



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Educação

Beatriz Mota Ferreira

**As bordas vão falar, e numa boa: os saberes orgânicos urgentes dos povos  
tradicionais, a partir do encontro com uma quilombola**

Rio de Janeiro

2022

Beatriz Mota Ferreira

**As bordas vão falar, e numa boa: os saberes orgânicos urgentes dos povos tradicionais, a partir do encontro com uma quilombola**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Cotidianos, Redes Educativas e Processos Culturais.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Jane Paiva

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA

1.  
CEH/A

F383

Ferreira, Beatriz Mota

As bordas vão falar, e numa boa: os saberes orgânicos urgentes dos povos tradicionais, a partir do encontro com uma quilombola / Beatriz Mota Ferreira. – 2022.

146 f.

Orientador: Jane Paiva.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação.

1. Educação – Teses. 2. Quilombola – Teses. 3. Povos tradicionais – Teses. I. Paiva, Jane. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. III. Título.

bs

CDU 37

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

\_\_\_\_\_  
Assinatura

\_\_\_\_\_  
Data

Beatriz Mota Ferreira

**As bordas vão falar, e numa boa: os saberes orgânicos urgentes dos povos tradicionais, a partir do encontro com uma quilombola**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Cotidianos, Redes Educativas e Processos Culturais.

Aprovada em 30 de agosto de 2022.

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Jane Paiva (Orientadora)

Faculdade de Educação - UERJ

---

Prof. Dr. Luiz Rufino

Faculdade de Educação – UERJ

---

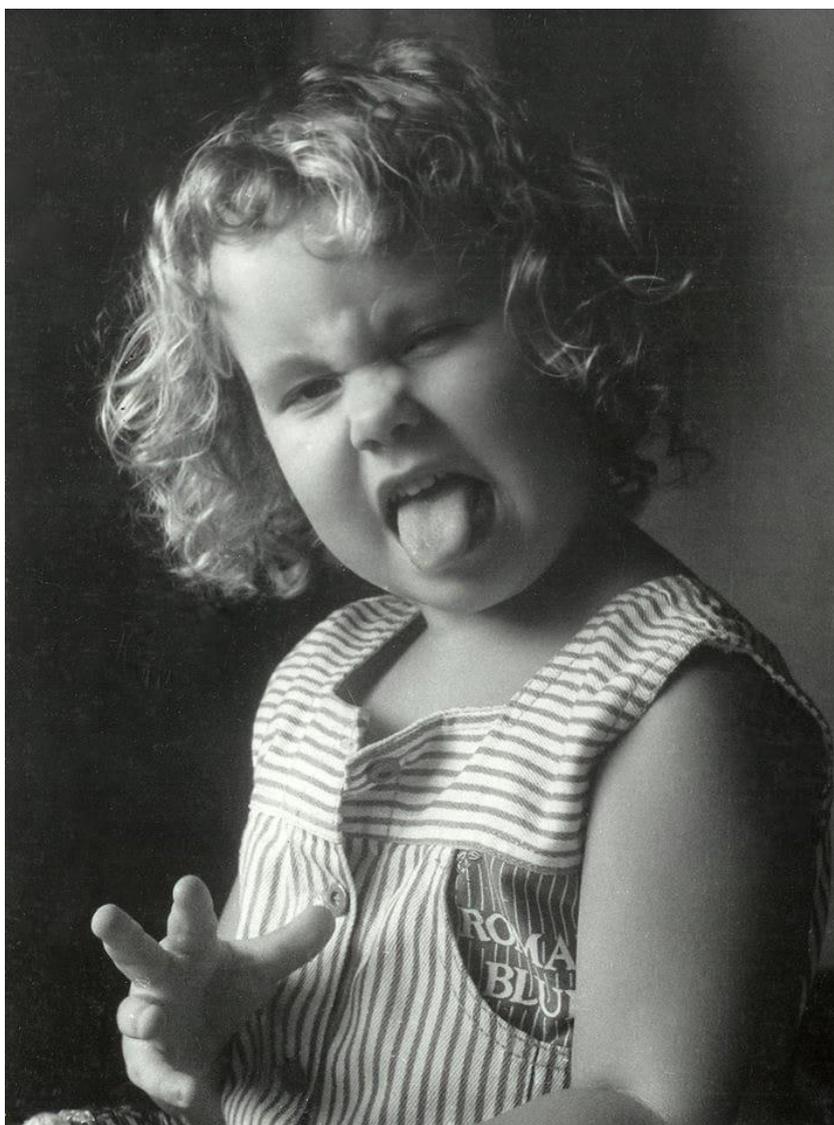
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Shirley Aparecida de Miranda

Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG

Rio de Janeiro

2022

## DEDICATÓRIA



Fonte: Arquivo pessoal Sandra Galião

Em lembrança de Sandra, que sinto estar muito orgulhosa desta Mafaldita a dar língua mundo afora.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço às mulheres do Quilombo Santo Antônio do Costa, em representação principal de Emília, por disponibilizarem tempo e visceralidades nessa construção comigo.

Agradeço ao meu amor maior: José, a quem pari e que pariu novos mundos em mim, movendo-me após tantos “E agora?”. Obrigada por tanta generosidade. Ao fim e ao cabo, tudo é sempre por você.

Agradeço ao Marcello, mais que companheiro, parceiro na criação de uma nova forma de estar neste mundo. Obrigada por ajudar a me manter no escritório, quando o lado de fora era tão atrativo; pelo violão nos intervalos; pelo ouvido generoso às novas linhas; mas, principalmente, por chorar junto de mim o Brasil, ora por muita dor, ora por tanta beleza.

Agradeço à Madalena e ao Ringolino, por aguçarem em mim novas formas de ser feliz, cuidar e amar (e tanto...).

Agradeço às cidades de Guapimirim e Teresópolis, por darem chão, ar fresco e nova vida à minha vida. À natureza desses espaços, seus seres visíveis e invisíveis, que ambientaram e fortaleceram minha escrita.

Agradeço à Adriana, de quem sinto saudade do abraço, mas se faz tão acolhedora via modo sintético. Obrigada por me recordar que de que esse não era um trabalho sobre a dor. E por despertar em meu corpo tantas outras autopercepções.

Agradeço à Larissa, sempre, sempre, sempre (e mais um pouquinho de sempre) comigo, nas reflexões mais profundas e necessárias e também nas menos edificantes. Que bom!

Agradeço à Juliana, por traçar minha rota de encontro até Emília e a tantas outras mulheres admiráveis.

Agradeço à Carolina Bergier, pelo apoio na transição, em me ajudar a entender a entender meus caminhos e encontrar novas rotas.

Agradeço à Chandelly, por conversar sobre Freire entre carros alegóricos, dividir comigo o sabor dos primeiros encontros (em texto ou presença) com Krenak e, por fim, por manter como eu a loucura sempre à espreita – o que nos torna demasiadamente sãs neste mundo.

Agradeço às amigas Fernanda, Marisa, Lulu, Diane, Natalia, Tainan, por existirem e me ajudarem a existir, de perto ou à distância.

Agradeço ao meu grupo de pesquisa, em especial às amigas Beatriz, Cecília e Dan, com quem tive trocas fundamentais para a construção deste trabalho.

Agradeço à professora Jane, por acolher uma estranha no ninho, pela leitura atenta, provocações e considerações sempre pertinentes.

Agradeço ao Bruno, por fazer a ponte com a Jane, pelo incentivo, e por ser a lindeza de pessoa que é para quem está ao seu redor.

Agradeço à minha família, minha mãe, meu pai e minhas irmãs, constitutivos de tudo que fui, sou e virei a ser.

Agradeço à minha avó Ruth, maior incentivadora dos meus poemas na infância, e por ser a ciência na qual eu escolhi acreditar.

Agradeço às mulheres todas de minha ancestralidade; à minha tia KKT, por acentuar o invisível generoso em minha vida.

Agradeço às minhas protetoras e aos meus protetores espirituais.

Agradeço à Beth Guimarães, a quem tanto admiro, e que me sensibilizou ao trabalho em educação, convidando-me às mais belas e intensas manhãs de sábado que já vivi. Inesquecíveis, insubstituíveis.

Agradeço às crianças do Remanso, seus olhares sempre grudados na memória dos meus; às crianças e adolescentes do Pereirão; aos adolescentes do Degase. Eu sempre recebi muito mais do que pude ofertar.

Agradeço às educadoras e educadores que deixaram rastros em mim: os da escola e da universidade, mas também a tantas e tantos do cotidiano. E também às mestres formigas, beija-flor, bromélias, palmeiras...

Agradeço ao Paulo, criador de galinha, por cuidar de nosso espaço como se fosse seu e por simbolizar para nós a emersão de um novo tempo – devagar e sempre.

Agradeço ao João da Silva, em representação a todas as pessoas que me cederam seu tempo e palavras durante a carreira como jornalista.

Agradeço à Dona Dijé, em representação de todas as lideranças que colocaram seus corpos à disposição da luta por direito à existência de seus povos no Brasil.

Agradeço à universidade pública, em minha trajetória mais fortemente representada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), absolutamente essenciais para minha formação crítica, política, pensadora e humana.

Agradeço à CAPES, pelo incentivo financeiro que viabilizou a realização desta pesquisa.

Esta pesquisa é sobre presenças, e não ausências; poderes e não lacunas. Sobre os sins ao revés dos não, os sabores em vez das dores. Uma celebração a um povo que não se mede por arrobas, mas por suas estruturas vivas.

*Beatriz Mota*

## RESUMO

FERREIRA, Beatriz Mota. *As bordas vão falar, e numa boa: os saberes orgânicos urgentes dos povos tradicionais, a partir do encontro com uma quilombola*. 2022. 144f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Este trabalho evoca a sabedoria orgânica dos povos tradicionais e originários brasileiros para tratar da urgência de uma revolução epistemológica e atitudinal na nossa sociedade. Com abordagem e investimento em uma metodologia *outra*, suscita a autodecolonização, a decolonização e o antirracismo como práticas insurgentes. Parte do encontro com Emília Costa, uma quilombola e pedagoga maranhense, para debater os não/entre-lugares dos corpos subalternizados e a inserção quase invisível dessas pessoas nos espaços de saber; rememora os fatos históricos que configuraram o genocídio e epistemicídio ainda em curso; celebra e abre clareira para conhecimentos *outros*, mergulhando em conceitos da *biointeração* e *confluências* (NÊGO BISPO, 2015), refletindo também sobre as fronteiras e limites dos encontros entre os saberes tradicionais e os hegemônicos. Por fim, pela perspectiva da pessoa da pesquisa, apresenta os modos de viver e de saber do Quilombo Santo Antônio do Costa, no município de São Luís Gonzaga, no Maranhão: suas práticas de comunhão, luta e feminismos, discutindo também a operação entre direitos e desejos na demanda educacional nos territórios quilombolas. O quilombola Nêgo Bispo e o indígena Ailton Krenak são coautores fundamentais para a construção dessa pesquisa, bem como outras pensadoras afrodiáspóricas.

Palavras-chave: Saberes orgânicos. Povos tradicionais. Quilombola. Contracolônização. Fronteiras entre saberes.

## ABSTRACT

FERREIRA, Beatriz Mota. *The edges will speak, and in a good way: the urgent organic knowledge of two traditional peoples, from where they met a quilombola*. 2022. 144f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

This work evokes the organic wisdom of traditional and native Brazilian peoples to address the urgency of an epistemological and attitudinal revolution in our society. With an approach and investment in another methodology, it raises self-decolonization, decolonization and anti-racism as insurgent practices. It starts with the meeting with Emília Costa, a quilombola and pedagogue from Maranhão, to discuss the non/in-between places of subordinated bodies and the almost invisible of these people in spaces of knowledge; recalls the historical facts that shaped the genocide and epistemicide still in progress; celebrates and opens a clearing for other knowledge, delving into concepts of biointeraction and confluences (NÊGO BISPO, 2015), also reflecting on the borders and limits of the encounters between traditional and hegemonic knowledge. Finally, from the perspective of the research person, it presents the ways of living and knowing of Quilombo Santo Antônio do Costa, in the municipality of São Luís Gonzaga, in Maranhão: its practices of communion, struggle and feminisms, also discussing the operation between rights and desires in educational demand in quilombola territories. The quilombola Nêgo Bispo and the indigenous Ailton Krenak are fundamental co-authors for the construction of this research, as well as other Afro-diasporic thinkers.

Keywords: Saberes orgânicos. Povos tradicionais. Quilombola. Contracolonização. Fronteiras entre saberes.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Emília Costa em nosso primeiro encontro, em 2018.....	15
Figuras 2 e 3: Seminário Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, em 2018.....	16
Figura 4: Conversas com Emília Carla em tempos de parabolicamará.....	32
Figura 5: Foto de formatura da graduação em Comunicação Social da UFRJ, 2007.....	48
Figura 6: João da Silva e o Brasil por trás de um cartaz.....	50
Figura 7: Quilombo Santo Antônio do Costa fica localizado no centro do Maranhão.....	100
Figura 8: Estrada MA-247, que leva ao quilombo, em meio à biodiversidade local.....	100
Figura 9: No açude que divide a comunidade, as palmeiras que sustentam muitas vidas.....	102
Figura 10: “É como alimento de espírito que sinto esse espaço” .....	106
Figura 11: Emília (no centro, com a bandeira do <i>Moquibom</i> ) em encontro de Articulação Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais em Brasília - DF, jun. 2022.....	109
Figura 12: Creusa Costa Leite, avó de Emília Costa.....	112
Figura 13: Reunião do grupo Mulheres Quilombolas Guerreiras da Resistência, no Quilombo Santo Antônio do Costa.....	113
Figura 14: Dona Dijé quebrando coco com uma companheira de lutas, em 2018.....	144
Figura 15: Alícia Santana, catadora de mangaba do Sergipe.....	146
Figura 16: Tatinha é apanhadora das flores em Diamantina, em Minas Gerais.....	148
Figura 17: Dijé, seu facão e suas companheiras – inspiração à luta.....	150

## LISTA DE SIGLAS

- COICA - Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica – COICA)
- ECO-UFRJ - Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro
- Fies - Fundo de Financiamento Estudantil
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- Ipea - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
- INCTI - Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa
- INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
- MEC - Ministério da Educação
- MinC - Ministério da Cultura
- MOQUIBOM - Movimento Quilombola do Maranhão
- PCTs - Povos e Comunidades Tradicionais
- PNPCT - Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
- Reuni - Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais
- ProPEd - Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- ProUni - Programa Universidade para Todos
- RTID - Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
- UnB - Universidade de Brasília
- UEMA - Universidade do Estado do Maranhão
- UERJ - Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- UENF - Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro
- UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais
- UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro
- UFF - Universidade Federal Fluminense

## SUMÁRIO

LICENÇA .....	12
1. NOTAS SOBRE CHEGANÇAS, ANDANÇAS E ERRÂNCIAS.....	13
1.1 Cheganças e andanças: quando a jornalista pariu uma pesquisadora em educação.....	13
1.2 Errâncias: deslocamento de corpos e focos de interesse .....	18
2. INVENÇÕES: REINVENTANDO-ME E INVENTANDO UMA PESQUISA EM COERÊNCIA <i>OUTRA</i> .....	21
2.1 Artesanias e rotas de fuga nas encruzilhadas.....	26
2.2 Parabolicamará: como forjar novos encontros espontâneos à distância.....	30
2.3 Narrativas desestabilizadoras: outras formas de ler, ouvir, escrever e sentir os mundos.....	34
2.4 Não mexe comigo, eu não ando só: companheiras de teoria, lutas e sonhos .....	38
3. OS CORPOS E SUAS LUTAS A PARTIR DOS NÃO/ENTRE-LUGARES (DE SABER).....	45
3.1 Inserção na escola/universidade: elefantes em terra de sapos.....	52
3.2 Que maus caminhos nos trouxeram até aqui? .....	55
3.3 Epistemicídio: morte e(m) vida severina .....	63
4. RECADOS DE UM BEIJA-FLOR: SABERES URGENTES EM BIOINTERAÇÃO E CONFLUÊNCIAS.....	68
4.1 Aliadas da luta.....	74
4.2 Anúncios para um bem viver .....	79
4.3 Confluências, fronteiras e limites dos encontros.....	86
5. QUILOMBISMO E QUILOMBOLAS: MODOS DE VIVER E DE SABER.....	91
5.1 Quilombo Santo Antônio do Costa: pertença, comunhão e ancestralidade.....	97
5.2 Quem é dono de quem? A luta pela conquista e manutenção da terra .....	104
5.3 “As mulheres é que tomam a frente”: o feminismo raiz nas comunidades tradicionais .....	107
5.4 Saberes escolares e cotidianos: operações entre direitos e desejos.....	1147
INÍCIO, MEIO, INÍCIO .....	121
REFERÊNCIAS.....	129
APÊNDICE 1 – Feminismo raiz.....	139

## LICENÇA

Mestre Minga<sup>1</sup> me disse assim: um nêgo, quando é bom nêgo, tem que ter o tartarinado. Aí eu perguntei: Seu Minga, e o que é mesmo um tartarinado? E ele disse: “Ó, meu filho, o tartarinado, pra nós, a gente não compreende pelo nome. A gente compreende pelo funcionamento. A gente também não explica pelo nome, explica pelo funcionamento [...] Quando, nós vivia, nós cuidava do gado da fazenda nacional, mas nós não podia comer o gado... Então nós dissemos pros senhor, que nós precisava, no sistema de nós, nós precisava ir buscar o sol. Nós não era acostumado a esperar pelo sol. De tempos em tempos nós precisava ir buscar o sol. Aí todo mundo ria, porque nós ia buscar o sol. ‘Ó, isso é um povo abestalhado, um povo que vai buscar o sol... Tá vendo? Esses nêgos não sabe de nada, só serve mesmo pra ser escravo. Não sabe nem que o sol vem...’ Mas nós pode buscar o sol? De noite, quando nós não está trabalhando? ‘Pode, de noite pode’. Aí que que eles faziam? Matavam uma rês da fazenda, escondido, botava a carne pra secar. Quando aquela carne secava, pisava e fazia a farinha de carne [...] Quando tava perto deles encontrar o sol eles matava outra rês, e agora levava a carne fresca [...] E eles andavam desde cedo da noite até o amanhecer do dia. Onde é que esse povo amanhecia o dia? [...] Aí quando eles chegavam lá nessa árvore muito grande, eles baixavam as cargas, amanheciam o dia, acendia o fogo, cozinhava a carne fresca, pegava a carne seca, fazia um pirão, esquentava os tambor e tocava samba até cansar. [...] Assim eles foram buscar o sol. Então, isso, é um tartarinado”.

Assim, seu Minga me disse o que é um tartarinado. Seu Minga me disse como é que ele usava uma defesa importante, pra continuar fazendo o samba, que é o samba de cumbuca. [...] Porque essa cumbuca ela era um instrumento, mas ela também ia cheia de água ou podia ir cheia de farinha. Então, o povo que ia buscar o sol lá era o povo que, na verdade, ia comer carne de gado escondido, era o abestalhado que o senhor chamava. [...] Essa cumbuca levava o alimento e também servia para tocar.

Será que esses meninos perderam alguma vez na vida? Esses meninos nunca perderam, rapaz. Quem fica dizendo que nós perdemos é quem perdeu. Tem um povo que perdeu e quer passar a derrota pra gente. Mas nós não perdemos. [...]

Só numa mente sintética, numa mente morta. Limitada. Que mede a riqueza pelos mortos, mede a riqueza pelas estruturas de concreto, mede a riqueza pelas estruturas metálicas, pelas estruturas sintéticas. Mas não mede a riqueza pelas estruturas vivas. Então, se você não mede a riqueza pelas estruturas vivas, essa medida não nos mede. (Nêgo Bispo *in* VIDEOAULA, 2017)

---

<sup>1</sup> Mestre do Quilombo Custaneira, localizado no Piauí, estado onde também fica o Quilombo Saco-Curtume, território do mestre Nêgo Bispo.

## 2. NOTAS SOBRE CHEGANÇAS, ANDANÇAS E ERRÂNCIAS

Podíamos dizer que, no princípio, era a folha. Outras narrativas  
vão dizer que, no princípio, era o verbo. Muitas outras  
narrativas vão instituir paisagens tão diversas de mundo. E é tão  
maravilhosa essa possibilidade de tantos mundos se alternando.

Tantos mundos. Muitos mundos.  
(Ailton Krenak *in* CARTOGRAFIA, 2021, vídeo)

Ler/ouvir/ver/sentir Ailton Krenak e se deixar afetar pelo estado de alteridade que sua manifestação sugere – foi o que me trouxe aqui. As pedras do caminho e as retinas fatigadas pela vida: essas também me fizeram chegar até onde estou. Pois se, para Krenak (2020a), Carlos Drummond de Andrade é escudo invisível a ser evocado, para mim ele foi ponto de partida. Quando era criança e queria ser poeta, decorei *José* apenas para dizer que sabia, ainda que não fizesse ideia do que se tratava uma tal teogonia<sup>2</sup>. Hoje, muitas poesias e vidas depois – entre elas uma que eu própria pari, José, mas esse em forma de gente – descubro que ainda me move a possibilidade de formação de tantos mundos, muitos mundos. E a esses me dedico, nessa espiral criativa, criadora, filosófica, insistentemente poética e talvez um pouco sonhadora a qual chamo por ora de dissertação. Apresento-a, adiante.

### 1.1 CHEGANÇAS E ANDANÇAS: QUANDO A JORNALISTA PARIU UMA PESQUISADORA EM EDUCAÇÃO

Sou pataxó,  
Sou xavante e cariri,  
Ianomami, sou tupi  
Guarani, sou carajá.  
Sou pancaruru,  
Carijó, tupinajé,  
Potiguar, sou caeté,  
Ful-ni-o, tupinambá.  
Mas de repente  
Me acordei com a surpresa:  
Uma esquadra portuguesa  
Veio na praia atracar.  
Da grande-nau,  
Um branco de barba escura,  
Vestindo uma armadura  
Me apontou pra me pegar.  
E assustado  
Dei um pulo lá da rede,  
Pressenti a fome, a sede,  
Eu pensei: “vou me acabar”.  
Me levantei de borduna já na mão.  
Aí senti no coração,

<sup>2</sup> Segundo a nota de rodapé do meu livro de cabeceira sobre Drummond, à época, teogonia é uma “doutrina mística, relacionada ao nascimento dos deuses e à formação do mundo” (ANDRADE, 1988).

O Brasil vai começar.  
*(Chegança, de Antonio Nobrega)*<sup>3</sup>

Nasci de parto rompido: do bisturi de um cirurgião fez-se a luz fria de uma maternidade privada com nome fantasia cristão, Hospital Santa Cruz, em Niterói, no Rio de Janeiro. Do ambiente esterilizado e paninhos para limpar a gosma da vida, captei uma alergia e fez meu tom caucasiano avermelhar em meus primeiros dias aqui na Terra – fosse essa, talvez, minha primeira manifestação de contrariedade à ordem das coisas. Trago a cisma de uma memória angustiada das primeiras horas terrenas: o azulejo azul clarinho do quarto daquele ambiente de “saúde”, pouco afeito, porém, aos acolhimentos e rituais de chegança à vida.

Já Emília Costa, esta nasceu de parto nascido: das mãos de uma parteira de sua comunidade fez-se a luz quente e o calor de sua própria casa, no Quilombo de Santo Antônio do Costa, município de São Luís Gonzaga. Sobre a cama que era de sua avó, onde estreou seu belo caminho de lutas, aprendizados e lições, contemplou pelas janelas o céu azul anil de um Maranhão rico de sabedorias, culturas, festejos e bem-aventuranças à sua chegada nestas paragens.

Da primeira vez que conversei com Emília, as duas mais jovens e um pouco menos desgastadas de Brasil – eram vésperas da eleição que traria ao comando do país Jair Bolsonaro, em 2018 –, retive com importância o trecho inicial do nosso diálogo. “Me fala da sua vida?”, perguntei. E ouvi: “[...] Eu nasci na minha comunidade, não nasci no hospital, isso pra mim é uma grande alegria. Fui pega por uma parteira da minha comunidade, que ainda está lá. Em casa, na casa dos meus avós. O meu umbigo é enterrado ao lado da minha casa”. Questionei-me, a partir daí, tantas vezes: como começaria a narração da minha própria vida se alguma vez me houvessem feito a mesma pergunta? A fiz eu mesma, então. E tomei como inspiração a resposta de Emília para iniciar esta escrita pelo prelúdio de minha existência. Mas também para trazer à baila um de meus renascimentos em vida, trecho mais recente de minha história: a estrada que me levou ao encontro com essa mulher, em 2018 e, também, o trajeto que me fez retornar a ela, três anos depois, para esta dissertação.

---

<sup>3</sup> Todas as canções citadas nessa dissertação estão disponíveis em *playlist* criada por mim, disponível no YouTube em <https://youtube.com/playlist?list=PLIVtUuofAYIXoBpXv0bfxnbIo-wwAXuKM>

**Figura 1: Emília Costa em nosso primeiro encontro, em 2018**



Fonte: Beatriz Mota, 2018.

Conheci Emília Costa num encontro entre lideranças de 24 povos e comunidades tradicionais<sup>4</sup> de todo o Brasil, em agosto de 2018, no Quilombo Monte Alegre, no município de São Luís Gonzaga, interior do Maranhão, numa cobertura jornalística sugerida por mim ao *Jornal O Globo*. Neste tempo, surpreendeu-me observar que as pessoas à frente da grande maioria dos movimentos ali fossem justamente mulheres. Muitas mulheres. De localidades, histórias e culturas variadas. Irmãs de luta pela terra, por casamentos menos servis, por garantias para suas famílias, por manutenção de seus meios de vida. Sentei-me ao lado de muitas delas para papear, saber mais de suas histórias. Diálogos que se tornaram escritos que, apesar de

---

<sup>4</sup> Em 2017, foi instaurada a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT, p. 1). Nela, esses povos são definidos como: “[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”. Entre os PCTs do Brasil, estão os povos indígenas, os quilombolas, as comunidades tradicionais de matriz africana ou de terreiro, os extrativistas, os ribeirinhos, os caboclos, os pescadores artesanais, os pomeranos, entre outros. Em 2019, um levantamento do Ministério Público Federal mostrou que 650.234 famílias brasileiras se declaravam povo ou comunidade tradicional. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm).

minha dedicação e insistência, nunca foram publicados no veículo jornalístico em que eu trabalhava<sup>5</sup>.

**Figuras 2 e 3: Seminário Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, em 2018**



Fonte: Beatriz Mota, 2018

Nos doze anos trabalhando como jornalista nas maiores redações do Rio de Janeiro, por pouquíssimas vezes tive a oportunidade de praticar a conversa espontânea, atenta e despretenhosa que pautou minha abordagem no primeiro bate-papo que eu e Emília mantivemos, quatro anos atrás. Se à grande mídia já pouco interessam as vozes dessas gentes – mulheres, jovens, nordestinas, pretas, quilombolas – menos ainda valem as mensagens *periféricas* trazidas por elas. Por *periféricos* nomeio aqui os assuntos que não se encontram no *centro* estratégico desses veículos, voltados à promoção de projetos políticos e sociais favoráveis economicamente a empresas de comunicação da grande mídia. Ouvir-se mulheres pretas, portanto, sobre feminismo preto, é pauta já absorvida pelas chefias em datas e efemérides como o Dia Internacional das Mulheres ou o Dia da Consciência Negra – um movimento planejado de apoio maquiado a causas minoritárias mais palatáveis e rentáveis. Conversar com mulheres pretas sobre assuntos outros, ouvir e conhecer o que elas têm mais a dizer/ensinar a partir de seus saberes? Não há carga horária em uma redação jornalística que atenda a isso.

Das muitas falas que ouvi no Maranhão, em 2018, as de Emília Costa, quilombola e pedagoga, foram as que ficaram mais latentes em minhas gavetas de memória. À época com 26

<sup>5</sup> Honro essas mulheres, suas histórias e o tempo que destinaram a mim, adicionando a este trabalho a matéria inédita a qual me refiro, escrita em 2018, no Apêndice 1.

anos, ela era das mais jovens lideranças presentes. Enquanto todas as outras mulheres com quem conversei haviam tomado doses homeopáticas de consciência da força de suas ações e saberes durante o correr de suas existências, após muito tempo de abuso, dores e sacrifícios, Emília pôde reconhecer desde muito cedo seu lugar de vigor no mundo. Ouvi as narrativas de Emília atuando nas retomadas de terra quilombolas, enfrentando pistoleiras e policiais; batalhando diariamente no desmonte do patriarcado, em atitudes individuais e coletivas contra o machismo; e lutando firme pela manutenção dos modos de vida, pelo espaço para a epistemologia e sabedoria de seu povo.

Eu me formei bem jovem, aos 21 anos. Logo que eu saí do ensino médio, entrei logo na faculdade. E a minha preocupação é essa, de retornar para a comunidade. Porque o que acontece muito com a juventude é que a gente sai pras faculdades e fica lá nas cidades. A gente perde muito isso. E a nossa permanência é muito importante, pois somos nós mais jovens que vamos ter que tomar conta. Porque uma hora ou outra os nossos anciões vão morrer. Infelizmente eles vão ter que morrer. Então, a gente tem que participar desses espaços e a gente tem que falar, porque é uma preocupação. Se a gente não falar como juventude, e somos nós que vamos receber a luta, darmos continuidade à luta, e não se inteirar nesses espaços, quando chegar o nosso momento o capital pode vir e nos tomar. Se a gente não tiver esse entendimento, pode perder pro capital.

Formei-me na graduação em Jornalismo com a mesma idade que Emília concluiu o curso de Pedagogia: 21 anos, ciente dos desafios éticos e efeitos sociais alastrados pela carreira que havia escolhido, e com as mesmas grandes intenções de transformar positivamente a realidade em que estava inserida. Com os anos de redação, no entanto, fui compreendendo a tirania dos discursos, a hierarquia e os poderes de fala, e – muito embora algumas das minhas ações tivessem impacto amplificado, pelo alcance das mídias nas quais trabalhava –, fui-me distanciando dos interesses mais globais e me aproximando dos locais. As miudezas foram ganhando tamanho na minha vida. As práticas, ao revés dos discursos. Os anúncios em prioridade às denúncias. O prazer que vivia, já há muitos anos, durante os contraturnos e fins de semana, em trabalhos voluntários na área de educação, tomou meus turnos diários de labor. O *desejo* de mergulho profundo na área, para além do sobrevoo habitual das curtas e tendenciosas entrevistas e inserções jornalísticas em assuntos diversos, foi o que me moveu à busca pelo mestrado.

