violência física, mas com os termos direcionados ao seu cabelo, “ela voltava chorando porque os meninos surrava ela, batia e dizia que eu não precisava nem comprar bombril porque tinha o cabelo dela... Nem queria ir mais para a escola” (Maria Laurinda, 49 anos, Sombrio).

O espanto não é só a atitude de um colega que hostiliza uma criança, é o silêncio ensurdecedor da escola como instituição de educação e acolhimento que não consegue

reconhecer e lidar com questões sociais mesmo diante de uma legislação educacional que já obrigava a operacionalização na escola de uma política para uma *educação étnico-racial* a partir do reconhecimento da pluriversalidade cultural e racial do Brasil. O que ainda dizer e como dizer sobre a temática? Será que não conseguimos efetivar essa legislação porque é *para* e não *das* diversidades?

Nesse sentido, Aparecida Ferreira, em *Letramento racial: através de narrativas autobiográficas* (2015), desenvolve oficinas em que as/os partícipes escrevam a sua própria história a partir da questão: “como você se deu conta de que o racismo existe?” (FERREIRA, 2015, p. 53). O que inquieta é que as autobiografias se voltam para o contexto escolar como as primeiras experiências sofridas pelas violências dos racismos. Logo de início, traz *a narrativa de minha experiência pessoal*, em que a memória se encarrega de descrever as conversas com o sobrinho sobre suas vivências na escola, em que a animalização dos seus corpos pela associação com “macacos” violentava e impunha discurso aos corpos dos afrodescendentes.

Na autobiografia 1, no primeiro capítulo, evidencia os corpos que ocupam cargos no ambiente educacional, “em toda a minha vida escolar, eu não tive professores de pele negra. E eu não havia parado para pensar nisso!” (FERREIRA, 2015, p. 61). Em um país em que mais de 50% da população se declara negra (preta e parda), traz-se aqui a questão de um sistema que restringiu o acesso a determinados espaços as pessoas não-brancas. A atividade, mais do que denunciar os racismos em suas práticas vinculadas à conjuntura escolar, traz as experiências de letramento racial crítico, que a autora define como *autoeducação* tecidas entre a estrutura racista e a resistência, em que a vítima possui uma linguagem não só para identificar a violência, mas responder ao ambiente racial, bem como bem articular com vítimas de outras formas de opressão. Como Ferreira (2015) se reporta a um contexto-tempo diferente das comunidades, os relatos sobre a relação racismo e escola ainda desanuviam a estruturação do racismo em suas diversas maneiras de atuar, atingindo várias gerações e em diferentes contextos sociais.

Outro exemplo é trazido pelo Vice-presidente da Associação da Comunidade Chupeiro e suas experiências enquanto motorista de transporte público escolar: “com certeza já sofri racismo. Recente mesmo, devido essa escola que eu estou, eu não sei como é que está andando o processo, mas você ser discriminado só por causa de cor não pode” (Idílio da Silva (51 anos, Chupeiro). Ser adulto não o isenta de sofrer racismo na escola, assim como a filha de Maria Laurinda, em Sombrio, e o sobrinho de Aparecida Ferreira

Os filhos dele não vão subir no meu carro não. Eu disse: agora eu quero dizer por quê? Você disse o carro não era aberto, troquei de carro. O problema não é com o carro, o problema é comigo. Ele disse: - É, o problema é com você. Então é racismo. Só pode ser. Não tem um outro motivo para ser. (Idílio da Silva, 51 anos, Chupeiro).

Os contextos espaciais mudam, a faixa etária e gênero mudam, mas as características identitárias que os tornam sujeitas/os de um mesmo grupo específico os tornam vítimas da objetificação e classificação do sistema. A partir dessas implicações, voltamos nossa discussão para as escolas, a tentativa de compreendermos como as práticas educacionais escolares são pensadas para reconhecer as singularidades das comunidades como uma proposta pedagógica a ser instituída na escolarização.

Das seis comunidades em diálogo, apenas três delas têm escolas funcionando no território. Localizada no território de Barro Vermelho, a Unidade Escolar Eusébio André de Carvalho foi criada no ano de 1976, conforme os relatos dos moradores, e atende à clientela de Barro Vermelho e Contente, com uma atuação que vai desde a Educação Infantil até o 8º ano do Ensino Fundamental, além das turmas que funcionam a noite com a Educação de Jovens e Adultos, totalizando 288 matrículas de acordo com o Censo escolar de 2022. A partir do 9º ano, terão que se direcionar para a sede do município de Paulistana para conclusão da Educação Básica. A outra escola em funcionamento é a Unidade Escolar Florentino Martiniano Pereira, localizada na Comunidade de São Martins.

Em Chupeiro, nunca foi construído um prédio pelo município, as aulas aconteciam na sede da Associação quilombola. Quando questiono sobre a presença da escola na comunidade, sempre afirmam a existência, mas desvinculada de uma instituição. A percepção de escola está relacionada ao fazer, à imagem do professor e à relação com as/os alunas/os, já que educação também é reconhecimento pela ideia do movimento que não se restringe às paredes de uma instituição.

Já em Sombrio e Angical, as escolas se encontram desativadas, tendo os alunos que se deslocarem para as comunidades mais próximas ou para a sede de Paulistana. O argumento utilizado para o processo de nucleação das escolas, pela administração municipal, foi a redução de alunas/os das escolas diante dos investimentos que teriam que disponibilizar para manterem em funcionamento, “Eu não sei o que foi feito, dizem que fechou porque não tinha quantidade de aluno certo assim, aí não atingia a meta dos alunos que precisava. Dez anos que fechou” (GILBERTO DE SOUSA, 33 ANOS, ANGICAL).

Nas narrativas de Cícera Maria (55 anos, Angical), ainda encontramos a memória relacionada ao funcionamento da escola na comunidade Angical. Afirma que ainda trabalhou como professora, “era funcionária do município e tudo vinha no município” (CÍCERA MARIA, 55 ANOS, ANGICAL). São relatos de uma prática docente condicionada pela organização da Secretaria municipal de educação que concebe as escolas da Zona rural como homogêneas, os livros e “tudo” é pensado em um processo de padronização da educação no campo, sem reconhecer os diferentes dentre os iguais.

Quando chegamos em Sombrio, encontramos a escola ocupada por uma família de uma mãe solo e quatro crianças.

Foto 20 – Escola desativada em Sombrio



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2022.

No retrato, de longe, podemos observar uma reconfiguração do espaço de escolarização para as educações e ensinamentos dos quintais, pois parte do muro é rompido para ampliação das cercas e das demandas dos saberes ancestrais como táticas de (re)existências pela presença do cultivo de árvores frutíferas, hortaliças e ervas medicinais nos quintais. Não chegamos a conversar com a mãe, mas de acordo com os relatos dos vizinhos, as condições econômicas às quais a família estava exposta obrigou-a a tomar

medidas enérgicas de proteção e cuidados com as/os filhas/os, ocupando o prédio da escola desativada. O que nos diz não só sobre uma transmissão de saberes a partir de outras cosmopercepções de produção de conhecimento, mas como a educação não pode ser desassociada de uma superestrutura social com vistas a alcançar os objetivos traçados, discussão que já iniciamos na introdução desse retorno ancestral.

Assim, os diálogos se voltam para as escolas Eusébio André de Carvalho e Florentino Martiniano Pereira com o objetivo de identificar os silenciamentos (e negações) do afrodescendente no contexto da escolarização das comunidades quilombolas de Paulistana-PI, observando como a escrita da História a partir da relação entre o dito-escrito e o vivido. Vale ressaltar que a iniciativa não é descaracterizar uma prática docente nas duas escolas, mas discutir sobre as inquietações levantadas pelas comunidades sobre a importância e urgência de uma educação em que se reconheçam como parte do processo.

Nas duas escolas, as/os professoras/es, em sua maioria contratadas/os, mostraram uma certa resistência nos primeiros contatos. Com as conversas e maior aproximação, os laços de confiabilidade da/na pesquisa a partir dos encontros dialógicos que se seguiram vão tornando a pesquisa possível. Vale ressaltar que, para esse contato e ampliação da descrição das atividades pedagógicas e relação com as comunidades, usamos questionários em que o corpo docente não precisaria se identificar. Aqui, no texto, usaremos letras para nos reportarmos as suas falas, a fim de garantir seu direito ao anonimato.

Na Florentino Martiniano Pereira, a maioria das/professoras/es moram na sede do município e fazem o deslocamento diário até o território exclusivamente para desenvolvimento das atividades docentes. Três professoras que fazem parte do quadro de funcionários são moradoras da Comunidade São Martins, como fica evidente nas respostas aos questionários, pois apresentam uma fala politizada a partir do que é ser quilombola, bem como das demandas de uma educação escolar quilombola, em que se tenha “uma educação voltada à realidade e origem das comunidades” (Professora Quilombola H, São Martins, 2022). Para elas, usaremos, além da letra, o termo quilombola, a fim de identificarmos como as vivências das demandas identitárias e territoriais nas/das comunidades reverberam nas respostas dos questionamentos.

Já a realidade encontrada na Eusébio André de Carvalho é de um corpo docente que não é da comunidade. A maioria tem uma atuação recente na escola, pois, com a mudança da gestão municipal em 2020, houve um remanejamento de professores. Dentre aquelas com quem conversamos, somente uma está há seis anos trabalhando na escola. Moram na sede

do município e têm contato com as comunidades de Barro Vermelho e Contente nas atividades pedagógicas e reuniões. A *professora A* afirma um cuidado em manter um canal de comunicação com os moradores, que são sempre contatados para “reuniões, eventos e projetos, a comunidade é sempre convidada” (Professora A, Barro Vermelho, 2022).

As falas das lideranças direcionam a uma postura diferente, pois não bastam ser “convidados” como cumprimento de uma prerrogativa de uma gestão e docência democrática, mas questionam as formas como são desenvolvidas essas atividades, se servem mesmo para discutir sobre as questões das comunidades ou é mais um mecanismo de invisibilidade e negação identitária.

Eu tive uma, duas vezes e não quero estar mais. O ano passado eu gostei. Na escola mesmo quando tem o dia da consciência negra, tem o desfile da beleza negra e nas duas que eu tive, quem foi classificado para vamos dizer, a rainha da beleza, foi uma menina branca. Vai ter branco? Vai sim. Mas não pegar é porque a pessoa é branca está batendo palma e todo mundo está votando numa pessoa branca. Desculpa eu estar dizendo, mas o que eu vi foi isso aí em Paulistana (Francisco Rodrigues, 52 anos, Contente).

As atividades que a escola acredita serem parte do cumprimento de uma legislação que garanta o estudo da História e cultura africana e indígena, expressos na lei 11.645/08 e da comemoração do dia da Consciência Negra instituído pela lei Nº12.519/11, são tomadas pelos moradores como atitudes de invisibilidade e folclorização, pois o cumprimento não questiona e nem debate os significados das comemorações com uma simbologia baseada na luta e resistência. As/os professoras/es, quando perguntadas/dos sobre as contribuições da escola para manter os traços identitários culturais e identificação da comunidade, se reportam “às comemorações da consciência negra” como cumprimento da legislação, restringindo as atividades e projetos desenvolvidos ao 20 de novembro.

Os questionamentos também se voltam para a formação desses profissionais de educação que desenvolvem tais projetos. Das/dos nove docentes³⁰ que responderam aos questionários, cinco afirmaram que já se depararam com momentos e/ou situações em que tiveram que lidar/discutir sobre as questões raciais, e as respostas sempre se voltam para o espaço acadêmico a partir de matérias voltadas para a temática. A *professora C* (Barro

³⁰ Vale ressaltar que os questionários foram disponibilizados para o quadro de docentes nas duas escolas, porém deixamos a critério os que quisessem nos devolver respondidos. Entregamos e só recolhemos com duas semanas de prazo. Embora alguns tenham vindo sem responder, acreditamos que a metodologia também tenha a proposta de inquietar o quadro com perguntas que o levassem a refletir e a repensar suas práticas educativas, sua formação, bem como o sistema educacional ao qual presta serviço.

Vermelho) relata que na licenciatura em História cursou matérias que contemplaram a História da África e relações étnico-raciais. Já a *professora quilombola I* (São Martins) ressalta que não basta formação e capacitação para tentar adaptar à realidade quilombola, é preciso “por em prática”.

Mesmo estando localizadas em território de comunidades quilombolas, as escolas não são reconhecidas a partir das suas peculiaridades espaciais e identitárias, sendo que os livros didáticos são escolhidos a partir de uma Educação do Campo para todas as escolas da Zona Rural.

Os livros de 1º ao 5º ano tem muito assunto sobre o campo e fatos da História. Nos livros de Educação física aborda a origem dos brinquedos e brincadeiras: matriz indígena e africana. No geral os livros não são adequados ou não abordam sobre as comunidades quilombolas (PROFESSORA A, BARRO VERMELHO, 2022)

Os/as docentes afirmam ainda que os “conteúdos não estão relacionados a História da comunidade” (Professora D, Barro Vermelho, 2022). Uma das problemáticas ressaltada por todas/todos se voltam para os livros didáticos e o currículo: “a história da comunidade ainda não faz parte do currículo escolar. Obs. É trabalhado na escola a semana da consciência negra” (Professora Quilombola H, São Martins). Em outro momento, a referida professora ainda reforça que “precisa adaptar os livros didáticos o mais rápido possível, ou seja, incluir a história quilombola no currículo da escola”.

Se os livros não são compatíveis com a proposta identitária das comunidades, as implicações se voltam para a prática docente, com orientações da escola em relação à metodologia de trabalho em sala de aula que amplie as possibilidades para além do livro e do material disponibilizado pela Secretaria municipal de educação. Em um tom quase unissonante, as vozes se voltam para questionar a regularização das comunidades enquanto quilombolas: “a comunidades ainda não é oficializada como quilombola” (Professora C, Barro Vermelho).

Quando se trata da escola Eusébio André de Carvalho, as respostas se voltam para Barro Vermelho, visto que “a comunidade ainda não se reconhece como quilombola” (Professora D, Barro Vermelho). Tais implicações reverberam nas narrativas das/dos moradoras/es em relação à proximidade da escola com as comunidades, o que diminuíram respostas que demonstram a falta de conhecimento das lutas pela regularização das comunidades, pois a Escola Eusébio André de Carvalho, além de Barro Vermelho, também

atende a clientela educacional de Contente que, em 29 de maio de 2023, sob a portaria nº104, “reconhece e declara como terras de Comunidade Remanescente de Quilombo Contente localizada no município de Paulistana no Estado do Piauí” (ANEXO B).

Barro Vermelho já está certificada junto a Fundação Palmares e com processo aberto junto ao INCRA. O questionário não dá conta de evidenciar as contradições, se as falas buscam uma isenção em uma prática que atenda, inclusive a legislação educacional vigente, bem como as reivindicações das comunidades de acordo com as suas demandas identitárias e/ou se é o reflexo de um projeto epistemicida que se reinventa no presente sob a forma de pasteurização de conteúdo, generalizando os materiais didáticos para educação em escolas na zona rural.