Cheguei à pós-graduação fincada na vontade de trazer ao campo das discussões teóricas reflexões a partir das minhas atividades práticas e rotineiras – o que, à época, se projetava no estudo de um círculo de leituras com adolescentes e jovens realizado por mim no Morro da Pereira, em Laranjeiras, Zona Sul do Rio. Mas um fluxo de eventos mundiais e pessoais

deslocou todos os meus projetos de vida e, conseqüentemente, meu interesse investigativo, a outros endereços: voltei-me, novamente, então, à direção de Emília Costa e das suas.

## 1.2 ERRÂNCIAS: DESLOCAMENTO DE CORPOS E FOCOS DE INTERESSE

As minhas ideias variavam de minuto a minuto, iguais às nuvens no espaço que formam belíssimos cenários. Porque se o céu fosse sempre azul não seria gracioso.  
(Carolina Maria de Jesus, em *Diário de Bitita*)

Esta pesquisa brotou de um deslocamento de ideias correntes, como as nuvens de Carolina Maria. Não é de surpreender que assim tenha sido, quando se data o mês e local da iniciação desse trabalho: Brasil, março de 2020. O Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ProPEd/UERJ) acabara de iniciar o semestre letivo quando o país entrou em um período de isolamento social provocado pela disseminação da Covid-19. As reuniões do Grupo de Pesquisa *Aprendizados ao longo da vida: sujeitos, políticas e processos educativos* mantiveram-se por via *online*. Nesse formato, fui apresentada ao projeto *Constelações analíticas do direito à educação em novos contextos históricos: que sentidos para a diversidade e para a dignidade humana?*, desenvolvido por minhas colegas de grupo orientadas pela professora Jane Paiva, com 26 adultas e idosas de classes populares quanto às interdições sofridas para o exercício do direito à educação, “[...] tomando em conta contextos históricos e políticas socioeconômicas, culturais e educacionais e as mudanças que se vão produzindo complexamente na ordem do trabalho e renda, na cidadania e nas questões da diversidade (de gênero, étnico-racial, de classe social) e como esses elementos constelacionais impactam o princípio constitucional da dignidade humana” (PAIVA, 2017-2020). O contato com o relatório, que punha em teste a categoria analítica de *sofrimento ético-político* (SAWAIA, 2009), despertou-me o interesse para além da *dor* (perspectiva individual) e do *sofrimento* (perspectiva coletiva) da existência social e humana dessas pessoas.

Trazia já na bagagem a memória do meu encontro com a força impetuosa dos saberes desses grupos, pelos quatro dias de aquilombamento no Maranhão, acompanhando de perto a partilha de cantos, danças e depoimentos carregados de histórias de vida e de luta. Em minhas observações e trocas por lá, tomei por evidência e experiência a grandeza do aprendizado que se dá na convivência com aquelas constelações de gentes e seus conhecimentos não legitimados. Entendi que, para além da perpetuação oral no âmbito comunitário, esses valiosos entendimentos sobre a vida são muito pouco registrados e disseminados, seja nos meios de comunicação quanto nas escolas formais e na academia. Nos espaços ditos de saber, portanto.

A ânsia de me prestar, com ênfase na política de conhecimento, a uma disputa epistemológica com giro enunciativo, originou as motivações principais desta pesquisa. Tendo, assim, o objetivo amplo de trazer ao que se qualifica hoje como *centro* a sabedoria das *margens*, investigar os modos de viver e de pensar daquelas que estão nas *bordas do planeta* (KRENAK, 2019), agarradas à terra e a seus lugares de origem.

A ocasião do distanciamento propiciou também a mim a efetivação de uma idealização já antiga: interiorizar-me em definitivo (enquanto dure). Saí com meu filho, José, e meu marido, Marcello, da Zona Sul do Rio de Janeiro para viver em Teresópolis, Região Serrana do Rio, numa casa construída ao pé de uma grande rocha, entre uma palmeira e um pau brasil, ao meio de outros muitos matos, pedras e bichos. Distante da antiga bolha social, aproximei-me voluntária e interessadamente de outros tipos de pessoas e de seus pensamentos, de lida na terra e/ou de natureza voltada menos ao teórico e mais ao prático de uma existência respeitosa ao meio ambiente e social, e também a todos os seus elementos. Posuo o privilégio da *liberdade* de algumas escolhas. E essas têm sido as minhas: estar atenta a essas gentes e seres invisíveis: invisíveis aos olhos turvos, segundo Krenak (*in* CARTOGRAFIA, 2021, vídeo), “[...] daqueles que não conseguem andar na Terra com a alegria que deveria imprimir cada gesto, cada respiro. Respirar o ar, a água, o fogo, a terra, as folhas e tudo, tudo, tudo que nós podemos imaginar e atribuir algum sentido ao que chamamos de natureza”.

Convencida já de que o Brasil não conhece o Brasil<sup>6</sup>, e assumindo meu lugar nessa ignorância programada, dediquei assim minha quarentena estendida aos aprofundamentos sobre os saberes que a História não conta, desse país batizado de planta (hoje em risco de extinção) e que carrega no nome a chaga de uma colonização exploratória – ação que não dizimou apenas as matas e seus moradores originários, mas apagou também a cultura e as tradições de povos que tiveram suas subjetividades invisibilizadas durante os últimos séculos. Certa de que poucos períodos da história recente são tão instigantes às pesquisadoras e propícios a revoluções epistemológicas, decidi mover minha sementeira, aberta a colheitas que me pareciam incertas. O fiz encorajada por muitas trocas virtuais com meu grupo de pesquisa e turmas das disciplinas eletivas e obrigatórias dos cursos de Mestrado e Doutorado do ProPEd, e de reflexões a partir de obras tais quais *Inventamos ou erramos*, de Simón Rodríguez – apresentada pelo professor Walter Kohan na disciplina *Escola Filosófica Popular na América Latina* (2020/1). Rodríguez, que criou a primeira escola filosófica popular da América Latina em Chuquisaca, na Bolívia,

---

<sup>6</sup> Menção torta a *Querelas do Brasil*, canção de Aldir Blanc – que estará muito presente nas epígrafes deste trabalho –, dono de uma caneta tão poética quanto atroz no dom de narrar as agruras do país. Foi levado por uma delas: morto em maio de 2020, vítima da Covid-19.

1826 – a primeira na qual entravam todas as pessoas, sem condição: negras, membras de povos originários, filhas de prostituta... – aplica a ideia *inventamos* com um sentido de inventar-se a si próprio a partir da terra que habita, daquelas que encontra, da atenção e sensibilidade com o que está fora. Já sobre o *erramos*, a transmissão que se dá não é necessariamente a de não estar certo, mas sim a de deslocar-se, viver em errância: “Se é preciso inventar, é na errância que se inventa e não ficando quieto no mesmo lugar” (KOHAN, 2016, p. 100). Pois foi a essa proposta que me dispus, desde então: inventar-me em ousadia com meus objetivos iniciais e a todos os outros que surgiram em consequência de minha caminhada errante.

### 3. INVENÇÕES: REINVENTANDO-ME E INVENTANDO UMA PESQUISA EM COERÊNCIA *OUTRA*

*[...] na América, terra onde se misturam todas as culturas e todas as idades humanas, essa diversidade de vocês parece infinita. Não sei se a minha boca será digna delas<sup>7</sup>*  
(Eduardo Galeano, em *Apuntes para un auto-retrato, tradução nossa*)

Entre buscas de novas (para mim) leituras de mundo – em livros, artigos, escritos e material audiovisual encontrados na *internet* – sobre os conhecimentos dos Brasis profundos e das brasileiras de fora do Centro-Sul, reencontrei-me com Emília Costa por meio de sua escrita numa coluna sobre resistências femininas em meio à pandemia, publicada *online*:

As mulheres quilombolas usam seus saberes tradicionais e espirituais para o enfrentamento à Covid com chás, cascas, ervas medicinais, raízes e lambedores. Durante mais de um ano de pandemia a luta pelo território se agravou com os retrocessos no processo de titulação dos territórios quilombolas, o aumento dos preços dos produtos alimentícios, gás, energia elétrica e combustível tem pesado bastante para as mulheres quilombolas que grande parte são chefe de famílias, criam seus filhos e filhas sem nenhuma ajuda paterna, juntando isso ao conflito territorial e vulnerabilidade agrava-se a violência doméstica. A vida da mulher quilombola tem sido fruto de muitas resistências. Nossos corpos sofrem as violências, muitas mulheres são reprimidas pelas opressões para não revelarem suas forças e energias vitais de transformações. Porém nos refazemos, acreditando que existirá ainda respeito e equilíbrio entre seres humanos, seres vivos, a natureza, as águas, terra e o território, entre o feminino e o masculino (SANTOS *et al*, 2021).

Crendo na urgência da promoção do equilíbrio citado por Emília – *entre seres humanos, seres vivos, a natureza, as águas, terra e o território, entre o feminino e o masculino* –, que se dará tão-somente a partir da eliminação das assimetrias todas, entre as quais as sociais, econômicas, culturais e epistemológicas, alimentei-me de referências partindo de uma premissa que pauta todo o processo desse estudo: um fazer decolonizante e, por isso, autodecolonizante.

E toda metodologia, por sua própria essência ontológica, é colonizante. É por isso que, para decolonizar as práticas investigativas, é necessário situar a investigação em um contexto cultural mais amplo e fazer a autocrítica a partir de dentro do mesmo processo de investigação, reconhecendo cada sujeito participante como um outro-eu, dialogando afetivamente entre iguais e reflexionando a partir de uma perspectiva holística e integrativa. O processo decolonizante deve ser ético, respeitoso, sociável, solidário e útil. Decolonizar a investigação implica não só pesquisar a partir de metodologias “outras”, como também questionar o conteúdo dessa noção e questionar inclusive o próprio termo. Implica revelar outras formas de fazer ciência sem subalternizar, sem dominar as ações humanas nem os ideais de uma comunidade. Implica viver em/por/para a própria comunidade que se pretende decolonizar. É por isso que todo processo decolonizante é uma autodecolonização.

O processo decolonizante deve ser guiado por princípios democráticos. Deve estar

---

<sup>7</sup> [...] en América, tierra donde se mezclan todas las culturas y todas las edades humanas, esa diversidad de voces parece infinita. No sé si mi boca será digna de ellas.

implicado dialogicamente com a comunidade participante, respeitar a autonomia cultural e o direito à autodeterminação. Deve ser honesto e orientado a cumprir objetivos de equidade, dignidade e justiça social. Deve se encaminhar a satisfazer as necessidades dos atores participantes. Não deve se limitar apenas a uma abordagem científica, paradigma epistemológico ou estratégia metodológica. Deve ser harmônico e coerente, mas pode combinar modalidades investigativas, métodos e técnicas. Deve ser criativo, crítico, reflexivo, disruptivo e configuracional<sup>8</sup>. (OCAÑA, LÓPEZ, CONEDO, 2018, p. 182, tradução nossa).

Trata-se assim de uma pesquisa que se pretende crítica ao *status quo*, por princípio, ao dedicar-se à emersão de uma forma *outra* de adquirir e produzir saberes científicos, e que, portanto, questiona o sistema de regras que viabiliza em geral os registros de ciência – como a fazemos, como investigamos, quais são nossas crenças epistêmicas, de que lugar falamos. Portanto, a tentativa foi de que cada passo necessário a esta investigação<sup>9</sup> (substantivo esse já carregado do simbolismo de processos desumanizantes e violentos) fosse resultado de muita reflexão (e autorreflexão), evitando assim tiques acadêmicos e *re-produções*, ou mesmo produções que não fossem orgânica e minuciosamente pensadas e decantadas. Num pacto autóctone de coerência e ética com esses ideais, parto, assim, de três critérios de sustentação nesse trabalho, inspirada nas ideias de Ocaña, López e Conedo (2018): *o amar, o reflexionar configurativo e o conversar alterativo*. E paro um conjunto esforçado de convívios possíveis, relatos e observações, firmando o passo numa conduta de processo decolonial que, como sugere Rufino (2017, p. 34), “[...] por mais contundente que venha a ser [...] é também um ato de ternura, amor e responsabilidade com a vida”.

Diante da inviabilidade de realizar uma pesquisa intransitiva, absolutamente decolonizada, na medida em que estou/estamos ainda em processo de decolonização, assumi o compromisso de estar atenta às artimanhas de minhas ações viciadas e exploratórias, adotando

---

<sup>8</sup> *Y toda metodología, por su propia esencia ontológica, es colonizante. De ahí que, para decolonizar las practicas investigativas, sea necesario situar la investigación en un contexto cultural más amplio y hacer la autocritica desde dentro del mismo proceso de investigación, reconociendo a cada sujeto participante como el otro-yo, dialogando afectivamente entre iguales y reflexionando desde una perspectiva holística e integradora. El proceso decolonizante debe ser ético, respetuoso, sociable, solidario y útil. Decolonizar la investigación implica no sólo investigar desde metodologías “otras”, sino también cuestionar el contenido de dicha noción y cuestionar incluso el propio término. Implica develar otras formas de hacer ciencia sin subalternizar, sin dominar las acciones humanas ni los ideales de una comunidad. Implica vivir en/por/para la propia comunidad que pretende decolonizarse. Es por ello que todo proceso decolonizante es una autodecolonización.*

*El proceso decolonizante debe ser guiado por principios democráticos. Debe estar implicado dialógicamente con la comunidad participante, respetar la autonomía cultural y el derecho a la autodeterminación. Debe ser honesto y orientarse a cumplir objetivos equidad, dignidad y justicia social. Debe estar encaminado a satisfacer las necesidades de los actores participantes. No debe limitarse solamente a un enfoque científico, paradigma epistemológico o estrategia metodológica. Debe ser armónico y coherente, pero puede combinar modalidades investigativas, métodos y técnicas. Debe ser creativo, crítico, reflexivo, disruptivo y configuracional.*

<sup>9</sup> Eis as definições mais comuns à palavra, descritas no Dicionário Aurélio: “1. averiguação sistemática de algo; inquirição, indagação, apuração. 2. ato de esquadrinhar, de perscrutar minuciosa e rigorosamente”. Ainda, da perspectiva do colonizado, “[...] a palavra investigação é provavelmente uma das palavras mais sujas do vocabulário do mundo indígena” (SMITH, 2018, p. 1).

o caminhar de uma *metodologia outra* (OCAÑA, LÓPEZ, CONEDO, 2018) – que não se refere a um conjunto de técnicas científicas ou um novo método universal que supere as formas de investigar previamente existentes: “Não se trata de uma investigação decolonial, não se trata de uma metodologia decolonial, tampouco é uma anti-metodologia, nem uma não-metodologia. É um fazer decolonial, representado na cultura decolonizante”<sup>10</sup> (OCAÑA, LÓPEZ, CONEDO, 2018, p. 192, tradução nossa). Insiro a ideia de *caminhar* pois não considero esse um processo estanque, mas ativo, e nem tampouco trivial para pesquisadoras de minha origem racial, social e econômica. Aqui, trago menção ao conceito desenvolvido e insistentemente esclarecido por Djamila Ribeiro (UOL, 2020), que não dá conta do impedimento de discursos, porém de uma autoconscientização a partir de um *locus* social:

O lugar de fala, infelizmente, tem muitas confusões sobretudo nas redes sociais. As pessoas entendem às vezes o lugar de fala como interdito, ou como desculpa para não agir, ‘Não é o meu lugar de fala, então eu não vou agir’, quando todo mundo tem lugar de fala. A gente está falando de *locus* social [...]. É fundamental que as pessoas brancas discutam lugar de fala para não naturalizar seus privilégios, entender que ele foi construído a partir da opressão de outros grupos e para entender a responsabilidade em também compor essa luta.

Meu lugar de pesquisadora é de mulher branca, forjada a partir de privilégios financeiros, educacionais e culturais. Atenta às características que me formam e com as quais atuo no lugar comum onde corpos e culturas subalternizadas reivindicam sua existência, me vali da prática da escuta ativa, compreensiva e sensível (e refiro-me à disposição de outras sensibilidades, não só a da audição, para esse mergulho), antes de moldar possíveis atitudes e direcionamentos. Esta pesquisa é um reflexo desse *modus operandi*, e para tanto se disparou a partir de encontros, desencontros, pausas, reencontros. Muitos desses episódios foram marcados por uma autoexigência paralisadora. Acatei, porém, a chamada à ação provocada por Djamila Ribeiro (UOL, 2020), motivada e concordante também com a ideia de Rufino (2017, p. 32) de que “[...] não há enfrentamento e transgressão ao colonialismo que não assuma posições contundentes e comprometidas com o combate ao cárcere racial (enclausuramento e desvio do ser) e às suas produções de injustiça cognitiva”. Para isso, me desafiei a checar com frequência se o fazer aplicado aqui se inseria no que o sociólogo George J. Sefa Dei chama de *Metodologias de Investigação Anti-Racistas*. Em sua concepção, pesquisadoras devem reconhecer as relações de poder assimétricas estruturadas no contexto da diferença social e do

---

<sup>10</sup>No se trata de una investigación decolonial, no se trata de una metodología decolonial, tampoco es una anti-metodología ni una no-metodología. Es una hacer decolonial, representado en la cultura decolonizante.

impacto crucial da raça. Dei indica, segundo Caputo e Sant’Anna (2020, p. 17), sobre as pesquisas:

- \* Reconhecimento do pesquisador de um entendimento de que as características pessoais influenciam o sucesso da investigação e das parcerias significativas com os sujeitos de estudo;
- \* Afirmam a base de conhecimento dos sujeitos de estudos;
- \* Ligam a questão da identidade à produção do conhecimento;
- \* Ajudam a desafiar as relações coloniais e imperiais, subvertendo modos hegemônicos de saber;
- \* Colocam questões sobre quem está a falar, sobre o quê e para quem;
- \* Levantam questões acerca dos contextos sociais e políticos da produção de conhecimento, bem como sobre as fontes e usos dos dados de investigação;
- \* Assumem que há racismo institucional na investigação em ciências sociais *mainstream*. Isto é evidente nos tópicos de estudo, nos conceitos e metodologias privilegiados, a quem é permitido, legitimado e validado pesquisar, o quê e como as estruturas existentes permitem a produção e disseminação de certos saberes;
- \* A questão da relevância é um elemento chave na investigação antirracista. A relevância é definida aos olhos dos sujeitos de pesquisa, não aos olhos do investigador e dos financiadores do projeto de pesquisa.
- \* Reconhecem um código ético para investigar a opressão social e de raça. Um código que reconhece o impacto do racismo sobre os quadros teóricos e conceituais, as epistemologias e as metodologias de investigação nos chamados “estudos científicos”;
- \* Assim, a ética e os conceitos chave que subjazem aos objetivos da investigação, e ao *ethos*, desenho, orientação, aplicação e disseminação do conhecimento de investigação devem ser guiados por princípios antirracistas de múltiplos modos de saber e pela necessidade de procurar uma representação plena e a inclusão de experiências variadas;
- \* Empenha-se explicitamente em promover objetivos antirracistas, e particularmente em desafiar a dominação e as relações de poder na sociedade através da promoção da justiça social, da equidade e da justiça;
- \* Reconhece a ideia de ligar as opressões, privilégios diferenciais, simultaneidade de opressões e privilégios, e as imbricações da raça, do gênero, da sexualidade e das identidades de classe (inserimos: das culturas, incluindo as religiosas) – como prova das complexidades das experiências vividas.

Ainda num caminho de auto-observações que antecedem as observações ao outro, me encontrei com os desafios propostos por Ocaña, López e Conedo (2018) em reelaboração mais contemporânea à proposta de Smith (2000) sobre as oito perguntas que toda “investigadora” deveria se fazer sobre seu processo e projeto de “investigação”, readequando o uso dos termos. São elas:

- O que necessitamos amar-reflexionar-configurar-compreender?
- Por que fazemos esta reflexão-configuração-compreensão?
- Que diferença fará?
- Quem desenvolverá o processo decolonizante?
- Como queremos que seja o processo decolonizante?
- Como sabemos que vale a pena realizar e que é útil para a comunidade?
- Em que contribuirá esse processo afetivo-reflexivo-configuracional?
- Quem se beneficiará, como e com quê?<sup>11</sup> (OCAÑA, LÓPEZ, COÑEDO, 2019, p. 191, tradução nossa)

<sup>11</sup> ¿Qué necesitamos amar-reflexionar-configurar-compreender?/ ¿Para qué hacemos esta reflexión-configuración-compreensión?/ ¿Qué diferencia hará?/ ¿Quién desarrollará el proceso decolonizante?/ ¿Cómo queremos que sea el proceso decolonizante?/ ¿Cómo sabemos que vale la pena llevarlo a cabo y que es útil para la comunidad?/ ¿Qué aportará este proceso afectivo-reflexivo-configuracional?/ ¿Quiénes nos beneficiaremos, cómo y con qué?

Conjugando essas reflexões com outras leituras sobre o ato de pesquisar, e por estar aberta às surpresas construtivas ou desconstrutivas desse caminhar/fazer, me desencontrei de algumas ideias que antes me pareciam mais pertinentes, como as postas por Spivak (2010, p. 16): “Não se pode falar pelo subalterno, mas pode-se trabalhar contra a subalternidade, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido”. Ou, embora também já superada, pela mesma autora: “[...] a tarefa do intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar para que, quando ele ou ela o faça, possa ser ouvido(a)” (SPIVAK, 2010, p. 14). As últimas duas citações acima, utilizadas no plano de trabalho para esta dissertação, foram se distanciando das minhas crenças ativas durante o curso da pesquisa. Explico-me, em etapas, ao mesmo passo que tento responder ao compilado de indagações propostas por Ocaña, López e Conedo (2018):

1. Tomo este trabalho não como uma oportunidade de oferecer escuta para os saberes aqui replicados e divulgados, mas muito antes por entendê-los como essenciais para a criação (ou recuperação) de um mundo *outro*, aquele para qual Carolina Maria de Jesus atuava: “Ah, comigo o mundo vai modificar-se. Não gosto do mundo como ele é” (JESUS, 1982, p. 106).
2. Somos nós – acadêmicas e intelectuais, que têm como ponto de partida um espaço hegemônico de fala e presença nos espaços –, assim, as mais beneficiadas pelo desterramento desses conhecimentos estrategicamente aterrados e invisibilizados de nós e do *centro*. Para essas gentes seus conhecimentos não só permaneceram vivos, apesar de envoltos em tanta morte, como são/foram os responsáveis por seus modos de vida.
3. A prática de pesquisa decolonizante, autodecolonizante portanto, é mais que um compromisso altruísta, mas uma prática de sobrevivência tanto quanto egoísta, inclusive, para a não implosão de um planeta que é liderado hoje por um pacote de humanidade que “[...] vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (KRENAK, 2020b, p. 6).
4. As pessoas subalternizadas – ou sujeitos subalternizados, assim citados por Spivak (2010) – não necessitam, ao meu entendimento, da criação de novos espaços de fala, como proposto pela autora, mas do respeito e proteção de seus próprios espaços, na manutenção de seus corpos e territórios. E, por isso, sim, é urgente visibilizá-los e, também a isso, serve essa pesquisa. Bem como, de acordo neste ponto com a autora, trabalhando contra a subalternidade.

5. Não se trata, portanto, de trazer à ciência novos conhecimentos, pois aqui “[...] a ciência não se faz descobrindo novas coisas ou conhecimentos novos, aqui a ciência se configura a partir da visibilização de conhecimentos ‘outros’ existentes, válidos, argumentados, sentidos e vividos”<sup>12</sup> (OCAÑA, LÓPEZ, CONEDO, 2018, p. 189, tradução nossa).
6. Tampouco, de trazer esses conhecimentos ao *centro*, desde que entendamos aqui por *centro* qualquer lugar do mundo que assim se auto-autorize, bastando para isso reconhecer-se como epicentro: onde se instala um terreiro ou uma aldeia, não habita periferia. Visto do umbigo de uma indígena ou quilombola, seu ser não configura sub-humanidade, mas vida em curso, fortaleza de si, portal de muitas sabedorias. Como exemplifica Krenak (*apud* CARTOGRAFIA, 2021) ao descrever alguns rituais de sua tribo, um mastro no chão é comumente fincado para representar o centro do mundo. Assim, o centro do mundo é/pode estar em tantos lugares. E são esses centros tantos e variados a que me dedico amar-reflexionar-configurar-compreender nesta pesquisa.
7. Tão urgente quanto visibilizar os conhecimentos outros é assumir a arrogância e autoritarismo intelectual que nos move enquanto pesquisadoras, ainda que (ou justamente porque) em prática decolonial. Reproduzir práticas opressoras rajadas de discursos pomposamente acometidos de teorias libertadoras é tão comum quanto precedente. Já comentava Freire (1992, p. 110): “[...] Para mim, o caminho da superação daquelas práticas [arrogância intelectual] está na superação da ideologia autoritariamente elitista; está no exercício difícil da virtude da humildade, da coerência, da tolerância, por parte do ou da intelectual progressista. Da coerência que vá diminuindo a distância entre o que dizemos e o que fazemos”.

## 2.1 ARTESANIAS E ROTAS DE FUGA NAS ENCRUZILHADAS

Esta encruzilhada, ai meu santo,  
 não joga míssil no meu sabiá!  
 Tu é só ariano, eu sou tanto,  
 sou banto sou zulu, portuga e sarará,  
 um índio bororó,  
 meu bem, pode vir quente:  
 te como no meu hímen complacente [...]  
 (Teatro da Natureza, de Aldir Blanc e Marco Pereira)

---

<sup>12</sup> [...] la ciencia no se hace descubriendo nuevas cosas o conocimientos nuevos, aquí la ciencia se configura a partir de la visibilización de conocimientos ‘otros’ existentes, válidos, argumentados, sentidos y vividos.

O fazer(-se) decolonial exige atividade, atenção, vigilância. Mas, também, flexibilidade. Do sentir que cria pensamento, pensamento que se faz palavra, palavra que gera ação. Ora num fluxo direto, ora inverso, muitas vezes *tudojuntoemisturado*. Das provocações todas recebidas via conversas, leitura, contemplações e sonhos, a respeito desse trabalho, durante os últimos meses, a contribuição da professora Shirley Miranda (Faculdade de Educação/ Universidade Federal de Minas Gerais) no processo de qualificação do projeto trouxe desassossego quando instalou em mim a menção ao extrativismo. Como fazer desta uma pesquisa não extrativista? Outros sacolejos também me levaram a encruzilhadas, como a sugestão de Ocaña, López e Conedo (2018, p. 179, tradução nossa) de que só poderia atuar com espírito decolonizante a investigadora que fosse membro do grupo investigado, pois:

Se o investigador não é membro do grupo investigado é muito difícil que possa implantar uma prática decolonizante, pois não está imbuído de sua realidade, de suas reflexões, de suas relações, ações, sentimentos, sonhos, desejos, tradições, costumes e valores. Ou seja, não constituiu uma voz do/na/para a comunidade. Para conseguir, teria que executar ações que não lhe permitissem se converter em um colonizador, ou seja, teria que desenvolver um processo decolonizante.<sup>13</sup>

Coube-me, então, afastar-me do sentido comum pejorativo atribuído à palavra e posição de encruzilhada, tal como ponto crítico para tomada de decisões, dilemas e apuros. Em uma perspectiva *outra* – e não à toa as religiões afro-brasileiras utilizam este cruzo geográfico para envio de suas mensagens e oferendas aos encantados –, esse é espaço de encontros, variadas possibilidades e ofertas de caminhos possíveis. Para Rufino (2017, p. 32), que propõe uma *Pedagogia das encruzilhadas*, a noção de encruzilhada emerge como disponibilidade para novos rumos:

[...] gramática poética, campo de possibilidades, prática de invenção e afirmação da vida, perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo, a encruza emerge como a potência que nos possibilita a prática de estripulias. Nesse sentido, miremos a decolonialidade. Certa vez, uma preta velha me soprou ao ouvido: “Meu filho, se nessa vida há demanda, há também vence-demanda”. Nessa perspectiva, se a colonialidade emerge como o carregamento colonial que nos espreita, obsedia e desencanta, a decolonialidade emerge como as ações de desobsessão dessa má sorte. Assim, a decolonialidade está a ser praticada nas frestas, como ato de resiliência e transgressão. Desde que a primeira cruz foi erguida na empreitada colonial, a rasuramos reinventando caminhos pelas encruzilhadas.

Na operação de despacho contra o *carrego colonial*, como Rufino (2017) se refere à colonialidade, entendi a oportunidade das estripulias e transgressões como uma direção honesta e viável à prática desse trabalho. O rio que passa nas terras que eu habito pode ser bravio, desce

---

<sup>13</sup> Si el investigador no es miembro del grupo investigado es muy difícil que pueda desplegar una práctica decolonizante, porque no está imbuido de su realidad, de sus reflexiones, de sus relaciones, accionares, sentires, sueños, deseos, tradiciones, costumbres y valores. Es decir, no constituye una voz de/en/para la comunidad. Para lograrlo tendría que ejecutar acciones que no le permitan convertirse en un colonizador, es decir, tendría que desarrollar un proceso decolonizante.

levando galhos, pedras ou barreiras erguidas pelo caminho, mas também pode ser leve, fluido, encantar pela melodia de seu curso. Tem seu tempo de secar, também. Quando não em estado de seca, passei entre força e fluidez. Estive encarregada de me desencarregar das normas e condutas preestabelecidas da rigidez de manuais impostos pela modernidade eurocêntrica ou mesmo pelos novos manuais metodológicos decoloniais, adotando o que Santos (2014) propõe e denomina como *artesanía das práticas*, conectadas à prática artesanal da pesquisa por Fanasello, Nunes e Porto (2018, p. 402-403). As autoras discutem os desafios complexos e incertos da manufatura das obras científicas, assumindo que é preciso se apoiar em performances sensíveis e criativas que propiciem um trilhar paradoxalmente mais preciso na medida em que se caminha sem receitas prontas:

É por isso que os referenciais teóricos e metodológicos precisam se renovar e ampliar o repertório de sentidos e linguagens comunicativas para além do discurso logocêntrico que tende a ser excludente. Essa ideia tem forte conexão com o que Santos denomina artesanía das práticas, ou seja, a pesquisa e a metodologia compreendidas como um trabalho artesanal com as suas próprias regras, critérios de validação e de objetividade. A ideia aqui é que cada pesquisa pode ser compreendida como uma obra necessariamente singular, ainda que com semelhanças a outras produzidas anteriormente, porém originalmente (re)elaborada diante dos percursos, percalços e compromissos que surgem ao longo do processo investigativo.

Minha pesquisa tem a artesanía por vocação, uma vez que foi formulada e reformulada a partir de intempéries, dos conhecimentos adquiridos durante o percurso e muitas mudanças de ideia, pois assim como previsto em meu projeto, esta é “[...] uma obra ainda aberta que se crê em processo de nascimento, movimento e continuidade, que se introduz e reintroduz, começa e recomeça, no encontro e desencontro com cada novo fato, referência e experiência desta pesquisadora em germinação e crescimento”. Nesse processo e processar de informações, fui criando estratégias e rotas de fuga para situações que me pareciam insolúveis, de início, apostando na singularidade do que desenvolvo e criando regras próprias coerentes às crenças e sabedorias aqui encarnadas. Assumi, assim, o *desejo* e o risco de partir de um objetivo geral amplo de pesquisa – desde que mantendo o compromisso traçado em projeto de que essas páginas estivessem “[...] a serviço de corpos desaparecidos, vozes silenciadas e culturas ignoradas” –, que é o de assumir a emergência e apostar no aprofundamento em saberes *outros*, credibilizando-os e reposicionando historicamente aquelas pessoas que os detêm e praticam. Para tanto, a vontade inicial (pré-qualificação) era partir de entrevistas com quatro mestras: uma quilombola e quebradeira de coco babaçu; uma líder indígena; uma mãe de santo, de comunidade de terreiro; e uma agricultora, presidente de uma associação de agricultores

familiares, para investigar os conhecimentos adquiridos por elas cotidianamente, por meio da relação com a comunidade, familiares e ancestrais.

Entretanto, em uma das esquinas pelas quais passei, topei com a necessidade de romper com a tendência da busca por semelhanças e ponto de alinhamento em discursos, bem como com a operação da superficialidade – resquícios do labor jornalístico e também da colonialidade – para não incorrer nos limites que desejava ultrapassar. Centralizei (ou marginalizei) meu interesse, então, no território e história de Emília Costa, e o que mais ela pudesse me trazer. Segui no curso de meu rio de aprendizados tentando, ainda, mais expandir do que limitar. Mais aglutinar do que recortar. Focando o campo de minhas buscas em Emília e no contexto que a cerca, abordei-a anos depois de nosso primeiro encontro presencial, quando trocamos contato, para saber como estava sua vida e a das suas: atualizamo-nos. Em diante, seguimos nos falando via *Whatsapp* por textos e mensagens de áudio até que eu apresentasse a ela minha ideia de co-criação para este trabalho. Sabendo do *desejo* de Emília em seguir os estudos acadêmicos, disponibilizei-me para uma construção conjunta de um projeto de autoria primária dela, a partir das conversas, trocas e investigações que faríamos juntas em colaborações mútuas. No esforço de uma prática identificada com as metodologias colaborativas não extrativistas, que vêm sendo elaboradas desde Paulo Freire e desenvolvidas hoje por Boaventura de Sousa Santos e seu grupo de pesquisa no bojo das chamadas *Epistemologias do Sul*, investi no desafio estratégico que reside em construir conhecimentos *junto com*:

[...] diversas pessoas, comunidades e movimentos sociais do ‘Sul Global’, articulados com as lutas sociais por dignidade em curso e que considerem e fortaleçam os sujeitos enquanto portadores de direitos, saberes e capacidade de agenciamento. Este é, portanto, o sentido fundamental das metodologias colaborativas não extrativistas. Elas transcendem as propostas de pesquisas e metodologias participativas por considerarem a participação mais que uma devolução, partilha, troca ou *empowerment* junto aos sujeitos sistematicamente excluídos ou tutelados. Trata-se de pensar a pesquisa como uma ‘co-criação’ para a produção de conhecimentos ‘co-labor-ativos’, assim como a intervenção no mundo uma ‘co-responsabilidade’ decorrente do trabalho conjunto (FANASELLO, NUNES, PORTO, 2018, p. 401).

Na proposta contra monocultura de Santos e de suas parceiras, a *ecologia de saberes*, esse é o estabelecer de “[...] uma minga, como dizem os indígenas latino-americanos, é um mutirão, constrói-se coletivamente” (SANTOS, 2014 *apud* CARNEIRO, KREFTA, FOLGADO, 2014, p. 332). Para além de atender a um propósito metodológico, meu chamado de parceria e co-criação com Emília teve como Sul as provocações da professora Shirley Miranda, bem como às de Ocaña, López e Conedo (2018) – literalizadas na pergunta “Qual é a utilidade desta pesquisa para as pessoas que eu vou pesquisar?”. Recordo-me aqui de uma cena de *Ex-pajé*, documentário de Luiz Bolognesi, na qual a liderança indígena recebe pelos correios

dois calhamaços com o resultado da pesquisa realizada por um antropólogo francês em sua tribo. O ex-pajé olha, observa aqueles escritos em uma linguagem e signos que ignora, não encontra imagens, só letras ajuntadas formando um (para ele) dispensável apanhado de folhas de papel ofício. E arremata: “É dessa forma que o branco faz, né? Parece bem feito”. E segue a vida... De que maneira eu poderia entregar à pessoa primeira de minha pesquisa – pois dela partiram as outras e foram possíveis todas as reflexões aqui presentes – devolutivas menos abstratas (ou cínicas) que as comumente ofertadas nas relações pesquisadoras/pesquisadas? Como fazê-lo sem reproduzir a dinâmica colonizadora da oferta de espelhos? Não tento aqui convencer ou tampouco convencer-me de que escolhi as melhores saídas, mas estou certa de que busquei estar vestida de boas referências que me apoiassem nas estripulias e transgressões da quebra dos espelhos do narcisismo branco e europeu (FANON, 2008).

## 2.2 PARABOLICAMARÁ: COMO FORJAR NOVOS ENCONTROS ESPONTÂNEOS À DISTÂNCIA

Antes mundo era pequeno  
 Porque terra era grande  
 Hoje mundo é muito grande  
 Porque terra é pequena  
 Do tamanho da antena parabolicamará  
 Volta do mundo, camará  
 Mundo dá volta, camará  
 Antes longe era distante  
 Perto, só quando dava  
 Quando muito, ali defronte  
 E o horizonte acabava  
 Hoje lá trás dos montes, den de casa, camará  
 Volta do mundo, camará  
 Mundo dá volta, camará  
 De jangada leva uma eternidade  
 De saveiro leva uma encarnação  
 (*Parabolicamará, Gilberto Gil*)

Em minha escuta no Quilombo de São Luís Gonzaga, no interior do Maranhão, em 2018, percebi que o senso de fraternidade, afeto e coletividade permeia os povos tradicionais desde a fala: *mermã*, essa beleza de amálgama que, além do parentesco (irmã), traz em si um pronome possessivo (minha), aproximando ainda mais as interlocutoras; *parente*: expressão usada pelos povos indígenas para referirem-se umas às outras, numa compreensão que extrapola a consanguinidade. Não tarda muito sentir-se acolhido em espaço assim. Mas seria possível reproduzir essa sensação substituindo o olho no olho por tela na tela? Realizei um mestrado e uma pesquisa integralmente via cabo, via *internet*. Ou via modo *sintético*, conforme nos ensina o intelectual quilombola Nêgo Bispo – em conceito que destrincharei mais adiante nesse escrito

–, entre telas e mediações peliculares, 3 ou 4 G’s, *wi-fi*’s cortantes ou velozes, câmeras abertas ou fechadas, áudios fluidos ou ruidosos. As condições de aproximação, não eram, portanto, as mais favoráveis. Foi necessário, mais uma vez, a estripulia, a gambiarra, erguendo uma *parabolicamará*, como a de Gilberto Gil, que pudesse dar conta de esquentar, ou tropicalizar, os contatos frios que os meios digitais proporcionam.

**Figura 4: Conversas com Emília Carla em tempos de *parabolicamará***



Fonte: Reprodução *Google Meet*

Com Emília Costa, o encontro pregresso presencial facilitou o diálogo aberto e a comunicação horizontal. Falamos muitas vezes por *Whatsapp*, em trocas de mensagem de texto e áudio, outras vezes por ligação e, também, em encontros audiovisuais por plataformas digitais de comunicação. Foram tentativas de configurar outros tipos de pensar enquanto dávamos voltas juntas por assuntos diversos, forjando uma convivência que proporcionasse um conversar mais próximo da acepção original da palavra<sup>14</sup>. Minhas trocas com Emília foram todas guiadas por um não planejamento, sem expectativas, pressupostos, modelos ou estruturações. A finalidade da conversa era a conversa em si, um *conversar alterativo* (OCAÑA, LÓPEZ, CONEDO, 2018, p. 186, tradução nossa), “[...] livre e espontâneo, sem suposições nem expectativas, sem prévias e sem exigências, sem tentar impor nossa razão como única e universal, sem subalternizar o outro. É uma conversa inclusiva [...]”<sup>15</sup>. Pois, ainda segundo Ocaña, López, Conedo (2018, p. 187, tradução nossa):

<sup>14</sup> Em latim, a palavra *conversar/conversare* significa conviver com alguém.

<sup>15</sup> “[...] libre y espontáneo, sin supuestos ni expectativas, sin aprioris y sin exigencias, sin intentar imponer nuestra razón como única y universal, sin subalternizar al otro. Es un conversar incluyente [...]”.

A decolonialidade, como processo, não deve ter um guia orientador. Não há nada mais colonial do que a orientação. A decolonialidade é livre, espontânea e se desenvolve sem orientações, sem pressupostos, sem *a priori*, sem exigências, sem expectativas. Orientar é colonizar. É por isso que o processo de descolonização deve levar em conta o potencial do conversar alterativo e a reflexão sem pressupostos, sem *a priori* e sem expectativas, apenas a partir do próprio conversar libertador e da reflexão edificante<sup>16</sup>.

Neste formato (ou não formato), detive-me nos impulsos de fazer anotações durante as conversas – esse hábito jornalístico de, correndo contra o tempo, buscar manchetes e *leads*<sup>17</sup> ainda durante o ato das entrevistas –, evitando assim a criação de categorias mentais ou interesses preponderantes que desviassem o rumo de uma fala espontânea, minha ou dela. Esforcei-me para não invadir os silêncios necessários com inflexões, ou induzir novas e mais perguntas, ciente de que “[...] a primeira coisa é que esses cientistas têm que saber escutar, e não apenas falar. Saber escutar profundamente é um dos princípios básicos da ecologia dos saberes” (SANTOS, 2014 *apud* CARNEIRO, KREFTA, FOLGADO, 2014, p. 332). Para as *epistemologias do Sul*, a comunicação implica a necessidade de se escutar profundamente, e segundo Fanasello, Nunes e Porto (2018), para isso, torna-se fundamental associar o silêncio e a consciência de incompletude. Assim, tentei não guiar ou controlar as conversas e, da mesma forma que captei informações de Emília, procurei me colocar também em exposição e observação, equilibrando o jogo de espelhos, como sugerem Ocaña, López e Conedo (2018, p. 190, tradução nossa):

Questionamos a técnica de observação como a conhecemos hoje. Concordamos que devemos observar, mas coletivamente, com grupos comuns e diversos, observar uns aos outros, co-observar uns aos outros, porque se apenas o “investigador” observa, então ele se torna um colonizador. Isso permitirá um vínculo com o “outro”, buscando resultados que perpetuem as opções libertadoras da subjugação de uma sociedade que configurou estruturas dominantes para colonizar uma geração produtora de conhecimentos “outros”<sup>18</sup>.

Construímos na conversa uma fluidez importante, mas que não se confunde com um espontaneísmo anárquico, como citado por Fanasello, Nunes e Porto (2018, p. 402), embora

---

<sup>16</sup> *La decolonialidad, en tanto proceso, no debe tener guía orientadora. No hay nada más colonial que la orientación. La decolonialidad es libre, espontánea, y se despliega sin orientaciones, sin supuestos, sin aprioris, sin exigencias, sin expectativas. Orientar es colonizar. Es por ello que el proceso decolonizante debe tener en cuenta el potencial del conversar alterativo y el reflexionar sin supuestos, sin aprioris y sin expectativas, solo desde el propio conversar liberador y el reflexionar edificante.*

<sup>17</sup> Abertura do texto jornalístico, na qual constam as informações mais importantes para compreensão da notícia e os maiores “furos” da reportagem, ou seja, o que os jornalistas consideram mais importante nas falas de seus entrevistados.

<sup>18</sup> *Cuestionamos la técnica de la observación tal como la conocemos hoy. Estamos de acuerdo que debemos observar, pero colectivamente, con grupos comunes y diversos, observarnos entre todos, co-observarnos, porque si observa solamente el “investigador”, entonces deviene en colonizador. Esto permitirá un enlace con el “otro”, buscando resultados que perpetúen las opciones liberadoras de la subyugación de una sociedad que ha configurado estructuras dominantes para colonizar una generación productora de conocimientos “otros”.*

não por mérito próprio: vezes por falta de talento de minha parte ao não controle, outras porque as barreiras da *webcomunicação* nem sempre foram possíveis de serem contornadas. Pois, do ponto de vista da metodologia colaborativa, um aspecto importante diz respeito justamente aos diálogos e entrevistas, que, sugere-se, deve promover uma comunicação profunda entre as pessoas envolvidas na pesquisa, de forma a superar o fosso existente entre pesquisadora que extrai informações das entrevistadas, para serem posteriormente analisadas: “Mais que discursos obtidos a partir de entrevistas a serem objetivamente analisados, o que está em jogo são formas de comunicação vivas obtidas através de narrativas, histórias e relatos significativos” (FANASELLO, NUNES, PORTO, 2018, p. 410). Minha disponibilidade à imprevisibilidade me levou, paradoxalmente, como previsto também por Fanasello, Nunes e Porto (2018), a um trilhar preciso a novos interesses e objetivos que só vieram à tona pela ausência de receitas prontas. Na conversa mais formal realizada com Emília, essa gravada em vídeo e áudio com sua autorização, do conversar mais livre e espontâneo possível (diante da mediação de telas) surgiram outras pessoas e histórias: as de sua avó e de sua mãe.

Assistindo posteriormente à nossa conversa (minha e de Emília), observei a espiral narrativa que embrenhava essas três personagens hereditárias em histórias tão singulares quanto plurais: nascidas as três no território do Quilombo Santo Antônio do Costa, no município de São Luís Gonzaga, interior do Maranhão, Creusa Costa, Maria Costa e Emília Carla Costa (nesta ordem), trazem evidências da vida em comunidade e da identidade e modo de viver quilombola imbricados na construção de seus saberes tradicionais constituídos dentro e/ou fora da escola. São histórias marcadas fortemente pelos sentidos de *desejo, território/comunidade, feminismo, luta*. Da minha percepção, validada com Emília, surgiram finalmente os objetivos específicos que pretendo com esse trabalho abordar ou borderar – uma vez que, não sendo parte integrante dessa comunidade, é o que consigo alcançar: as margens e *bordas* que se deixam conhecer pelas estrangeiras. São eles:

1. A oportunidade de visibilizar mais amplamente os conhecimentos, sabedorias e subjetividades do povo quilombola de Santo Antônio do Costa – em representação de Emília – que, bem como outras comunidades originárias do Brasil, é submetido há séculos às lógicas de opressão, relegado ao silenciamento e ao descrédito, à escassez e ao esquecimento. O mesmo se dará, sob a proposta das *Epistemologias do Sul*, pesquisando junto com aquelas que são excluídas radicalmente em sua condição ontológica enquanto detentores de saberes e pessoas de direitos normalmente desprezados, a partir da reflexão: “Como reconhecer tais sujeitos e criar condições para que possam potencializar a sua agência se os métodos de

investigação adotados excluem sua condição de sujeitos, ignoram seus saberes e lutas fundamentais?” (FANASELLO, NUNES, PORTO, 2018, p. 401). E credora também da necessidade de um caminho *outro* de luta, uma vez que, como disse Joelson Ferreira, do assentamento Terra à Vista (*in* NÊGO BISPO *et al.*, 2022, p. 16), a esquerda institucional brasileira já tentou seu caminho e “[...] com o máximo respeito que temos aos companheiros, é chegada a hora de tentar outro. É aí onde a longa história de rebeliões dos povos no território brasileiro ainda tem muito a nos ensinar”.

2. Atuar e investigar a fronteira (ou seja, os pontos de encontro) entre os saberes tradicionais constituídos dentro da comunidade quilombola e no processo de escolaridade e, também, nos seus limites de suas cercas, investigando a fragilidade do direito à educação nesses territórios e como operam os *desejos* das pessoas da pesquisa diante da negação às possibilidades.

### 3.3 NARRATIVAS DESESTABILIZADORAS: OUTRAS FORMAS DE LER, OUVIR, ESCREVER E SENTIR OS MUNDOS

Na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se  
queima.  
(Amadou Hampâté Bâ)

Inspirada nas pesquisas de campo do Grupo de Pesquisa *Aprendizados ao longo da vida: sujeitos, políticas e processos educativos*, adotei as recomendações de Santos (1997, p. 23) a respeito do uso de *interrogações poderosas* e “[...] tomadas de posição apaixonadas capazes de sentidos inesgotáveis”. Essas interrogações, segundo Santos (1997), devem se traduzir em *imagens desestabilizadoras*, que nos restitua a capacidade de espanto e indignação. A pretensão desse trabalho é ser uma *produção desestabilizadora*, a partir dos tensionamentos voltados ao modo de fazer pesquisa e gerar narrativas (não apenas informações). Nessa direção, e ainda seguindo as sugestões de Santos (1997, p. 23) para as *interrogações poderosas* – “[...] que devem incidir mais sobre o que nos une do que sobre o que nos separa” – pretendi aprofundar o sentido, indicado pelo autor, de comunicação e cumplicidade: “A comunicação e cumplicidade epistemológica assenta na ideia de que não há uma forma só de conhecimento, mas várias, e de que é preciso optar pela que favorece a criação de imagens desestabilizadoras e de uma atitude de inconformismo diante delas” (SANTOS, 1997, p. 25).

Foi minha intenção, nas conversas e, também, no cuidado destinado a elas posteriormente, privilegiar o modelo de narração, contação de história, valorizando a história

oral (ALBERTI, 2005) que prepondera nas culturas populares e que, nos últimos tempos – em processo acirrado pelo governo Bolsonaro e pela pandemia de Covid-19 –, se viu ameaçada de extinção. É a citação de Amadou Hampâté Bâ se realizando em grande escala, no Brasil: pois para a já reduzida população indígena do país – estimada em 250 povos e aproximadamente 900 mil pessoas, número menor que a de grandes cidades brasileiras – a realidade é de genocídio. As indígenas mais velhas, bibliotecas de histórias milenares, desaparecem aos montes junto às suas línguas e memórias. Honrar a história oral e narrativas desses povos é, no meu entender, uma maneira de valorizar e honrar essas subjetividades.

Então, trabalhar com narrativas coloca-se para nós como uma possibilidade de fazer valer as dimensões de *autoria, autonomia, legitimidade, beleza e pluralidade de estéticas* dos discursos dos sujeitos cotidianos. Trabalhar com histórias narradas mostra-se como uma tentativa de dar visibilidade a esses sujeitos, afirmando-os como *autores/autoras*, também protagonistas dos nossos estudos. (FERRAÇO, 2007, p. 86).

Ressalto as influências de Alves (2001, p. 14-16) sistematizadas no livro *Pesquisa no/do cotidiano*, com a proposta de aplicar outras alternativas metodológicas para a pesquisa com os cotidianos. Mergulhar em todos os sentidos; virar de ponta-cabeça; beber em todas as fontes; e encontrar novas maneiras de escrever:

Defendo, e não estou sozinha, que há um modo de fazer e de criar conhecimento no cotidiano, diferente daquele aprendido, na modernidade, especialmente, e não só, com a ciência.

São quatro os aspectos que julgo necessários discutir para começar a compreender essa complexidade. O primeiro deles se refere [ao fato de que] a trajetória de um trabalho no cotidiano precisa ir além do que foi aprendido com as virtualidades da modernidade, na qual o sentido da visão foi exaltado. É preciso executar um mergulho com todos os sentidos no que desejo estudar. Pedindo licença ao poeta Drummond, tenho chamado esse movimento de o sentimento do mundo.

O segundo movimento a ser feito é compreender que o conjunto de teorias, conceitos e noções que herdamos das ciências criadas e desenvolvidas na chamada modernidade e que continuam sendo um recurso indispensável, não é só apoio e orientador da rota a ser trilhada, mas, também e cada vez mais, limite ao que precisa ser tecido. Para nomear esse processo [...] estou usando a ideia de virar de ponta-cabeça.

Para ampliar os movimentos necessários, creio que o terceiro deles, incorporando a noção de complexidade, vai exigir a ampliação do que é entendido como fonte e a discussão sobre os modos de lidar com a diversidade, o diferente e o heterogêneo. Creio poder chamar a esse movimento de beber em todas as fontes.

Por fim, vou precisar assumir que para comunicar novas preocupações, novos problemas, novos fatos e novos achados é indispensável uma nova maneira de escrever, que remete a mudanças muito mais profundas.

Para este trabalho, interessa-me também o conceito de exclusão sob a perspectiva ético-psicossociológica de Sawaia (1999), como processo complexo, que não é, em si, nem subjetivo nem objetivo, individual nem coletivo, racional nem emocional. Abordagem esta que observa subjetividades específicas na dialética inclusão/exclusão, e que se manifestam no cotidiano

como identidade, sociabilidade, afetividade, consciência e inconsciências – conceitos caros a essa pesquisa.

Além das inspirações e referências todas que busquei durante o trabalho, as ideias e ideais desenvolvidos aqui partem muito das demandas éticas que me constituem como pesquisadora, mas, antes, ser político. Penso que a escrita manifesta inexoravelmente tal conduta. Tensionando regras, flexões e concordâncias (nominais), informo que, nas páginas dessa dissertação – conforme já pode ter sido observado pelas leitoras mais atentas –, subverto para o gênero feminino todas as generalizações e indeterminações substantivas possíveis. Arrisco-me em nome de uma decisão política, cuidando, porém: da fluidez da leitura, ao evitar expressões em repetição como “mestres e mestras”; e, também, de uma escolha estética, por preferir não adotar neologismos ora em voga como “alunes” ou “alunxs”. O propósito é também que minha escrita siga o rastro de uma reparação histórica ao gênero feminino que, não apenas no português, dissolve-se em muitas línguas por detrás do masculino. Considero, aqui, o poder da comunicação e da linguagem na construção e reflexo das normas culturais e ideológicas da sociedade. Conforme argumenta Bagno (2007), a língua deve ser vista como um poderoso instrumento de controle social que, a depender de como é utilizada, pode suscitar a preservação ou ruptura das identidades individuais e dos vínculos sociais. Como aponta cirurgicamente Caldas-Coulthard (2007, p. 237):

Gramaticamente, dar prioridade a um gênero é obviamente mais simples. Isso pode não ser importante quando falamos de carros e bicicletas, mas quando falamos de 1 milhão de mulheres e um homem pelo pronome masculino ‘eles’, esta escolha pode ser interpretada como discriminatória e pode ter consequências sociais importantes. O Português usa o sistema de primazia do masculino também em pares de palavras de gêneros diversos que se referem aos mesmos papéis quando colocados juntos – pai e mãe, filho e filha, rei e rainha. Isto indica que a mulher vem sempre ‘depois’ do homem.

Quanto à abordagem (talvez) excessiva em primeira pessoa, foi o formato que encontrei de acentuar a crença da subjetividade que permeia qualquer produção humana. E, também, e principalmente, maneira de manifestar o repúdio ao estrago que o mito da neutralidade faz em áreas de produção de informação, como o jornalismo, assumindo assim coerência com minha trajetória de combate ao cinismo e falta de responsabilidade social dentro das redações pelas quais passei. Para isso, valho-me de observações sobre as *Epistemologias do Sul* postas em prática, como as de Norma Giarraca (2008, p. 6, tradução nossa):

A maneira como nós latino-americanos abordamos os novos movimentos desafia as velhas dicotomias de investigador-investigado; sujeito-objeto; estrutura-ação. Supõe um trabalho hermenêutico no qual estamos envolvidos não apenas como

pesquisadores, mas também como sujeitos interessados em superar o modelo de sociedade em desenvolvimento nas últimas décadas. Nesses tempos é comum ouvir falar em “pesquisador militante” ou “pesquisador comprometido” [...]. Com esses novos estilos intelectuais, reforçamos ainda mais as regras do trabalho intelectual e a responsabilidade político-acadêmica do pesquisador, mas também explicitamos que estamos implicados na situação de estudo de várias maneiras, não negamos produzindo uma falsa “objetividade e neutralidade”. Trata-se de distinguir entre “objetividade e neutralidade”, na forma que Boaventura de Sousa Santos nos ensina. Objetividade porque temos metodologias das ciências sociais para ter um conhecimento que seja rigoroso e que nos defenda dos dogmatismos e ao mesmo tempo vivemos em sociedades muito injustas em relação às quais não podemos nem queremos ser neutros.<sup>19</sup>

E, ainda, com as contribuições de Fanasello, Nunes e Porto (2018), mais uma vez, quando relacionam, quanto à pretensão de verdade, a ideia de informação na modernidade capitalista – um “fato” descoberto e revelado pelo jornalismo especializado da mídia, criado a partir de uma suposta objetividade e neutralidade – à objetividade buscada pelo conhecimento especializado de cientistas. Por isso, a defesa tão importante das *epistemologias do Sul* de aproximar as dimensões comunicacionais e epistemológicas das questões éticas e políticas relacionadas às lutas sociais. Não crendo na prática de uma ciência neutra, e caso ainda não tenha estado em evidência, assumo ética e politicamente um lado: o das *bordas*. E tento manifestá-lo nos formatos possíveis e mais adequados à profundidade que lhe é inerente: utilizando outras fontes e maneiras de pensar, viver, transformar.

A graduação e labor na área de comunicação trouxeram-me não apenas as decepções ou vícios já descritos, mas algumas habilidades que pude colocar em prática no curso da pós-graduação. A realização de vídeos e *podcast* para avaliação da disciplina *Redes Educativas e Culturais, Cotidianos e Currículos (2020/2)* — ministrada pelas professoras Stela Guedes Caputo e Rosemary Santos e com ementa disruptiva e inspiradora – foi experiência importante para despertar em minha pesquisa a perspectiva de uma expressividade outra para o conteúdo gerado por esse trabalho. Quando entrevistei Emília pela primeira vez, em 2018, não apenas ouvia suas palavras: percebia a maneira como ela mexia suas mãos; sentia o cheiro da terra sob os nossos pés; escutava ao fundo de nossa conversa o canto de um galo e a cantoria de mulheres

---

<sup>19</sup> *El modo en que los latinoamericanos nos acercamos a los nuevos movimientos desafía las viejas dicotomías de investigador-investigado; sujeto-objeto; estructura-acción. Supone un trabajo hermenéutico en el que estamos implicados no sólo como investigadores sino como sujetos interesados en superar el modelo de sociedad que se gesta en las últimas décadas. En estos tiempos es frecuente oír hablar de “investigador militante” o “investigador comprometido” [...]. Con estos nuevos estilos intelectuales afianzamos aún más las reglas del trabajo intelectual y la responsabilidad política-académica del investigador pero también explicitamos que estamos implicados en la situación de estudio de variados modos, no lo negamos produciendo una falsa “objetividad y neutralidad”. Se trata de distinguir entre “objetividad y neutralidad” de la manera que nos enseña Boaventura de Sousa Santos. Objetividad porque tenemos metodologías propias de las ciencias sociales para tener un conocimiento que sea riguroso y que nos defienda de dogmatismos y al mismo tiempo vivimos en sociedades muy injustas en relación con las cuales no podemos, ni queremos, ser neutrales.*

em roda. Todo esse contexto simbólico foi tão elaborador dessa pesquisa quanto sua oralidade, e as palavras aqui não são capazes de ilustrá-lo. Como uma forma de trazer uma polifonia de sentidos, pensamentos e sentimentos à entrega de minha embrenhada ao mundo de Emília, produzi um pequeno programa de áudio<sup>20</sup> que entrego à banca de avaliação junto a estes escritos.

Adianto que, para alguns leitores, Emília pode parecer ausente nas próximas páginas – antes que eu chegue mais aprofundada e profundamente a ela própria e ao seu território, no capítulo 5. Peço, então, que me acompanhem pacientemente no caminhar contextual que se fez necessário, enquanto entrelaço a presença de Emília na medida em que busco ferramentas para produzir os sentidos do que ela é e do que representa comunitária e socialmente. Aos mais ansiosos, entretanto, oferto a escuta desde já do programa de áudio acima citado, disponível na *playlist*: <https://youtube.com/playlist?list=PLIVtUuofAYIXoBpXv0bfxnbIo-wwAXuKM>.