Quando questionamos sobre uma escola com linguagem de quilombo, e se conseguem compreender que linguagem os moradores reivindicam, respondem associando a linguagem aos “dialetos próprios do quilombo”, sendo que a resposta vem da mesma professora que afirmou anteriormente que “a comunidade no geral não se identifica como quilombola” (Professora C, Barro Vermelho, 2022). No entanto, a *professora quilombola I*, além de responder que é a partir de “uma educação voltada para as culturas, para o cenário e para o histórico quilombola”, reforça como deve ser, a partir do uso de “artefatos do quilombo, temáticas variadas relacionadas ao assunto em questão”.

Embora as respostas direcionem à ausência da relação escola-comunidade a partir das peculiaridades identitárias e espaciais em uma escuta que reverbere na construção de um currículo e de práticas pedagógicas que atendam tais demandas, na escola Florentino Martiniano Pereira, em São Martins, reforçam a presença de representantes das comunidades no Conselho escolar, bem como a preocupação de membros da comunidade nas decisões da escola. Na estrutura física também encontramos vestígios que direcionam à clientela que a escola atende: em um painel logo na entrada, entre a representação e/ou a folclorização, destacam a identidade a partir do discurso da coloração. Ainda destacam a palavra “cultura”, vinculando-a com a prática de capoeira.

Foto 21 – Painel na entrada da escola Florentino Martiniano Pereira em São Martins



Fonte: arquivo pessoal da autora, 2022

Os questionários também não dão conta de descrever as práticas pedagógicas das referidas escolas. Assim, somos levados a recorrer ao diário de campo em uma descrição das atividades educativas desenvolvidas a partir das reivindicações das comunidades. Vale ressaltar que não tivemos acesso aos cadernos e materiais desenvolvidos pelos professores. Os limites colocados na análise são reflexos da insegurança de vínculos efetivos junto ao governo municipal, mas o receio em estar contribuindo para “denúncia da administração pública” também diz que as reivindicações das comunidades são válidas.

Assim, nessa seção, buscamos dialogar com os saberes e fazeres construídos além-muros da instituição educacional, o que já estamos fazendo desde o Retorno Ancestral III, só que, agora, estamos apresentando essa relação a partir das mudanças e permanências com a chegada da Escola nas Comunidades. A discussão ainda procurou apresentar o cenário da institucionalização de uma Educação para as relações étnico-raciais e quilombola, no que se refere a uma legislação educacional com vistas a um país que se projeta plural e equânime, até o contexto-tempo geopolítico das lutas por uma *escola com linguagem de quilombo*.

RETORNO ANCESTRAL V**“BASTA TU SE AUTODEFINIR”: POR UM NOVO CONCEITO DE QUILOMBO NA CONTEMPORANEIDADE**

Pesquisadora: Em relação aos traços identitários, como é que você se autodefine?

Florêncio Eugênio: Nós, por a qualidade podia ser preto, negro, né? Mas nós estamos na área dos quilombolas, aí eu conto que nós somos quilombo por causa disso. Uns é sócio na Associação dos Quilombola. Aquele ali é quilombola, né? E eu me encosto assim, eu moro na área dos quilombolas, porque eu não sou registrado na Associação dos Quilombola.

Pesquisadora: E por que não registrou?

Florêncio Eugênio: Depende assim da lerdeza, do conhecimento. Se eu sou numa associação comunitária, associação da apicultura, já trabalhei sete anos sendo presidente da ação comunitária. Não é que eu luto, pago o banco, eu lutei, eu não, na minha diretoria. Arrumando esse trator, foi um lutador aí por sete ano sendo presidente e tesoureiro.

Edivaldo Camilo: Para tu ser quilombola não precisa tu ir para lá não. Não. Não, não precisa ir para a reunião não. Basta tu se autodefinir que é aquilo.

Florêncio Eugênio: Ah sim, está certo. Entender para isso aí. Para ser quilombola não precisa ser sócio não?

Pesquisadora: O que é ser quilombola para você?

Florêncio Eugênio: Ser quilombola é você correr atrás dos seus direitos, porque os quilombolas tem primeiro. Quando chega num município desse aqui, numa comunidade, primeiro que já atende aos quilombolas porque

*são a entidade que por a **nação** ele tem o direito mais forte. [grifo nosso]*

O trecho na epígrafe desta seção faz parte da nossa conversa com Florêncio Eugênio que iniciamos no Retorno Ancestral I. Nesse recorte da roda, ele nos leva a (re)pensar sobre a construção dos significados do termo quilombola e o acionamento de uma nomenclatura a partir da relação com o território como forma de constituição do devir comunidades no SERTão do Piauí. Um agenciamento político que parte de características identitárias reforçadas pelos traços fenóticos de “ser preto, negro”, mas que transcende a um tornar-se quando se reconhece os aspectos culturais e históricos constituídos por uma relação com o fazer na/a terra quilombola.

Nessa narrativa, percebemos os cuidados de Florêncio Eugênio em assumir uma identidade, pois mesmo reconhecendo as questões raciais da sua ancestralidade, é prudente em alinhá-las ao discurso *de fora para dentro* diante de uma legislação que regula direitos territórios a partir de termos e significados homogeneizados. Por isso, ressalta a importância do que está chamando de “conhecimento”, em que a descrição não pode ser desvinculada do signo, mas também não pode perder de vista as intencionalidades *do de fora* que sujeita a autodefinição a uma legislação.

Quando Edivaldo Camilo chama a atenção para a construção do termo a partir das suas próprias percepções e significações, observamos que a tensão dá lugar a um sorriso: “Ah sim, está certo. Entender para isso aí”. E logo em seguida consegue nos definir o que é ser um quilombola. Uma cautela de quem não só rejeita os significados *do de fora*, mas de quem reconhece que a construção do conceito performando os símbolos e percepções *do de dentro* das comunidades é a garantia de direitos e fortalecimento de uma luta coletiva, além de levantar outra questão muito cara às discussões raciais no nosso país, o direito como reparação histórica: “por a **nação** ele é o direito mais forte”.

Esse não foi o primeiro relato em que notamos essa preocupação com o conceito e significados de quilombo/quilombola em Barro Vermelho. Na verdade, foram essas narrativas que também nos direcionaram, em 2018, a Comunidade Contente como “um quilombo de verdade”, pela presença e relação direta com a família do casal de moradores Elias Mariano Rodrigues, “ex-escravo alforriado”, e Lediogária – a cabocla (LEAL, 2020). Preocupação também demonstrada, nesse texto, a partir das “sugestões” de Sebastião de Sousa (São Martins, 2021), ao tentar alinhar o contar-se com a história da comunidade de São Martins, nos cuidados expressados com os símbolos guardados por Maria Laurinda e

Laura Maria em Sombrio, bem como quando as comunidades acionam a memória das lutas e experiências de José Andreino para compreensão de ser comunidade a partir da experiência e resistência “negra” no SERTão do Piauí.

Os cuidados reverberam na compreensão do que agenciam como *linguagem do quilombo*, pois agenciam o direito identitário e territorial a partir de significados próprios. Assim, enquanto narram seu cotidiano como *linguagem*, ainda evidenciam as concepções de corpo como território somático de razão, emoção, sentidos e sentimentos na construção de *ser* quilombola. Corpo aqui concebido como território, pois as práticas se deslocam e movimentam-se com/no corpo pelos espaços das comunidades, mudando de lugares geográficos, mas sem perder a essência e comunicação dos significados. Vale ressaltar que não se refere somente ao que se tem a dizer, mas às formas e mecanismos próprios que usam para saber-se e narrar-se, por isso, aparece aqui a comunicação da identidade a partir de suas práticas como as variadas Rodas que realizam nas comunidades.

Assim, um dos primeiros conceitos que precisaríamos entender o significado a partir dos símbolos e enunciações (e o que nela faz sentido) das comunidades é o de *quilombo* para além das construções históricas como parte do sistema capitalista, colonial e patriarcal. Também não poderíamos cair na teia reducionista de associar *linguagem* à língua ou até mesmo a anunciação de dialetos. São narrativas transcritas e traduzidas pela oralidade, pelas imagens, objetos, rituais e práticas de dizer-se. Para isso, retomamos a discussão iniciada no retorno ancestral I, a partir das narrativas das comunidades aqui descritas, para um novo conceito de quilombo na contemporaneidade.

Os afastamentos e aproximações com as terminologias “preto, pardo, moreno, quilombo, quilombola” são refletidas e construídas a partir de significados próprios, sem deixar de discutir a lógica de criação do *de fora para dentro* ao longo da história como parte dos mecanismos usados para estruturação colonial e patriarcal. E quando se trata de Piauí, é preciso repensar a formação e organização social, bem como os discursos que deram sustentação e permanências aos projetos de invisibilidade e apagamentos das/os sujeitas/os da/na história para além dos marcos temporais impostos.

O que ainda sustenta a tese do “bom senhor”? Nas páginas da historiografia do estado, essa não é uma pergunta de difícil resposta: A grande propriedade, os latifúndios e as docilizações das relações contadas a partir da “penetração se deu por volta do século XVII, quando foram organizadas expedições militares e religiosas, objetivando conhecer e **pacificar** a área”. (BRANDÃO, 2015, p. 52-53) [grifo nosso], contadas a partir do recorte

da colonização e do “empreendimento” de ricos proprietários para instalação dos currais na região.

As narrativas das comunidades nos instigam aos hiatos deixados e os silenciamentos intencionalmente produzidos nesse esfacelamento da História do Piauí. Se esse era um território que precisaria “pacificar”, implica dizer que ele era ocupado; Quem eram as sujeitas/os vítimas da dita pacificação? Em um outro momento, a historiadora Tanya Brandão (2015, p. 53-55), ainda nos leva a referência de outras/outros sujeitas/os da/na História do Piauí, embora ainda reproduza a partir de características estereotipadas, como “gentio bravo” e o “negro fugido”, mas nos instiga a discussão e ampliação da historiografia com outras/outros experiências. Nos documentos apresentados no retorno ancestral I, as comunidades também são descritas a partir das relações com “índios e índias” naquela região.

Já Pereira Costa (1974) ao se reportar ao “Sertão de Rodelas”, descreve a *Cronologia histórica do estado do Piauí* com base na formação do território a partir dos índios acroás, macoases e rodeleiros, que infestavam essas paragens” (COSTA, 1974, p. 59), além de descrever a resistência dos povos cariri, “por esse tempo, mas anteriormente a 1701, houve outra "guerra contra o gentio Quirirí das ribeiras do Itaim... Deve tratar-se da tribo Karirí. A forma normal portuguesa é cariri” (COSTA, 1974, p. 65-66). O vale do Itaim é a região descrita, nesse trabalho, em que enfatizamos as relações estabelecidas a partir da presença de povos originários naquela região e que hoje permanecem com a imagem da cabocla.

A cabocla e seus amansadores eram formas alternativas de organização social e econômica para além do “uno” a partir dos currais? A cabocla, ainda nos instiga a repensar o feminino dentro dos currais, de uma estrutura familiar descentralizada da folclorização do vaqueiro. O vaqueiro também nos é apresentado de forma caricata pela histotografia, pois é transcrito como a figura do trabalho livre, em algumas páginas a discussão da sua identidade está associada ao dito “branco”.

Porém no Censo da Província do Piauí de 1872³¹, entre os dados da população considera em relação as profissões, o vaqueiro não aparece. Entendemos as ausências intencionalmente produzidas, pois quando as comunidades descrevem o trabalho do vaqueiro exercido na região, também apresentam uma discussão interseccional de classe,

³¹ Ver dados do Recenseamento do Brasil em 1872 na biblioteca do IBGE. Disponível em https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25477_v9_pi.pdf. Acesso em 17/05/2023.

raça e gênero, em que o vaqueiro não é esse trabalhador “branco, homem e livre”, mas trazem nas narrativas a atividade como sendo executada por caboclas, ex-escravizados e/ou quilombolas em situações análogas a escravização nas relações com “os brancos da região”. Dentre elas/eles, os únicos apresentados como as/os primeiras/os “donas/donos” da terra, antes da compra da posse do território, são as caboclas com seus “amansadores”. Embora as comunidades não direcionem a discussão da racialização do vaqueiro, não podemos deixar de mencionar as experiências apresentadas como fonte histórica de um Piauí invisível.

Como forma de compreendermos esses (des)encontros históricos, convidamos mais uma vez Maria de Jesus Nascimento (83 anos, a mais idosa da Comunidade Contente) para conversarmos sobre os pontos levantados por Florêncio Eugênio na epígrafe desse tópico. De início, ela faz logo questão de nos situar no espaço. É preciso entender a localização e os pontos de referências do que estamos chamando hoje de Comunidades, se quisermos compreendermos a sua linguagem. A narrativa direciona a um ser constituído a partir da relação com terra, pois as relações de parentescos se imbricam com a formação do território, isentando-os dos laços consanguíneos para dizer-se quilombola.

A interlocutora se reporta a Contente e Barro Vermelho como os territórios que têm mais proximidade e conhecimento da sua dinâmica de comunicar o cotidiano e lutas pelo reconhecimento identitário e territorial. “Tudo era Barro Vermelho, agora onde era Barro Vermelho é Baixa do Café. Depois desse documento novo é que aqui passou a ser Contente e Barro Vermelho”. Maria de Jesus ainda tenta nos direcionar especificamente onde nasce Barro Vermelho,

Os mais velhos que nasceu, foi ali dentro daquele umbuzeiro. Que eu nasci foi lá. Romão e Cecília criado lá na Baixa Alegre, mais o povo vei de antiguidade. E a finada Cecilia pegou e deu esse pedaço de terra e deu para ela ali perto do umbuzeiro. Antônia é filha da Cecilia, e era a mulher do Eusébio. E Eusébio era irmão do pai da minha vó (Maria de Jesus, 83 anos, Contente).

Indagamos sobre alguns termos na narrativa com a interlocutora Maria de Jesus, até mesmo como forma de descrevermos melhor os seus entendimentos e percepções sobre o lugar em que ela chama “Baixa Alegre” e sua relação com as comunidades. O que é descrito, não só por ela, mas pelos moradores das comunidades, como a localização da antiga fazenda ligada a família de Valério Coelho, o que ela denomina como “o povo vei de antigamente”. Quando se reportam a esse espaço, as memórias são em torno da escravização e dos relatos

de mal tratos “dos tempos dos cativeiros”: “ainda alcancei, nós ía buscar umbu, e ainda tinha aqueles pau que era para enforcar os pés dos negro e nós corria com medo dos coelhos morto desde de não sei quanto” (Maria de Jesus, 83 anos, Contente).

Quando descrevem a formação e organização social a partir das famílias, retomam o termo “branco” como marcadores sociais dentro da lógica dos contextos coloniais e da formação das fazendas de gado no município de Paulistana a partir da família de Valéria Coelho. O sobrenome Coelho se imbrica na estratificação social, uma vez que é usado para caracterizar as famílias mais ricas da região, os fazendeiros “que fundaram Paulistana”. O termo ainda direciona a uma identidade construída sob o discurso da coloração, no qual a formação das comunidades não se faz com a miscigenação com os brancos: “Eles ficando mais afastado. Hoje se tem um aqui, está vindo, mas já de fora. O que se sabe é que não veio nenhum de lá para aqui para Barro Vermelho, fundar aqui das famílias mais velhas” (Florêncio Eugênio, 70 anos, Barro Vermelho).