### 3.4 NÃO MEXE COMIGO, EU NÃO ANDO SÓ<sup>21</sup>: COMPANHEIRAS DE TEORIA, LUTAS E SONHOS

3.5

Tinham chamado a gente prá festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discursadeira deles. Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Se tavam ali, na maior boa vontade, ensinando uma porção de coisa prá gente da gente?  
(Epígrafe de Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira, de Lélia Gonzalez [1984], grifo nosso)

Na trava entre o dominador e o dominado (FANON, 2018), quem fala comigo são o *lixo* (GONZALEZ, 1984) e as *bordas* (KRENAK, 2019). Não sendo parte da *gente* citada acima, objetivo me afastar tremendamente de atuações como as que têm *eles*. É primordial e formador desse trabalho colocar-me ombro a ombro das pessoas historicamente “dominadas”, não apenas nas mesmas trincheiras, mas também na afirmação da capacidade tolhida de seus manifestos. Por isso, tão essencial que quilombolas, indígenas, mulheres, pretas, latino-americanas e intelectuais das esquinas, dos bares, dos rap’s, dos *funks* e sambas, da cultura popular, enfim, sejam privilegiadas pela lista de coautoras e referências trazidas nessa pesquisa. Bem como é tão importante fazer descer às linhas do corpo de texto as palavras habitualmente encontradas em epígrafes. Entendo, dessa maneira, que Carolina Maria de Jesus, por exemplo, uma cotidianista nata em suas observações sociais, tem mais a colaborar com a construção dessa pesquisa do que apenas ao embelezamento dos topos de páginas. É preciso pensar a partir de

<sup>20</sup> Disponível na *playlist*: <https://youtube.com/playlist?list=PLIVtUuofAYIXoBpXv0bfxnbIo-wwAXuKM>

<sup>21</sup> Referência à canção/oração sincrética de Maria Bethânia em parceria com Paulo César Pinheiro, *Não mexe comigo*. Disponível em <https://www.youtube.com/playlist?list=PLIVtUuofAYIXoBpXv0bfxnbIo-wwAXuKM>

Carolina, de seus conceitos de *predominadores e predominados* (JESUS, 1982); de Chimamanda Adichie e seu enfrentamento *d'O perigo de uma história única* (ADICHIE, 2015); da literatura combativa de Conceição Evaristo. Muitas serão as contribuições em forma de arte aqui: em textos literários ou composições musicais.

Da mesma forma, igualo o peso das análises dos Santos: do quilombola Antonio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo, e do português Boaventura de Sousa Santos. Minha tentativa foi de alastrar o campo de referências, por consonância metodológica e moral, para além dos cânones, homens brancos e europeus. Assumir as pessoas cotidianas não apenas como pessoas da pesquisa<sup>22</sup>, mas como autoras, é maneira de romper com a estagnação e autoproteção acadêmica, conforme provoca Ferraço (2003, p. 165): “Preservamos autores, teorias e ideias em si ou preservamos nossa maneira *individualcoletiva* de ‘entender’ tais coisas? Preservamos os outros ou preservamos nossos discursos sobre os outros, isto é, nos preservamos?”.

Nesse sentido, volto à crítica feroz de Gonzalez para acentuar a necessidade (já em bastante atraso, uma vez que Lélia já falava sobre isso na décadas de 80) de reverenciar produções de pensadoras afrodiáspóricas, como Abdias do Nascimento e Fanon, neste trecho citados por ela:

No caso brasileiro, temos a figura do Honorável (título recebido em conferência internacional do mundo negro, em 1987) Abdias do Nascimento, cuja rica produção (análise/denúncia, teatro, poesia e pintura) não é reconhecida por muitos de seus irmãos e absolutamente ignorada pela intelectualidade branca do País (acusam-no de sectarismo ou de “racista às avessas”; o que logicamente pressupõe um “racismo às direitas”). É interessante notar que, tanto um Fanon quanto um Nascimento só foram reconhecidos e valorizados internacionalmente e não em seus países de origem (Fanon só recebeu as homenagens de seu país após sua morte prematura; daí ter expressado, em seu leito de morte, o desejo de ser sepultado na Argélia). Desnecessário ressaltar a dor, a solidão desses irmãos, desses exemplos de efetiva militância negra. (GONZALEZ, 2018, p. 328).

São de Nêgo Bispo (2015) algumas das concepções para a análise histórica que faz parte dessa dissertação e que são necessárias para compreender o processo gerador das desigualdades e exclusões sociais e, conseqüentemente, da ocultação e discriminação de saberes. Bispo – escritor, poeta, filósofo, historiador e ensaísta, roceiro e criador de cabras – traz lucidez e contracolonização à pesquisa, com temas que classicamente são desenvolvidos por autoras eurocêntricas em suas interpretações do Brasil: o modelo católico de colonização, a dominação sofrida por indígenas, a instituição da escravidão na formação social e econômica do país, a

<sup>22</sup> Adoto aqui o uso de *pessoas* ou *pessoas da pesquisa* em substituição a *sujeitas*. Embora, pela filosofia moderna, o substantivo sujeito seja utilizado para designar os seres pensantes, histórica e popularmente ele tem sentido pejorativo, seja pela ideia de indeterminação ou subordinação. Segundo o Dicionário Michaelis, *sujeito* tem, entre as definições: “1. Durante o feudalismo, indivíduo dependente de um suserano; súdito, vassalo. 2. Pessoa indeterminada, cujo nome não se sabe ou não se quer revelar. 3. Indivíduo qualquer; cidadão. 4. Indivíduo que não serve para nada; indivíduo imprestável; zinho. 5. Alcinha que os sertanejos davam aos escravos”.

ideologia de democracia racial e mestiçagem, os modelos de “desenvolvimento”, o regime capitalista... De matéria bruta e convivência rural, esse intelectual orgânico lapida palavras e pensamentos, bem como outras sábias contemporâneas “das quebradas” urbanas, como Emicida, ao qual também faço referência nesse estudo, ou como a partir de uma colega de ideais de Bispo: Ana Mumbuca (2022), poeta quilombola. São reflexões que dialogam com as das intelectuais e líderes das comunidades quilombolas e negras rurais do Equador, da Colômbia, da Venezuela e da América Central e se conectam ao movimento de pensamento pós-colonial.

Bhabha (2001) ajuda a imantar a crítica da problemática colonial e identitária no mundo, bem como do estado de não-lugar, entre as diferentes realidades, os *entre-lugares*: os pensamentos construídos nas fronteiras, ou seja, nas bordas. Com Quijano (2009, p. 73), penso o colonialismo no que “[...] refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos da produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial”, como sustentação da colonialidade, “[...] concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (QUIJANO, 2009, p. 75). A essa “humanidade” excludente – conceito repudiado também por Krenak (2019) – coube o despojamento de saberes intelectuais das populações “inferiores”: “Nas sociedades onde a colonização não conseguiu a total destruição societal, as heranças intelectuais e estética visual não puderam ser destruídas. Mas foi imposta a hegemonia da perspectiva eurocêntrica nas relações intersubjetivas com os dominados” (QUIJANO, 2010, p. 111).

Também a partir de Quijano (2014), Acosta (2016) e documentos produzidos por povos indígenas, como a *Declaração dos Filhos da Terra*, de maio de 2008, e a *Declaração da Aliança dos Guardiões e Filhos da Mãe Terra*, de 2015, me acerco do conceito de *Bem Viver*, que está nas guaranis, no *ubuntu* africano, no ecossocialismo, nos mutirões, nas rodas de capoeira, de samba, de jongo (ACOSTA, 2016, p. 14). É uma ideia que recupera a sabedoria ancestral, rompendo com o alienante processo de acumulação e sugere mudanças profundas: e não à tentativa de fazer as mesmas coisas com mais eficiência. De acordo com Krenak (2020, p. 8), o Bem Viver:

[...] não é definitivamente ter uma vida folgada. O Bem Viver pode ser a difícil experiência de manter um equilíbrio entre o que nós podemos obter da vida, da natureza, e o que nós podemos devolver. É um equilíbrio, um balanço muito sensível e não é alguma coisa que a gente acessa por uma decisão pessoal. Quando estamos habitando um Planeta disputado de maneira desigual, e no contexto aqui da América

do Sul, do país em que vivemos que é o Brasil, que tem uma história profundamente marcada pela desigualdade, a gente simplesmente fazer um exercício pessoal de dizer que vai alcançar o estado de *Buen Vivir*, ele é muito parecido com o debate sobre sustentabilidade, sobre a ideia de desenvolvimento sustentável. Uma vez, afirmei que sustentabilidade era vaidade pessoal, uma vida sustentável era vaidade pessoal. O que eu queria dizer com isso é que, se a gente vive em um cosmos, em um vasto ambiente, onde a desigualdade é a marca principal, como que, dentro dessa marca de desigualdade, nós vamos produzir uma situação sustentável? Sustentável para mim? A sustentabilidade não é uma coisa pessoal. Ela diz respeito à ecologia do lugar em que a gente vive, ao ecossistema que a gente vive.

Krenak tem centralidade (ou “bordalidade”) nessa pesquisa, uma vez que sua visão de mundo e atuação entre fronteiras dialoga tanto com a atualidade e os temas aqui abordados, por despertar-nos tantas reflexões em sua abordagem sobre o fim deste mundo e a urgência na criação de outros. Reivindicam espaço aqui outras lideranças comunitárias importantes, com conhecimentos que precisam extrapolar suas zonas territoriais: Nádia Akauã Tupinambá e Cristine Takuá<sup>23</sup>, ambas praticantes pensadoras e praticantes de pedagogia das tribos; Mametu Kafurengá<sup>24</sup> e Mãe Beata de Yemanjá (in FLAUZINA, 2016), e a pedagogia dos terreiros – essa tão bem elaborada por Luiz Rufino em sua *Pedagogia das encruzilhadas*. O xamã yanomami Davi Kopenawa, ao lado de Bruce Albert, também nos acrescenta muito com seu *A queda do céu*, entre outras vozes das matas.

Para uma pesquisa realizada, orientada e fomentada por mulheres, foi essencial a leitura e aporte de autoras como a argentina María Lugones (2020), que investiga a intersecção entre raça, classe, gênero e sexualidade no âmbito da colonialidade, produzindo conhecimento “[...] cujo reconhecimento seja inevitável para aqueles que se dizem envolvidos em lutas libertadoras” (LUGONES, 2020); além da já citada e grande referência Lélia Gonzalez (1984, 2008). Também no campo da colonialidade, porém em perspectiva indígena, Linda Smith (2000; 2018) foi importante. Assim como Geni Nuñez<sup>25</sup> ajuda a pensar aqui a luta feminista indígena.

Muito embora, como já mencionei nesses escritos, esta não seja uma investigação sobre ausências, é preciso partir delas para compreender o *locus* social das pessoas da pesquisa em questão. Para tanto, é essencial abordar os sentidos do direito à educação, sobre os quais Paiva (2006, p. 531-532) tece relevantes apontamentos. Segundo a autora, a fragilidade do princípio de educação como direito humano fundamental se dá por projeto político e econômico:

Dados quantitativos de população e de escolaridade não deixam dúvidas sobre o não-cumprimento do direito, e nenhuma garantia jurídico-legal tem sido suficiente para

<sup>23</sup> As quais tive acesso por meio de *lives*, devidamente indicadas nas Referências.

<sup>24</sup> *Idem*

<sup>25</sup> Em textos publicados na *internet*, também devidamente indicados nas Referências.

alterar a sistemática ruptura com o dever da oferta, por parte dos poderes públicos, organicamente, nos sistemas de ensino. Mas a proclamação dos direitos é feita em textos legais, programas, projetos, pareceres, documentos. Não é, portanto, por falta da letra, nem da lei, nem de outros usos da cultura escrita, que o direito não se faz prática, mas principalmente porque o contexto em que se promove e se defende esse direito é fortemente desigual, produtor de exclusões, porque o mundo em que é reivindicado se rege pela ideologia do capital, para o qual a desigualdade é fundamento, e não a equidade.

Também dentro da produção brasileira, ainda no campo dos entendimentos históricos e sociais na formação do contorno atual de ocultação de corpos e ideias, serviu-me a contribuição de Lília Ferreira Lobo (2015), que discorre sobre as pessoas invisibilizadas em seu *Os infames da história: pobres, escravos e deficientes no Brasil*. Jessé Souza (2018) acrescenta na construção da perspectiva de *ralé brasileira*. Partindo da convicção de que o racismo é estrutural na sociedade brasileira (ALMEIDA, 2018), integrando a organização econômica e política da sociedade e gerando inúmeras desigualdades, entre elas a exclusão de conhecimentos, o trabalho de Almeida é importante para esse estudo. Em sua encruzilhada, Franz Fanon (2008) também ajuda a pensar as raízes dessa estrutura, que exige ainda refletir sobre a *branquitude* (ARAÚJO, 2006).

Para iniciar a formulação de *epistemicídio*, aprofundada nesse mergulho, é relevante trazer já de início o esclarecimento da autora Grada Kilomba (2008) sobre o termo e o que ele determina. Composto pela palavra grega *episteme*, que significa conhecimento, e *logos*, que significa ciência, epistemologia é, então, a ciência da aquisição de conhecimento (KILOMBA, 2008, p. 11). Que indica:

1. (os temas) quais temas ou tópicos merecem atenção e quais questões são dignas de serem feitas com o intuito de produzir conhecimento verdadeiro. 2. (os paradigmas) quais narrativas e interpretações podem ser usadas para explicar um fenômeno, isto é, a partir de qual perspectiva o conhecimento verdadeiro pode ser produzido. 3. (os métodos) e quais maneiras e formatos podem ser usados para a produção de conhecimento confiável e verdadeiro. (KILOMBA, 2008, p. 12)

Desse ponto, entendemos com Carneiro (2005) e Santos (2010) que a violência praticada pelo *epistemicídio* é uma estratégia de manutenção das relações desiguais, promovendo a destruição de algumas formas de saber locais, inferiorizações e desperdícios.

Já Santos (2010, p. 105) é fértil na tentativa de desinvisibilizar alternativas emancipatórias e, também, colabora com sua *ecologia de saberes* – prática de “[...] agregação da diversidade pela promoção de interações sustentáveis entre entidades parciais e heterogêneas”. O autor aprofunda criticamente as ideias de sabedoria e ignorância:

Somos ignorantes porque não sabemos ou porque o que sabemos não conta como conhecimento? Entre conhecer e ignorar há uma terceira categoria: conhecer

erradamente. Conhecer erradamente é a ignorância não assumida. Por isso, todo o acto de conhecimento contém em si a possibilidade de ser ignorante sem saber. Ou seja, a ignorância nunca é totalmente superada pelo saber. Quanto mais plurais são as ignorâncias, menor é seu impacto negativo na vida e na sociedade. E isto é assim porque os erros de conhecimento não se repercutem apenas nos cientistas ou, em geral nos sujeitos do conhecimento. Se tal fosse o caso, não era necessário o princípio da precaução (SANTOS, 2010, p. 163).

A partir da perspectiva *ubuntu*, em Ramose (2010), nenhum ser humano vale mais que outro, assim como seus saberes possuem igual valor cognitivo:

Os saberes possuem limites, bem como se constituem na relação com as zonas de não saber, por isso nas relações de produção de conhecimentos o *ubuntu* indica que o saber não tem centralidade em somente um indivíduo. Existem locais de saber para além de mim. Na perspectiva do *ubuntu*, o que o outro sabe pode ser não saber para mim. E é a dificuldade do sabedor em identificar as suas próprias zonas de não saber que pode atribuir a ele a característica de ignorante. (FERNANDES, 2019, p. 144)

Aliado das inversões epistemológicas, evoco também Edgar Morin (2000), um contrabandista de saberes, para dialogar nesse estudo com seu *pensamento complexo*, trazendo uma quebra de paradigma que se estende por todos os ramos da ciência, valorizando a prática social. Morin parte da premissa de que a ciência deve considerar os mais variados aspectos do conhecimento: o epistemológico, o ontológico e o metodológico, além de considerar as mais variadas dimensões do ser humano: o espiritual, o físico e o biológico. Entendendo o saber europeu como um saber *nosso* – em amplo aspecto, considerando-se, por exemplo, que as riquezas provedoras de seus espaços de saber foram extraídas muito daqui e de outros continentes explorados – e não apenas *deles*, sigo com algumas contribuições intelectualizadas por lá. Aqui, cito Larrosa (2015) e sua instigação ao fim (deste) mundo de iniquidades e violências simbólicas e práticas, às quais essa pesquisa pretende amenizar, ainda que minimamente, como forma de resistência aos desafios epistemológicos e humanitários atuais:

Entendendo a educação como uma vida que está além da nossa própria vida, com um tempo que está mais além de nosso próprio tempo, com um mundo que está além de nosso próprio mundo... e como não gostamos dessa vida, nem deste tempo nem deste mundo, queríamos que os novos pudessem viver uma vida digna, um tempo digno, um mundo que não dê vergonha de viver. (LARROSA, 2015, p. 36-37)

Por esse mundo que não dê vergonha de viver, no qual a poesia não seja campo de atuação, possibilidade e sonho apenas de algumas pessoas – pois, por Mía Couto (2005), “Se temos voz, é pra vazar sentimentos” –, Paulo Freire (2019)<sup>26</sup> é incontestante:

O meu sonho fundamental é o sonho pela liberdade que me estimula a brigar pela justiça, pelo respeito do outro, pelo respeito à diferença, pelo respeito ao direito que o

<sup>26</sup> Em documentário devidamente indicado nas Referências.

outro tem, que a outra tem, de ser ele ou ela mesma. Quer dizer: o meu sonho é que nós inventemos uma sociedade menos feia do que a nossa de hoje, menos injusta, que tenha mais vergonha. Esse é o meu sonho. O meu sonho é um sonho da bondade e da beleza.

Essa pesquisa, que se iniciou em campo no ano do centenário do patrono da educação brasileira, Paulo Freire, ampara-se em pressupostos éticos e metodológicos do autor, por sua crença na vocação ontológica do ser humano em *ser mais* e por sua atuação em nome da superação da “cultura do silêncio” (FREIRE, 1970, p. 12-13):

Dizer a palavra não é um ato verdadeiro se isso não está ao mesmo tempo associado ao direito de auto-expressão e de expressão do mundo, de criar e recriar, de decidir e escolher e, finalmente, *participar* do processo histórico da sociedade. Na cultura do silêncio as massas são “mudas”, isto é, elas são proibidas de criativamente tomar parte na transformação da sociedade e, portanto, proibidas de ser.

#### 4. OS CORPOS E SUAS LUTAS A PARTIR DOS NÃO/ENTRE-LUGARES (DE SABER)

Exu matou um pássaro hoje, com a pedra que arremessou  
ontem.  
(Provérbio Iorubá)

Se o *Deus* de algumas pessoas escreve certo por linhas tortas, *uma divindade* de outras é capaz de reescrever as linhas já escritas, zanzar no tempo, saracotear entre o passado e o futuro. Na cosmogonia iorubana, Exu é o orixá que abre caminho para o acontecimento: “Na mitologia, quando joga a pedra por trás do ombro e mata o pássaro no dia anterior, Exu reinventa o passado. Ensina que as coisas podem ser reinauguradas a qualquer momento”, explica Renato Nogueira (OLIVEIRA, 2015). Peço licença – ou *àgò*<sup>27</sup> –, assim, para operar de modo não cronológico ou linear, ora em movimento retrógrado, ora progressivo, para tratar de uma história em movimento contínuo de reescrita e reinaugurações.

Precisaremos desse recurso para discutir o *não-lugar* de alguns corpos nos espaços de construção de saberes legitimados. Pois se há “lugares naturais” no mundo a serem ocupados por corpos específicos, os corpos pretos, pardos e indígenas foram desterritorializados de todos aqueles nos quais o conhecimento é fonte e produto autenticado pela hegemonia. Precursor na crítica ao colonialismo como um promotor de *violência em estado bruto* (FANON, 1968), o autor tece considerações sobre a linguagem que podem se aplicar à ideia deste *não-lugar* ou talvez de um outro-lugar, *desde que não este!* Em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon (2008, p. 46) recorda que era comum, na França, que as francesas se dirigissem às pessoas pretas com expressões como *petit nègre*<sup>28</sup> – permeando a abordagem com hierarquias sociais pela comunicação em palavras: “O branco, ao falar *petit nègre*, exprime esta ideia: Você aí, fique no seu lugar”.

Mas que lugar é esse em que se deve ficar? Em 2019, véspera das eleições que colocariam Jair Bolsonaro no cargo executivo mais alto do país, no contexto de uma vitória alavancada pelo ódio de classe, ouvi do amigo José Torquato uma narrativa que evoca ideia semelhante à apresentada por Fanon, bem como, de alguma maneira, sintetiza sentimentos de mau presságio daquele período. Torquato, paraibano “da gota-serena” (gosta de assim pontuar), mudou-se para o Rio de Janeiro há mais de 20 anos, tempo em que trabalha como porteiro do

<sup>27</sup> Termo definido como “pedido de licença ou desculpas”, na tradição dos Orixás, segundo a *Enciclopédia brasileira da Diáspora africana*, de Nei Lopes.

<sup>28</sup> Algo como preto pequeno, ou pretinho. A expressão mistura francês com dialeto africano (FANON, 2018).

edifício no qual nós morávamos em Laranjeiras, zona Sul do Rio. Contou-me que, tempos antes ao da nossa conversa, papeava com um antigo morador, esse juiz, quando comentou que seu filho mais velho acabara de ser aprovado para o curso de Direito em uma universidade pública do Rio de Janeiro. Foi quando o senhor o interpelou: “Ora, mas se o seu filho vai ser juiz, quem é que vai ser o porteiro do meu filho?”. A fala do senhor juiz traz embutida a mensagem, translúcida: *Você aí, fique no seu lugar*. O recado está dado há tempos, nas palavras, nos gestos, fincado na estrutura que constrói portas e prédios para corpos específicos abrirem, e para outros corpos específicos passarem, morarem. Já em 1949, Wilson Baptista e Roberto Martins haviam tomado nota, quando compuseram a marcha *O Pedreiro Waldemar*:

Você conhece o pedreiro Waldemar?  
 Não conhece?  
 Mas eu vou lhe apresentar  
 De madrugada toma o trem da Circular  
 Faz tanta casa e não tem casa pra morar  
 Leva marmita embrulhada no jornal  
 Se tem almoço, nem sempre tem jantar  
 O Waldemar que é mestre no ofício  
 Constroi um edificio  
 E depois não pode entrar

“Qual era o mal que os negros haviam feito aos portugueses? Por que é que eles nos odiavam, se os negros eram pobres e não podiam competir com eles em nada? (JESUS, 1982, p. 43). O ódio de classe é também escaneado em passagens de Carolina Maria de Jesus (1982, p. 159), para quem, segundo ela, “[...] a escravidão havia apenas amainado um pouquinho”[...]: “O mundo é uma casa que pertence a diversos donos, se um varre, vem o outro e suja-a” (JESUS, 1982, p. 51). Mas sigamos acompanhando a pedra de Exu, caminhando a um outro tempo na história.

Era mês de março, início do ano letivo de 2004, no *campus* Praia Vermelha da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Nas escadas e calçada da Escola de Comunicação (ECO-UFRJ), formava-se uma longa fila de jovens que se matriculariam no segundo curso mais concorrido do vestibular do estado do Rio, à época – atrás apenas da graduação em Medicina pela mesma instituição federal. O funcionário da secretaria, responsável pelo preenchimento da papelada, brincava ali de desenhista de destinos, e dizia reconhecer em qual perfil cada nova estudante se encaixava: se o da turma A, historicamente mais festiva (ou afeita à “balbúrdia”, dir-se-ia anos mais tarde...), ou o da turma B, das pessoas supostamente mais comprometidas com o curso. Eram 50 as vagas disponíveis naquele semestre, metade destinada a cada uma dessas turmas. Afora a possível discrepância de vocação acadêmica sugerida pelo secretário

“adivinho”, os caminhos iniciados por aquela ficha de inscrição partiam todos de um lugar comum: a *branquitude*, conceito assim definido por Schucman (2015, p. 62):

[...] uma posição em que sujeitos que ocupam esta posição foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade.

**Figura 5: Foto de formatura da graduação em Comunicação Social da UFRJ, 2007**



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora

Trago da memória daquele dia, além de mim, outras tantas iguais: jovens mulheres e homens crenes de seus méritos intelectuais que as levaram a ocupar um espaço predominantemente branco, elitizado e elitista. Investigo em imagens o registro de uma realidade que não falhava nesse tempo, ainda tão recente, e confirmo a predominância (senão exclusividade) de cor de pele na fotografia de minha formatura. Apenas um ano antes, em 2003, a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) havia implantado pioneiramente a política de reserva de vagas<sup>29</sup> e a discussão a respeito das cotas raciais no ensino superior pautava de

<sup>29</sup> Inicialmente pautada na legislação Estadual, com a Lei n. 3.708/2001, que implementava a cota mínima de até 40% para as populações negra e parda na UERJ e UENF. Progressivamente, o direito foi se alargando e ajustando até chegar à lei Federal de cotas no ensino superior, Lei n. 12.711/2012, também já atualizada e que prevê, hoje, 50% das vagas em universidades e institutos federais direcionados para pessoas que estudaram em escolas

forma imperativa a mídia e as universidades, gerando ainda muitas discordâncias – o que indica o indefensável *Manifesto Contra as Cotas*<sup>30</sup>, assinado em 30 de maio de 2006 por 114 acadêmicas, intelectuais e artistas brasileiras. O texto, sob o título *Todos têm direitos iguais na República*, dirige-se ao Congresso Nacional repudiando a “criação de raças oficiais”, temendo “[...] o acirramento do conflito e da intolerância” e “[...] as possíveis consequências das cotas raciais” (CONFIRA, 2016).

Em março de 2020, exatos 16 anos após a cena descrita mais acima, deparei-me com tais consequências a olhos vistos, quando dei início ao curso de pós-graduação na UERJ. Iniciativas como as políticas de ações afirmativas beneficiando diferentes públicos; o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Reuni); a reestruturação e ampliação do programa de financiamento estudantil (Fundo de Financiamento Estudantil, Fies); e a criação do Programa Universidade para Todos (ProUni) colaboraram para a expansão significativa da educação superior no período recente, bem como a ampliação do grupo populacional atendido (HERINGER, 2018). No meu retorno à academia, o retrato em branco e preto era de uma nova realidade em progresso: as evidências em pesquisas mostram que, nas últimas décadas, a entrada no ensino superior aumentou em quase quatro vezes para a população negra (MOTA, 2019):

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), depois de mais de 15 anos desde o início da inserção das cotas, o percentual de pretos e pardos que concluíram a graduação cresceu de 2,2%, em 2000, para 9,3% em 2017. O Censo do Ensino Superior, do Inep, mostra que, em 2011, 11% das matrículas em cursos de graduação eram de alunos pretos ou pardos. Em 2016, o percentual subiu para 30%.

O extrato da mudança pode ser visto em números, pelas pesquisas, mas também veio à tona em forma de rostos e histórias, diante dos desmontes provocados desde o golpe sofrido pelo governo da presidenta Dilma Rousseff, em 2016, e os acontecimentos políticos que se sucederam. Em *posts* nas redes sociais ou cartazes nas manifestações, surgidos em ocasiões mais dramáticas – como cortes orçamentários e ataques às universidades públicas, por parte dos governos federais que seguiram o golpe –, sobressaíram milhares de relatos como os de João da Silva<sup>31</sup>: preto, pobre e primeiro membro da sua família a entrar no ensino superior. Quando

---

públicas. Desse total, metade é destinada à população com renda familiar de até 1,5 salário mínimo *per capita*. A distribuição das vagas da cota racial e deficiência é feita de acordo com a proporção de indígenas, negros, pardos e pessoas com deficiência da unidade da Federação onde está situada a universidade ou instituto federal, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

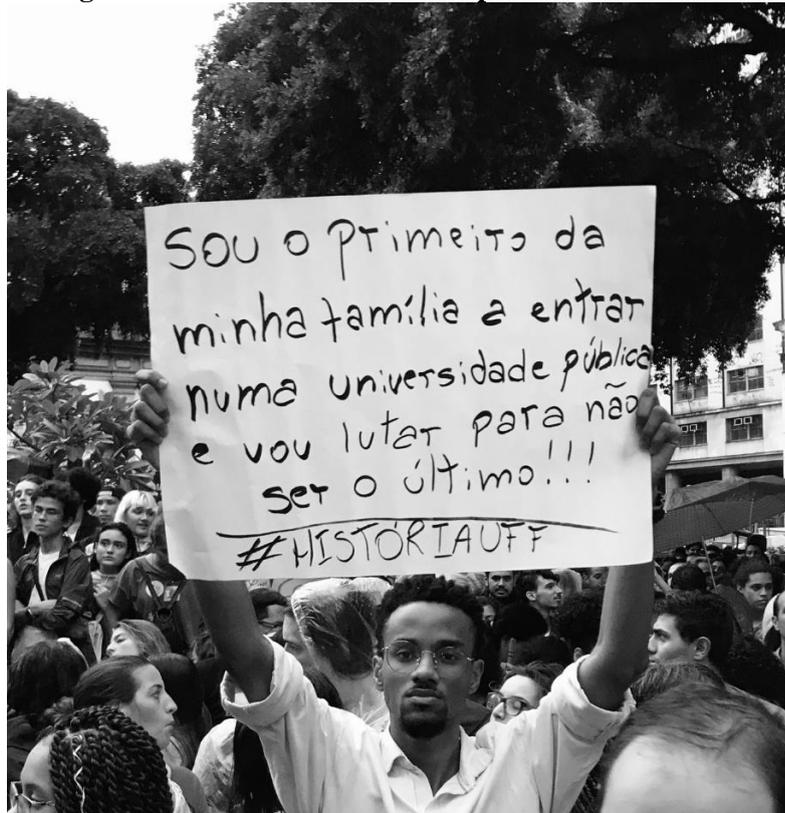
<sup>30</sup> À época, o texto foi assinado por importantes nomes da academia e das artes, como Lilia Moritz Schwarcz e Caetano Veloso. Anos depois, elas e outras signatárias reviram seus conceitos e mudaram de posição a respeito do tema (11 SIGNATÁRIOS, 2019).

<sup>31</sup> Esbarrei com João da Silva no Centro do Rio de Janeiro, durante uma manifestação contra cortes no orçamento

o rapaz, à época com 20 anos, virou notícia, celebrou a oportunidade de enegrecer as páginas dos jornais com notícias de vida:

Ser notícia é importante para reivindicar que a gente precisa existir, que a gente precisa viver. Mas também acalantar o coração de nós, pessoas pretas, de que tem uma galera que está buscando não só se manter vivo, mas melhorar a nossa existência. Quando uma criança negra vê que alguém com cabelo na régua, que veio da favela, que fala e anda do mesmo jeito que ele entrou numa universidade, você está mostrando pra essa criança que ele também pode e deve entrar lá (MOTA, 2019).

**Figura 6: João da Silva e o Brasil por trás de um cartaz**



Fonte: Beatriz Mota, 2019.

São conquistas que não vieram do céu, nem da mão de Isabel<sup>32</sup>, e que, embora atribuídas exclusivamente aos governos que as implementaram em formato de lei, são consequência de um semear resiliente do povo preto e indígena e seus movimentos organizados de luta. As práticas de resgate e reparação histórica ocorrem a partir de estratégias dessas populações em

---

do Ministério da Educação, em 2019, e o fotografei. Publicada nas minhas redes sociais, a imagem viralizou e gerou uma onda de depoimentos semelhantes aos dele, sobre a entrada na universidade. Dias depois, o reencontrei para saber mais de sua história e a de sua família. Conto isso em matéria publicada no *El País*, em 2019: [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/06/02/politica/1559488162\\_816945.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/06/02/politica/1559488162_816945.html).

<sup>32</sup> Referência ao samba-enredo da Mangueira de 2019, *Histórias para ninar gente grande*, composição de Manu da Cuíca e Luiz Carlos Máximo, que celebra as heroínas ocultadas na história oficial do Brasil. Disponível em <https://www.youtube.com/playlist?list=PLIVtUuofAYIXoBpXv0bfxnbIo-wwAXuKM>

busca de seus direitos, a despeito de todas as interdições impostas pela escravização e pelo racismo institucional. Nas palavras de Gomes:

[...] se não fosse a luta do Movimento Negro nas suas mais diversas formas de expressão e de organização – com todas as tensões, os desafios e os limites –, muito do que o Brasil sabe atualmente sobre a questão racial e africana, não teria acontecido. E muito do que hoje se produz sobre a temática racial e africana, em uma perspectiva crítica e emancipatória não teria sido construído. E nem as políticas de promoção da igualdade racial teriam sido construídas e implementadas (GOMES, 2017, p. 19).

Tem sido um movimento de “tartarinado”, como o narrado por Nêgo Bispo (VIDEOAULA, 2017) na citação que abre caminho para essa dissertação: nas brechas, enquanto busca-se supostamente pelo sol, toma-se também, na marra, a refeição farta e o festejar pelo samba, ou seja, conquistam-se direitos. Assim, as pessoas pretas iniciaram a ocupação do ensino superior – e já chegam à maioria em alguns poucos casos. Em 2018, esse grupo passou a representar 50,3% dos estudantes da rede pública de ensino superior, segundo a pesquisa *Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil*, “[...] entretanto, seguiam sub-representados, visto que constituíam 55,8% da população, o que respalda a existência das medidas que ampliam e democratizam o acesso à rede pública de ensino superior” (IBGE, 2019, p. 1). A caminhada de apossamento não é de crescimento progressivo, no entanto, e esbarra ainda com funis sociais nas outras etapas educacionais. Segundo a pesquisadora Tatiana Dias Silva (BRASIL, 2020), em estudo publicado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), quando analisada a entrada em cursos de alta concorrência, a fração de negras decresce comparativamente à representação na população geral. A participação das ingressantes por meio de vagas reservadas, em geral, é maior nos cursos de maior concorrência: “[...] Um aspecto a se considerar é que, provavelmente, o ingresso dos grupos-alvo de fora do sistema de cotas seja menor para os cursos mais concorridos, o que acaba por se concentrar nas vagas reservadas” (BRASIL, 2020, p. 1).

Além do acesso desigual, a permanência segue desequilibrada entre os grupos raciais: 36% das jovens brancas de 18 a 24 anos estão estudando ou terminaram a graduação. Entre pretas e pardas, o percentual cai pela metade, com 18% (BRASIL, 2020). Os problemas começam pelas dificuldades financeiras enfrentadas pelas estudantes de menor renda para se manter na universidade, com as políticas de assistência estudantil regredindo, paralisadas ou ainda engatinhando no país.

Consideramos que o sucesso efetivo das políticas de inclusão na educação superior vai se dar plenamente na medida em que sejam garantidas as condições de igualdade de oportunidades para os estudantes de diferentes origens sociais e características

socioeconômicas na sua vivência, integração, percepção, apropriação e afiliação ao ambiente universitário. Tais condições, a nosso ver, são geradas por um conjunto de medidas de ordem institucional e também por disposições dos atores envolvidos, principalmente gestores, docentes, funcionários e colegas que possibilitem a efetiva inserção destes estudantes na vida universitária (HERINGER, 2018, p. 12).

A entrada e manutenção dessas estudantes na universidade, em grande volume, deveria depender mais de *condições* geradas institucional e politicamente e menos de *condições* individuais e inerentes às suas famílias e trajetórias. Histórias como as de João da Silva, jovem estudante de História retratado acima, mostram que, apesar das políticas afirmativas, a estada na faculdade dessas jovens ainda exigem muito sacrifício e brio familiar: “Nós somos de família nordestina, pobre, negra... Não dá pra ficar sem estudo aqui. A sociedade exige que gente como nós apresente a ela a nossa capacidade para conseguir adquirir respeito”, me relatou, à época, Wanderlucia Silva, mãe de João, em declaração que recorda as observações de Jesus (1982, p. 201) a respeito da relação entre pessoas pobres e ricas: “Já estava ciente de que os ricos podem nascer nus, mas os pobres têm que nascer vestidos de paciência para suportar as ignorâncias”. Em 2019, João saía de casa às 5h e nunca retornava antes das 0h, para dar conta do estudo e trabalho. Ainda assim, se via como um “privilegiado”, diante da realidade de muitas pessoas ao seu redor, por não ter precisado fazer o mesmo durante o ensino básico: “E o jovem que tem que trabalhar, antes mesmo de se formar no ensino médio, porque precisa contribuir financeiramente em casa? E as pessoas mais velhas, que precisam sustentar a família? O ingresso na universidade é ainda extremamente desigual”.

No caso de Emília Costa, por exemplo, a graduação em pedagogia na Universidade do Estado do Maranhão (UEMA) foi possível de ser acessada e completada devido ao incentivo moral e financeiro promovido pela avó, Creusa Costa, disponível naquele momento para ela. Muitas outras estudantes não tiveram a mesma oportunidade, como traz em reflexão a própria jovem:

Quando comecei a estudar, nessa fase do ensino médio, a minha vó foi pagando alguns cursos pra mim, né... Eu pedia: vó, quero fazer o curso tal. Aí a minha vó já era aposentada no período... E pagava. Vó, eu quero fazer isso, aí minha vó pagava. Partiu muito de mim. Só que, é claro, que eu tive o apoio dela, né? Porque ela sempre pagou, né? Sempre teve alguém pra pagar, né? Porque também tem muito isso, né, quando você tem alguém para pagar, fica mais fácil. E aí eu nunca precisei trabalhar pra mim... Trabalhar e estudar. Eu sempre só estudei. E tinha comida em casa, tinha roupa, tinha as coisas que um pobre tinha. No meu período eu sempre tive. Então eu não precisei... Já é diferente de várias meninas que precisam estudar e trabalhar.

### 3. 1 INSERÇÃO NA ESCOLA/UNIVERSIDADE: ELEFANTES EM TERRA DE SAPOS

É o que firmo: a principal tarefa da educação é a  
descolonização.  
(Luiz Rufino, em Vence-demanda: educação e descolonização)

A inserção efetiva na universidade, descrita por Heringer (2018), passa também por outras sensibilidades, que não apenas as das promoções financeiras. Pois ainda que esses corpos físicos pretos e pardos estejam já em presença nas universidades públicas, seus *corpos culturais*<sup>33</sup> são ainda personagens errantes nas salas de aula do ensino superior. Os conhecimentos e tradições, culturas e vozes das populações negras, pardas e indígenas ainda não estão refletidos adequadamente (ou de forma menos assimétrica) em bibliografias, currículos e práticas docentes dos *campi* universitários. A ocidentalização e a falta de abertura a saberes não europeus permeiam fortemente as universidades, o que deslegitima assim conhecimentos produzidos de forma *outra* ou em lugares *outros*. Mas a peleja está posta, como acentua Gomes (2017, p. 114):

As instituições públicas de Ensino Superior, após a implementação das ações afirmativas mediante a Lei 12.711/12, têm que lidar com a chegada de sujeitos sociais concretos, com outros saberes, outra forma de construir o conhecimento acadêmico e com outra trajetória de vida, bem diferente do tipo ideal de estudante universitário hegemônico e idealizado em nosso país. Temas como diversidade, desigualdade racial e vivências da juventude negra, entre outros, passam a figurar no contexto acadêmico, mas sempre com grande dificuldade de serem “legítimos”.

As marcas de uma prática hegemônica, rigorosa e, portanto, excludente, por parte da academia, aparecem em temáticas já mais discutidas, como as das ementas disciplinares e referências trazidas pelos corpos docentes – carregadas de indicações europeias, brancas, majoritariamente masculinas –, mas também surgem em condutas normalizadas e, essas, menos evidenciadas e/ou combatidas. A exigência de proficiência em línguas estrangeiras para aceitação em pós-graduações, por exemplo, bem como a demanda exclusivista de uma escrita na forma culta da língua portuguesa. Tais requisitos, ainda não necessariamente contemplados pela educação de base no Brasil, são apresentados como obrigatórios para aceitação de pesquisadoras em programas de pós-graduação, ignorando-se, assim, a capacidade produtiva de

---

<sup>33</sup> Amparo-me aqui a conceito de *corpo cultural* desenvolvido por autoras como Sabino (2011, p. 15), sintetizando a questão de que o “[...] corpo, que antes de tudo retrata um lugar, um tempo histórico, atividades, profissões, religiosidade, ludismo, rituais de sociabilidade e formas de comunicação”; ou por Goellner (2003, p. 30), quando afirma que “[...] o corpo é uma construção sobre a qual são conferidas diferentes marcas em diferentes tempos, espaços, conjunturas econômicas, grupos sociais, étnicos. [...] é suscetível a inúmeras intervenções consoante o desenvolvimento científico e tecnológico de cada cultura bem como suas leis, seus códigos morais, as representações que cria sobre os corpos, os discursos que sobre ele produz e reproduz”.

conhecimentos em pessoas que não os atendem, excluindo seus corpos e deslegitimando seus saberes. Quem sai perdendo? Quantas riquezas as universidades deixam de acolher e, conseqüentemente, de produzir? “Quem fica dizendo que nós perdemos é quem perdeu”, já nos indicou Nêgo Bispo (2017).

Na educação básica, a introdução dos saberes não hegemônicos se dá via currículo, a partir das Leis n. 10.639/2003 e, posteriormente, n. 11.645/2008, segundo as quais as escolas se tornam obrigadas a ensinar histórias e culturas negras e indígenas – um movimento em consonância com a pauta de políticas afirmativas instituídas à época. O texto das *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana* (2004), que ecoa uma lucidez que há tempos não se encontra em documentos institucionais do governo federal, afirma ser esta uma decisão política, com fortes repercussões pedagógicas e sociais. Sem meias palavras, indica ser atribuição dos estabelecimentos de ensino a responsabilidade de “[...] acabar com o modo falso e reduzido de tratar a contribuição dos africanos escravizados e de seus descendentes para a construção da nação brasileira”, além de “[...] fiscalizar para que, no seu interior, os alunos negros deixem de sofrer os primeiros e continuados atos de racismo de que são vítimas” (BRASIL, 2004, p. 18). As diretrizes são provocativas e aprofundadas ainda nas reflexões sobre a *branquitude*, (BRASIL, 2004, p. 14):

Se não é fácil ser descendente de seres humanos escravizados e forçados à condição de objetos utilitários ou a semoventes, também é difícil descobrir-se descendente dos escravizadores, temer, embora veladamente, revanche dos que, por cinco séculos, têm sido desprezados e massacrados.

Para reeducar as relações étnico-raciais, no Brasil, é necessário fazer emergir as dores e medos que têm sido gerados. É preciso entender que o sucesso de uns tem o preço da marginalização e da desigualdade impostas a outros. E então decidir que sociedade queremos construir daqui para frente.

Como bem salientou Frantz Fanon, os descendentes dos mercadores de escravos, dos senhores de ontem, não têm, hoje, de assumir culpa pelas desumanidades provocadas por seus antepassados. No entanto, têm eles a responsabilidade moral e política de combater o racismo, as discriminações e, juntamente com os que vêm sendo mantidos à margem, os negros, construir relações raciais e sociais sadias, em que todos cresçam e se realizem enquanto seres humanos e cidadãos. Não fossem por estas razões, eles a teriam de assumir, pelo fato de usufruírem do muito que o trabalho escravo possibilitou ao país.

Esses dispositivos legais, que indicam e atribuem ações concretas e obrigatórias, geram alguma possibilidade de elaborar novos caminhos rumo a processos emancipatórios para a produção de conhecimento e para esses corpos produtores de conhecimento. O percurso, entretanto, é longo, pois a integralidade do currículo ainda se escora em manuais civilizatórios e coloniais, e dialoga pouquíssimo com as realidades culturais sobreviventes no país. Por sua

experiência na escola de educação básica que ficava dentro de seu território, Emília Costa exemplifica como o dia a dia no chão da escola, para além de maiores projetos pedagógicos, é embrenhado de seres estranhos ao cotidiano daqueles corpos presentes ali: “O que a gente vê (nos livros) é uva, maçã... [...], tudo de fora. Elefante, tu vai ter elefante? Elefante, girafa, zebra (risos). O máximo que a gente vê aqui é um sapo, um cachorro... Mas o resto são coisas que tu nunca nem viu... Desde o ensino básico (o currículo) já é totalmente desfocado da realidade da gente”.

Ainda que diante de incentivos e leis, mesmo que com alguma dose de boa vontade, as escolas de base ainda engatinham num processo decolonizador. No âmbito da inserção das culturas indígenas, por exemplo, o Colégio Pedro II, instituição pública e federal, considerado importante nas lutas pela redemocratização e no estabelecimento de uma educação pública de qualidade no país, apresenta, no perfil discente, uma população que se autodeclara indígena com menor índice percentual de indivíduos, mesmo que já haja cotas (SPOLIDORO, FERREIRA, 2020). O colégio se empenha contra a corrente com algumas iniciativas pedagógicas que, entretanto, ainda não neutralizam o histórico de apagamento, “[...] que se apresenta por duas vias: do currículo e do perfil discente. Os mecanismos de exclusão funcionam historicamente desautorizando o acesso de determinados sujeitos e de todas as suas representações sócio-histórico-culturais à escola”. (SPOLIDORO, FERREIRA, 2020, p. 111)

Cristine Takuá, educadora e pensadora do povo Maxakali argumenta que se, ainda hoje, persiste o racismo e os preconceitos, isso acontece porque as escolas não estão dando conta de colocar as crianças em diálogo com o que é essencial: o respeito a todas as formas de vida, humanas ou não humanas (O BEIJO, 2022). Takuá é (adequadamente) dura nas palavras:

De que adianta saber fazer todos os cálculos e não sonhar? Não saber comer, não respeitar os outros, não cantar, não desenhar... Eu vejo muita gente que diz que “Ah, eu não sei desenhar”, mas fica insistindo em querer fazer contas, em conjugar verbos, em aprender toda a tabela periódica, mas não entende que a mineração está estuprando a nossa terra [...]

A mineração é um estupro. E as escolas não estão falando do estupro da terra. Então não adianta ter diploma de pós-doutorado e não entender que (é importante) uma educação que dialoga sobre essas violências todas e sobre o respeito necessário para com todas as formas de vida. Nós humanos falamos muito sobre os direitos humanos. Direito da criança, do adolescente, direito, direito, direito. Mas quem está pensando no direito da cotia, de brincar com seus filhotes na beira do rio? Se os rios estão todos podres, pelos nossos próprios dejetos? [...]

Pelos quatro cantos do mundo, tem pessoas se reunindo para rezar. Lá no gelo, tem pessoas rezando para que o gelo continue caindo. Tem lugares que não chove há anos, e tem gente rezando para que ali chova. Tem lugares com gente rezando para que tenha peixe, porque as pessoas vivem no meio da água. Existem muitas realidades que a gente não faz nem ideia que existam. E todas essas realidades praticam suas formas de ser e estar em seus territórios. Então, se a gente não respeitar essas formas próprias, não adianta a gente falar em direitos humanos, em diversidade.

Nádia Akauã Tupinambá, da aldeia de Tukun, em Ilhéus, Sul da Bahia, é também *Mbo'esara* (educadora indígena). Ela chama a atenção para o tempo verbal do retrato de suas parentes nos livros didáticos: “Nos livros, os índios estão mortos: ‘Cantavam, dançavam, caçavam’. Mas nós estamos vivos” (DIÁLOGOS, 2020). A indígena fala dos parâmetros que hoje são buscados por muitas educadoras de escolas particulares construtivistas ou alternativas como modelo de “educação inovadora”, mas que, para as relações indígenas, é ação nada mais que orgânica, de uma cultura milenar. “Um educador é um mobilizador [...] Quando fazemos vivência na sala de aula, é orgânico, mútuo: professor e aluno aprendem juntos”. Maria Muniz (Maiá), educadora da Terra Indígena Pataxó Hã-Hã-Hãe, mestra de rezas e guardiã das memórias de seu povo, faz coro: “Amar é a palavra mais importante, ter humildade e zelo [...] A Funai nunca me deu sala e cadeira: fui professora bóia-fria, dava aula embaixo de árvore, em curral...” (DIÁLOGOS, 2020). Nádia e Maiá, certamente, não precisaram ler Paulo Freire para aprender a educar com amor e para a liberdade. Quem precisa dele somos nós, carregadas, de berço, de opressão e colonialidade. Voltemos então ao tempo em que a pedra ainda não fora jogada: quais mecanismos operaram esse *carrego* que hoje batalhamos tanto para *despachar*?

## 4.2 QUE MAUS CAMINHOS NOS TROUXERAM ATÉ AQUI?

Primeiro, foi um som leve  
De peneira peneirando  
O mar de ideias de um louco  
A água dentro do coco

Foi crescendo entre palmeiras  
E tambores batucando  
Um balbucio, um rugido  
Um som de tragédia e circo  
Som de linha de pesca  
Som de torno e maçarico

Veio um som de escavadeira  
Bate-estaca, britadeira  
Um som que machuca e lanha  
Som de caco, som de tralha  
Era um som de mutilados  
Quebrando gesso e muleta  
Um som de festa e batalha

Ah, era um som que me orgulhava  
Som de ralé e gentalha

Era o som dos prisioneiros  
Som dos Exus catimbeiros  
Ai, era o som da canalha  
Trovão, forja, baticum  
Som de cravo e ferradura  
Dez mil cavalos de Ogum!

Esse é o som da minha terra  
Som de andaime despencando  
De encosta desmoronando  
De rios violentando  
As margens do meu limite  
Samba, samba, samba  
Pulsas em tudo que existe  
Vazas se meu sangue escorre  
Nasces de tudo o que morre  
(Cravo e ferradura,

de Aldir Blanc, Clarice Grova e Cristóvão Bastos)

É tão contraditório quanto naturalizado que seja dos povos mais habituados à morte a responsabilidade da manutenção de tanta vida: das florestas, dos rios, dos bichos, das ciências da natureza, da dança, dos rituais, da música... São das *ralés e gentilhas, das bordas e dos lixos* que brotam nossos mais caros bens culturais, apesar dos desmoronamentos, e ainda que em meio às escavadeiras. Em referência à cidade do Rio de Janeiro que poderia ser ampliada, sem acanhamento, ao Brasil, Simas (2019, p. 13-14) sentencia que as nossas grandes inventoras são aquelas que se apresentam nas matas e cachoeiras, nos becos e avenidas, vielas e morros:

Para muitos é difícil admitir isso, mas os inventores do que há de mais forte na cidade do Rio de Janeiro não discutiram filosofia nas academias e universidades, não escreveram tratados, não pintaram os quadros do Renascimento, não foram convidados a frequentar bibliotecas, não compuseram sinfonias, não conduziram exércitos em grandes guerras, não redigiram as leis, não fundaram empresas e só frequentaram os salões empedernidos para servir as sinhás.

Os nossos grandes inventores rufaram tambores, chamaram Zampiapungo e Olorum, riscaram o asfalto preenchendo de dança o intervalo entre as marcações do surdo, despacharam as encruzas, subiram o São Carlos e as escadarias da Penha, bradaram revividos em seus santos-cavalos nas matas e cachoeiras, celebraram os mortos na palma da mão.

Começo aqui tratando das potencialidades pois, insisto, esta não é uma pesquisa de evocação de dores. Resumir a experiência dos corpos pretos e indígenas no Brasil *apenas* a processos colonizadores e escravocratas seria contribuir para um mesmo apagamento ao qual volto muitos de meus apontamentos críticos. No entanto, ainda que se produza samba do sangue que escorre, não podemos recair em análises românticas ou subservientes: é urgente estancá-lo. E, para isso, há de se conhecer a fundo a *nascente* desse rio que violenta, e não apenas seus tempos de *enchente*, como bem sugere Nêgo Bispo (2019). Façamos isso, então, destacando

memórias de resistência, pois como afirma Maria Sueli Rodrigues de Sousa (*apud* ANDRADE, 2021), “[...] a única memória divulgada sobre negros é a da chibata, do acorrentamento, dos castigos. O negro sofreu, sim, mas resistiu. É preciso valorizar essa resistência e trazê-la como memória”.

Bispo explica como a colonização do Brasil é a ponta de lança das outras mazelas todas ainda correntes por aqui, entre as quais o capitalismo, o racismo (em todos os seus segmentos) e o sexismo; e teve como principal método de instalação e dominação o monoteísmo euro-cristão. Muito embora haja muita bibliografia sobre o tema, escolho partir do ponto de cosmovisão desse quilombola – Nêgo Bispo – para tratar dessa chegada que foi sinônimo de matança e de suas repercussões persistentes – considerando que é preciso traçar referências *outras* para os nossos estudos. A partir de suas pesquisas, Bispo aponta que as leis papais do período das invasões não apenas legitimaram como induziram à subjugação dos povos originários e do continente africano, aos quais ele chama *povos afro-pindorâmicos*.

Nós [...] concedemos livre e ampla licença ao rei Afonso para invadir, perseguir, capturar, derrotar e submeter todos os sarracenos e quaisquer pagãos e outros inimigos de Cristo onde quer que estejam seus reinos [...] e propriedades e reduzi-los à escravidão perpétua e tomar para si e seus sucessores seus reinos [...] e propriedades (Bula “Romanus Pontifex”, Papa Nicolau V, 08 de janeiro de 1455, *in* NÊGO BISPO, 2015, p. 28)

Abdias Nascimento (2016, p. 62) também analisa o papel exercido pela igreja católica como “pedra angular” na instituição da escravidão em toda a sua brutalidade: “O papel ativo desempenhado pelos missionários cristãos na colonização da África não se satisfaz com a conversão dos ‘infieis’, mas prosseguiu, efetivo e entusiástico, dando apoio até mesmo a crueldade ao terror do desumano tráfico negreiro”. Em sua obra (2015), Nêgo Bispo aponta versículos da Bíblia nos quais é construída a ideia de trabalho na terra como castigo, bem como fundamentada ideologicamente a escravização de pessoas. Partindo da questão religiosa, mas abarcando também outros princípios socioculturais opressores da invasão da África e das Américas, explica o processo que, além de dizimar seus corpos, tentou destituir os povos *afro-pindorâmicos*, bem como os de seus descendentes, de suas principais bases de valores, atacando suas identidades individuais e coletivas:

No plano individual, as pessoas afro-pindorâmicas foram e continuam sendo taxadas como inferiores, religiosamente tidas como sem almas, intelectualmente tidas como menos capazes, esteticamente tida como feias, sexualmente tidas como objeto de prazer, socialmente tidas como sem costumes e culturalmente tidas como selvagens. Se a identidade coletiva se constitui em diálogo com as identidades individuais e respectivamente pelos seus valores, não é preciso muita genialidade para compreender

como as identidades coletivas desses povos foram historicamente atacadas (NÊGO BISPO, 2015, p. 38).

O Brasil tal qual conhecemos e do qual queremos nos afastar – “Primeiro, eu sou quilombola, eu não faço questão de ser brasileiro. Eu não quero ser incluído numa sociedade colonialista. Eu quero, preciso, enfrentá-la!” (Nêgo Bispo *in* CONFLUÊNCIAS, 2019, vídeo) – nasce e se forja diante desse modelo devastador de humanidades, a partir do extermínio das populações aqui encontradas, que, segundo Nascimento (2016, p. 50-51), “[...] no começo da colonização, conforme as estimativas mais autorizadas, somavam cerca de dois milhões de seres humanos”. E, também, mal-acolhendo os frutos de uma diáspora involuntária e dolorosa, porém, lucrativa aos seus financiadores. Sodré (2017) afirma que o Brasil foi comprovadamente o maior comprador de pessoas vindas da África nas Américas, espalhando-as ao longo de todo território nacional. Não se sabe ao certo o número de pessoas que foram escravizadas por aqui, mas é certo que suas histórias e tradições se iniciam milhares de anos antes dos sequestros e genocídios aos quais foram submetidas, e têm continuidade nas manutenções e recriações desenvolvidas em outros territórios:

Quinze milhões de pessoas, de diferentes regiões da África, que traziam suas relações com a vida, a morte, as pessoas, a natureza, a palavra, a família, o sexo, a ancestralidade, Deus, deuses, as energias, a arte, a comida, o tempo, a educação. Enfim, com suas formas de ver, pensar, sentir, falar e agir no mundo. Espalhadas assim formaram o que se chama de diáspora africana, ou seja, os negros e negras que, nesse caso, sequestrados e sequestradas de suas terras, levaram consigo suas tradições, mantendo-as e recriando-as no mundo, inclusive no Brasil (CAPUTO, 2012, p. 40).

Nêgo Bispo (2015), destaca o processo de tentativa de desumanização/coisificação promovido desde o início da dominação dos povos *afro-pindorâmicos*, por meio de uma generalização de denominações, tais quais “índios”, para se referir às centenas de qualidades de povos originários existentes aqui, e “negros”, na generalização dos mais variados grupos de origens e culturas africanas distintas. Segundo ele, os colonizadores estavam assim “[...] desenvolvendo uma técnica muito usada pelos adestradores, pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome” (NÊGO BISPO, 2015, p. 15). Esse ser indefinido poderia ser redimido a humano, somente após a possibilidade de conversão (ainda que falsa) ao catolicismo, quando, a partir de então, passava a ser dotado de inteligência. Fora disso, comenta Rufino (2019, p. 79), “[...] o restaria a condição de selvagem, desalmado, débil, potencial maléfico, em suma, desumanizado ao ponto de ser coisificado”. Caputo (2012) explica que, nesse movimento de “humanização”, as pessoas escravizadas eram batizadas com novos nomes, adequados à cultura a qual estavam submetidas. Mas como Kehinde, protagonista

de *Um defeito de cor* (GONÇALVES, 2006) – arrancada da região de Daomé, na África, e batizada de Luísa no Brasil – o povo preto se recusa a esquecer<sup>34</sup> de sua gente e de sua história. Nascimento (1980, p. 278-279) afirma:

Estudar, lembrar os feitos dos antepassados deve constituir um acontecimento eufórico que estimule a ação transformadora do presente. Rumo ao futuro, ou seja, o oposto da contemplação saudosista, autoglorificadora do pretérito, ou da motivação de cenas de autoflagelação. Resgatar nossa memória significa resgatarmos a nós mesmos do esquecimento, do nada e da negação, e reafirmarmos a nossa presença ativa na história pan-africana e na realidade universal dos seres humanos.

Para além da religiosidade, Nêgo Bispo (2015) traça outras experiências díspares, organizadoras da cultura colonizadora e da que ele chama de *contracolonizadora*, porque em ação de enfrentamento e negação à dominação colonizadora. São elas: o trabalho e as manifestações culturais. Quanto ao trabalho, o pensador afirma que, na cultura colonizadora, é objeto de castigo gerado pelo pecado e, talvez, por isso, “[...] o produto concreto do trabalho (castigo) tenha evoluído facilmente para a condição fetichista de mercadoria sob o regimento do ‘Deus dinheiro’” (NÊGO BISPO, 2015, p. 40); já nas matrizes *afro-pindorâmicas*, as pessoas, em vez de trabalhar, interagem com a natureza, e o resultado dessa interação se concretiza em condições de vida: “Como não existe o pecado, o que há é uma força vital que integra todas as coisas” (p. 40). Comparando as manifestações culturais dos povos eurocristãos monoteístas e dos povos *afro-pindorâmicos*, Bispo observa que as culturas colonizadoras eram organizadas em estrutura vertical, predefinida, classificada, dividida, segmentada e em permanente estado de competitividade; enquanto as culturas *contracolonizadoras* tinham estruturas circulares, ilimitadas, diversas, comunitárias e se desenvolviam a partir do individual, mas em nome do coletivo. Em suma: as primeiras tinham juízes, as segundas, mestras.

As três experiências (religiosidade, trabalho e cultura) servem de campo para a rinha entre as duas matrizes culturais, desde o período colonial até os dias de hoje. Na tentativa de dominação, estabeleceram-se *guerras*, portanto, entre *colonizadores* e *contracolonizadores*.

Vamos compreender por colonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra. E vamos compreender por contra-colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios (NÊGO BISPO, 2015, p. 48).

---

<sup>34</sup> Recomendo aqui a audição de *Leilão*, canção de Hekel Tavares e Joracy Camargo, disponível em <https://www.youtube.com/playlist?list=PLIVtUuofAYIXoBpXv0bfxnbIo-wwAXuKM>. Ainda que um relato tristíssimo das interrupções todas as quais foram submetidos os povos da diáspora africana, é também o retrato de uma busca pelo que lhe foi tirado que não cessa, que não se rende, que não admite a perda e, portanto, se fortalece pela resistência.