Nessa conversa sobre a organização social e (con)vivências interracialis como formação de comunidades de resistência, ainda somos direcionadas às dificuldades em manter uma narrativa histórica a partir do escrito como comprovação do dito-vivido. Maria de Jesus relata sobre a documentação das terras das comunidades que compraram a “posse” com a exigência da lei de terras.

Esses documentos foram tudo para Jaicós, que o povo diz que foi no tempo que queimou, que teve muita terra daqui, que o povo mais vei tinha o documento das terras. Como hoje vai para Paulistana, nesse tempo ia era para Jaicós. E quando foi nesse tempo queimou esse cartório. E depois disso, esse povo que teve cabeça, foi comprando o documento de novo. O do Umbuzeiro mesmo disse que tinha o documento, Eusébio que era marido da Antônia, que era desse povo mais bem visto, compraram (Maria de Jesus, 83 Anos, Contente)

Não se evidencia um tronco étnico comum, a memória das comunidades só dá conta dos limites fronteiriços. As narrativas vão direcionando os parentescos nas comunidades Contente, Sombrio e Barro Vermelho e do outro grupo: Chupeiro, São Martins e a Tapuio (Comunidade quilombola de Queimada Nova-PI). Os laços consanguíneos são estabelecidos a partir da segunda e terceira geração, não se tendo evidências sobre a possibilidade da origem a partir de um mesmo tronco. A própria narrativa de “quando veio a alforria, espalhou esses negros” (Francisco Rodrigues, 52 anos, Contente), se refere a um recorte histórico da formação desses territórios, o marco temporal a partir da alforria se volta para o *continuum*

com a colonialidade, em que “espalhar esses negros” era mecanismos para conter a dialética da rebeldia, bem como condicionar o reconhecimento territorial à necessidade de um documento.

As denúncias contidas no agenciamento das falas sobre os parentescos não conseguem descrever as reminiscências das linhagens constituídas antes da alforria, a perda dos laços familiares como projeto epistêmico produziu narrativas que se ligam a termos gerais em torno dos “mais velhas/os”, “dos que vieram antes” diante do apagamento das étnias, o que justifica, nesse texto, a opção pelo uso de identidade e não etnicidade, pois, embora se tenha nos registros eclesiásticos algumas etnias que chegaram a região, não conseguimos estabelecer essa relação de seguimento geracional com os primeiros moradores das comunidades em diálogo.

Os laços não são constituídos somente por vínculos consanguíneos, as relações familiares se pautam em um escopo amplo, agrupados por redes inventivas e simbólicas de pertencimento a uma “nação, o chamado negro”. A referência ancestral, agenciada como repositório identitário, se faz por um imaginário coletivo que dá tom a (re)existência e se liga por experiência singularmente vivenciada e concebida na/em comunidades. A expansão do conceito de família, parentesco e pertencimento em povos em diáspora, que passaram pelos cortes coloniais na sua linhagem geracional, se organizaram de formas diferentes para uma coesão social e restituição identitária a partir do princípio da ancestralidade (MARTINS, 2020). Nesse sentido, quando fala dos povos da floresta, Ailton Krenak se reporta às alianças afetivas, “que pressupõe afetos entre mundos não iguais” (KRENAK, 2020, p. 41) que se organizam em uma busca permanente pela confirmação da identidade.

Ainda há uma preocupação com o agenciamento de um pertencimento às comunidades por uma relação geracional acionada nas narrativas de Maria de Jesus e Florêncio Eugênio como um retorno aos dizeres ancestrais das “avós”: “Minha vó tinha posse”, “Eusébio era irmão do pai da minha vó”, “Eu só sei contar da minha avó e minha tataravó”. Isso nos faz lembrar de Conceição Evaristo que, em *Vozes-mulheres* (2017), fala sobre o corpo-figura-feminina não só como guardiã da memória nas práticas de repassar as novas gerações os ecos das vozes de quem veio antes, mas também como a base na construção de uma *linguagem quilombola* e organização comunitária a partir dos saberes e fazeres das avós.

A presença do feminino perpassa as narrativas de origem, se constituem na construção e formação do território a partir da organização dos grupos de cuidados coletivos

com as sabenças ervanárias, bem como as guardiãs dos saberes (na relação com a natureza e suas temporalidades), transmitidos nas práticas educativas dos quintais que produzem bem mais que subsistência, produzem o ser comunidade. A narrativa ainda apresenta as mulheres como a liga intergeracional que comunica, transmite e germina táticas de coletividade e ações políticas. Para Marileia de Almeida, a descrição do feminino como “criação, seja negociando, seja negando, seja traduzindo os conteúdos tradicionais” (ALMEIDA, 2022, p. 89) nas práticas do cotidiano é um dos caminhos metodológicos a seguir se o que queremos é (re)pensar os usos da ancestralidade como “dispositivo no contexto da criação do direito quilombola” (ALMEIDA, 2022, p. 88).

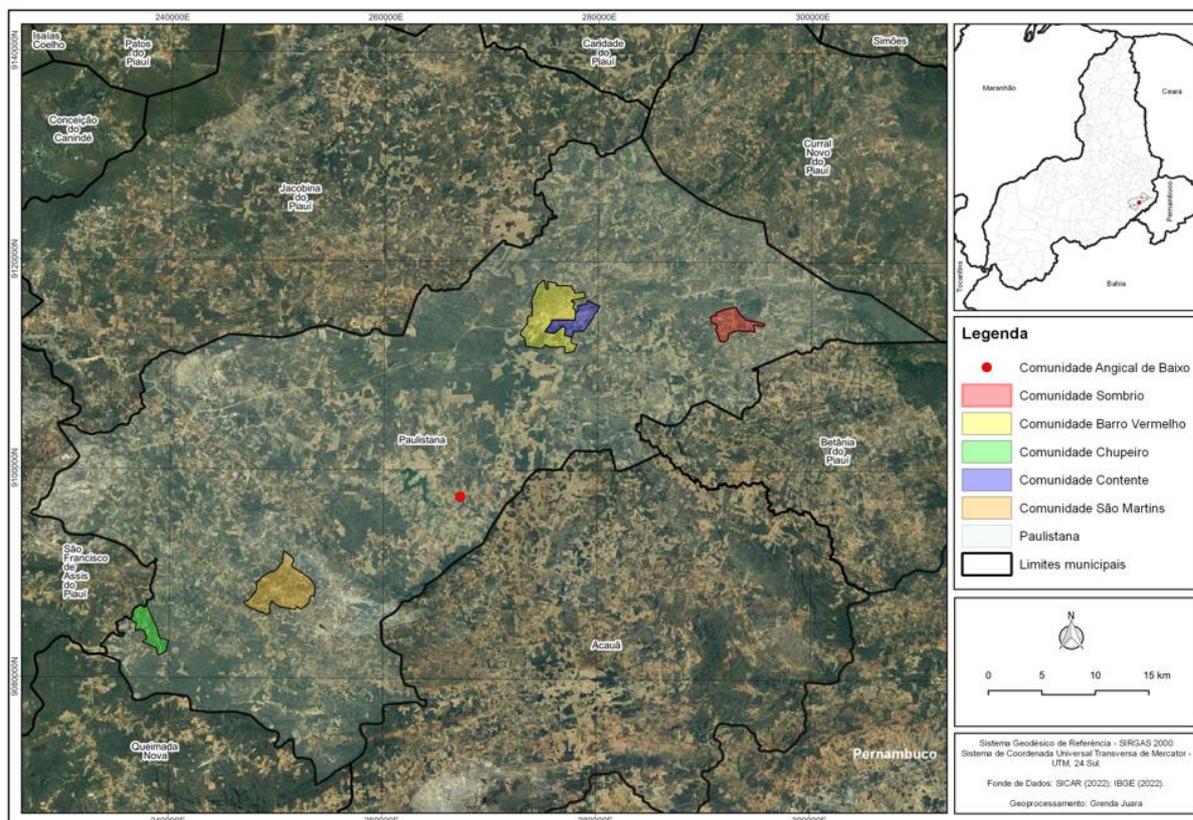
Não podemos deixar de evidenciar a referência da consciência de direitos de ser e ter a terra enquanto quilombola pela sua articulação nas presidências das associações das comunidades, referência de luta de quem tem no corpo o repertório do/sobre a territorialidade quilombola. A imagem (APÊNDICE II) pode ser usada como ferramenta analítica de como as práticas femininas também são reivindicações de uma ampliação do reconhecimento identitário a partir de uma representatividade interseccional (mulher, negra, quilombola, periférica), não cabendo uma discussão de tratar as comunidades quilombolas como remanescentes de resistência ainda pautada na figura folclorizada do Zumbi. São mulheres reais, em suas experiências concretas que levantam as pautas e demandas coletivas, lutando, guardando e transmitindo os saberes e fazeres de ser comunidades.

Durante a descrição das comunidades, principalmente quando percorrermos os cadernos de campo, o termo no plural se faz necessário pois, durante esses anos convivendo com as comunidades, a escuta deu lugar ao registro de muitas memórias, inquietudes levantadas nos caminhos percorridos. Os laços de confiança desanuviam não só detalhes sobre a história e memória das comunidades, também colocam a par os conflitos internos próprios de quem lida com a organização de espaços coletivos em que se tem uma pluralidade sujeitas/os. Dito isso de outra forma, na tentativa de descrever e comunicar o cotidiano das comunidades, não poderíamos induzir ao erro de docilizarmos as relações a partir da “romantização” e idealização das experiências na constituição da identidade quilombola. Como toda realidade concreta, as vivências são permeadas de tensões e negociações.

O mapa que segue foi construído para apresentar as comunidades ainda na introdução, uma localização espacial que ajudasse na compreensão do reconhecimento da organização das comunidades no município de Paulistana-PI. Porém, o seu processo de

construção se tornou pauta sobre as tensões internas nas comunidades, bem como negociam as divergências diante da imposição do discurso *do de fora* para dentro.

Mapa 2 – Localização das seis comunidades quilombolas em Paulistana-PI já certificadas junto a Fundação Palmares



Fonte: COSTA, Grenda Juara Alves. *Mapa de localização das Comunidades Quilombolas Angical, Barro Vermelho, Chupeiro, Contente, São Martins, Sombrio Paulistana, Piauí, Nordeste, Brasil.* [s.n.t], 2023.

A Comunidade de Angical de Baixo é a única que aparece no mapa sem a delimitação territorial. Os traços coletivos do território devem ser transcritos no CAR, peça que deve fazer parte do processo aberto junto ao INCRA com a Certidão de autorreconhecimento emitido pela Fundação Palmares. Angical de Baixo entrou com processo junto a instituição em 2011 (nº 54380.001130/2011-22), porém, no departamento das comunidades quilombolas do INCRA, não consta na documentação a referida peça. Ainda somos orientados a procurar a Milena Pereira como representação dos territórios quilombolas do Vale do Itaim. Milena nos confirma sobre as tensões já presenciadas e relata, nesse trabalho, no Retorno Ancestral III.

Os conflitos são internos, visto que moradores ligados à terceira geração na comunidade entraram em tensões familiares que reverberaram nas discussões sobre as delimitações territoriais do espaço coletivo. Apesar de ainda não terem chegado a um acordo sobre formas possíveis de definir a posse coletiva da terra e as fronteiras do espaço, se organizam quando o assunto é tratar da definição da comunidade enquanto remanescente de quilombo. A narrativa *do de dentro* se faz em articulação e coesão em que os conflitos são separados e suplantados em decorrência dos processos históricos e dos discursos opressivos *do de fora*.

O que anunciam, mesmo nas adversidades e contradições, são práticas permeadas de subjetividades inventivas e conscientes de ser quilombo e quilombola a partir de uma linguagem própria, táticas de um *saber aurático* de existir e reivindicar o direito quilombola. Nesse “processo de interação, a linguagem desenvolveu-se dentro de um contexto organizacional e dinâmico específico: no contexto de uma estrutura social” (MOURA, 2020, p. 257), como código da *dialética radical* na medida que se constituiu como um ato político de resistência “quilombola” no Brasil.

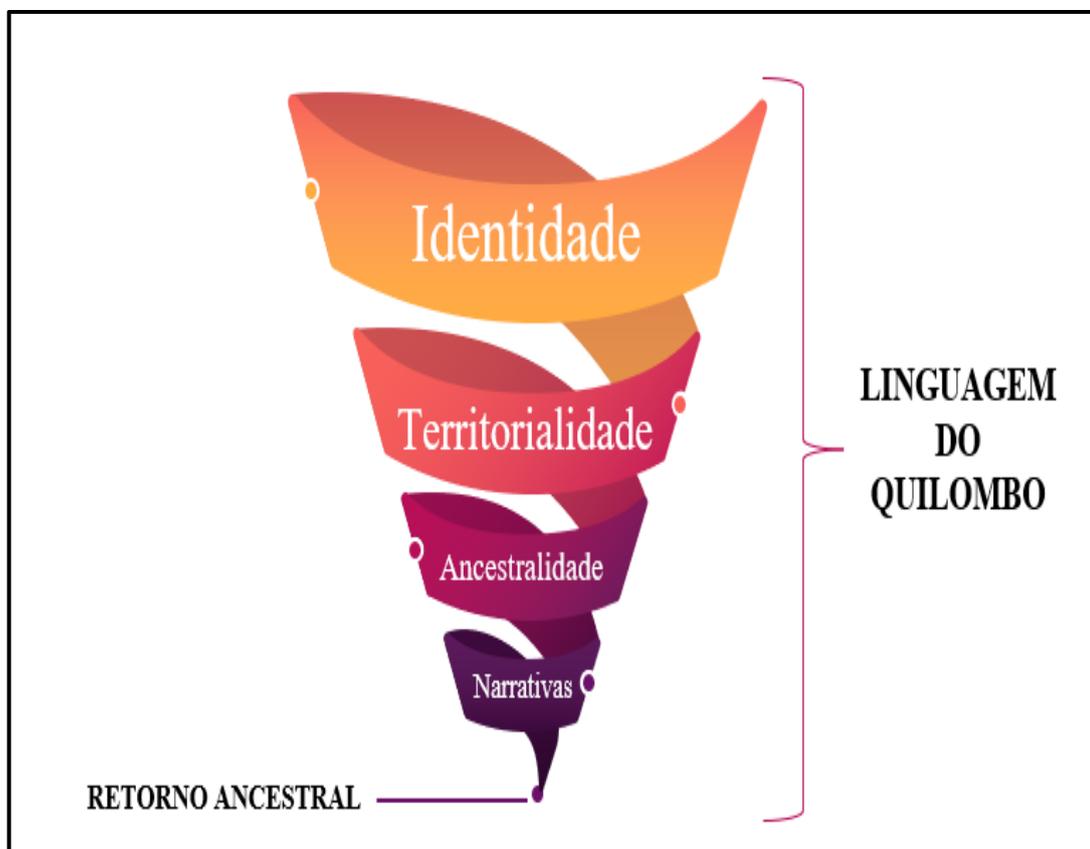
Na descrição dos quilombos descritas ao longo do texto, a linguagem se refere a uma articulação social que transcende a fala como simples meio de transferência dos símbolos das comunidades, está para a subjetividade como as relações de fazer e ser no território para o devir quilombola, conteúdo e forma pela qual os símbolos, o conhecimento e a realidade empírica, o que Clóvis Moura conceitua de *mundivivência ideológica* (MOURA, 2020), se tornam elementos de expressão que diferenciam determinados grupos dentro da teia social, econômica e cultural.