A formação dos quilombos, tema que ganhará suas linhas mais adiante, caracteriza uma das vias de resistência diante de um processo formador de um fenômeno que integra as organizações brasileiras: *o racismo estrutural* (ALMEIDA, 2018). Que, como Sílvio de Almeida bem alerta, não se trata de tipo específico de racismo, mas da tese de que o racismo é sempre estrutural, ou seja, “[...] fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea (ALMEIDA, 2018, p. 15). Alguns períodos da história são mais simbólicos, no Brasil, para a formação ou confirmação dessa erva daninha. O formato de abolição da escravidão praticado aqui promoveu marginalização e exclusão, segundo Abdias do Nascimento (1980, p. 87), não ficando atrás da própria escravização, como prática de genocídio cruel: “Na verdade, aboliram qualquer responsabilidade dos senhores para com a massa escrava; uma perfeita transação realizada por brancos, pelos brancos e para benefício dos brancos [...] Sem raízes na verdadeira luta dos escravos contra o regime opressor e espoliador”. Também a proclamação da República, em 1889, e o exílio da família imperial, manteve as condições do ex-escravo à mesma sorte, “[...] apenas com a intensificação crescente da desintegração da personalidade e do grupo familiar do negro [...]. A família negra estava destituída das possibilidades econômicas de sobrevivência ao nível de uma condição humana normal” (NASCIMENTO, 1980, p. 89). Lília Ferreira Lobo, que discorre sobre as pessoas invisibilizadas em seu *Os infames da história: pobres, escravos e deficientes no Brasil*, resume o “inferno”:

Na década de 1880, quando a luta abolicionista chegava ao auge, fugas e rebeliões dos escravos generalizaram-se pelo país. Se de um lado os senhores se viam assombrados com os efeitos tenebrosos da Abolição, de outro, entre os abolicionistas, poucos se lembraram de lutar efetivamente por reformas que deveriam acompanhar a libertação para melhorar as condições de vida da maioria da população, como o sistema de propriedade e distribuição de terras, a construção de uma rede de educação popular, a ampliação da representação e da participação política do povo e dispositivos que garantissem condições de trabalho, em especial para os libertos. À Abolição sucedeu, pois, a reação violenta dos senhores da elite pelo golpe militar republicano, que estreitou ainda mais a participação política e relegou ao abandono os ex-escravos, cujas condições de vida permaneceram semelhantes às da escravidão, obrigados a optar entre a liberdade de passar fome ou o trabalho servil e desqualificado do campo e da cidade – em ambos os casos, uma vida de miséria. A antiga instituição dos senhores de escravos continuava a atravessar as elites autoritárias e comprometidas com a modernização conservadora, na exploração da força de trabalho e no amortecimento de sua potência política. O Brasil continuava, no dizer de Antonil, “o inferno dos negros”. (LOBO, 2015, p. 123)

Pensando ainda na *nascente* desse rio, que promove enchentes de desigualdade, pergunto-me: teria o Brasil uma vocação para a exclusão? Neste ponto, é interessante contar também com a análise de Lobo (2015) sobre o conceito atual de pobreza, que nasce de uma

mudança na *práxis* social e no *ethos* de pobreza na Europa, que, pela ótica da sociedade medieval cristã afigurava-se de modo diferenciado ao caráter degradante cunhado pela modernidade do século XVI – justamente o período de chegada dos europeus por aqui. Na época em que a expressão maior era o Evangelho, a pobreza era valorizada social, ideológica e culturalmente. Na sociedade pré-industrial, entretanto, uma profunda mutação ocorreu na mentalidade coletiva. A fundação do Brasil se deu diante de um cenário em que a pauperização perdera seu caráter sagrado, gerando-se assim novas noções. Lobo (2015, p. 240) explica que a pobreza “[...] ganhara um sentido moral. Associada à mendicância e à vagabundagem, a miséria passou a ser objeto de uma ética de trabalho, visando não propriamente a resultados econômicos, embora amiúde os obtivesse, mas à correção moral dos vícios da ociosidade”.

Assim sendo, ao contrário do que se pode supor no exame das massas pauperizadas da contemporaneidade, o entendimento deste país como “reino da exclusão” – termo cunhado por Lobo (2015, p. 233) – não nasceu com a chegada dos primeiros navios negreiros no Brasil. Segundo a pesquisadora, eram brancas e europeias as primeiras pobres, por assim dizer, destas terras. Lusitanas que vieram para cá, por castigo ou falta de escolha: “[...] para aqui foram trazidos como degredados desde grandes criminosos condenados por assassinio até os que cometeram pequenos delitos como furto de bolsas, funcionários públicos corruptos, falsários, vadios, jogadores e estelionatários”. Esses homens e mulheres eram personagens degenerados da metrópole, que não serviam mais aos preceitos modernistas e cristãos europeus e, tampouco, no que se tem notícias, à mão de obra para exploração nas terras novas da colônia: “Não são para nenhum trabalho, vêm pobres e nus”, registrou Duarte Coelho, donatário da capitania de Pernambuco, em carta de 1546 enviada a Dom João III na qual se queixava da inadaptabilidade dessas pessoas para os trabalhos necessários (ARAÚJO, 1993 *apud* LOBO, 2015, p. 235).

Mesmo os açoitamentos não teriam sido suficientes para “corrigir” as pessoas miseráveis do Velho Continente, que aumentaram em contingente, principalmente no início do século XVII, devido à crise econômica que tomou os países da Europa Ocidental. O exílio do território da metrópole para as colônias foi a solução ideal encontrada para correção e limpeza das cidades. Os “resíduos sociais” de Portugal, assim, vieram habitar o Brasil, unindo-se aos setores da matriz colonial, formada também pelo clero, a família patriarcal e a massa trabalhadora escrava – que representavam os pilares de sustentação da colônia, apoiados no caráter autoritário, patrimonialista e escravocrata. Formou-se, assim, a herança de dominação excludente no país: a produção de uma sociedade permeada por relações autoritárias de poder, estruturada em cultura política que reproduz desigualdade social, originando uma rígida estratificação das classes sociais – sem contar, evidentemente, com a estrutura racial imbricada.

O núcleo de desclassificadas sociais foi se alargando até o século XVIII, com negras livres, mestiças, brancas sem trabalho e/ou biscateiras, mendigas, bastardas, e oriundas de núcleo familiar dirigido por mulheres sozinhas, que se amesquinavam na sombra da caridade nas cidades (SOUZA, 2019). Nesse formato, não levou tempo para que o país estivesse já povoado por pobres, dos espaços mais rurais aos centros urbanos, na germinação de uma sociedade que (re)produz carência, miséria e exclusão do Brasil Colônia ao Brasil de hoje.

Constitui-se, nesse panorama, a formação de um grupo denominado provocativamente por Souza (2019) como “a ralé brasileira” – uma forma que o autor encontrou de denunciar seu abandono. Na perspectiva desse autor, a existência dessa “classe” singulariza e explica a situação social, política e econômica do Brasil como nenhuma outra questão. “Tudo aquilo que o culturalismo racista busca esclarecer como decorrência de uma herança maldita luso-brasileira para corrupção, decorre, *an verdade*, do abandono dessa classe” (SOUZA, 2019, p. 79). Souza (2019, p. 79) também retoma a ideia já posta aqui, sobre o formato de abolição que tivemos, para defender tese de que o Brasil moderno sofre o continuísmo do processo escravocrata e colonialista:

O dado essencial de todo esse processo foi o abandono do liberto à sua própria sorte (ou melhor, ao próprio azar). Como todo processo de escravidão pressupõe a animalização e humilhação do escravo e a destruição progressiva da humanidade, como a negação do direito ao reconhecimento e à autoestima, da possibilidade de ter família, interesses próprios e de planejar a própria vida, libertá-lo sem ajuda equivale a uma condenação eterna. E foi exatamente isso que aconteceu entre nós.

O que *aconteceu* entre nós, infelizmente, não mora no passado, segue *acontecendo*, em um gerúndio incômodo, persistente, que não dói apenas aos ouvidos, mas mata à queima-roupa. Pois, como nos provoca Rufino (2017, p. 169): “Ah, meus camaradinhos, não há epistemologia do Norte ou do Sul que sustente um tiro de 762”. No asfalto ou na mata, ainda perdemos muitas combatentes nessa guerra: Marielles e Andersons<sup>35</sup>, Brunos e Dons<sup>36</sup>. Há mais de 40 anos, Nascimento já trazia reflexões inquietas sobre o país que segue asfixiando Genivaldos<sup>37</sup> até a morte, estuprando e matando crianças Yanomamis<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Marielle Franco, vereadora mais votada do Rio em 2018, morta a tiros em março de 2019 por milicianos da cidade, junto de seu motorista Anderson Gomes. Mandantes ainda não foram revelados.

<sup>36</sup> Bruno Pereira, indigenista, e Dom Phillips, jornalista, foram mortos na Amazônia em junho de 2022. Crime foi assumido por pescadores ilegais, mas mandantes ainda não tinham sido revelados quando esse texto foi concluído.

<sup>37</sup> Genivaldo de Jesus Santos, de 38 anos, foi morto em “câmara de gás”, pela Polícia Federal de Sergipe, em maio de 2022. Negro, Genivaldo foi trancado no porta-malas da viatura da polícia, onde foi lançada uma bomba de gás.

<sup>38</sup> Em Roraima, um grupo de Yanomamis vítimas do assédio de garimpeiros ilegais “desapareceu” – em verdade, mudaram-se todos para outro local, dentro do próprio território – depois de denunciarem o estupro e morte de uma menina indígena de 12 anos, também em maio de 2022.

Sob a lógica desse processo, as massas negras do Brasil só têm uma opção: desaparecer. Seja aniquiladas pela força compulsória da miscigenação/assimilação, ou através da ação direta da morte pura e simples. É assombroso comprovar que uma dinâmica fatal de erradicação vem ceifando vidas negras, ininterruptamente, há quatro séculos. E que, apesar dessa espada sinistra suspensa sobre sua cabeça, o negro jamais desfaleceu, nunca perdeu a esperança e a energia, sempre esteve alerta à menor chance de recapturar os fios rompidos de sua própria história: começar e recomeçar o esforço de dignificar seu ser, enriquecer sua cultura original, elevando-a a um nível de verdadeira instituição nacional. Nesse contexto sobressai a plena consciência do negro de que somente poderá ter um futuro quando houver a transformação de toda a estrutura do país, em todos seus níveis: na economia, na sociedade, na cultura, na política. (NASCIMENTO, 1980, p. 22)

Na levada da vida em curso, do sangue não estanque, apropriemo-nos, pois, do gerúndio que nos é imposto, em perspectiva não fatalista, agora. Se, conforme nos indica Paulo Freire (2019) “o mundo não é, está sendo”, acreditemos que o tempo é favorável às desobediências epistêmicas (MIGNOLO, 2008), às revoluções, às viradas do avesso ou atravessamentos que cortem pela raiz os binarismos do mundo colonial, “[...] assombrado pelo pecado e pela salvação” (RUFINO, 2017, p. 169).

### 3.3 EPISTEMICÍDIO: MORTE E(M) VIDA SEVERINA

Nesse mundo, camará  
 Mas não há, mas não há  
 Mas não há quem me mande  
 Eu só sei obedecer  
 Se mandar  
 Se mandar São Bento Grande  
 É de Angola, é de Angola, é de Angola  
 De Angola, de Angola, de Angola

Meu avô já foi escravo  
 Mas viveu com valentia  
 Descumpria a ordem dada  
 Agitava a escravaria  
 Vergalhão, corrente, tronco  
 Era quase todo dia  
 Quanto mais ele apanhava  
 Menos ele obedecia

Quando eu era ainda menino  
 O meu pai me disse um dia  
 A balança da Justiça  
 Nunca pesa o que devia  
 Não me curvo à Lei dos homens  
 A razão é quem me guia  
 Nem que seu avô mandasse  
 Eu não obedeceria

Esse mundo não tem dono  
 E quem me ensinou sabia  
 Se tivesse dono o mundo  
 Nele o dono moraria  
 Como é mundo sem dono  
 Não aceito hierarquia  
 Eu não mando nesse mundo  
 Nem no meu vai ter chefia  
 (Toque de São Bento Grande de Angola, de Paulo César  
 Pinheiro)

Tratamos já das mortes morridas e matadas, mas há também as mortes em vida. Tal qual Severino, de João Cabral de Mello Neto (2000), assistindo ao império da morte em sua caminhada emigratória, Boaventura de Sousa Santos é um observador das mazelas de assassinio de culturas e modos de ver, interpretar e produzir conhecimento sobre vida. Segundo Santos (1995), o genocídio que marcou a expansão europeia foi também um ato de epistemicídio, ou seja, povos estranhos foram eliminados porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos.

Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, a expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais) (SANTOS, 1995, p. 328).

E, assim, saberes constituídos a partir de ciências e conhecimentos desenvolvidos durante séculos, por muitos povos, foram sendo destituídos, descartados, desacreditados. Muitas vezes, as mortes de corpo físico e cultural/histórico se dão em conjunto, principalmente quando nos referimos às culturas majoritariamente orais, nas quais os conhecimentos estão retidos nas memórias das mais velhas e são repassados por vias não materiais, arquiváveis, colecionáveis. Amadou Hampâté Bâ, escritor malinês, trata dessa herança em forma viva explicando que, quando falamos de tradição em relação à história africana, por exemplo, referimo-nos à tradição oral, que se dá em continuidade apenas pela memória de grandes depositários, ou seja, “memórias vivas”: “[...] e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 167). É por esse motivo que o epistemicídio se constituiu e ainda se constitui “[...] num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da

dominação étnica/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento” (CARNEIRO, 2005, p. 96).

Analisando especificamente as produções que acontecem na academia, centro maior da legitimação de saberes científicos, Grada Kilomba (2019, p. 50) expõe que predomina, ainda, uma ordem colonial violenta, sendo esse “[...] um espaço branco onde o privilégio de fala tem sido negado para as pessoas negras”. A autora aponta múltiplas formas de silenciamento pela qual passam intelectuais negras, ainda postas à margem, “[...] quando elas/eles falam é científico, quando nós falamos é acientífico” (KILOMBA, 2019, p. 52). Grada traça a dicotomia colonizadora da interpretação e classificação das falas das brancas e negras dentro dos espaços de produção de conhecimento acadêmico, assim sendo:

universal / específico  
 objetivo / subjetivo  
 neutro / pessoal  
 racional / emocional  
 imparcial / parcial  
 eles/elas têm fatos / nós temos opiniões  
 eles/elas têm conhecimento / nós temos experiências (KILOMBA,  
 2019, p. 52)

Com o conceito de *lugar de fala*, Ribeiro (2017, p. 64) pretende, justamente, multiplicar – e não restringir, no inverso da percepção de muitas pessoas, essas já acomodadas em seu espaço privilegiado nos discursos – a quantidade de vozes ouvidas nos lugares de saber: “Quando falamos de direito à existência digna, à voz, estamos falando de *locus* social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. Absolutamente não tem a ver com uma visão essencialista de que somente o negro pode falar sobre racismo, por exemplo”. Pretende-se, em verdade, refutar a ideia de universalidade, quebrar o discurso autorizado e único: “Busca-se aqui, sobretudo, lutar para romper com o regime de autorização discursiva” (RIBEIRO, 2017, p. 70). A importância posta é de não nos mantermos servos de uma história única, cientes do perigo desse artifício: “A consequência da história única é esta: ela rouba a dignidade das pessoas. Torna difícil o reconhecimento da nossa humanidade em comum” (ADICHIE, 2015, vídeo).

É no campo da quebra da dignidade que o epistemicídio atua de maneira mais sagaz e cruel, uma vez que “fere de morte” ou sequestra a racionalidade da pessoa subjugada, mutila a capacidade de aprender em formato variado de subjugação, para além da anulação e desqualificação do conhecimento desses povos, mas a partir de um persistente processo de indigência cultural (CARNEIRO, 2005, p. 97):

[...] pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado.

Retomemos aqui, então, o curso da pedra de Exu e a crença da efetividade de seu poder violento, porque necessário, de atingir seu alvo. Lembrando Fanon (1968, p. 46) – “O colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior” – ou tomando ainda a referência ousada do Evangelho segundo Mateus (18:7): “Ai do mundo por causa dos escândalos; pois é necessário que venham escândalos”, teria dito Jesus, o da gente<sup>39</sup> – aquele que crê num futuro de partilhas, sem opressão. Pois se a rasteira já foi dada, é preciso levantar-se para seguir na roda com sapiência do enfrentamento do mandingueiro, que sabe que “[...] é dar no momento certo, é se apropriar de todos os elementos possíveis que escapam do repertório de poder do colonizador para lançar mão das cartas na manga” (RUFINO, 2017, p. 211).

Para isso, é urgente romper com o mundo cindido, atuando nas brechas e frestas, nas *bordas* e nas fronteiras, enfim, nos *entre-lugares* (BHABHA, 2011). A partir do que indica o pesquisador indiano, se faz crucial a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar processos produzidos na relação entre diferenças culturais. Uma proposta desafiadora que exige “[...] a habilidade de articular diferenças no espaço e no tempo, de ligar palavras e imagens em novas ordens simbólicas, de intervir na floresta de sinais e de mediar o que parecem ser valores incomensuráveis ou realidades contraditórias” (BHABHA, 2011, p. 97). Ribeiro (2015, p. 163-164) tenta exemplificar a noção desses *entre-lugares* propostos por Bhabha:

Pela natureza deles, não é simples caracterizar tal espaço cultural, mas eles podem se encontrar, por exemplo, na experiência da comunicação eletrônica entre jovens das camadas sociais pobres, que reúne duas dimensões de tempo distintas na vivência humana: o pós e o pré-moderno. Ou na construção da cidadania a partir de expressões artísticas como o hip-hop, danças de rua, capoeira e formas de teatro popular, em que nem sempre o elemento racional de conscientização política está explícito. Ou ainda nas experiências religiosas que agregam diferentes tradições, como aquelas que reúnem em uma só vivência o urbano, o afro e elementos tradicionais cristãos. São *entre-lugares* dessa natureza que possibilitam que a fronteira se torne “o lugar a partir

---

<sup>39</sup> Referência ao Jesus da gente, “rosto negro, sangue índio, corpo de mulher”, exaltado no samba-enredo da Mangueira em 2020, *A verdade vos fará livre*, composição de Manu da Cuíca e Luiz Carlos Máximo.

do qual algo começa a se fazer presente...”.

Seriam estas páginas, portanto, um *entre-lugar*? Seremos capazes, após séculos de binarismo embutido por meio de opressões, de produzir *confluências*? Que tal? Depois de tanta mutreta; depois de tanta cascata; depois de tanta derrota; depois de tanta demência; e uma dor filha da puta, que tal?<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Referência à canção *Que tal um samba?* de Chico Buarque (2022), um samba esperançoso de um Brasil que se despede de tantas derrotas. Disponível em <https://www.youtube.com/playlist?list=PLIVtUuofAYIXoBpXv0bfxbIo-wwAXuKM>

## 5. RECADOS DE UM BEIJA-FLOR: SABERES URGENTES EM BIOINTERAÇÃO E CONFLUÊNCIAS

Borboletas me convidaram a elas.  
 O privilégio insetal de ser uma borboleta me atraíu.  
 Por certo eu iria ter uma visão diferente dos homens e das  
 coisas.  
 Eu imaginava que o mundo visto de uma borboleta seria,  
 com certeza,  
 um mundo livre aos poemas.  
 Daquele ponto de vista:  
 Vi que as árvores são mais competentes em auroras do que os  
 homens.  
 Vi que as tardes são mais aproveitadas pelas garças do que  
 pelos homens.  
 Vi que as águas têm mais qualidade para a paz do que os  
 homens.  
 Vi que as andorinhas sabem mais das chuvas do que os  
 cientistas.  
 Poderia narrar muitas coisas ainda que pude ver do ponto de  
 vista de  
 uma borboleta.  
 Ali até o meu fascínio era azul.  
 (*Borboletas*, de Manoel de Barros)

De qual ponto de vista definem-se os tamanhos e valores das coisas? De qual ponto de coisa definem-se os tamanhos e valores das vistas? Quem atribuiu a quem o direito e poder de categorizar o que são *significâncias/insignificâncias*, *miudezas/grandezas*, *nadas/tudo*, *sabedorias/ignorâncias*? Se a vida em sociedade nos introduz a mania das classificações, faço eu também as minhas. Por qualidades não necessariamente precisas que imantam algumas pessoas, organizo-as em caixinhas mentais de referência. Em um desses compartimentos estão em conversa (até agora) quatro entidades: Manoel de Barros, Ailton Krenak, Paulo Freire e Francisco de Assis. Eles se cruzam em meus sonhos, trocando sobre uma *pedagogia das desimportâncias*, que preza insetos mais que aviões, se ampara no amor, e não mede a existência por utilidade. Por caminhos de abnegação, humildade ou pura consciência profunda de igualdade e estímulo à diferença, forjada em experiências de vida(s), desenvolvem juntos sabedorias profundas, dessas que curam ideias feias e espantam o homem velho<sup>41</sup> de nós.

A gente acostuma com esse corpo de gente e começa a tratar com a maior indiferença, com violência, tudo que não é igual ao nosso corpo. Nós tratamos uma árvore como uma coisa; uma montanha como alguma coisa. Não despertamos que eles são seres com alguma sabedoria, e alguns com milhares de anos, milhões de anos. E nós podíamos aprender muito com eles [...] e ser pelo menos um pedacinho de montanha,

<sup>41</sup> No espiritismo, *homem velho* é expressão usada em referência ao pedaço de nós agarrado ainda a velhos costumes, dogmas, e velhas crenças.

em vez de querer ser só gente. Gente é bom, mas montanha também é, árvore é, peixe é, pássaro é [...] A formiguinha está o tempo todo fazendo coisas incríveis, e não conseguimos nem atinar com isso [...] A tagarelice dos humanos silencia a inteligência da formiga (KRENAK *in* O BEIJO, 2022, vídeo).

Pôr a vida em perspectiva de borboletas e reverenciar a inteligência das formigas, significa, decerto, atentar a um formato *outro* de encarar os aprendizados e conhecimentos que não os que foram majoritariamente apresentados a nós até aqui. A pensadora quilombola Ana Mumbuca (2022) escreve em *biointeração* semântica orgânica com sapos, coelhos, macacos e onças e, por isso, afirma: “Estamos em tempo de deixarmos de ser seres humanos, o universo precisa de seres animais, não humanos, pois a razão humana é destruidora” (*in* NÊGO BISPO *et al.*, 2022, p. 89). Mumbuca, influenciada por Nêgo Bispo, é defensora de uma convivência respeitosa e espelhada nos animais, com os quais temos ligação incontestável: “Nós, povos de cosmologias politeístas, somos os seres que não temos o ser humano como razão única, por isso não temos problemas de sermos comparados aos animais, por isso na maioria das vezes temos um apelido animal e, juntos, compomos os elementos do universo e o temos como inspiração” (*in* NÊGO BISPO *et al.*, 2022, p. 89).

Conceito de autoria de Nêgo Bispo, *biointeração* diz respeito à convivência harmônica entre gente e tudo que é não gente e habita esse planeta. E entre os quais, segundo ele, há sempre uma reintegração, pois “[...] como tudo que fazemos é produto da energia orgânica esse produto deve ser reintegrado a uma mesma energia” (NÊGO BISPO, 2015, p. 85). O pensador explica o conceito com exemplos da lida na roça e na pescaria, como quando diz que as mestras de seu território o orientavam a não pescar mais que o necessário para consumo, evitando o acúmulo, pois “[...] o melhor lugar de guardar os peixes é nos rios, onde eles continuam crescendo e se reproduzindo” (NÊGO BISPO, 2015, p. 82).

Colocar-se em interação, em genuína abertura com o meio ambiente e todas as pessoas, sejam quais forem seus lugares de origem e de fala, é disponibilizar-se ao caminhar que principia a educação. Muniz Sodré (*in* O BEIJO, 2022, vídeo) evoca um mensageiro também pouco usual para tratar do assunto em metáforas: o beija-flor que, por sua característica viajante, poderia simbolizar o conhecimento; o conhecimento de beijar as flores e dali tirar o mel, eventualmente polinizar... “[...] e se deslocar disseminando outras realidades, disseminando o conhecimento intrínseco das coisas, que é o conhecimento intrínseco da natureza”, diz o autor citado, considerando o esgotamento de algumas fontes e a paralisação de saberes, a partir do ocidente: “Os povos indígenas, povos que percorrem a floresta, moram temporariamente em um lugar, depois abandonam aquele lugar. É porque sabem que aquele lugar se esgotou, não está ensinando mais nada” (MUNIZ SODRÉ, 2022, *in* O BEIJO, vídeo).

“Que Deus te livre, leitor, de uma ideia fixa.” (ASSIS, 2020). Manter-se estacionado como locatária apenas do mesmo espaço de saber é, portanto, acomodar-se em esgotamento e paralisia intelectual, sendo, assim, o movimento de “beber em todas as fontes”, como outrora citado (ALVES, 2001), uma estratégia de sobrevivência – essa não apenas abstrata, mas no que diz respeito efetivamente à manutenção de recursos (físicos, emocionais, espirituais) para estadia neste mundo. Pois se o passado formou essa humanidade comedora de mundos e o amanhã não está à venda (KRENAK, 2020b), o tempo de hoje nos invoca à urgência de transformações tão imediatas quanto nossa necessidade diária de oxigênio e água potável. A pandemia trouxe-nos a dimensão emergencial desse processo atitudinal, virando algumas percepções finalmente do avesso e trazendo à superfície vozes que sempre existiram, mas que só entraram no campo de audição e sentido de muitas pessoas diante dos acontecimentos mais recentes.

Ailton Alves Lacerda Krenak foi a figura de maior projeção nacional nesse movimento de emersão de saberes. Nascido em terras mineiras, na região do Médio Rio Doce – ou *Watu* (avô), como o povo Krenak chama aquelas águas –, dedica-se ao movimento indígena desde a década de 1980 e ganhou visibilidade pela primeira vez em 1987, durante a Assembleia Constituinte, quando pintou o rosto com tinta preta, de jenipapo – em simbologia do luto – para tentar reverter a conjuntura política anti-indígena naquela legislatura do Congresso Nacional. Esteve sempre em atividade e ativismo, mas despontou para público maior – assim como para a grande mídia e para a academia –, apenas entre 2019 e 2020, com a publicação de *Ideias para adiar o fim do mundo*. Lançado nas vésperas dos tempos de crise sanitária mundial, seus escritos trouxeram passagens pressagiosas sobre um mundo cindido entre a noção de tipos de gentes supostamente primitivas e civilizadas; obscurecidas e esclarecidas; ignorantes e sábias. E se Nêgo Bispo afirma não querer fazer parte do Brasil, enquanto Estado colonizador, Krenak também rejeita o convite à integração do “clube da humanidade” (KRENAK, 2019, p. 8), um agrupamento pouquíssimo interessante, que não é mais capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar, e menos ainda de aproveitar as auroras, as tardes, fazer paz e fazer chuva.

Na esteira de Krenak, outros recados da mata ganharam mais forma, questionando os modelos de vida adotados até agora por nós e apresentando soluções, embora milenares, esquecidas ou deliberadamente ocultadas. Pois se já era de insulação caótica o exercício de ser de muitas candidatas a essa “humanidade” – envoltas em barbárie e violações – a Covid-19 deixou ainda mais expostas à morte aquelas que estavam, conforme denominou Boaventura de Sousa Santos (2020, p. 15), “a Sul da quarentena”:

São os grupos que têm em comum padecerem de uma especial vulnerabilidade que precede a quarentena e se agrava com ela. Tais grupos compõem aquilo a que chamo de Sul. Na minha concepção, o Sul não designa um espaço geográfico. Designa um espaço-tempo político, social e cultural. É a metáfora do sofrimento humano injusto causado pela exploração capitalista, pela discriminação racial e pela discriminação sexual. [...] A quarentena não só torna mais visíveis, como reforça a injustiça, a discriminação, a exclusão social e o sofrimento imerecido que elas provocam. Acontece que tais assimetrias se tornam mais invisíveis em face do pânico que se apodera dos que não estão habituados a ele.

A rotina de uma vida cercada de mortes não é nova para esses conjuntos de habitantes da Terra: entre eles, indígenas, quilombolas, pessoas das comunidades tradicionais de matriz africana e terreiro, das extrativistas, ribeirinhas, pescadoras artesanais, como outros grupos considerados Povos e Comunidades Tradicionais. São populações que, no Brasil, estão a Sul do direito à manutenção de seus territórios e culturas, do direito à vida, enfim. Como rememora Nádia Akauã Tupinambá (*in* DIÁLOGOS, 2020, vídeo): “Essa pandemia nos remeteu a memórias de muito do que vivemos. Não há novidade para nós. [...] A preservação agora não é só da vida, mas de uma cultura milenar”, diz Nádia, que defende a relevância da sabedoria de suas parentes, especialmente diante do contexto contemporâneo: “Não é a universidade que nos dá conhecimento. Precisamos estar conectados com a fase da lua, com nossas medicinas. Esse conhecimento tem que ser passado para salvar vidas. Quando você toca o *maracá*<sup>42</sup>, nunca está sozinho”. O sentido de acúmulo de experiência e senso de coletividade também ganha destaque em Krenak (2020, p. 5): “Se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados da ruptura ou da extinção do sentido da nossa vida, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda”. Cristine Takuá, do povo Maxakali, segue o chacoalhar do *maracá* e faz coro, sugerindo a necessidade urgente de um avanço na busca por respeito e mudanças de hábito “[...] pra que a gente possa caminhar mais suavemente pela Terra, porque a Terra não está mais suportando as contradições que a gente insiste em soprar pelas bocas, mas não damos conta que nossos pés caminhem na mesma direção desse sopro” (TAKUÁ *in* O BEIJO, 2022).

Mametu Kafurengá, liderança do Terreiro Bantu-Indígena Caxuté (Valença, na Bahia) faz também um apelo às novas práticas quando afirma que “[...] quem não está falando de vida, agora, está falando de morte” (*in* DIÁLOGOS, 2020, vídeo). No terreiro da pedagoga, fundadora de escola de tradição *Bantu* e escritora, as tradições nos cuidados com os mais velhos e com a higiene (banhos para purificar, com ervas e álcool), tão reclamados no período mais duro da pandemia, remetem também à antiga resistência às “doenças de branco”. E apontam, mais uma vez, para um caminho de compartilhamentos e lições a partir de suas dores.

---

<sup>42</sup> Instrumento como chocalho xamânico.

Ancestralidade é legado. No terreiro, quem somos nós sem nossos mais velhos? Na pedagogia do terreiro, cada filho cozinha seu alimento para se fortalecer em sua comunidade. É como Paulo Freire: com um bloco em cima do outro, nós constrói nosso legado. Nós não tem medo da doença, enfrentamos outras piores: o chicote, a escravidão, a falta de alimento, de saúde, de segurança. Esta é a hora de reconhecer o outro. Vamos fazer corrente de união, fortalecimento: nós, que fomos acorrentados, seja com o povo católico, evangélico, ateu, do terreiro. O gari e o doutor. (in DIÁLOGOS, 2020, vídeo).