Essa nos parece a descrição dos processos de constituição da/o sujeita/o quilombola, um devir que se faz relacional, que nas comunidades também se faz com uma ligação ancestral. As falas direcionam para presença viva de sabenças e modos de existir correspondentes a quem veio e fez antes. O presente é possível pelas relações e diálogos que estabelecem com o passado, nos apresentando alternativas na percepção de temporalidades, um tempo-vivido-dialógico.

Assim, no texto, exploramos as inter-relações entre *corpo, território, temporalidades e narrativas* na descrição do que as comunidades estão chamando e agenciando como *linguagem* da mundivivência de ser quilombola. Nesse sentido, não poderíamos deixar de discutir a dimensão da *memória* como registro identitário, histórico e territorial, bem como

os usos do passado e das comunicações com a *ancestralidade*, em um *retorno espiral* para trocas no presente. Conforme gráfico abaixo.

Gráfico 1 – Categorias usadas para descrever a linguagem do quilombo



Fonte: construído pela autora usando o Gradient Spiral Diagram, 2023.

Sentar e escutar nos parece a forma de contar histórias. Com as comunidades aprendemos que a contação não está dissociada do viver, o narrar-se acontece no movimento da vida e se constrói nos fazeres diários, na lida na roça e nos quintais, e ainda ganha tons, formas e ritualização de ser e ter o território. A partir dos entendimentos de Gilvânia Silva na tradução de quilombo como comunidades de sabenças vivas, associa-se a escuta como parte da relação intrínseca de pensar-sentir-ser-agir

O que é escuta? A escuta pensando a partir do meu lugar, é um momento de aprendizagem. Eu escuto e eu aprendo. Se eu escuto e não aprendo, não escutei. Escutar não é só ouvir, ouve-se tudo o que a sua audição te permite, escutar não, é outra coisa. Escutar é sentir, é ouvir também mas é sentir, interagir, pensar, refletir. Eu acho que a sociedade brasileira, não tem escutado os povos quilombolas, indígenas, ribeirinhos, ela apenas ouve falar desses povos (SILVA, 2022, p. 81).

Nas Comunidades deste estudo em Paulistana-PI, o “sentar, escutar e observar” de quem veio e fez antes são traduzidos como práticas educativas “das/dos mais velhas/velhos”. É por com/nas **rodas de conversas**, nos afazeres nas roças e nos quintais que traduzem e transmitem as gerações os significados de ser comunidade e quilombola. A dinâmica em círculo-rodas para as conversas é metodologia que mantém o escutar-sentir, olhar para outra/o em uma simetria como parte de si, uma relação intergeracional para organização e coesão comunitária.

Sabemos que nos contextos ocidentalizados no qual estamos inseridos, fomos/somos socialmente educados a reproduzir a lógica da modernidade/colonialidade de que, quem não produz, não “serve” à dinâmica do capital nas relações de trabalho e consumo, logo, não tem “valor” nos contextos em que se fizeram vozes/existências. Os ditames do Sistema nos dizem que criemos depósitos para “velhos” e que as suas histórias/vivências não mais contribuem para os processos educacionais, pois estão ultrapassados e resumidos em “despesas, gastos”, “aqui, sob o manto da cultura ocidental, pessoas idosas são custos, contas para pagar. Se relacionar com pessoas velhas em termos de contas a pagar, e não com base em cuidar e amar aponta para uma sociedade doentia” (BOAKARI, 2021, p. 66).

Assim, a tradição, a partir das/dos anciã/anciãos, entendida como laços de continuidades de um passado de/para modos de ser e existir, na percepção capitalista ganha significação de atrasado, obsoleto, pois a lógica é que nos aproximamos dos ditos “civilizados”/modernos. Essa concepção serve ao Sistema por duas vias: a que classifica e escolhe quem pode ser/existir enquanto “gente”; e ainda como quebra das relações e ligações geracionais do “espírito da intimidade” (SOMÉ, 2003) para/na formação da comunidade.

Para isso, também partimos do que o Bâ (2003) chama de *fatós vividos*, e sua força vital de manter-se memoráveis mesmo diante da opressão colonial e da diáspora. As narrativas em torno do *vivido* fluem como a apresentação em uma “tela de cinema”, contar-se e narrar-se como reviver o momento. Isso se deve às práticas educativas geracionais da “repetição”, onde a “criança” era ensinada a *observar, olhar, imitar, errar-repetir com disciplina, e escutar* com atenção “onde todo acontecimento se inscrevia em nossa memória como uma cera virgem” (BÂ, 2003, p. 13).

Assim, a oralidade, numa sociedade fundamentalmente oral, é a ligação entre a palavra e o humano. É por meio do recordar e contar-se enquanto palavra que a tradição oral se apresenta como a *força vital* de existir do ser e da própria organização da sociedade “que repousa no valor e no respeito à palavra” (BÂ, 1982, p.169). Vale ressaltar, aqui, que

a ênfase em uma terminologia como linguagem *do de dentro* está nas narrativas em que as sujeitas/os sociais se fazem enquanto humanos vivos/vocais, partícipes das histórias a contar.

Também é importante dizer que a tradição (cosmovisões/epistemologia) oral, a partir da concepção das comunidades, não se resume à “transmissão” de histórias e de determinados conhecimentos, mas como processo e força “geradora” de humanidade, em que o ato de contar *o vivido* se imbrica na formação/construção do ser, o educar-se sendo/existindo, a narrativa como pertencimento e constituição de identidade. Quando se volta para essa transmissão geracional, também nos faz o chamamento proposto por Maria de Jesus e Florêncio Eugênio às palavras “herdadas” de ancestrais do “aprendi com”, uma relação geracional que dá movimento e ritmo, na qual o passado se faz como possibilidade de existência de/em um presente-futuro.

Assinalemos, entretanto, que, neste nível, o valor da palavra refere-se a realidades muito mais amplas do que as que normalmente lhes atribuímos, visto que muitas vezes simplificamos fala e escrita. Quando fazem uma descrição do cotidiano, dos saberes e fazeres, das relações no/com o território pelos quintais produtivos, dos grupos de mulheres, dos rituais religiosos e das mais variadas *rodas de conversa*, por exemplo, as palavras transcendem ao que chamam de linguagem porque narram a aura dialógica, a mística construída na relação em que é possível ver, ouvir, cheirar, sentir e até mesmo vivenciar a memória de um fazer coletivo e um ethos comum. Assim, a linguagem do quilombo não é só sobre conteúdo, mas como dizem a partir de uma ligação ancestral. Trata-se de “uma percepção total, de um conhecimento no qual o ser se envolve na totalidade. Do mesmo modo, sendo a fala a exteriorização das vibrações das forças... É por isso que no universo tudo fala: tudo é fala que ganhou corpo e forma” (BÂ, 1992, p. 172).

Assim, ao falarmos de uma linguagem com base na *memória-oralidade* nas comunidades em pauta, as discussões se voltam para as relações de comunicação, trocas simbólicas e de pertencimento social-cultural-político em comunidades. Práticas de contar-se a partir de histórias que justificam *o ser* no presente, permanentemente fincado num passado de existências e resistências. A organização de comunidades quilombolas rurais no SERTão do Piauí se conecta com a cosmovivência de um ser/endo ancestral que “entendendo-se e constituindo-se” sujeito histórico social, também pelas trocas na travessia e na diáspora, se fazem no presente para se autodefinir quilombo/quilombola.

Como a ideia, nesse trabalho, é de contar essas histórias, a existência de um modelo pré-definido também nos condicionou à ordem cronológica de começo, meio e fim, que ora

nos submete à lógica da efemeridade “própria” da condição humana, ora nos enclausura a ânsia de ser-pensar o/no futuro. As maneiras como as comunidades prolongam o tempo se inscrevem no futuro e garantem a sobrevivência de uma corpora de conhecimentos. Inquietava-nos sobre qual léxico daria conta de representar as temporalidades.

Usaríamos uma das imagens mais comuns para designar o tempo, a seta da cronologia ocidentalizada? Nesse tipo de representação, Leda Martins (2020) nos adverte para as distâncias que dirige para a “inexorabilidade do fim e da origem” (MARTINS, 2020, p. 18). Voltaríamos aos designos de Walter Benjamin, e a ideia de retorno a partir do anjo da História? E/ou a imagem da Sankofa, ideograma presente no conjunto de símbolos tradicionais dos povos Akan, predominantemente de Gana, da África Ocidental, em que propõe um retorno e sua complexa relação com o passado?

Ao tratar sobre essas temporalidades, Ailton Krenak afirma que *o futuro é ancestral* (2022), em que as narrativas referenciadas a partir dos saberes e fazeres ancestrais são modos de *ser e fazer* no presente. Krenak ainda nos traz outro direcionamento importante, aprender com a linguagem da água, como se comunicar com as *sinuosidades da terra*. Já o mestre Nego Bispo em *Composto escola* (2022) se refere à temporalidade como *começo, meio, começo*, em que não postula o fim em si mesmo, mas como quebra da estrutura para realçar alternativas além do “mono”.

Acompanhando o movimento temporal das comunidades, usamos o termo *retorno ancestral* para nomear cada seção. O léxico alude ao tempo, formas de como vivenciam e percebem as temporalidades, além de anunciar as pessoas que fazem parte dessa dinâmica de se relacionar em diferentes contextos-tempos, povos em que a ancestralidade é referência de existir-trocar. O retorno ainda é tomado como linguagem que garante a sobrevivência de uma corpora de conhecimentos e memórias dos fazeres nos usos e relação com terra e entre si como formas específicas identitárias.

Aqui, o calendário performa o ritmo da natureza: é o tempo de plantar, de cuidar, de colher, de compartilhar, de dançar, rezar e contar, em movimento de trânsito sígnico e interações. As relações com as pessoas acontecem como extensão e aprendizados a partir da dinâmica espiralar. Às vezes, pode até parecer “insuportável para nossa mente reta” (KRENAK, 2022, p.34), mas a escrita vai seguindo a temporalidades das comunidades no processo de narrar-se seguindo o movimento espiral de dialogar com o passado. Na verdade, o que gostaríamos era de pelo menos tentar respeitar e aprender com as “sinuosidades” das comunidades, mesmo sabendo que o material da pesquisa não será capaz de captar todos os

significados que lhe são próprios. Assim, “o vivido” e as experiências são tomados como metodologia de se aproximar/pertencer a uma identidade como uma experiência intemporal (BÂ, 2003). O dialógico na/para construção de si-devir. Nessas comunidades, essas práticas se voltam como uma linguagem organizacional a partir dos saberes e fazeres das/os avós/avôs.

A ancestralidade é outra categoria descrita nessa metodologia espiralar. Apresentada a partir da identidade e não da ferida colonial, o que justifica a reivindicação do passado como pertença, sem desqualificar o presente e sem retroalimentar o trauma. É no *cuidar e compartilhar* que estão mais presentes as memórias do retorno e reencontro com a ancestralidade a partir dos ensinamentos das/os avós, avôs, pais e mães, bem como das formas de agenciar o existir e resistir coletivo às adversidades, seja da natureza ou dos sistemas de opressão. Nesse sentido, retornar e agenciar o passado se torna uma luta pelo direito à memória. “Um corpo, um tempo, um gesto de memória. Os acordes da ancestralidade criam suplementos que revestem os muitos hiatos, vazios e rupturas pelas abissais diásporas” (MARTINS, 2017, p. 231).

Para Leda Martins (2020, p. 59), a ancestralidade tanto pode ser concebida como “um princípio filosófico do pensamento civilizador, quanto pode ser vislumbrada como um canal, um meio pelo qual se esparge, por todo o cosmos, a força vital, dínamo e repositório da energia movente”. Já nas comunidades em Paulistana-PI, a ancestralidade é a maneira como lidam com os apagamentos e silenciamentos epistêmicos, é referência para dizer-se como sujeita/o histórica/o que legitima identidade e territorialidade. É como dão liga à memória ora viva e sujeita as contradições, ora esfacelada pelas *lembranças transfiguradas* (EVARISTO, 2018).

Já para Conceição Evaristo (2018), a memória compartilhada é permeada de invenção, e o inventivo percorre os *becos da memória*, preenchendo os vazios, “entre o acontecimento e a narração do fato, há um espaço em profundidade é ali que explode a invenção” (EVARISTO, 2018, p. 9). O que as lembranças não dão conta dos detalhes, a oralidade, executada na dinâmica das rodas, nos ambientes de partilhas, se encarrega de preencher os hiatos dos relampejos. Assim, os laços e hiatos de parentesco como essa ligação a uma ancestralidade comum permeando as narrativas de uma linguagem do quilombo na contemporaneidade.

Diante disso, compreendemos que a *linguagem do quilombo* reivindicada se propõe a conectar saberes, inspirar fazeres como práticas de/para uma educação transformadora.

(IN)CONCLUSÃO

Desobedecendo quando possível, ecoando experiências vividas

“Quando lembro dos conhecimentos perdidos da minha avó, tenho certeza de que essa cultura não vai mudar para valorizar a experiência, nem a ancestralidade, o que podemos fazer é desobedecer às regras, porque não vamos desobedecer para morrer ou ir para cadeia. Então, vamos desobedecer quando for possível”

(Maria Sueli Sousa, 2021)

AtravessANDO, andanças, andando, verbetes que embora representem movimento com vistas e vozes de projeção para o horizonte, estão sendo traduzidos, nesse texto, a partir das implicações de um retorno espiral, de um diálogo com o passado, com os caminhos que constituíram as pessoas das comunidades deste estudo a serem quem são. Um exercício nada fácil, pois percorrer os caminhos da memória nem sempre é prazeroso, nem sempre o *ser-presente* consegue o autoquestionamento das suas contradições e desafios propostos nas tessituras do *ser-passado*. Para isso, lembro aqui da imagem da Sankofa. E isto me faz refletir sobre esse exercício a partir da relação corpo-memória, com cabeça/olhar direcionados para traz, mas também é possível estabelecer narrativas de *ser* e um *vir-a-ser* a partir dos “pés” direcionados para frente. Uma imagem que nos fala não só das relações entre temporalidades, mas nos desvela sobre um corpo-memória que não pode ser racionalizado somente pela cabeça, mas de *pés* que andam, falam, rememoram.

Digo isso também para falar de um caminho de “inquietações”, que ora nos para e nos demora nessa travessia, pois nos leva às justificativas das nossas próprias contradições e lutas/militâncias de ser e fazer, fazendo pesquisa no Brasil. Embora a “consciência de si” nos torne um corpo-relacional que busca trocas dialéticas de fala-escuta, a tentativa é de um caminhar acompanhado de/para *ser-porque-somos*, pois travessia é Ubuntu. Ainda somos cooptados dentro da academia por um projeto sistêmico de uma “babel”, pois é perceptível uma profusão de vozes-teorias, nesse espaço, sem muita pretensão de compreensão e reconhecimento das experiências plurais. Afinal, o estar dentro não pode ser tomado como o cumprimento da inclusão.