Sidarta Ribeiro (2022) também sugere o fortalecimento via união de experiências e práticas em *Sonho manifesto: dez exercícios urgentes de otimismo apocalíptico*, quando incomoda o cientificismo hegemônico exigindo o máximo respeito com as metáforas culturais variadas. Ribeiro (2022) cita, para isso, o exemplo da febre, a qual: na medicina ocidental que se tornou hegemônica, explica-se a partir de diversos modelos mentais do funcionamento integrado de órgãos e células; entre os Yanomamis, por sua vez, acredita-se que as crianças que morrem de febre são presas do espírito Sol, que as enrola no algodão quente que sua mulher fia, para então devorá-las. Em todo caso, o neurocientista observa: o modelo de temperatura medido pela pajé ou pela médica é, em ambas as culturas, sinal de agravamento da doença e de necessidade de interromper a febre para não ocasionar a morte do indivíduo adoentado. Embora as metáforas utilizadas para justificar o sintoma sejam bastante diferentes, não há certo ou errado, saber primitivo ou avançado. Nesse sentido:

Para nos adaptarmos melhor, precisamos reconhecer que os saberes não se sobrepõem uns aos outros, pois são entidades diversas do vastíssimo ecossistema mental de nossa espécie. Aprendemos sobre o mundo fazendo observações e formando modelos de como as coisas funcionam, e isso vale tanto para o xamã quanto para o cientista, tanto para a escritora quanto para a diarista (RIBEIRO, 2020).

Desmantela-se, assim, a ideia de ignorância como ponto de partida para pessoas não escolarizadas ou donas de saberes não formalizados institucionalmente, afinal, como provoca Santos (2010, p. 163): “Somos ignorantes porque não sabemos ou porque o que sabemos não conta como conhecimento?”. Para quem convive com esses conhecimentos, a dimensão de força dos aprendizados é grande. Como mostra a posição de Emília Costa sobre a avó e o avô: “Ó, eles não foram pra escola, mas sabiam mais do que a ciência. Sabiam o tempo da lua para plantar, sabiam o que vai nascer [...] O período que vai queimar a roça, tirar as coivaras. Então, não precisou do conhecimento da escola pra eles aprenderem isso”. Nas páginas poéticas e áridas de *Torto Arado*, de Itamar Vieira Júnior (2019), conhecemos personagem que também sintetiza o conceito: Zeca Chapéu Grande é assim belamente apresentado por uma de suas filhas, Belonísia – aquela que rejeitava o conhecimento escolar:

Com Zeca Chapéu Grande me embrenhava pela mata nos caminhos de ida e volta, e

aprendia sobre as ervas e raízes. Aprendia sobre as nuvens, quando haveria ou não chuva, sobre as mudanças secretas que o céu e a terra viviam. Aprendia que tudo estava em movimento — bem diferente das coisas sem vida que a professora mostrava em suas aulas. Meu pai olhava pra mim e dizia: “O vento não sopra; ele é a própria viração”, e tudo aquilo fazia sentido. “Se o ar não se movimenta, não tem vento, se a gente não se movimenta, não tem vida”, ele tentava me ensinar. Atento ao movimento dos animais, dos insetos, das plantas, alumbraava meu horizonte quando me fazia sentir no corpo as lições que a natureza havia lhe dado. Meu pai não tinha letra, nem matemática, mas conhecia as fases da lua. Sabia que na lua cheia se planta quase tudo; que mandioca, banana e frutas gostam de plantio na lua nova; que na lua minguante não se planta nada, só se faz capina e coivara. Sabia que para um pé crescer forte tinha que se fazer a limpeza todos os dias, para que não surgisse praga. Precisava apurar ao redor do caule de qualquer planta, fazendo montículos de terra. Precisava aguardar da mesma forma, para que crescesse forte. Meu pai, quando encontrava um problema na roça, se deitava sobre a terra com o ouvido voltado para o seu interior, para decidir o que usar, o que fazer, onde avançar, onde recuar. Como um médico à procura do coração (VIEIRA JÚNIOR, 2019, p. 99-100).

Muniz Sodré (*in* O BEIJO, 2022) atesta esse ciclo de pensamento, quando diz que “[...] você pode aprender com alguém que não sabe ler” e fala dos fragmentos e exemplos que vêm do terreiro, da capoeira, do samba, do maracatu, do jongo e como cada um desses saberes divertidos e lúdicos – que, afirma Sodré, nós pensamos, talvez, que sejam só divertimento –, são em verdade saberes organizados. E chama ao verbo novamente a sabedoria do beija-flor: “[...] com o passar do tempo as pessoas vão vendo que aquilo são formas de transmissão institucionais de conhecimento [...] As instituições populares são longevas, são sólidas. Não são apenas festa, apenas festividade. Elas são como o beija-flor, polinizadoras e transmissoras” (MUNIZ SODRÉ *in* O BEIJO, 2022, vídeo).

Muitos conhecimentos *outros* são seccionadas em caráter alegórico ou folclórico, interpretados como subjetivos, específicos, ou fantasiosos e místicos, quando não comprovados via métodos empíricos que qualificam ciência tal como a conhecemos. Carolina Maria de Jesus (1982) questiona a arrogância das descrentes quando apresenta Maria Treme-treme, personagem de *Diário de Bitita*: “Será que ela conversava com os santos? Ela comprovou o que nos disse. Não foi pernóstica. Ninguém procurou aprender com a mulher a sua arte”. Sair do eixo colonizador/civilizatório de aprendizados requer abertura às mensagens cuja força espiritual embutida, como as do xamã Yanomami Davi Kopenawa que revela, em *A queda do céu*, que suas palavras, dadas em sonho pelos espíritos, sempre se renovam quando um novo xamã os faz dançarem, estendendo seu pensamento “em todas as direções” (KOPENAWA, 2015, p. 76). O indígena chama a atenção para o fato de que os homens brancos pensam diferente pois dormem sem sonhos e têm as ideias “obstruídas e esfumaçadas” (KOPENAWA, 2015, p. 76) pelos ruídos da cidade.

No ritmo da usurpação de direitos e retrocessos que o Brasil vivencia nos últimos anos, é razoável desconfiarmos que a prática de uma virada epistemológica e atitudinal pertence ao

terreno do impossível. Mas o que é impossível no campo dos sonhos? Na percepção cosmovisionária (e não *cosmofóbica*, como conceitua também Nêgo Bispo), planejar um presente e futuro possível de transformações morais e inversões em campos sensíveis exige, também, a aplicação da sabedoria dos sonhos, perspectiva valorosa para os saberes tradicionais nas mais variadas culturas populares, e que têm muita força nessa escrita. E o faço neste ponto para tratar do sentido mais usual da ideia, o do sonho como a direção do *desejo*, do que se quer ter e realizar. No entanto, essa é apenas uma das definições trazidas pela palavra, que deriva do latim *somnium*. Segundo Ribeiro (2019, p. 14): “Todo mundo tem um sonho, no sentido de plano futuro. Todo mundo deseja algo que não tem. Por que será que o sonho, fenômeno normalmente noturno que tanto pode evocar o prazer quanto o medo, é justamente a palavra usada para designar tudo aquilo que se quer ter?”. Krenak (2020b, p. 4) traduz bem a mensagem com esta narrativa, realizada no ápice da pandemia:

Faz algum tempo que nós na aldeia Krenak já estávamos de luto pelo nosso rio Doce. Não imaginava que o mundo nos traria esse outro luto. Está todo mundo parado. Quando engenheiros me disseram que iriam usar a tecnologia para recuperar o rio Doce, perguntaram a minha opinião. Eu respondi: “A minha sugestão é muito difícil de colocar em prática. Pois teríamos de parar todas as atividades humanas que incidem sobre o corpo do rio, a cem quilômetros nas margens direita e esquerda, até que ele voltasse a ter vida”. Então um deles me disse: “Mas isso é impossível. O mundo não pode parar. E o mundo parou”.

Confiemos então: na força dos impossíveis; nos sonhos, como mecanismo de desejo e oráculo probabilístico (RIBEIRO, 2019); e, também, na tecnologia da esperança, em seu princípio ativo do verbo esperar e não do verbo esperar, ou seja, como nos indicou Freire (1992, p. 10-11), “[...] enquanto necessidade ontológica, a esperança precisa da prática para tornar-se concretude histórica. É por isso que não há esperança na pura espera, nem tampouco se alcança o que se espera na espera pura, que vira, assim, espera vã”. Para a prática em questão, devemos, finalmente, ancorarmo-nos em escolhas que privilegiem observações e escutas ativas em direção a uma *guerrilha epistêmica* (RUFINO, 2017, p. 11), pois, assim como afirma o autor, “[...] sem um mínimo de esperança não podemos sequer começar o embate, mas, sem o embate, a esperança, como necessidade ontológica, se desarvora, se desendereça e se torna desesperança que, às vezes, se alonga em trágico desespero”.

#### 4.1 ALIADAS DA LUTA

Se va enredando, enredando  
Como en el muro la hiedra  
Y va brotando, brotando

Como el musguito en la piedra  
 Como el musguito en la piedra, ay si, si, si

Lo que puede el sentimiento no lo ha podido el saber  
 Ni el más claro proceder, ni el más ancho pensamiento  
 Todo lo cambia al momento cual mago condescendiente  
 Nos aleja dulcemente de rencores y violencias  
 Solo el amor con su ciencia nos vuelve tan inocentes<sup>43</sup>  
 (*Volver a los 17*, Violeta Parra)

Ser um país de dimensões continentais e de colonização (consequentemente, língua oficial) diferente, bem como ter vivido um processo de independência muito distinto a de todas as nossas vizinhas, são fatores que contribuem, muito certamente, para o vazio de pertencimento latino-americano que as brasileiras têm, quando em relação às *hermanas* de outras nações da região. O estado do sentir supera o do saber, como nos diz Violeta Parra, e por isso o desprezo por essa identidade coletiva já era possível de ser tocado por nós, antes ainda de que pesquisas comprovassem: segundo o estudo *The Americas and the World: Public Opinion and Foreign Policy*<sup>44</sup> (As Américas e o Mundo: Opinião Pública e Política Externa), apenas 4% das brasileiras se definem como latino-americanas, diante de uma média de 43% em outros seis países latinos (Argentina, Chile, Colômbia, Equador, México e Peru). Essa construção tem também profunda contribuição da elite brasileira, que insiste em se colocar de costas para os países da América Latina, em preferência aos modelos voltados ao desenvolvimento dos países centrais do capitalismo, bloqueando a comunicação com os povos latino-americanos.

Recuperar um pertencimento latino – já que as identidades latinas são diversas e moventes – é, então, portanto, um dos vieses importantes na proposta de uma *guerrilha epistemológica* (RUFINO, 2017), a qual não se faz sem aliados, sem linha de frente no campo teórico. Por isso me importa trazer ao início dessa breve seção algumas contribuições do grupo Modernidade/Colonialidade, formado fundamentalmente por autoras latino-americanas, que sintonizam com essa pesquisa no sentido de serem associadas conceituais do desterramento de conhecimentos silenciados. O grupo de pesquisadoras pensa a permanência da relação de poder colonial a partir da dinâmica de aplicação da *colonialidade*, ideia desenvolvida pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (2010, p. 100), e que, segundo ele, “[...] se reproduz em uma tripla

<sup>43</sup> Tradução nossa: “Vai se emaranhando, emaranhando / Como hera no muro / E vai brotando, brotando / Como o musgo na pedra / Como o musgo na pedra, ah, sim, sim, sim / O que pode o sentimento, não pôde o saber/ Nem o procedimento mais claro, nem o pensamento mais amplo/ Tudo muda no momento, como um mago condescendente/ Nos afasta suavemente dos rancores e da violência/ Só o amor com sua ciência nos torna tão inocentes”.

<sup>44</sup> In Guimarães, 2015.

dimensão: a do poder, do saber e do ser. E mais do que isso: a colonialidade é o lado obscuro e necessário da modernidade; é a sua parte indissociavelmente constitutiva”.

A partir do conceito, Quijano (2005) explica que, em primeiro modo, expropriaram as populações colonizadas – entre seus descobrimentos culturais – justamente aquelas que resultavam mais aptas para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu. Em segundo lugar, reprimiram tanto como puderam, em medidas variáveis, as formas de produção de conhecimento das pessoas colonizadas, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. E, por fim, as forçaram – também em medidas variáveis em cada caso – a aprender parcialmente a cultura dos povos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, fosse no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva. A partir dessas percepções é que o semiólogo argentino Walter D. Mignolo (2008) propõe uma *desobediência epistêmica*, a qual essa pesquisa tenta se prestar.

O autor parte do princípio de que a *colonialidade do saber* opera uma falsa impressão de totalidade, que nada mais é que eurocêntrica, ocidental, heterossexual, masculinizada, branca e cristã. Essa suposta totalidade/universalidade é rompida por meio dessa ação de desobediência – o que nos induz, necessariamente, à busca de outras fontes e quebra da zona de conforto. Neste formato, segundo Mignolo (2008, p. 290; 297), a opção descolonial:

[...] é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta. [...] a opção descolonial revela a 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.

Não se trata, como já dito, de um movimento de recusa ou negação ao que já foi criado ou diagnosticado como ciência. Mas, à luz da *ecologia de saberes* de Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 156), entender a ciência como uma constelação mais ampla de conhecimentos “[...] onde coexista com práticas de saberes não científicos que sobreviveram ao epistemicídio ou que, apesar da sua invisibilidade epistemológica, têm emergido e florescido nas lutas contra a desigualdade, a discriminação, tenham ou não por referência um horizonte não capitalista”. Nesse sentido, o conceito de *ecologia de saberes* desenvolvido por Santos nos é caro por ser fundamentado no “[...] reconhecimento da pluralidade de saberes heterogêneos, da autonomia de cada um deles e da articulação sistêmica, dinâmica e horizontal entre eles” (SANTOS, 2010,

p. 157) e na prática de “[...] agregação da diversidade pela promoção de interações sustentáveis entre entidades parciais e heterogêneas” (SANTOS, 2010, p. 105).

Santos (2010, p. 19) desenrola a ideia de *ecologia de saberes* a partir de um modo de pensar e produzir conhecimento a que nomeia *Epistemologias do Sul*, baseado na diversidade epistemológica existente no mundo. O Sul, assim, é concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos que buscam reparar danos causados, historicamente, pelo capitalismo e por sua relação colonial com o mundo. A ideia central surge de entendimentos semelhantes aos já destrinchados por Quijano (2005) e Mignolo (2008), quando reconhece que o colonialismo, para além de todas as dominações que promove, é também uma dominação epistemológica, uma relação em extrema desigualdade de saber-poder que conduz à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados (SANTOS, 2010, p. 20). As *Epistemologias do Sul* são, portanto, o conjunto de “[...] intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos” (SANTOS, 2010, p. 20). A esse diálogo entre saberes é que Santos e as pesquisadoras de seu grupo chamam *ecologia de saberes*. Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 157) aprofunda criticamente também as ideias de sabedoria e ignorância:

Epistemologicamente, a sociedade capitalista moderna caracteriza-se pelo privilégio que concede às práticas onde domina o conhecimento científico. Isto significa que só a ignorância dele é verdadeiramente desqualificadora. O privilégio concedido às práticas científicas significa o privilégio das intervenções no real humano e natural tornadas possíveis por elas. As crises e as catástrofes que decorrem eventualmente de tais práticas são socialmente aceitas como custos sociais inevitáveis e a sua superação reside em novas práticas científicas.

Dando entrada às mentes europeias nesse texto que se pretende *confluyente* – mais à frente, ainda nesse capítulo, será elucidado esse adjetivo –, aproveito o ensejo do suporte português para apontar outro aliado da pluriversalidade de saberes, contra a monocultura de ideias e a favor das inter-relações de aprendizados, que nos é relevante nesse ponto: o francês Edgar Morin. O autor não pretende solucionar problemas, essa atitude deveras colonizadora, mas sustentá-los, e por isso define seu *pensamento complexo* como uma “palavra-problema” (MORIN, 2008, p. 6). Embora sua atuação epistemológica produza efeitos mais especificamente sobre os sistemas educacionais – construídos sob modelos cartesianos modernos —, o conceito de Morin evidencia a urgência de que um universo ordenado, linear e finito seja ultrapassado em nome de um universo transdisciplinar, de incertezas e integrador de diversidades.

Infelizmente, pela visão mutiladora e unidimensional, paga-se bem caro nos fenômenos humanos: a mutilação corta na carne, verte o sangue, expande o sofrimento. A incapacidade de conceber a complexidade da realidade antropossocial, em sua microdimensão (o ser individual) e em sua macrodimensão (o conjunto da humanidade planetária), conduz a infinitas tragédias e nos conduz à tragédia suprema (MORIN, 2008, p. 13).

Cientes, porém, de que “a Europa é indefensável”, sentença clássica do poeta anticolonialista martinicano Aimé Césaire (1950), – embora o foco dessa ilustração se dê pela conduta coletiva opressora, e não (necessariamente) por métodos de seus indivíduos –, voltemos à produção intelectual quilombola. Entendendo que, em tempo que prevalecem as influências (*influencers*), ainda que perniciosas, é importante para essa pesquisa que estejam sob holofote as palavras menos curtidas, as imagens menos visualizadas. Por isso, Nêgo Bispo (2020) nos acompanha mais uma vez aqui, trazendo também aporte sobre a urgência da visibilização e protagonismo dos saberes provenientes de outros paradigmas que compõem nossa sociedade – para além do eurocentrismo. E, para isso, ele os diferencia entre duas categorias: *saberes orgânicos* e *saberes sintéticos*.

Nós temos discutido muito sobre os saberes orgânicos e os saberes sintéticos. Os primeiros são os que envolvem envolvendo o ser e os sintéticos são os saberes que se desenvolvem desenvolvendo o ter. Ou seja, a maneira que os povos e comunidades tradicionais se relacionam com a terra é de maneira biointerativa, uma maneira orgânica. Nos saberes sintéticos, a vida orgânica, a vida biointerativa, ou seja, a integração entre todos os seres é desconectada em relação a todos os seres humanos. Esse humano sintetizador se desconecta da natureza e passa a ser ou dono da natureza ou melhor, um explorador da natureza. Isso, digo, fazem a partir de um olhar eurocristão colonialista. (NÊGO BISPO, 2020).

Por seu acúmulo de noções e posicionamentos terem sido construídos a partir da experiência na roça, e menos pelas discussões verbais – e quando as são, em sua maioria, se dão no âmbito oral – os pensamentos desse quilombola coadunam ainda mais com essa pesquisa, pela preocupação de que o enfrentamento derrube as barreiras do academicismo – partindo, crescendo e seguindo no campo físico das desconstruções. Ou, como define e defende Rufino (*in* NÊGO BISPO *et al.*, 2022, p. 68), “[...] se faz necessário apontar os riscos de reduzi-lo (o enfrentamento ao legado colonial) somente a uma retórica discursiva que flerta com a descolonização meramente como fetiche conceitual”.

Tomo como suporte, para isso, também, a crítica incisiva da intelectual boliviana Silvia Cusicanqui (2010, p. 6, tradução nossa), quando afirma que a batalha contra o colonialismo não pode se ater ao plano do pensamento, não pode se limitar às palavras que encobrem práticas. Segundo ela, o colonialismo tem caráter peculiar em relação às palavras, quando não utilizadas apenas para designar, mas sim para encobrir ideias.

No colonialismo há uma função muito peculiar para as palavras: elas não designam, mas encobrem. É por isso que a descolonização não pode ser apenas um pensamento ou uma retórica, porque as palavras tendem a desconsiderar as práticas. Você pode falar contra o racismo enquanto ele permeia e orienta, subterraneamente, o que se faz.<sup>45</sup>

Nesse sentido, importa aqui observar e trazer relevância para as práticas efetivas, que promovem encontros físicos, tornam-se ações corporais, afetivas, confluentes e coletivas.

#### 4.2 ANUNCIAÇÕES PARA UM BEM VIVER

Fogo!... Queimaram Palmares,  
 Nasceu Canudos.  
 Fogo!... Queimaram Canudos,  
 Nasceu Caldeirões.  
 Fogo!... Queimaram Caldeirões,  
 Nasceu Pau de Colher.  
 Fogo!... Queimaram Pau de Colher...  
 E nasceram, e nasceram tantas outras comunidades  
 que os vão cansar se continuarem queimando.

Porque mesmo que queimem a escrita,  
 Não queimarão a oralidade.  
 Mesmo que queimem os símbolos,  
 Não queimarão os significados.  
 Mesmo queimando o nosso povo  
 Não queimarão a ancestralidade.  
 (Nêgo Bispo, 2015)

Quando se remete às resistências, Nêgo Bispo fala de Palmares, não de Zumbi ou Dandara. Evoca Canudos, e não Antônio Conselheiro. Da mesma forma, Krenak (*in* O BEIJO, 2022, vídeo) acentua com frequência a constelação de gente que somos nós, diversas e múltiplas, contrariando uma lógica ocidental que qualifica gênias, indivíduos inventores, unidades capazes de desviar o rumo do todo: “Gênio não é uma condição de alguém, é uma possibilidade de todos nós”. São modos de viver que privilegiam o senso de comunidade e que já aparecem hoje refletidos embrionariamente em meios bem personalísticos, como a política, com o crescimento de candidaturas e mandatos coletivos, por exemplo. Ainda que se coloquem em discurso progressivo em algumas pautas, os movimentos de esquerda seguem tendência

---

<sup>45</sup> *Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: ellas no designan, sino que encubren. Por eso la descolonización no puede ser sólo un pensamiento o una retórica, porque las palabras suelen desentenderse de las prácticas. Se puede hablar contra el racismo mientras éste impregna y orienta, subterráneamente, lo que se hace.*

colonialista em muitos aspectos, o que é apontado por críticas de pensadoras afrodiaspóricas, como o próprio Nêgo Bispo (2022, p. 28):

A gente se perde nos referenciais teóricos do colonialista ao invés de analisar os nossos referenciais históricos. Quando se fala de uma Comuna de Paris, por exemplo, aqui nós temos Palmares, Canudos, Caldeirão do Deserto, Pau de Colher, Contestado, Balaiada, nós temos muita coisa, mais muita coisa, e a gente acaba não se dando conta. Às vezes a gente faz isso, a gente cita Abdias Nascimento, que é importante citar. A gente cita Beatriz Nascimento, Conceição Evaristo, mas a gente não cita as grandes experiências coletivas, a gente cita as pessoas a gente não cita os quilombos, não cita as grandes caminhadas.

Dadas as denúncias, seguimos aos bons ventos da anúnciação<sup>46</sup> de um esforço de coletividade em ações de recuperação de ancestralidade, significados e saberes que já estão postas no mundo. Movido em contraposição às ideologias individualistas que ainda predominam nas sociedades contemporâneas, o *Bem Viver* sugere ações alternativas ao colonialismo. Uma vez que emerge a partir de constituições de países latino-americanos, como Equador e Bolívia – em defesa, principalmente, de suas populações indígenas –, considero aqui essa filosofia instalada no campo das práticas. Segundo Alcântara e Sampaio (2017), o *Bem Viver* supõe uma profunda transformação na relação entre sociedade-natureza, pelas mesmas razões e no mesmo grau que exige mudanças nas relações étnicas e culturais de poder, e é referido como “[...] uma filosofia de vida (ACOSTA, 2010), cosmologia (WALSH, 2010), atitude de vida (CORTEZ, 2011), ontologia (THOMSON, 2011), modelo de desenvolvimento (RADCLIFFE, 2012), e alternativa ao desenvolvimento (GUDYNAS, 2011)”.

Para Fernando Huanacuni Mamani, indígena Aymara jurista, pesquisador, ativista e político da Bolívia, em diferentes expressões, o conceito é concebido por indicadores como: convivência harmoniosa com a natureza e com a comunidade, respeito às pessoas mais velhas, resgate dos saberes, tradições, educação, segurança, espiritualidade, solidariedade. Tem raízes na ancestralidade dos povos originários e, por isso mesmo, desenvolve-se em formatos variados, de acordo com cada localidade em que está em expansão. Mamani (2010, p. 45) afirma que os povos indígenas da Amazônia, agrupados na Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (*Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica – COICA*), por exemplo, se referem ao *Bem Viver* como uma ideia principal de voltar às origens, à casa, à “maloca”:

A Agenda Indígena Amazônica assinala que “voltar à maloca” é retornar até nós mesmos, é valorizar mais o saber ancestral, a relação harmoniosa com o meio. É sentir

<sup>46</sup> Menção às expressões de uso de Paulo Freire, mas também em referência poética à canção *Anúnciação*, de Alceu Valença e seus bons ventos. Disponível em <https://www.youtube.com/playlist?list=PLIVtUuofAYIXoBpXv0bfxnbIo-wwAXuKM>

prazer na dança que abraça o corpo e o espírito, é proteger nossas sabedorias, tecnologias e locais sagrados. É sentir que a maloca está dentro de cada filho do sol, do vento, das águas, das rochas, das árvores, das estrelas e do universo. É não ser um ser individual mas coletivo, vivendo em tempo circular do grande retorno, onde o futuro está por trás; é o futuro, o presente e o passado na frente de você, com as lições individuais e coletivas no processo de vida imemorial.

Estaria, assim, dada a oportunidade julgada improvável por Davi Kopenawa (em *A queda do céu*) de suas parentes retomarem a capacidade de escuta dos próprios saberes, do silêncio interrompido pelo excesso de barulhos causados pelos homens brancos. No livro, ele fala de “seus maiores” (como chama as pessoas mais velhas, suas antepassadas), como pessoas que amavam as suas próprias palavras e não tinham a mente fixada em outros lugares, ou seja, nos dizeres trazidos pelas pessoas brancas, que atrapalham os pensamentos. “A floresta perdeu seu silêncio. Palavras demais nos vêm da cidade”, diz Kopenawa (2015, p. 226-227):

Nosso pensamento fica emaranhado com palavras sobre os garimpeiros, que comem a terra da floresta e sujam nossos rios, com palavras sobre colonos e fazendeiros que queimam todas as árvores para dar de comer a seu gado, com palavras sobre o governo que quer abrir nela novas estradas e arrancar minério da terra. [...] As palavras sobre os brancos emaranham as nossas e as deixam esfumaçadas, confusas. Isso nos deixa aflitos. Tentamos então afrouxar nosso pensamento e tranquilizá-lo. [...] Mas sabemos também que as palavras dos brancos só iriam sumir mesmo de nossa mente se eles parassem de se aproximar de nós e de destruir a floresta. Tudo então voltaria a ser silencioso como antigamente e ficaríamos de novo sozinhos na floresta. Nosso espírito se aquietaria e voltaria a ser tão tranquilo quanto o de nossos ancestrais no primeiro tempo. Mas é claro que isso não vai mais acontecer.

Alberto Acosta (2016, vídeo) economista e ex-presidente da assembleia nacional constituinte do Equador, acusa um fantasma específico por esse transtorno barulhento, nas últimas décadas: o desenvolvimentismo, “[...] irrepitível, no nível mundial, como estilo de vida produtivista e consumista dos países ricos”. Pelo *Bem Viver*, ele defende modelos alternativos econômicos, de redistribuição de acesso à riqueza; a desmercantilização da natureza, mudando a lógica perversa do agronegócio global, pois “[...] o capital deve estar subordinado ao ser humano e o ser humano tem que entender que é parte da natureza. [...] Somos comunidade e não indivíduos isolados, e somos natureza” (ACOSTA, 2016, vídeo); descentralização, desconcentração, desurbanização; e a transformação da lógica política, reconstruindo a democracia a partir do âmbito comunitário. Assim, provoca e sugere reflexões às respostas que os movimentos políticos de esquerda do século XXI precisam dar “[...] aos problemas de exploração, de exclusão do capitalismo, que não se sintetiza só na exploração da mão de obra. Há outras formas de exploração e de exclusão, que são o racismo, o machismo, o colonialismo. As esquerdas têm que ser socialistas, feministas, ecologistas, anticolonialistas, indigenistas” (ACOSTA, 2016, vídeo).

As exigências e necessidades parecem muitas, mas são nada mais que resultado de uma sociedade que esteve os últimos séculos em intensa ação exploratória, “comendo a Terra”, como afirma Kopenawa (2015), oprimindo e dizimando seres diversos, silenciando ciências milenares. E absolutamente alheia à possibilidade de retorno dessas atitudes, tampouco consciência de nossa vulnerabilidade, tão exposta diante da Covid-19, como pontua Krenak (2020a, p. 8): “Não é preciso nenhum sistema bélico complexo para apagar essa tal humanidade: se extingue com a mesma facilidade que os mosquitos de uma sala depois de aplicado o aerossol. Nós não estamos com nada: essa é a declaração da Terra”. A condição da utopia é, assim, urgente!