A consciência é quem direciona ao encontro de narrativas como um “sistema vivo”, espaço pluriversal atravessando/atravesado pelas experiências das nossas avós, avôs, mães e pais como desobediência possível, como descreve Maria Sueli (2022) na epígrafe desta (in)conclusão, vivências exemplificáveis de ser coletivo-comunidade-humano na construção de conhecimentos. A conscientização das estruturas/discursos da colonialidade/modernidade é também processo que possibilita a intervenção “das leis naturalizadas”, problematização da realidade não como uma condição dada, mas a análise pela dialética material e histórica dos seres humanos.

As sujeitas e sujeitos com as/os quais dialogamos nesse trabalho direcionaram os processos em que se dá a construção da consciência ontológica de quem escreve, sente, vive e narra a própria experiência. Uma *linguagem* de saberes e fazeres no e com território, pois, enquanto descrevem o cotidiano ritualístico das comunidades, vão descrevendo formas de existir e (re)existir que dão significados às suas identidades, bem como criam símbolos de transmissão para anunciar quem são no presente-futuro.

Assim, os questionamentos iniciais, que se voltaram para compreender a Educação por um processo de escolarização que atendesse às reivindicações das comunidades por uma escola com linguagem de quilombo, diante das experiências vividas, nos instigaram a apresentar um contexto mais amplo, o do convívio familiar e das relações estabelecidas no coletivo, construções sujeitas aos entendimentos *do dentro e do de fora*. Portanto, a nossa pesquisa tomou um caráter transdisciplinar, envolvendo História, Educação, Antropologia e Sociologia.

Nesse desafio, percebemos que as indicações se voltam para as implicações iniciais de “descer, percorrer os caminhos-falas dos quilombos” como contato e a escuta como mecanismos de *descrição densa* da realidade (GEERTZ, 2013). As orientações aqui são de “entender as comunidades primeiro e só depois buscar as lentes teóricas que estamos usando para construção do trabalho” (DIÁRIO DE CAMPO, 2022). Esses dizeres da nossa orientação de pesquisa se alinham com o que pensam os interlocutores nas comunidades, quando nos questionam sobre as intencionalidades da/na pesquisa.

Cansados com a atuação de pesquisadoras/es que objetificaram as comunidades com a finalidade básica de um título por vias de apresentar dados sem o espírito e a alma das comunidades, nos instigando sobre as “trocas”, o que as comunidades objetivam não é de um ressarcimento financeiro, mas que nós pesquisadoras tenhamos consciência do papel

social de como nos constituímos na relação com o outro e nos reconhecemos enquanto humanos de uma humanidade que precisa ser mais humanizada.

Foi na construção de ser e fazer-se pesquisadoras/res que passamos a questionar não só sobre os olhares, mas também os espelhos que usamos para enxergar as realidades. Se Walter Benjamin (1994) nos diz sobre os cuidados com os “espelhos turvos” em que não enxergamos as múltiplas experiências ontológicas, Anibal Quijano (2005) alerta sobre os tempos-vivências que podem ser usados para nos libertar do “espelho eurocêntrico”, no qual as imagens são distorcidas e de *representação* de grupos invisibilizados.

Quais espelhos usamos como referências de Pesquisa? As implicações estão sendo usadas aqui não só para desanuiar um sistema que cria mecanismos de silêncios e negações, mas para tratar das experiências que usamos como espelhos nos nossos cotidianos como possibilidades exemplificáveis de existências, bem como mecanismos de resistência para construção de consciência dos processos sujeitos a outricidade do olhar e de “Monolinguismo do outro” como determinadores de identidades.

Partindo desse pressuposto com as leituras e discussões que estamos realizando, percebemos a necessidade de aproximações com vertentes teóricas decoloniais que não se fecham em si mesmas, mas se ampliam diante de possibilidades de construção na/pela pesquisa. Experiências que se constroem como forma de romper com a lógica de valorização e hierarquização de produção na área da Educação. Um campo amplo pelas pluralidades de existências e cosmopercepção de humano e de mundo, enquanto mundos possíveis.

Apesar dessas várias formas de abordagens no campo acadêmico, por que nossas orientações epistêmicas e descrição da realidade empírica são questionadas como paixões? Essas implicações são abordadas por Francis Boakari, Regina Alves e Francilene Silva em *Síndrome da luta maior: um perigo para a educação antidiscriminatória* (2019, p. 351), quando perguntam se “há possibilidade de priorizar um tema de luta como sendo mais importante que o outro, quem determina este grau de importância?” Instigam a perceber não só a importância do diálogo entre os diversos grupos sociais para a construção da agenda de debates sobre políticas públicas, mas da problematização sobre a hierarquização de saberes dentro do espaço acadêmico, fato que leva a silenciamentos/negações como projeto de um *apartheid epistêmico* (GROSGOUEL, 2016).

Maria Cecília Minayo e Iara Guerriero nos levam à *reflexividade como ethos da pesquisa qualitativa* (2014, p. 1104), ponderando alertas sobre as subjetividades no fazer e no *fazer-se* na/da pesquisa. As indicações estão voltadas para as metodologias e as relações

estabelecidas com os participantes, o que nos leva a compreender a “importância de respeitar as diferentes tradições de pesquisa, mas também os atores envolvidos no processo de produção de conhecimento”, pois as abordagens confluem para um único objetivo: “compreender o sentido ou a lógica interna que os sujeitos atribuem a suas ações, representações, sentimentos, opiniões e crenças”.

É preciso dizer que não é a teoria que nos leva às discussões com a empiria para a descrição das experiências vividas. Qual ciência consegue captar a experiência e diversidades para torná-las universais? Cada conhecimento não contribui na construção da Ciência de acordo com seu recorte socioespacial, temporal e realidade social? Nesse trabalho, traçamos o caminho contrário, *escovando a contrapelo*, em que os diálogos com a militância das questões identitárias e por uma educação emancipatória conduzem a outros olhares/pensamentos epistêmicos, buscando aproximações e distanciamentos com o que se propõe enquanto pesquisadoras/es e suas relações com “objeto” de pesquisa.

Para isso, as narrativas nos orientaram em um retorno ao contexto da década de 1990, bem como nas duas primeiras décadas do ano 2000, em que o conceito e significados do *ser quilombola* começaram a ser assumidos e reivindicados como forma de legitimar direitos e reconhecimento social. Décadas em que ocorreram também a ampliação das políticas públicas para populações indígenas e quilombolas com uma larga expansão das políticas de titulação e regularização fundiária, subsidiadas, sobretudo, pela Fundação Palmares e INCRA. Luta fortalecida com a criação, em 2003, da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), extinta no ano de 2016 por Michel Temer, logo depois do golpe parlamentar.

Nesse contexto, o conceito de *comunidades quilombolas e comunidades negras rurais*, de acordo com as narrativas, são usadas para (re)pensar as suas construções em espaços-tempos pluriversais, pois as terminologias quilombo/quilombola ainda vinculadas ao contexto colonial, não dão conta de descrever e caracterizar as identidades e percepções de travessia da diáspora de uma ancestralidade afrodescendente. As experiências trazidas aqui nos direcionam à variada compreensão que envolve não só a diversidade de nomenclaturas para dizer-se enquanto identidade racial, mas de contextos locais que (co)existem com os ditames universalizantes de ser quilombo/quilombola.

Quando se trata de definir identidades a partir dos nomes quilombo e quilombola, é importante ressaltar que percebemos que as gerações ligadas à militância, e uma luta em torno das demandas das associações das comunidades, têm uma preocupação maior com a

narrativa das/dos mais “velhas/velhos” que ainda relatam a dificuldade em definir e refletir o termo como parte da sua vivência. Os dizeres em torno do “quilombo de verdade” se faz na relação com a ancestralidade trazidas em narrativas de viver no/o território, sob os ritmos de um tempo que ora direciona a um futuro sob os signos da construção de comunidades plurais, ora se voltam as “essências” de ser a partir das práticas e experiências das/os avós/avôs.

Nas comunidades desta/e investigação/diálogo sociocultural de Paulistana, nem todas as comunidades “negras rurais” têm a memória de escravos fugidos, mas são construídas por sujeitas/os ontológicas/os que constituíram território a partir de uma referência da resistência negra nas Américas. Nessa compreensão, ainda nos voltamos às implicações levantadas por Clóvis Moura (2020), ao tratar de organização política e social a partir do que ele denomina de “República de Palmares”, para descrever processos de formação de quilombo saindo do imaginário de um território utópico de resistência e partindo para a realidades de espaços vivos.

As comunidades ainda descrevem o *lugar* como narrativas de enunciação de uma ancestralidade construída pelos saberes e fazeres no território, em que a terra se imbrica de forma interseccional com raça, classe e gênero para as autoatribuição e autodefinição de *ser* comunidades. Mesmo diante dessa concepção e relação com a terra no fazer-se, não tomamos aqui o conceito de etnicidade para vincular aos processos de dizer-se comunidades, pois precisamos compreender que estamos tratando do contexto geopolítico brasileiro, em que as comunidades realizam processos de autodefinição por grupos familiares e não grupos étnicos. Sem deixar de ressaltar que as terminologias do nomear da colonização/colonialidade apagaram historicamente a relação com grupos indígenas e afrodescendentes na região estudada.

A autodefinição *do lugar-território* não só descreve a tradução intercultural a partir das trocas (*do de dentro e do de fora*) que constitui o ser quilombola, também se faz com vozes de uma consciência de quem percebe e vivencia o racismo na sua dinamicidade em se reinventar, mudando de vocabulário, pois sai da dimensão biológica e se concentra na discursiva (KILOMBA, 2019, p. 131).

Em algumas narrativas, encontramos os direcionamentos para o racismo centrado na *diferença* e não a partir da raça, “quando tem uma pessoa mais da pele branca vinda para casar na Comunidade, mas esse também se sente quilombola” (Edivaldo Camilo, Barro Vermelho, 2019). Reconhecem que tem quilombolas brancos, assim como tem *negritudes*

que não são quilombolas. Em outros momentos falam dos “brancos da região” se reportando aos fazendeiros. Nem todo branco é fazendeiro, mas os “da região” fazem esse recorte, “as novas formas de racismo raramente fazem referência à inferioridade racial. Em vez disso, falam de diferença cultural ou de religiões e suas incompatibilidades com a cultura nacional” (KILOMBA, 2019, p. 112).

Assim, enquanto descrevem a *linguagem de existir*, vão nos dizendo que ela que não é só sobre reexistir, a sua vida não se limita ao combate das estruturas racistas, ao mesmo tempo em que não se isenta das estruturas e das formas como o racismo de articula na estrutura social, porém o que aprendem e ensinam como linguagem muito mais que formas possíveis de transgredir ao sistema, são indicativos *de ser* nas tessituras do fazer em coletividade como experiências exemplificáveis.

Assim, na constituição da linguagem recorrem ao passado em uma simbiose com as experiências ancestrais para agenciar uma sociedade equânime no presente. Desde a escuta coletiva nos diversos espaços das comunidades às denúncias sobre o silêncio escolar, as narrativas ainda atestam a relação com a presença do feminino como práticas educativas de ser quilombola-comunidade. As mulheres são apresentadas como as guardiãs das memórias, dos saberes, além das responsáveis pela transmissão inter e transgeracional dos fazeres e conhecimentos ancestrais, seja nos quintais, nas roças, nas rodas e/ou militância das associações. Assim, podemos dizer que a coesão social nas comunidades se faz pelo corpo-vozes-saberes do feminino, criando territórios políticos de cura, afetos e retornos as memórias ancestrais na construção de identidades e pertencimentos.

É preciso lembrar que as plantações da agricultura familiar são resultado da produção de conhecimentos que questiona não só as relações de trabalho de quem precisa existir em meio a concentração de terras pelo capitalismo, mas de práticas educativas da *lida com a/na terra*, processo que depende de habilidades, técnicas e conhecimentos do/com o tempo de preparar, *plantar, cuidar e colher*. É nessa perspectiva que ressaltam a importância do grupo de mulheres do Emídia Resistente como espaços de cuidado e sabenças, bem como das lutas pelo direito a memória como afirmação de identidades.

Quando propõem uma educação escolar que leve em consideração esse tipo de organização, o que eles chamam de *linguagem quilombola* estão nos direcionando a uma proposta de currículo e atuação escolar do *possível e do vivido* de como compreende educação para além dos muros da escola. Se eles não têm representatividades que deem conta da compreensão e construção da identidade quilombola na escola, podemos afirmar que o

currículo escolar brasileiro tem cor, tem espaço, tem sujeitos, têm objetos, têm objetivos explícitos e silenciados, tem dominantes e subjugados? Diante do questionamento anterior, a reivindicação de uma escola com linguagem de quilombo se não for pensada para o Sistema educacional conseguiria transformar as imagens fetichadas e folclorizadas de quilombos em outros espaços? É possível uma escola a partir de uma visão do *nós e os outros* ou *nós todos* as/os brasileiras/os?

A expressão “escola com linguagem de quilombo” não só convida as reflexões sobre os conflitos com os discursos *com o de fora*, como a institucionalização do conhecimento. A escola é apresentada como *empreendimento* aliado de outras instituições que dão contornos, estrutura do capitalismo e reproduz seus discursos de sustentação. Infelizmente, somos levados a pensar e associar empreendimentos somente a projetos colossais do dito “desenvolvimento e progresso”. É mais fácil associarmos a ferrovia Transnordestina que corta a região com parte desse projeto, do que as escolas fechadas e/ou as práticas escolares estabelecidas. As reivindicações das comunidades nos instigam a discutir essa “linguagem do quilombo” como ser escola-conhecimento com base em concepções educacionais que a comunidade (re)cria, afirma e transmite para dizer-se quilombola.

Ainda mencionam as preocupações com as narrativas e permanências dos traços identitários com o que julgam de distorções *de fora para dentro* das comunidades. As implicações levantadas pelas/os moradoras/es partem da consciência de um apagamento e negação da história e cultura quilombola nos currículos escolares, bem como reconhecem as inferências desse epistemicídio nas lutas do presente pela regularização fundiária. O que nos leva de volta à reivindicação inicial que instigou este estudo, “a escola com linguagem de quilombo”, e nos direciona a outra reflexão: o simbolismo do corpo que se movimenta e comunica a comunidade e (com a) ancestralidade não é o mesmo que está na escola? Como desenvolver práticas educativas a partir das experiências de saber e fazer das comunidades e suas possibilidades de construção de conhecimento? Como as políticas educacionais do Brasil percebem e olham esse corpo? Como a historiografia piauiense lida com esse corpo-território que é feminino e quilombola? Daríamos conta de reescrever a História social do Piauí a partir das narrativas das “caboclas” e sua relação com a memória do estado em torno “dos” vaqueiros (ou deveríamos dizer das vaqueiras)?

Mas essa é outra história que poderá ser contada por nós ou servirá de caminhos-questões para outras/os...

CARTA À NÓS

Devir-pesquisadora, a intersecção de ser no/com tempo-lugar

Em uma das tardes dos frios dias de fevereiro em Coimbra, entre a condição de seguir nos caminhos da pesquisa, nos lançamos a mais uma leitura enquanto as palavras tomam rotas de fuga das nossas mãos, talvez porque a sinfonia das digitais dos dedos lançados na construção textual só aconteça se antes perpassar pelas mentes sensíveis, sentidas e ébrias de diálogos e leituras. A inquietude do silêncio das palavras também nos lembra das dinâmicas do nosso tempo e do nosso corpo, implicações sobre a indissociável relação entre corpo e mente, que sob a forma de olhar na mesma direção de um *horizonte possível* se conectam e entrelaçam, capaz de confundir os desatentos, em que as mentes *desencantadas* ora veem maniqueísmo obsoleto, ora unidade homogênea e hierarquizada.

Os questionamentos vão surgindo em meio a enxurradas de lembranças, nas quais as temporalidades perdem a linearidade cronológica diante dos retornos abertos com a leitura do *Futuro ancestral* do indígena brasileiro Ailton Krenak (2022). O pensamento para/da pesquisa, acostumado com trechos de chão firme, em que a percepção de terra se replica e se aplica com as narrativas de ser territorialidade, agora se veem em meio ao desafio da geografia das águas e suas sinuosas implicações das travessias. A leitura, que deveria nos lançar às páginas em presumida finitude do livro, se volta a um tempo em que não tínhamos a preocupação com páginas escritas. Uma vida que não cabe no papel, se inscreve no corpo, nas lembranças de existir e de um andar acompanhada.

Ao descrever a imagem de sete ou oito meninos do povo Yudjá, remando e narrando os ensinamentos do seu povo, Krenak nos diz sobre a “invocação do tempo ancestral” (KRENAK, 2022, p. 4) e sobre o conceito de território a partir do rio como lugar ancestral. Nesse sentido, Leda Martins (2020, p. 13) também nos lembra que a “cronologia do tempo, é uma ontologia de uma paisagem habitada pelas infâncias”. Um convite a percorrermos a memória das águas que banharam nossas experiências. Assim, voltamos as águas cristalinas e quentes do Rio Guaribas e o encanto do seu encontro com as turvas e frias águas do Riachão, que no sertão do Piauí banharam os devires das/dos nossas/nossos avós/avôs e das suas vivências em ser e fazer comunidade ribeirinha.

Quanto mais avançávamos nas páginas, mais o autor nos convida ao retorno. Daqui, do Centro de estudos sociais – CES na Universidade de Coimbra, vamos chegando perto das vazantes, pedaços de terras nas ribeiras dos rios, conseguimos até sentir o cheiro das

plantações de alho, cebola, coentro e tomate que, aos primeiros raios de sol, ganham uma essência carregada de sentidos. Diante da reminiscência de um laboroso existir, damos uma pausa para sorrir e lembrar das travessuras que marcavam essas chegadas, intercambiadas pelos desafios e agilidade em descobrir mais pés de canapum (*Physalis Angulata*).

Naquele tempo, não nos sujeitamos apenas ao gosto da chegada, contemplávamos o processo, iniciávamos, inconscientemente, nossas aprendizagens para pesquisa de campo, em que compreender e cartografar o caminho a ser percorrido é metodologia de retornar em meio as encruzilhadas que vão se ampliando como alternativas possíveis. Quando não se sabe o caminho a seguir, é preciso lembrar de onde veio, ensinamentos da Sankofa na perspectiva de um futuro ancestral.

Hoje, nossa memória é capaz de percorrer todo o trajeto sem perder nenhum ponto de referência. Também somos capazes de lembrar das narrativas que faziam companhia e aliviavam o rescaldo dos dias no sertão nordestino. Incontáveis vezes que repetimos as mesmas histórias sempre adicionando elementos que outrora passaram despercebidos diante da ofegante fala e do cansaço de atravessar os caminhos. Por vezes, tínhamos que apressar o passo, pois também tínhamos de lidar com as condições sociais de dividir o tempo entre as vivências nas vazantes e as atividades escolares. Nesse momento, o silêncio se fazia companheiro em meio às tensões das matas turvas e das ruínas das casas repletas de imaginários criados para nos afastar do já vivido.

Essa memória e o interesse pelas histórias não contadas também são disparadas no trajeto para as comunidades de Barro Vermelho e Contente (2018). Ao despontarmos no alto da Serra, logo depois de cruzarmos a cidade de Jacobina-PI, ao longe vemos uma casa em um vale no meio do “nada” (APÊNDICE III). Com muitas janelas e vastas inscrições nas paredes, nos abre a memória das casas que outrora preenchiam os caminhos que percorremos até aqui.

Uma frase sempre rompia o silêncio com as vozes incrustadas nas paredes das ruínas das habitações: “Essas casas devem ter tantas histórias para contar, devem ter escutado tantas experiências”. Naquele momento, não entendíamos muito bem o fascínio pela *escuta*, pelas *narrativas* e pelas *experiências*, mas nos permitimos ser inebriados pelo encontro das temporalidades, implicações de devir-pesquisadora plantado muito cedo em corações juvenis, inventivos e questionadores. A filósofa brasileira Katiuscia Ribeiro (2020), com base nos estudos da Filosofia Africana de alguns povos daquele continente, discute o conceito de Geru mã, “onde o coração é a morada da consciência”, em que a percepção da

realidade parte de todos os sentidos, da relação corpo-mente, que não seja galgada somente na racionalidade universalizada, usada para destituir a humanidade das experiências não-ocidentalizadas.

Percebemos que a leitura do mundo vai se fazendo antes da palavra (FREIRE, 2011) que o devir-pesquisadora não se restringe ao tempo da formação acadêmica e aos recortes conjunturais do trabalho de campo. É nas vivências locais e nas experiências em comunidades que desenvolvemos o ser-político que nos ensina a pertencer a um lugar, bem como a performar identificações que corroboram a (re)existência das demandas sócio-históricas a que estamos envolvidas. Nessas terras do outro lado das águas do atlântico, nos Seminários de Epistemologias do Sul no CES, o conceito de experiência fez parte de calorosos debates sobre as referências e fontes a serem usados. Embora os “nomes” ainda ditem a validade científica dos trabalhos no cânone acadêmico, as inquietações são para tratá-las como alternativas epistêmicas diante da estruturação do conhecimento, ampliação de histórias a partir de outras narrativas, sentidos e conceitos.

Decolonizar epistemologias, aprender com as experiências locais, também faz parte das preocupações na obra de Maria Sueli (2022, p. 39): “descobri que a epistemologia não apenas constrói conhecimento, mas constrói a nós mesmos”. A autora discute a construção da identidade sob reflexo das construções historicamente categóricas da subjetivação a partir da metafísica Kantiana, da razão Hegeliana e da interpelação ao jogo da *différance* por Stuart Hall, ao mesmo tempo que nos convida a repensar sobre a construção do eu-devir em comunidades, que é coletivo e relacional, sem esquecer a dimensão do feminino, por isso o seu caráter interseccional.

Antes de nos dizer sobre os processos de pertencimentos e identificação que performamos, volta-se à relação com a memória, “a lembrança de um tempo em que eu não precisava de identidade individual porque havia a identidade da minha comunidade”. A memória é uma relação dialógico com o passado, para reconhecer na especificidade de ser fazer unidade em um determinado contexto-tempo. No tempo narrado por Sousa (2021), as demandas são relacionais, de existências sem pressas e sem estarem presas aos alinhamentos, o que nos lembra que viver em comunidade é tornar-se eu-coletivo.

Nesse sentido, também lembramos das narrativas de Ailton Krenak no episódio 219 do Projeto Alice (Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra – CES/UC), projeto que procura “renovar” o conhecimento sociocientífico a partir das epistemologias do Sul. Assim, quando é solicitado que faça uma apresentação sobre o “eu” Ailton, ele logo se

reporta ao coletivo que lhe deu origem. Faz um retorno sem pressa à aldeia Krenak, rememora as metodologias da aldeia de construção do ser pela ritualização comunitária na intimidade com a terra. Volta-se para um saudosismo, de ter desperdiçado o presente, de sentar-se no terreiro, falar e ouvir, como troca geracional. Práticas educativas que Maria Sueli também faz questão de recordar da relação com os avós e dos conhecimentos partilhados, que logo foram deixados, pois a ideia de ser alguém na vida é cooptada pela lógica do capital e logo a nossa identidade é esfacelada em partes a serem encaixadas em determinado lugares.

Mas o que é esse futuro na percepção de Maria Sueli e Krenak? Para este, é a negação do presente, pois o autor afirma que o futuro está sujeitado a lógica capitalista, na qual parece estarmos em uma busca inacessível, mas também inatingível de uma busca desenfreada pelo “tempo é dinheiro”. Nesse sentido, para Sueli, a percepção do tempo também é atomizada e recortada em identidades sociológicas: “Quando eu morava no Saco da Ema, eu era a menina da Ema, a neta do Zé Isidório, a neta da Adrenalina. Fui para cidade e virei um indivíduo” uma identidade delineada com seus devidos limites” (SOUSA, 2021, p.197).

Mas é possível (re)existir na cidade, circundando as fronteiras da objetividade e individualidade? Se tomarmos coletivos como a Roda Griô como referência, podemos responder que sim. A representatividade de Francis Boakari, nesse grupo, nos orienta a uma (co)existência possível. Com sua metodologia metafórica, nos diz que a escuta se faz em relação com a memória, em doses diárias devem ser acionadas para a compreensão do dito e vivido, “um dia a ficha cai”.

Atravessar temporalidades, revisitar experiências concretas para uma reflexão sobre a memória e sobre as permanências, também nos coloca na tarefa de onde nos encontramos na pesquisa. Se trago aqui essas referências é para dizer como somos parte do que construímos. A ideia de escrever para um nós também nos questiona: quais demandas do presente-futuro-constante nos coloca a urgência de um posicionamento identitário? Afecções no presente nos diz sobre como existir na pesquisa, bem como as intencionalidades que têm com a escrita do *nós*.

Para isso, é preciso apontar especificidades como a brasileira da dita branquitude para não tratar as discussões como universalizadas. Parece uma contradição quando analisamos o contexto-tempo em que estamos escrevendo essa carta, como vir às terras do colonizador para seguir nos caminhos da pesquisa? Como buscar nas “terras-vozes do Norte” os direcionamentos para falar com o Sul? Mas a tentativa não é falar *com* para contarmos e

reconhecemos mais histórias? Como questionar o *de dentro* por *dentro* da estrutura como ampliação das fronteiras *do de fora*? Nesse momento, lembramos de mais uma das metáforas ensinadas pelo professor Francis Boakari “não podemos jogar fora a água suja com o menino dentro”. Direcionamentos de quem aprendeu que todas as formas de conhecimentos são importantes, que o reconhecimento das experiências convirja na luta para continuarmos ampliando os diálogos, saberes e vivências.

Vale ressaltar que a experiência pela UC e pelo CES nos levou a compreender como a estrutura colonial parece não ter sido cindida pelos estudos subalternos nessas terras, onde a teia social se faz sob uma lógica de retroalimentação da colonialidade, a forma como lidam com a memória e com o tempo, como conservam símbolos que remetem a um passado de exploração e os discursos delimitadores de lugar. Analisar como se dá a estruturação do conhecimento nas Universidades discutida por Ramon Grosfoguel (2016) e como mantém essa lógica no cenário brasileiro, também nos fez repensar sobre nossas ações como pesquisadoras, pois jamais conseguiremos traduzir a realidade que não vivenciamos.

A travessia com/no CES se faz pela orientação de Bruno Sena. Nosso “supervisor” nessas terras do outro lado do Atlântico vai nos instigando a continuar perguntando sem a pretensão de respostas prontas. As discussões sobre a relação racismo e colonialidade vão ampliando as possibilidades de construção desse trabalho.

Somente quando retornamos ao Brasil fomos surpreendidos pelas acusações de assédio e extrativismo intelectual em forma de artigo. Mesmo diante de uma conduta ética e humana na nossa orientação, como podemos descaracterizar as experiências de outras mulheres? Ao mesmo tempo em que a gratidão e as nossas vivências individuais não conseguem seguir como o coro de julgamentos. A quem compete as práticas de julgar as ações do outro?

Sabemos que estamos sujeitas/os as (in)compreensões e/ou contradições discursivas. Não nos isentamos da crítica e de certas percepções. Assim, diante dos últimos acontecimentos decidimos (re)pensar os usos de autores como Boaventura de Sousa Santos, dissociando de ações acadêmicas e civis, ao mesmo tempo em que voltamos a discutir o devir-pesquisadora que se lança à dissociação das subjetividades no fazer pesquisa e as lutas sociais. Que a nossa escrita seja tradução coerente das nossas ações enquanto sujeita política e militante em processos educativos que voltam para a academia como lugar de falar-escuta.

Portanto, nesses caminhos já percorridos-vividos, ainda nos sobra pés inquietos e altruístas do devir-doutoranda-pesquisadora mulher-cidadã, e outras identidades

“constutíveis”, que teimam em não parar. Se assim o for, que seja para o exercício da escuta-fala-troca na busca de uma totalidade de *ser humana* pelo interativo, na construção de uma “cosmopercepção – perceber e sentir o universo como alternativa viável” (BOAKARI, 2021, p.63), pois continuaremos no exercício-tentativa de escrever para aquelas/es que se chamam para a escuta, que comunicam o seu cotidiano com a pretensão de ampliar os repertórios de *histórias outras* a partir das *suas-nossas* experiências, e assim, possibilitar sua presença-presente no futuro-histórico-vivido.

FONTES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Coleção de Leis do Império do Brasil - 1851, Página 161 Vol. 1 pt II. Disponível: Portal da Câmara dos Deputados (camara.leg.br). Acesso em 20 de junho de 2023.

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

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

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

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Mariléa de. *Devir quilombola: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas*. São Paulo: Elefante, 2022.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política. Obras escolhidas vol. 1*. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- BOAKARI, Francis Musa; ALVES, Regina dos Santos Abreu; SILVA, Francilene Brito. Síndrome da luta maior: um perigo para a educação anti-discriminatória. *Revista educação e cultura contemporânea*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 45, p. 348-372, 2019.
- BOAKARI, Francis Musa; SOUSA, Ana Beatriz. *Comunidades negras no Piauí: mapeamento e caracterização sociocultural*. Teresina: EDUFPI, 2005.
- BOAKARI, Francis Musa; MACHADO, Raimunda Nonata da Silva; SILVA, Francilene Brito da. Produções científicas em educação e relações (étnico)-raciais nas regiões Norte e Nordeste: Garimpando nos silenciamentos, 2000-2010. *In: ENCONTRO DE PESQUISA EDUCACIONAL DO NORTE E NORDESTE*, 21, 2013. *Anais...* Recife: UFPE, 2013.
- BOAKARI, Francis Musa. Olhando de avesso para melhor ver a pandemia – entender para mais perguntar. *In: SILVA, Francilene Brito et al. Projeto COVID-19: narrativas e cuidados de pessoas afrodescendentes*. Teresina: EdUFPI, 2021, p. 62-67.
- BOAKARI, Francis Musa. Pedagogia do diferente: o poder transformador da educação – social e escolar. *Resenhas educativas: uma revista de resenhas de livros*, p. 1-20, 26 fev. 2007. Disponível em: <http://edrev.asu.edu/reviews/revp52index.html>. Acesso em: 07 mar. 2021.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é educação*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2002.
- BRANDÃO, Tânia Maria Pires. *O escravo na formação social do Piauí: perspectiva histórica do século XVIII*. Teresina: Edufpi, 2005.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CARDOSO, Lourenço. A branquitude acrílica revisitada e as críticas. *In: MÜLLER, Tânia Mara Pedroso; CARDOSO, Lourenço (org.). Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017.
- CECOQ/PI. *Perfil Histórico da Comunidade Quilombola Barro Vermelho, Paulistana/PI*. Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí, 2012.

COSTA, F. A. Pereira. *Cronologia histórica do estado do Piauí: desde os seus tempos primitivos até a proclamação da República*. Teresina: Artenova, 1974.

ENCONTROS INTERECLESIAIS DAS CEBs. CEBsDO BRASIL, s.d. Disponível em: <https://cebsdobrasil.com.br/intereclesiais>. Acesso em: 26 jul. 2021.

EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 2008.

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

FANON, Frantz. 1969. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969.

FERREIRA, Patrícia Macedo. *Avaliação da política de regularização fundiária de territórios quilombolas no estado do Piauí: o caso da comunidade contente*. UFRN. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.

FIRMEZA, Yuri *et al.* *Composto escola: Comunidades de sabenças vivas*. São Paulo: N-1 edições, 2022.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 34. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. *A África ensinando a gente: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 39. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

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

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Tradução: Cid Knipel Moreira. 2 ed. São Paulo: Edições 34, 2001.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Rodrigo P. *Quilombos, constitucionalismo e racismo: famílias negras na luta pela propriedade em Barro Vermelho e Contente no Piauí*. 2018. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2018. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/32158>. Acesso em: 25 abr. 2018.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 2022.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 25–49, 2016.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Ed. Centauro, 2013.

HALL, Stuart. *Da diáspora*. Identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: ED. UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2008.

HALL, Stuart. *Etnicidade: identidade e diferença*. Tradução: Ana Carolina Cernicchiaro. *Crítica Cultural*, Palhoça, SC, v. 11, n. 2, p. 317-327, jul./dez. 2016.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Amkoullel, o menino fula*. Tradução: Xina Smith de Vasconcellos, Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *A noção de pessoa na África Negra*. Tradução: Luiza Silva Porto Ramos e Kelvin Ferreira Medeiros. Uso didático, não publicado, a partir de: HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. “La notion de personneen Afrique Noire”. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). *La notion de personneen Afrique Noire*. Paris: CNRS, 181-192, 1981.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *A tradição viva*. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 1981. p. 181-218.

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin W. Entrevista narrativa. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

KASHINDI, João-Bosco Kakozi. Metafísicas africanas. Eu sou porque nós somos. *Revista IHU on-line*. [Entrevista cedida a] Ricardo Machado. Edição 477, nov. 2015.

KRENAK, Ailton. *Caminhos para a cultura do bem viver*. São Paulo, Cultura do Bem Viver, 2020

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. *O futuro é ancestral*. São Paulo: Companhia das letras, 2022.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

LANDER, Edgardo. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander/html> Acesso em: 20 abr. 2015.

LEAL, Simoní Portela. “*Já conheci com essa nação, o chamado negro*”: etnicidade, territorialidade e educação nas Comunidades Quilombolas de Barro Vermelho e Contente em Paulistana-PI (2000-2019). 2020. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História do Brasil, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2020.

LEAL, Simoní Portela. Introdução. In: BOAKARI, Francis Musa (org.). *Afrodescendência*. Teresina: Editorial Casa, 2022.

MARTINS, Bruno Sena. *Sentido sul: a cegueira no espírito do lugar*. Coimbra: Edições Almedina, 2013.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021

LOPES, Dilmar Luiz. “*Rodas de conversa*” e educação escolar quilombola: arte do falar saber fazer o programa Brasil Quilombola em Restinga-RS. 2012. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

MATOS, Simone de Oliveira. *Povos de Lagoas-PI na construção da territorialidade quilombola: uma etnografia*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, Rio de Janeiro, n. 34, p. 287-324, 2008.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; GUERRIERO, Iara Coelho Zito. Reflexividade como ethos das pesquisas antropológicas e qualitativas. *Revista Ciência & Saúde Coletiva para a sociedade*, Rio de Janeiro, v.19, n. 04, p. 1103-1112, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csc/v19n4/1413-8123-csc-19-04-01103.pdf>. Acesso em: 1 set. 2017.

MOURA, Clóvis. *Dialética radical do negro brasileiro*. 3 ed. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020.

MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo: Expressão popular, 2020.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história escrita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

PEREIRA, Lucas Araújo Alves. *Necropolítica do desenvolvimento e territorialidade quilombola: a experiência de Contente e Barro Vermelho (PI)*. 2020. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

PIAUI. Instituto de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado do Piauí - Emater-PI. Projetos do EMATER-PI 2019-2022: para atender mais e melhor. 2019. Disponível em: http://www.emater.pi.gov.br/download/202001/EMATER06_1256ea979a.pdf. Acesso em: 23 mar. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

RIBEIRO, Katuscia. *O futuro é ancestral*. Le monde: diplomatie Brasil. Novembro, 2020. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/o-futuro-e-ancestral/>. Acesso em: 10 dez. 2020.

SILVA, Mairton Celestino. *Um caminho para o Estado do Brasil: Colonos, missionários, escravos e índios no tempo das conquistas do Estado do Maranhão e Piauí, 1600-1800*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal do Pernambuco. Recife, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/24531/1/TESE%20Mairton%20Celestino%20da%20Silva.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2020.

SOMÉ, Sobonfu. O abraço da comunidade. In: SOMÉ, Sobonfu. *O Espírito da Intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*. São Paulo: Odysseus, 2003.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de. *Vivências constituintes: sujeitos desconstitucionalizados*. Teresina: Avant Garde, 2021.

SOUZA, Antônio Eusébio de. *Conflito, luta e resistência camponesa no semiárido piauiense frente aos projetos mineração e Transnordestina*. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe (Territorial), Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), São Paulo, 2016.

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

VIEIRA PINTO, Álvaro. *As sete lições sobre a educação de adultos*. São Paulo: Cortez, 2010.

APÊNDICES

APÊNDICE I

Riacho de pedras que dá acesso a Comunidade Chupeiro



Fonte: Arquivo da própria autora, 2021

APÊNDICE II

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



Fonte: Arquivo da própria autora, 2019

APÊNDICE III

Casa abandonada à BR 407 no caminho para as Comunidades quilombolas em Paulistana-PI



Fonte: Arquivo da própria autora, 2021

MEMORIAL: Travessias das possibilidades de SER na/da pesquisa

Para não dizer que não falei de amores nessa pesquisa

Livros, diários de campo, agendas e materiais que nos acompanharam nos caminhos das pesquisas e dos diálogos com as comunidades. Em destaque, a expressão do amor e do cuidado, silenciosamente deixados nos meus diários por Laís. Na sutileza de sentir, ela não sabe como suas expressões de afeto definiram a constância na travessia e cura na solidão da escrita.



Educação e/ou escolarização, por uma linguagem do quilombo nas comunidades

Fachada da Unidade Escolar Eusébio André de Carvalho (2019), atende as Comunidades de Barro Vermelho e Contente. As narrativas direcionavam ao espaço como transição das práticas educativas com a presença da casa da professora “Delice” (em destaque), tempo das “escola de mesinho” realizados nas casas e depois com a chegada da “escola do município”.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2019.

Fachada atual da Unidade Escolar Eusébio André de Carvalho (2023) O espaço do “terreiro” foi calçado, construíram uma “praça” em frente a escola e a casa da professora Delice foi derrubada.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2019.

Fachada atual da Unidade Escolar Florentino Martiniano Pereira (2022) na Comunidade São Martins.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2019.

Caminhos, retornos e (re)contros no SERTÃO quilombola

Acesso às comunidades Barro Vermelho e Contente cortado pela construção da ferrovia transnordestina. As orientações ainda são de outrora (2019) “PARE, OLHE, ESCUTE”.



Fonte: Arquivo pessoal da própria autora, 2021.

Acesso a Comunidade São Martins. O caminho é interceptado por quatro cancelas, três delas ficam abertas, mas tem o “mata burro”, uma especie de armadilha para animais não passarem para as plantações. A que fica fechada fica nas propriedades de pessoas ditas “brancas” que compraram terras na região.



Fonte: Arquivo pessoal da própria autora, 2021.

Linguagem quilombola, práticas educativas nas tessituras do cotiadino e construção do viver nas comunidades quilombolas em Paulistana-PI

Emídiá resistente: grupo de mulheres em São Martins responsáveis pelos saberes e cuidados na comunidade



Fonte: arquivo da própria autora, 2021

Produção de doce na Comunidade São Martins



Fonte: Arquivo Milena Pereira, 2023.

Quintais produtivos: práticas de saberes, fazeres e (re)existências

Três gerações de mulheres do Emídia Resistente apresentando o sistema cisternina (criação de peixes e irrigação da agricultura familiar) nos quintais na Comunidade São Martins



Fonte: arquivo da própria autora, 2021

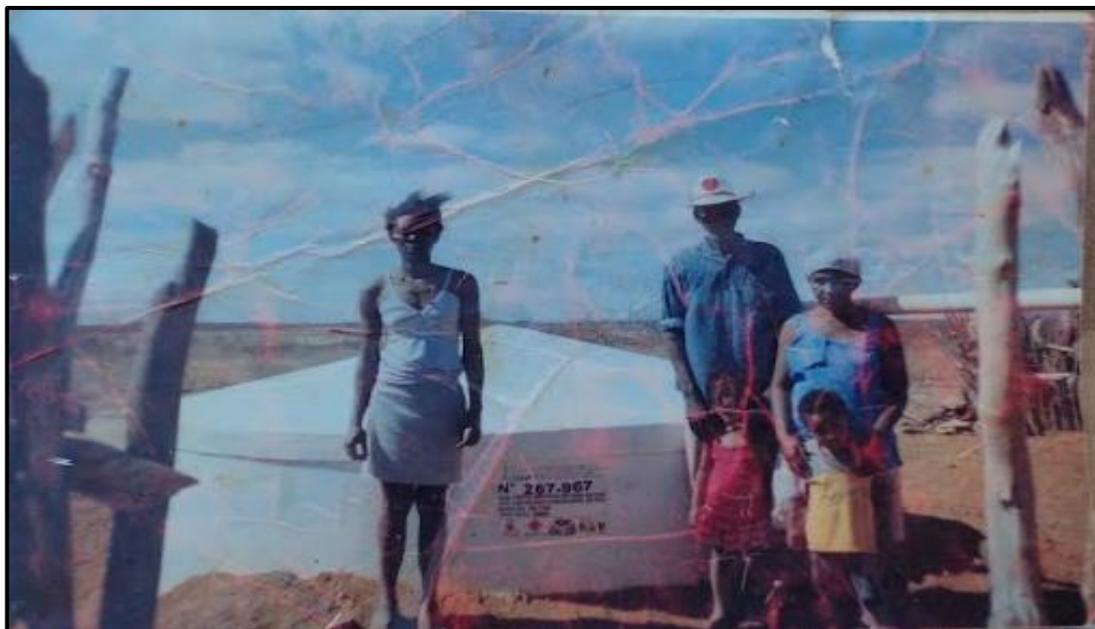
Grupo Emídia Resistente doando os produtos dos quintais para o Projeto Instituto Livres realizar distribuição com famílias em vulnerabilidade alimentar no município de Paulistana-PI



Fonte: Milena Pereira, São Martins, 2022.

Memória, oralidade e ancestralidade: a tradução do cotidiano e das práticas de SERTÃO quilombola

João José e Laura Maria nos quintais como lugar de memória e transmissão de saberes no quintal da sua casa na Comunidade Sombrio, bem como as narrativas da (re)existência diante das condicionalidades climáticas e sociais.



Fonte: Laura Maria, Sombrio, 2022.

Mulheres se descalçam ao adentrar a sala da casa de Seu Marianim para iniciar os rituais religiosos dos festejos de Nossa Senhora do Pérpetuo Socorro.



Fonte: arquivo da própria autora, 2021.

Raul Abdrelino, irmão de José Andreino, referência nas narrativas de lutas e militância das comunidades “negras” na constituição do SERTão quilombola. O cartaz abaixo faz parte do memorial na Associação da Comunidade remanescente de Quilombo Chupeiro.



Fonte: arquivo da própria autora, 2021.

AUTORIZAÇÃO DA INSTITUCIONAL

Eu, **Francisco Rodrigues**, membro da Coordenação Estadual de Comunidades Quilombolas do Piauí - CECOQ/PI, localizado no município de Queimada Nova no Piauí e Vice-presidente da Associação Quilombola de Contente, localizada em Paulistana – PI, Fone: (89) 9426-4776, autorizo a pesquisadora **Simoni Portela Leal**, CPF 011.172-083-46 e RG: 2.444.600 SSP/PI, aluna do curso de Doutorado em Educação do Programa de Pós Graduação em Educação – PPGEd da Universidade Federal do Piauí, Teresina – PI – UFPI, com matrícula nº 20201003158, responsável pelo estudo intitulado: **“ESCOLA COM LINGUAGEM DE QUILOMBO”**: Educação, territorialidade e Comunidade em Quilombos, Paulistana- Piauí (1980-2015), a realizar encontros dialéticos de pesquisa com as seis comunidades quilombolas, já certificadas junto a Fundação Palmares, localizadas em Paulistana-PI. A presente pesquisa tem como objetivo geral: Compreender quais/como as experiências educacionais e práticas de organização e constituição quilombola constroem uma linguagem de existir/ser/tornar-se que quebram a lógica sistêmica de uma *universalidade hegemônica* na/para construção de um senso de povo/grupo social nas Comunidades quilombolas em Paulistana-PI. E com 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*; Reconhecer práticas de organização e coesão social das seis comunidades quilombolas em Paulistana-PI que legitimam o autoreconhecimento quilombola por meio de uma teia de transmissão inter e transgeracional de conhecimentos e experiências, entre as quais a memória está viva; Explicitar os saberes e fazeres construídas além-muros da instituição educacional e as mudanças e permanências com a chegada da Escola nas Comunidades; e Analisar as relações socioculturais a partir da propagação do discurso de modernidade e progresso, construídos em meio às tradições que legitimam um modo de “ser” quilombola.

Paulistana - PI, 25 de janeiro de 2021.



Membro da Coordenação Estadual de Comunidades Quilombolas do Piauí - CECOQ/PI



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
 CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO – CCE – PROF. “MARIANO DA
 SILVA NETO”
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO/UFPI – MESTRADO E
 DOUTORADO (PPGED)
 Campus Universitário Min. Petrônio Portella – Bairro Ininga
 E-mail: ppged@ufpi.edu.br | Fone (86) 3215-5820
 CEP 64049-550 – Teresina-PI



Projeto de Pesquisa: “ESCOLA COM LINGUAGEM DO QUILOMBO”: Educação, territorialidade e Comunidade em Quilombos, Paulistana- Piauí (1980-2015)

Pesquisadora responsável: Simoní Portela Leal

Telefone para contato: (89) 98808-2646 **E-mail:** simoniportela@gmail.com

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE

HABITANTES DAS COMUNIDADES DE PAULISTANA - PI (ADULTOS, IDOSOS E LIDERANÇAS)

A referida pesquisa tem como objetivo geral compreender quais/como as experiências educacionais e práticas de organização e constituição quilombola constroem uma linguagem de existir/ser/tornar-se que quebram a lógica sistêmica de uma *universalidade hegemônica* na/para construção de um senso de povo/grupo social nas Comunidades quilombolas em Paulistana-PI. As Comunidades delimitadas como para estabelecermos encontros dialéticos de pesquisa (Barro Vermelho, Contente, Chupeiro, Angical, São Martins e Sombrio), com o período de recorte temporal que se inicia a partir dos anos 1980, contexto em que o Movimento Negro Unificado, juntamente com intelectuais e profissionais da educação produziram discussões sobre a importância de “um currículo escolar que refletisse a diversidade étnico-racial da sociedade brasileira” (BRASIL, 2013) em meio às comemorações do centenário da abolição da escravidão no país, 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. Ciente da natureza e objetivos dessa pesquisa, solicitamos a sua colaboração para a participação em Rodas de conversas, como também, sua autorização para apresentar os resultados da pesquisa em eventos da área das Ciências Humanas e publicar em revista científica nacional e/ou internacional. Sua participação é voluntária, não sendo obrigatório a sua participação nesse estudo. Sua decisão não lhe trará prejuízos. Para garantir maior fidelidade nas informações, as Rodas de conversa serão gravadas e poderão ser interrompidas ou os partícipes podem desistir no momento sentir necessidade ou dúvidas. As Rodas de Conversas serão transcritas e revisadas pelos participantes. A pesquisadora estará à sua disposição para quaisquer dúvidas ou esclarecimentos.

Os riscos dessa pesquisa são mínimos, mas por se tratar de um trabalho que envolve a Metodologia de História Oral, evidenciamos os riscos em relação às percepções e sentimentos dos entrevistados, diante disso, podem se sentir constrangidos ou coagidos

diante de alguma pergunta. Assim, todas as Rodas de Conversas respeitarão as especificidades dos partícipes. Os participantes terão total liberdade de fazer intervenções no roteiro de entrevista, e escolher em responder ou não a todos os questionamentos. A divulgação da identidade dos participantes também só será feita mediante autorização prévia, documentada, com os direitos resguardados pela resolução CNS 510/2016 no artigo 9º, inciso V. O participante poderá abandonar a pesquisa no momento que achar necessário.

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

Em relação aos benefícios, sua participação vai colaborar para o debate em torno do reconhecimento identitário quilombola no Brasil em relação às práticas e políticas educacionais desenvolvidas em Comunidades Negras Rurais no Piauí.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO

Eu, _____ RG nº _____, abaixo assinado, CONCORDO EM PARTICIPAR do estudo. Tenho conhecimento dos objetivos e propósitos dessa pesquisa. Estou ciente que minha participação é livre, isenta de quaisquer prejuízos e que posso desistir da concessão de informações no momento que achar necessário. Assino o documento (TCLE) em 02 (duas) vias, uma das vias, ficará em minha posse e outra destinada à pesquisadora responsável pela pesquisa, sendo que, as duas vias também serão assinadas e rubricadas em todas as páginas pela pesquisadora responsável (conforme resolução CNS nº 466 de 2012, item IV.5.d). Onde dou *consentimento do uso das informações coletadas para construção do trabalho acadêmico-científico, podendo divulgar e publicar os dados coletados.*

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

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

Teresina, _____ de _____ de _____.

Assinatura do(a) Participante

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

Nome _____ RG nº _____

Assinatura: _____

Nome: _____ RG _____ nº _____

Assinatura: _____

Assinatura do Pesquisador (a) Responsável

Observações complementares:

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

Comitê de Ética em Pesquisa – CEP

Universidade Federal do Piauí - UFPI

Campus Ministro Petrônio Portella - CMPP

Teresina/PI

(86) 3237-2332

cep.ufpi@ufpi.edu.br



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
 CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO – CCE – PROF. “MARIANO DA
 SILVA NETO”
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO/UFPI –
 MESTRADO E DOUTORADO (PPGEd)
 Campus Universitário Min. Petrônio Portella – Bairro Ininga
 E-mail: ppged@ufpi.edu.br | Fone (86) 3215-5820
 CEP 64049-550 – Teresina-PI



Pesquisadora responsável: Simoní Portela Leal
Telefone para contato: (89) 98808-2646

Você está sendo convidado (a) a participar da pesquisa intitulada “**ESCOLA COM LINGUAGEM DO QUILOMBO**”: Educação, territorialidade e Comunidade em Quilombos, Paulistana- Piauí (1980-2015).

ROTEIRO DE ENTREVISTA PARA IDOSOS E LÍDERES DA COMUNIDADE

1. IDENTIFICAÇÃO

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

2. FAMÍLIA E ANCESTRALIDADE

- Relate sobre o cotidiano/relação com suas mães/pais e avós/avôs? Quais ensinamentos permanecem até hoje?
- Em relação à identidade (cor e raça e práticas culturais – negro, preto, afrodescendente, quilombola), como você se autodefine?
- Quando e porque começaram a usar/pensar/falar sobre quilombo/quilombola na Comunidade? Existe algum fato que impulsionou essa narrativa?
- Como é “chamada/o” por outras pessoas da Comunidade e do município te definem e consideram?
- Quais os traços tradicionais dos antepassados que permanecem até hoje?
- Como são repassadas as tradições para os mais jovens?
- Recorda algum ensinamento dos antepassados?
- Já sofreu ou presenciou práticas racistas?
- O que é ser afrodescendente/quilombola em Paulistana? E na Comunidade? E na Escola?

3. TERRITÓRIO QUILOMBOLA/COMUNIDADE –ORGANIZAÇÃO SOCIAL

- O que é ser comunidade?

- Origem do nome da Comunidade
- Quem foram os primeiros moradores desse território? Como se constituiu como espaço geográfico ou área habitada - quilombola?
- Como se deu a posse de terra desses habitantes? E hoje?
- Como os conhecimentos/práticas são compartilhados entre os membros da comunidade?
- Hoje, quem e como faz essa partilha dos os conhecimentos/práticas da comunidade?
- Organização da Comunidade para ter visibilidade e reconhecimento – associações/ sindicatos/ cooperativas e coordenações

4. TRADIÇÕES

- Religiosidade (ritos, celebrações e cerimônias – Quais? Como são realizadas?)
- Festas tradicionais (Quais? Como são realizadas? Quem participa? Quais delas mais atraem os jovens, mulheres – idosos – gente de fora)
- Atividades culturais
- Na comunidade temos benzedadeiras, curandeiras e erveiras? Qual a importância delas na comunidade?

5. PRÁTICAS EDUCATIVAS – COMUNIDADE E ESCOLA

- A família como a primeira escola (mecanismos para transmissão dos ensinamentos de antepassados)
- Antes e depois da Escola
- Processo de implantação da escola na comunidade.
- Relação da Escola-Comunidade
- Participação da Escola nas festividades e atividades culturais da Comunidade
- Participação da Comunidade nas práticas educativas e culturais na escola
- Identificação da família e do aluno com os conteúdos estudados
- Datas comemorativas e festividades da Escola (contemplam as tradições da Comunidade)

6. COMUNIDADES - ECONOMIA/MODERNIDADE

- Atividades econômicas desenvolvidas
- Conflitos por terra
- Quais empresas/instituições (públicas e/ou privadas) tem na comunidade? Como elas atuam? E qual a relação delas com a comunidade? E da comunidade com elas?
- Chegada/ Foi feita consulta prévia dos moradores?
- Quais os impactos ela provocou/provoca no cotidiano e organização das comunidades?
- Denúncia de danos? Como se organizaram para denunciar os danos?



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
 CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO – CCE – PROF. “MARIANO DA
 SILVA NETO”
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO/UFPI –
 MESTRADO E DOUTORADO (PPGEd)
 Campus Universitário Min. Petrônio Portella – Bairro Ininga
 E-mail: ppged@ufpi.edu.br | Fone (86) 3215-5820
 CEP 64049-550 – Teresina-PI



Pesquisadora responsável: Simoní Portela Leal
Telefone para contato: (89) 98808-2646

Você está sendo convidado(a) a participar da pesquisa intitulada **“ESCOLA COM LINGUAGEM DO QUILOMBO”**: Educação, territorialidade e Comunidade em Quilombos, Paulistana- Piauí (1980-2015).

1. IDENTIFICAÇÃO

NOME DA ESCOLA _____

FORMAÇÃO _____

VÍNCULO EMPREGATÍCIO: _____

ANO E DISCIPLINAS QUE LECIONA: _____

1. Há quanto tempo mora na Comunidade? Quais os vínculos estabelecidos com a comunidade?

2. Você trabalha na comunidade durante quanto tempo?

3. Em sua formação acadêmica, já se deparou com momentos e/ou situações em que teve que lidar/discutir sobre as questões raciais?

4. Na graduação, você cursou alguma disciplina sobre História da África ou Relações étnico-raciais? Ou desenvolveu alguma atividade sobre as relações étnico-raciais? Qual/quais?

5. Quais relações são estabelecidas entre Escola-comunidade? Identifique momentos em que a comunidade é convidada a fazer parte da vida escolar.

6. Quais as práticas da e sobre a comunidade tem contribuído para a sua prática pedagógica na sala de aula?

7. Como a história da comunidade fazem parte dos conteúdos estudados por alunas/os da comunidade?

8. Como você avalia sua metodologia de trabalho em sala de aula em uma Comunidade Quilombola?

9. A Escola é registrada no Educacenso como uma Comunidade Remanescente de Quilombola?

() SIM () NÃO

- A escola pode ser considerada uma escola diferenciada para quilombolas?
- Ela está conseguindo desenvolver uma educação diferenciada para quilombolas?

10. Você conhece a legislação que regulamenta uma educação escolar quilombola?

11. Como esta legislação é operacionalizada em sala de aula (atividades realizadas)

12. Há treinamentos de professores para trabalhar na Escola?

13. Já participou de algum treinamento ou capacitação de professores para trabalhar com a Temática (as referidas legislações) na Escola:

. Na sua sala de aula

. E na Comunidade?

14. Já fez alguma exigência junto a Secretaria de Educação para que sejam realizados?

15. E sobre o livro didático adotado:

. Como é feita a escolha?

. Como os professores participam?

16. Você acredita que os conteúdos abordados no livro didático têm contribuído no processo de identificação “quilombola” das/os alunas/os das comunidades?

17. Qual a relação da Escola com as famílias quilombolas? (reuniões, festividades, Conselho Escolar)

18. Em sua opinião, quais as contribuições da Escola para manter os traços culturais e identificação da Comunidade?

19. Para você, o que entende por educação com “linguagem do quilombo”?

20. Como deve ser uma educação com “linguagem do quilombo”?

21. O que poderia fazer para viabilizar uma educação com “linguagem do quilombo”:

a. Você como professora(o)?

b. A família?

c. A prefeitura?

d. O estado?

OBRIGADA PELA PARTICIPAÇÃO NA PESQUISA E PELAS INFORMAÇÕES!

ANEXOS

ANEXO A

Casal Francisco Martiniano Pereira e Emília Olinda Pereira (4ª geração de São Martins). Emília dá nome ao grupo de mulheres da Comunidade São Martins por ser a incentivadora do coletivo e por partilhar suas sabenças ervanárias e os cuidados com os quintais produtivos.



Fonte: Arquivo do museu Josefa Vicência da Conceição.

ANEXO B



DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO

Publicado em 06/06/2023 | Edição 107 | Seção 1 | Página 35

Órgão: Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar/Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

PORTARIA Nº 104, DE 29 DE MAIO DE 2023

Reconhece e declara como terras da Comunidade Remanescente de Quilombo Contente, localizada no município de Paulistana, no Estado do Piauí.

O PRESIDENTE DO INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - INCRA, no uso das atribuições que lhe foram conferidas pelo art. 22 do Anexo I do Decreto nº 11.232, de 10 de outubro de 2022, publicado no Diário Oficial da União do dia 11 de outubro de 2022, combinado com o art. 104 do Regimento Interno da Autarquia, aprovado pela Portaria/INCRA/P/Nº 2.541, de 28 de dezembro de 2022, publicada no Diário Oficial da União do dia 30 seguinte, e:

Considerando o disposto no artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, bem como o contido nos artigos 215 e 216, todos da Constituição Federal de 1988 e, ainda, o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, a Convenção Internacional nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT, e a Instrução Normativa INCRA nº 57/2009;

Considerando os termos do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID, relativo à regularização das terras da Comunidade Remanescente de Quilombo Contente, elaborado por equipe técnica da Superintendência Regional do Incra no estado do Piauí - SRIPI e por equipe técnica contratada pela empresa Terra Consultoria em Engenharia e Meio Ambiente - Terra Ambiental, através do Pregão Eletrônico para Registro de Preço Nº 15/2011, como exigência do contrato nº CRT/DF 26.200/2011 com vistas à contratação de pessoas jurídicas e equipe técnica para elaboração de relatórios antropológicos;

Considerando os termos da Ata do dia 03 de outubro de 2018, da Reunião Ordinária do Comitê de Decisão Regional - CDR, da Superintendência Regional do Incra no Estado do Piauí - SRIPI, que aprovou o citado Relatório Técnico;

Considerando, por fim, tudo o quanto mais consta dos autos do Processo Administrativo nº 54380.000192/2011-17, resolve:

Art. 1º Reconhecer e declarar como terras da Comunidade Remanescente de Quilombo Contente, a área de 686.4854 ha (seiscentos e oitenta e seis hectares, quarenta e oito ares e cinquenta e quatro centiares), localizada no município de Paulistana, no estado do Piauí.

§ 1º Seguem os limites e confrontações do território quilombola Contente: ao norte com terras de João Raimundo de Oliveira, Benjamim José Felipe; leste com terras de José Roberto da Cruz e Geraldo Teixeira; sul com terras de Manoel José Reis, Balbino José Neto, Espólio de Adão Julião dos Santos e Espólio de Genésio Eusébio de Carvalho e; oeste com terras de José Enoque Aquino Contente e Manoel João de Carvalho.

§ 2º A planta e memorial descritivo encontram-se disponíveis no Processo Administrativo nº 54380.000192/2011-17 e no Acervo Fundiário do INCRA pelo endereço eletrônico <http://acervofundiario.incra.gov.br>.

Art. 2º Esta Portaria entra em vigor uma semana da data de sua publicação.

CÉSAR FERNANDO SCHIAVON ALDRIGHI

Este conteúdo não substitui o publicado na versão certificada.