Quando Cidinho e Doca, nos anos 1990, entoavam “O povo tem a força, precisa descobrir/ Se eles lá não fazem nada, faremos tudo daqui”, no *Rap da Felicidade*, ou quando Emicida (2019) marca o tempo da sua canção *Principia* reforçando que “Tudo, tudo, tudo, tudo que nós tem é nós...”, o recado está dado, minha cara autoridade: a revolução só poderá se dar pelo e para o povo. Em ações de micropolítica, coletividade e comunidade, como nesse trecho da composição de Wilson das Neves e Paulo César Pinheiro, *No dia em que o morro descer e não for carnaval* (1996):

Não tem órgão oficial, nem governo, nem liga  
Nem autoridade que compre essa briga  
Ninguém sabe a força desse pessoal  
Melhor é o poder devolver pra esse povo a alegria  
Se não todo mundo vai sambar no dia  
Em que o morro descer e não for carnaval

Algumas iniciativas se empenham nesse caminhar. Em união desarticulada da política eleitoral e de instituições de Estado, a *Teia dos Povos* reúne comunidades, territórios, povos e organizações políticas, rurais e urbanas brasileiras. Extrativistas, ribeirinhas, povos originários, quilombolas, periféricas, sem terra, sem teto e pequenas agricultoras se juntam, como núcleos de base e elos, nessa composição que tem o objetivo de formular trajetórias para emancipação coletiva. Ou seja, de construir solidariamente uma Aliança Preta, Indígena e Popular. A trajetória e elaboração dos elementos essenciais da ideia formadora da *Teia* teve início em 2012, na I Jornada de Agroecologia, realizada no Assentamento Terra Vista, em Arataca, Sul da Bahia, e segue em atividade, com mutirões pela autonomia de comunidades – construção de Sistemas Agroflorestais, construção de cisterna de captação de água de chuva, organização da rede de sementes –, mesa de diálogos nos territórios. As informações no *site*<sup>47</sup> da articulação

---

<sup>47</sup> Informações disponíveis em <https://teiadospovos.org>.

explicam que há três princípios fundantes da *Teia*: o primeiro deles, terra e alimento como princípio filosófico e de vida, que se constrói através da solidariedade irrestrita aos movimentos pela defesa da territorialidade; em segundo, o trabalho e o estudo para a liberdade que possibilite a construção de um novo modo de vida, desconstruindo a herança dos modelos capitalista, racista e patriarcal; e em terceiro, reafirmar o olhar ancestral na edificação de um novo tempo, contextualizado à nossa forma. O texto que orienta a Aliança também indica, sem rodeios, quem está à frente da luta:

[...] aqui queremos enfrentar uma lógica muito habitual na qual os intelectuais assumem a liderança da base dos trabalhadores e logo vão se descolando de sua realidade. A Teia dos Povos se organiza através de Núcleos de Base e Elos da Teia. Os Núcleos de Base são as comunidades, os povos, os territórios e as organizações políticas que se territorializam. A diretriz de ação, a estratégia geral e o destino da caminhada de luta derivam, portanto, dos povos. Os Elos da Teia são coletivos de agroecologia, intelectuais, grupos de pesquisa universitários, estudantes, associações, cooperativas e outros grupos que não estão territorializados em sua ação. Estes Elos devem ofertar apoio e construir o poder territorial desde os Núcleos de Base. Aqui o princípio é claro: quem já conquistou a terra e está construindo o território tem a primazia frente a quem tem feito as reflexões sobre este campo político.

A conquista da terra como princípio que rege o agrupamento está também no Movimento Quilombola do Maranhão (*Moquibom*), que Emília Costa integra como articuladora. O movimento ganhou destaque a partir de 2011, com denúncias sobre assassinatos e perseguições a lideranças quilombolas. De acordo com Sousa (2019), as ações do *Moquibom* giram em torno de encontros em comunidades quilombolas, pequenas ações em nível local na organização dessas comunidades, bem como encontros maiores, com troca de experiências e vivências, construção de laços e da demonstração de pertencas étnicas em comum e situações de opressão compartilhadas. Emília conta como se dá o processo de coletividade e ajuda mútua entre as comunidades quilombolas dentro do movimento:

O *Moquibom* é uma escola porque a gente tem um outro processo. Porque a gente tem as retomadas. O pessoal: o que é retomada? Nós somos doidos mesmo, pra fazer o que a gente faz é loucura mesmo, porque a gente vai, toma mesmo as fazendas, entra nas fazendas, expulsa. E a gente não vai dizer que isso é fácil, que tem pistoleiro lá nos vigiando, tem. Inclusive a polícia é parceira... [...]  
Quando a gente faz uma retomada, como a gente vive nesse processo coletivo, não vai apenas a minha comunidade, quando vai fazer uma retomada, vai todo mundo. A gente se ajuda, se apoia. Até um dado momento a gente vai se apoiando, até quando a situação se ameniza mais um pouco e fica só a comunidade. É claro que o processo se inicia na comunidade, a comunidade decide retomar e as outras vão apoiar, somar na luta. Por isso que eu falo a gente: quilombola. Isso, também, na *Teia* tem acontecido, porque os outros povos também têm vindo contribuir na luta do outro.

Como menciona Emília, há uma agregação de coletivos e movimentos, que, segundo ela, se complementam em formações e fortalecimentos para a luta pela terra. Naquele território

do Quilombo de Santo Antônio do Costa, além do *Moquibom* e da *Teia dos Povos*, articulam-se também os *Povos e Comunidades Tradicionais*, já mencionados anteriormente, e a *Campanha Nacional em Defesa do Cerrado*. Essa última movimentação existe desde 2016 como forma de chamar a atenção para a importância da sociobiodiversidade da região do Cerrado brasileiro, e afirma em seu *site*<sup>48</sup> que o diálogo de saberes – tradicionais e específicos – é uma premissa político-metodológica da campanha, que “[...] permite desconstruir visões coloniais e equivocadas acerca dessa imensa e diversa região ecológica, em especial aquelas que tratam o Cerrado como homogêneo e ordinário, passível de ser devastado para dar lugar a pastos, monocultivos, mineração e infraestruturas” (*Site* <https://www.campanhacerrado.org.br/>). Ainda afirmam:

Mas esse diálogo de saberes também nos convoca ao entendimento de que a contenção da devastação do Cerrado não passa por enfatizar coalizões empresariais aparentemente “preocupadas” com o clima, mecanismos financeiros “verdes”, novos pacotes tecnológicos corporativos do agronegócio que prometem contaminar e desmatar menos, etc. Essas “falsas soluções” de mercado para as crises ambiental e climática seguem na mesma toada dos projetos de devastação: desconsideram a importância dos saberes dos povos do Cerrado e retiram o seu protagonismo na defesa do futuro do Cerrado; ao mesmo tempo que anistiam aqueles que roubaram as terras de tantos povos (e desmataram os cerrados) e chamam de “consolidadas” as terras roubadas em outros tempos. Pela memória, a verdade e a justiça, a Campanha segue na defesa dos direitos territoriais dos povos do Cerrado, em contraposição a qualquer ideia falsa de que este direito esteja sujeito a “marcos temporais”. (*Site* <https://www.campanhacerrado.org.br/>)

Não menos importante, portanto, são as batalhas nos meios de construção de discurso. Uma iniciativa do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI), da Universidade de Brasília (UnB), tem promovido ineditismos no campo acadêmico. O *Encontro de Saberes* é uma ferramenta que pretende ampliar sentidos e significados levando pessoas das mais variadas tradições de conhecimento existentes no território brasileiro para salas de aula (ou pátios) do ensino superior: são mestras, lideranças e aprendizes de expressões culturais que se mantêm vivas, principalmente, pela memória oral. A proposta – criada nos tempos de parceria entre o Ministério da Educação (MEC) e o hoje extinto Ministério da Cultura (MinC) – está ativa há pouco mais de dez anos e disseminada em oito universidades, tendo incluído neste tempo já mais de 100 lideranças de expressões culturais negras e indígenas no corpo docente das universidades, embora não de maneira regular. O projeto tem implementação diversa, que varia de acordo com o contexto de cada instituição parceira: há casos de grande interdisciplinaridade, em que os encontros abordam diferentes

---

<sup>48</sup> Informações no *site* <https://www.campanhacerrado.org.br/>

áreas de conhecimento (plantas medicinais; artes; arquitetura etc.), outros voltados a áreas específicas; em algumas universidades, surge no currículo já da graduação, outras na pós; em algumas instituições, aparecem em disciplina obrigatória, em outras, não (FERNANDES, 2019).

O *Encontro* é composto por docentes e pesquisadoras de cursos diversos, também. Na Universidade Federal Fluminense (UFF), por exemplo, fazem parte pessoas da Psicologia, História, Letras, Educação, Produção Cultural, Educação do Campo, em caráter interdepartamental. A Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) instituiu, em 2015, o *Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais*, em diálogo e inspiração com o *Encontro de Saberes*. Os cursos são oferecidos às alunas de todas as graduações da UFMG. Segundo o *site* do projeto<sup>49</sup>, “[...] ao conceder hospitalidade aos saberes das culturas afrodescendentes, indígenas e populares, o projeto procura abrir a universidade a experiências de ensino e pesquisa pluriepistêmicas”. A iniciativa tem atuação importante na área de comunicação, com realização de videorretratos, postagens no *Instagram* e *Facebook*, videoaulas e cursos *online* – que podem ser acompanhados pelas interessadas que sejam de fora da universidade.

Professor da Universidade de Brasília (UnB) vinculado ao Programa de Pós-graduação em Antropologia e ao INCTI-CNPq, José Jorge de Carvalho, criador do projeto, foi atuante na implementação de políticas afirmativas para populações negras e indígenas nas universidades, e, por isso, afirma que a presença dessas mestras enriquece o quadro de conhecimento das nossas universidades, fazendo-as mais parecidas, de fato, com as estudantes: “Você tem agora, com as cotas, alunos negros, alunos indígenas, alunos quilombolas, que não podem ficar eternamente estudando com uma classe docente que não está conectada com o conhecimento das comunidades de onde eles vêm” (*in* FERNANDES, 2019, p. 145), afirma José Jorge, arrematando: “Nossa classe docente é uma classe branca, eurocêntrica, e que o número de professores negros nas federais não chega a 1% em escala nacional”. Walter do Carmo Cruz, professor do departamento de Geografia da UFF, em depoimento à Lygia de Oliveira Fernandes, que estudou o *Encontro* para sua tese de doutorado também no ProPEd/UERJ, afirma que o desafio não é fácil:

É um desafio cotidiano: inventar experimentações na universidade, para que se possa efetivamente ter uma inclusão epistêmica. Uma inclusão que não seja uma inclusão simplesmente dos corpos. Que já é muita coisa certos corpos circularem na universidade e certos corpos não circularem na universidade. Mas os corpos precisam

---

<sup>49</sup> Disponível em <https://www.saberestradicionais.org/>.

trazer saberes, precisam trazer seus territórios pra universidade. Muitas vezes os corpos não são vistos como corpos, são vistos como cabeças na universidade. Mas as cabeças têm que trazer corpos, os corpos têm que trazer saberes e os saberes têm que trazer os territórios pra cá. (CRUZ *apud* FERNANDES, 2019, p. 61).

Fernandes (2019) diz acreditar no vigor das conquistas e movimentos de democratização da academia, o que expõe as necessidades de repensar esse espaço, e suas estratégias de luta, bem como repensar as relações e os protagonismos, as cooperações e as redes de solidariedade ali existentes. E, nesse movimento, o *Encontro de Saberes* teria a capacidade de produzir “[...] campos de possibilidades para o atendimento dessas necessidades, devido à coragem de materializar um projeto político epistêmico étnico racial que tenta, de maneira intercultural crítica, operar em prol da restituição das humanidades negadas pelas mais variadas formas de invisibilidades” (FERNANDES, 2019, p. 152).

### 5.3 CONFLUÊNCIAS, FRONTEIRAS E LIMITES DOS ENCONTROS

5.4

Guitarras e sanfonas,  
 Jasmins, coqueiros, fontes,  
 Sardinhas, mandioca  
 Num suave azulejo  
 E o rio Amazonas  
 Que corre trás-os-montes  
 E numa pororoca  
 Deságua no Tejo...  
 Ai, esta terra ainda vai cumprir seu ideal:  
 Ainda vai tornar-se um império colonial!  
 Ai, esta terra ainda vai cumprir seu ideal:  
 Ainda vai tornar-se um império colonial!

(Trecho de *Fado Tropical*, de Chico Buarque e Ruy Guerra)

Diz-se que, na região Amazônica, momentos antes da chegada de uma pororoca<sup>50</sup> cessa totalmente o barulho das águas e reina o silêncio absoluto. Os animais aquietam e até o vento parece parar de ventar. É que ela se aproxima, e com ela o estrondo. Essa quebra sonora abrupta e violenta faz recordar as metáforas usadas pelo xamã Yanomami, em lamento pelo fim do silêncio de suas mais velhas promovido pelo emaranhado de palavras das pessoas brancas, e traz alguns questionamentos. Os *entre-lugares* sugeridos por Bhabha (2011) dão conta de uma troca respeitosa, de retroalimentação e equivalências, em vez de sobreposições? Esse encontro de águas advindas de nascentes distintas pode manifestar pororoca de belezas ou de novas opressões?

<sup>50</sup> Palavra derivada do Tupi Guarani e significa algo como “estrondo”.

Nêgo Bispo parte do manejo em respeito às diferenças (e que assim elas se mantêm, diferentes) quando sugere seus modos de ajuntamento em nome de uma *contracolonização*. A essa ação ele dá o nome de *confluência*, “[...] lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” (SANTOS, 2015, p. 89). Ou seja, na necessidade de as diferentes insistirem na possibilidade de coexistir, que continuem com suas particularidades. A *confluência* traz a vigência do encontro sem hierarquizações, manipulações ou fagocitoses de uma das partes. Rufino (*in* NÊGO BISPO *et al.*, 2022, p. 70), em análise dos conceitos de Nêgo Bispo, afirma que “[...] contracolonizar é ato confluyente, assim não disputa a centralidade de nada [...] Essas firmezas nem sempre falam em mesmo tom, são plurilinguistas, assim ser confluyente implica sensibilidade em tecer diálogos nas diferenças, com responsabilidade [...]”. O pensador quilombola é resolutivo em suas propostas, e assim explica a necessidade de *confluências*, entre fronteiras e limites:

Quero até confluir, compartilhar, mas quero fronteira entre os nossos territórios e os condomínios colonialistas. Entre os *alphavilles*. Eu não estou falando limite, estou falando fronteiras. Porque pra mim, fronteira, é espaço de diálogo. Porque para nós não há limite... [...]

A gente consegue ver nossas divindades olhando para qualquer lugar: olha pra terra, olha pro mato, olha pra água, sente o vento... Os colonialistas, a divindade deles eles só vê em uma direção. O Cristo deles, o Deus dele, está no céu. Então têm que olhar para cima, o tempo todo, pra ver o seu Deus. Então eles pensam como olham. Todo mundo pensa como sente... Eles são um povo linear, vertical. Aí eles têm limite, porque se você pensar na linha reta, no final tem o seu limite. Como nós pensamos na circularidade, nós não temos limite. É por isso que nós temos fronteira. Todo lugar da roda é começo e todo lugar da roda é meio (*in* CONFLUÊNCIAS, 2019, vídeo).

A simbologia da fronteira como espaço de diálogo, encontros e intercâmbios é também abordada pelo filósofo sul-africano Mogobe Ramose (2010), a partir da perspectiva *ubuntu*<sup>51</sup>, no encontro de “nós” e “elas” desde o estabelecimento de uma relação respeitosa e solidária. Para o *ubuntu*, a vida da outra deve ser preservada, em seus modos diferentes de ser e estar, uma vez que eu sou porque a outra é, ou eu sou apesar de a outra ser, e, enfim, eu só posso ser através das outras pessoas – e é nessa relação que vão se estabelecendo as fronteiras.

O *ubuntu* é um dos conceitos filosóficos e dos princípios organizacionais essenciais das populações que falam línguas Bantu. Estas populações precisam, face à globalização econômica, cimentar fortes vínculos de solidariedade, em primeiro lugar entre elas mesmas. Aqui, o desiderato por solidariedade é, de facto, a construção de uma fronteira. Portanto, o raciocínio circunscrito não é nem alienígena nem repugnante à filosofia *ubuntu*. Mas a delimitação de fronteiras neste caso é um meio para um fim, e não um fim em si mesmo. (RAMOSE, 2010, p. 179).

Passando brevemente, também, novamente, pelo âmbito do grupo Modernidade/Colonialidade, Walter Mignolo (2018) cunhou o *pensamento de fronteira*, no

<sup>51</sup> Expressão que pode ser traduzida como “Eu sou porque tu és”.

esforço da superação epistemológica de colonialidade. Oliveira e Gomes discutem sua obra e salientam que, para Mignolo, a fronteira é definida como *locus* da subalternidade e da diferença colonial e:

[...] mesmo em virtude dessa assimetria de poder, é o espaço do atrito, do hibridismo, da reinscrição de identidades e da invenção, pois é onde se forjam estratégias de sobrevivência, inquietude e mestiçagem que tensionam e subvertem a geopolítica do conhecimento. É um processo, portanto, inconcluso e necessário. Por isso, a fronteira é sempre um lugar de passagem, não de pouso (OLIVEIRA, GOMES, 2021).

Está claro que esse não é, necessariamente, lugar de passividade ou pacificidade, mas de conflitos/atritos também. Pensando geograficamente – e não apenas metaforicamente – no sentido de fronteira, e considerando que espaços são compostos de elementos e simbolismos, regras, modos e ordens originárias de uma cultura específica, é conveniente pensar: ambientes como a universidade são capazes de produzir *entre-lugares*, criar fronteiras não sobrepostas, forjar *confluências*? Em estudo a respeito dos saberes indígenas na universidade, a partir da presença de um grupo de professores Tikmũ'ün-Maxakali na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Magnani, Gomes e Silva (2017, p. 122) observaram a experiência que causou uma série de implicações relativas a um “encontro entre saberes” que “[...] confronta regimes cosmológicos divergentes, agências humanas e não humanas, formatos da ciência moderna e práticas de conhecimentos ‘tradicionais’”. As atividades realizadas no projeto revelaram ineficácia das propostas político-pedagógicas de “transversalidade” que orientam a prática:

Os Tikmũ'ün são muito conhecidos pela sua surpreendente vitalidade ritual, musical e imagética. Quem entra em contato com eles fica fascinado pelo imenso *corpus* de cantos xamânicos que executam, noite adentro, junto com os espíritos que os trazem, veiculando e transmitindo seu conhecimento “sensível” sobre o mundo [...] Em outras palavras, um saber que se elabora, transmite e enuncia pelo canto – assim como pelos grafismos pictóricos, pela dança ou pelas relações com os espíritos – não encontra um lugar enunciativo, uma legitimidade, uma validação, no mundo das enunciações científicas. (MAGNANI, GOMES, SILVA, 2017, p. 137).

Da mesma maneira, em sua tese sobre o *Encontro de Saberes*, Fernandes (2019) narra em sua escrita as dificuldades e gambiarras necessárias para se fazer uma roda de jongo no *campus* da Universidade Federal Fluminense (UFF): a iniciar pelo tambor que precisava ser acendido em fogueira, quando fazer fogo naquele espaço é proibido por suas zeladoras. “Reza a lenda que a universidade é de todos, mas nem todas as práticas são ali admitidas. Se não houve aviso prévio, ou se não há autorização daqueles que legitimam as práticas, muitas coisas se tornam impossíveis de acontecer” (FERNANDES, 2019, p. 109). Segundo a pesquisadora, mais desobediências foram necessárias para que se desse a roda, que atraiu muita gente e se deu livremente... até seu impedimento:

E de repente, veio a ordem de interrupção a partir do questionamento acerca do responsável sobre aquele acontecimento. A pergunta, feita por um dos seguranças da universidade, interrompeu a roda de jongo. A atividade estava no cronograma da disciplina, mas o som dos tambores e a cantoria impedia o normal andamento das outras aulas. O silêncio dos demais incomodou o nosso barulho (FERNANDES, 2019, p. 111).

A melhor estratégia para o estabelecimento de fronteiras seguras para ambos os lados, portanto, seja talvez as interpor em espaços menos fiados à opressão. Como sugere Rufino (2017) pela *Pedagogia das Encruzilhadas*, em vez de saírem do mato para se tornarem cada vez mais brancas, como diria Fanon (2008), a *guerrilha epistêmica* deve seduzir as pessoas e induzir que agora é a vez de o mato ser adentrado. A esse respeito, Nêgo Bispo traz mais uma vez sua ciência sobre os *saberes orgânicos e sintéticos*, em seus pensamentos sobre a universidade:

Nem certificados das palestras eu quero. Ora, como eu faço uma palestra e elas é que vão me certificar que eu fiz a palestra? (risos). Na minha compreensão há um saber orgânico, formado na composição da própria vida, que nos envolve e pertence a todos. É o saber ancestral, que anda comigo, que vem de Mãe Joana, tio Norberto, tio Nonato, das plantas, animais, pedras. Todo dia eu aprendo na minha roça. É um saber compartilhado e não posso carimbar esse saber como “meu”. Digo que nenhuma universidade tem dignidade para carimbar esse tipo de saber. O que elas têm é um saber sintético. (NÊGO BISPO *in* ANDRADE, 2022).

O intelectual orgânico é, então, definitivo: “Os professores não dão uma diária na minha roça e querem que dê uma diária na sala de aula deles! Se eu não tenho memória de escravidão física por que vou compor uma memória de escravidão intelectual? Jamais!” (NÊGO BISPO *in* ANDRADE, 2022).

Escrevia o trecho final deste capítulo quando fui interrompida por um zumbido de asas. Um beija-flor invadiu a porta da minha casa – melhor: minha porta invadiu a casa do beija-flor. Não me admirei. Acontece, eventualmente, portas abertas, muitos vidros, eles entram e se perdem na saída. Dessa vez, um deles entrou por um lado e tentou sair pelo outro, ponto mais alto da parede envidraçada, debatendo-se, dando bicadas espelhadas. Subi no alto da escada, remendei uma rede na ponta da vassoura e ficamos ali, eu e ele, por aproximadamente 30, 40 minutos. Eu cansando os braços em riste, ele cansando as asas frenéticas. Conseguia levá-lo para um lado, ele voltava logo para o ponto de partida. Eu perdendo a paciência, ele resistindo pela vida. Comecei a pensar no texto que estava aguardando ser escrito e me dei em conta de estarmos ali, eu e o beija-flor, em zona de fronteira de desejos: os dois querendo e trabalhando por sua saída segura desta casa. Mas eu não sabia falar sua linguagem, ele tampouco entendia a minha, ainda mais esta minha linguagem tão cerceadora, de vidros que criam limites, redes

que desviam voos. Penso que, quando estou eu no espaço dele, as coisas são diferentes. Não me sinto nunca violentada, como ele certamente se sente por mim e pelo que eu trago comigo, aqui no meu espaço. Não desistimos. De tanto mentalizar minha vontade de retirá-lo dali, acho, pôde o beija-flor compreender. Ele próprio voltou-se para o lado da rede, onde pousou, até que eu descesse as escadas e o apoiasse a se libertar. Do lado de fora da casa, a rede já aberta e a natureza toda disponível para seu voo, ele não saiu do lugar. Ficou por alguns segundos completamente imóvel, poderia jurar que me olhava, antes de seguir para o galho mais próximo. Chorei o alívio de não o ter matado e chorei a nossa libertação. O que pode o sentimento, não pôde o saber; e eu sei apenas por que agora sinto: fronteiras só se fazem em espaços de liberdade plena.

## 6. QUILOMBISMO E QUILOMBOLAS: MODOS DE VIVER E DE SABER

Quilombo pesquisou suas raízes  
 Nos momentos mais felizes  
 De uma raça singular

E veio pra mostrar esta pesquisa  
 Na ocasião precisa  
 Em forma de arte popular

Há mais de quarenta mil anos atrás  
 A arte negra já resplandecia  
 Mas tarde a etiópia milenar  
 Sua cultura até o Egito estendia  
 Daí o legendário mundo grego  
 A todo negro de etiópe chamou  
 Depois vieram reinos suntuosos  
 De nível cultural superior

Que hoje são lembranças de um passado  
 Que a força da ambição exterminou  
 Que hoje são lembranças de um passado  
 Que a força da ambição exterminou

Em toda cultura nacional  
 Na arte e até mesmo na ciência  
 O modo africano de viver  
 Exerceu grande influência

E o negro brasileiro  
 Apesar de tempos infelizes  
 Lutou, viveu, morreu e se integrou  
 Sem abandonar suas raízes

Por isto o quilombo desfila  
 Devolvendo em seu estandarte  
 A histórias de suas origens  
 Ao povo em forma de arte  
 (Nei Lopes e Wilson Moreira)

“Saiu o navio negreiro, eis o primeiro quilombo”. Nêgo Bispo (2018)<sup>52</sup> reverencia a resistência do povo de África quando afirma que o *quilombismo*<sup>53</sup> não precisou sequer chegar a essas terras para se autodeclarar: “O primeiro aquilombamento foi ali dentro, com as pessoas reagindo, jogando-se dentro do mar, batendo e morrendo. Aí começou o quilombo”. Embora nesse estudo não caiba em extensão uma abordagem sobre a origem dos quilombos – há já muitas pesquisas dedicadas a isso –, importa conceituar alguns elementos dessa formação,

<sup>52</sup> Artigo publicado em *site* indicado nas Referências.

<sup>53</sup> Referência ao termo cunhado por Abdias do Nascimento, como um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras (NASCIMENTO, 1980), ao qual farei menção mais detalhada adiante.

traçando em seguida alguns pontos de encontro com o Quilombo Santo Antônio do Costa, ao qual pertencem Emília e sua família. Assim, o faço à luz de dois Nascimentos, Abdias e Beatriz, além de contar com a cosmovisão valiosa de outras duas quilombistas de hoje: Nêgo Bispo vive no Quilombo Saco-Curtume, em São João do Piauí, no estado do Piauí; enquanto a poeta quilombola Ana Mumbuca existe fisicamente (assim nas palavras dela) no Quilombo Mumbuca, localizado no Leste do Tocantins, região do Jalapão.

De pronto, é relevante situar que não se pretende estabelecer aqui uma percepção unificada sobre o quilombo, visto que são muitos e muitas formas de estar/ser território e indivíduo quilombola. Cada uma das citações trazidas são complementares e múltiplas, não definitivas e restritas: pensemos a partir delas, criando laços e rendas sobre esses discursos. Mumbuca (*in* NÊGO BISPO, 2022, p. 81) diz se abster da ideia unilateral sobre quilombo, pois ainda “[...] o estamos construindo dias após dias”. Nêgo Bispo chama a atenção para a pretensão intelectual de esgotamento sobre o tema, quando afirma: “Não existe um quilombo igual no Brasil, todo quilombo é diferente. Apesar dos antropólogos, dos arqueólogos e dos historiadores quererem colocar os quilombos todos no mesmo cachimbo” (*in* CONFLUÊNCIAS, 2019, vídeo). E segue:

Eles pesquisam um e diz que todos são iguais. Porque os quilombos são uma organização confluyente com o ambiente. A gente vive de forma confluyente com todos os viventes. Então, de acordo com o ambiente onde o quilombo é composto, ele tem um modo diferente dos outros. Mas também... Os arqueólogos, sociólogos, antropólogos, historiadores, esse povo todo das academias, eles tentaram explicar o que é o quilombo a partir do processo escravocrata apenas. Eles dizem: os quilombos existiram porque tinha um modo de produção que precisava da mão de obra escrava, essa mão de obra escrava foi útil para um sistema colonialista que hoje é capitalista. Eu resolvi pensar diferente.

Pensando diferente, como sugere o tradutor do pensamento quilombola (como ele próprio prefere se autodenominar), partamos então pelo olhar da historiadora Maria Beatriz Nascimento, nome de grande relevância para o protagonismo das mulheres negras nas ciências sociais, e que dedicou duas décadas de viagens à África pela busca das raízes dos quilombos, criando aproximações com o que se deu no Brasil. Segundo Beatriz Nascimento, a primeira referência à organização surge em documento oficial português em data de 1559, mas apenas em 1740 – assustadas frente ao recrudescimento dos núcleos de população negra livres do domínio colonial, depois das guerras do Nordeste no século XVII –, “[...] as autoridades portuguesas definem, ao seu modo, o que significa quilombo: ‘toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados

nem se achem pilões neles” (in RATTS, 2006, p. 120). Em termos históricos, a pesquisadora afirmou:

Quilombo é um conceito próprio dos africanos *bantus*, habitantes da África Centro Ocidental e Leste. Este conceito vem sendo modificado através dos séculos da História do Brasil. Já em 1740, o Conselho Ultramarino define quilombo como qualquer e toda habitação que possuísse 5 fugitivos. Entretanto os Quilombos do Brasil, como Palmares, atingiram aproximadamente 20 mil habitantes.

O nome original vem de Angola, que em determinado momento da história da resistência angolana queria dizer acampamento de guerreiros na floresta, administrado por chefes rituais de guerra. [...]

Do ponto de vista de uma organização social, a África era extremamente diversificada. Tudo fazia parte de um sistema. Assim o Quilombo, neste período [século XVII] era um sistema social baseado em povos de origem caçadora [jaga ou imbangala] e por isso mesmo guerreiros. (BEATRIZ NASCIMENTO, 1989, in RATTS, 2006, p. 120).

Ainda sobre o contexto factual de iniciação da prática de aquilombamento, e salientando o fluxo de resistência, Abdias do Nascimento (1980, p. 76) afirma que movimentos de insurreições, levantes e revoltas armadas proclamando a queda do sistema escravocrata podem ser localizados em toda a extensão geográfica do país. Frequentemente, diz o autor, esses movimentos tomavam a forma de quilombos, “[...] comunidades organizadas por africanos livres que se recusaram a submeter-se aos grilhões e à chibata. Africanos orgulhosos de sua liberdade e dignidade humana”. Nêgo Bispo (2015) ressalta que essas eram organizações criminosas pela legislação vigente, e assim permaneceram até a promulgação da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888. A rebelião contra a colonização se dava de várias maneiras: “[...] adentrando-se pelas matas virgens, reconstituindo os seus modos de vida em grupos comunitários contra colonizadores, formando comunidades em parceria com os povos nativos, em determinados casos organizados como nômades, outras vezes ocupando um território fixo” (NÊGO BISPO, 2015, p. 48).

Os quilombos estabelecidos no período colonial variavam segundo o tamanho das terras ocupadas e o número de seus habitantes, e via de regra mantinham produção agrícola bem-organizada e eficiente, formas de vida social instituídas a partir de modelos tradicionais africanos, porém adaptados à nova realidade da América (NASCIMENTO, 1980). Abdias do Nascimento afirma também que outras estruturas sociais semelhantes ocorreram neste continente: *cimarrons*, *maroons* ou *palenques*, em países da América espanhola e naqueles outros em que a escravidão foi imposta por ingleses, holandeses e franceses. A liberdade não como uma conquista, mas sim como caráter essencial das negras escravizadas, ou seja, precedente à escravização e ao cerceamento, é impressa com frequência nas ideias de Abdias Nascimento (1980, p. 76), segundo as quais “[...] os quilombos resultaram dessa exigência vital

dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre”. Assim também pensa Mumbuca (2022), quando diz que: “Não pedimos nem pediremos libertação. Pois fomos e somos construtores de nossas próprias liberdades” (*in* NÊGO BISPO, 2022, p. 81).

Beatriz Nascimento, em sua pesquisa interrompida por um feminicídio – a intelectual foi morta aos 51 anos, após defender uma amiga de um namorado agressor –, busca paralelos entre os quilombos no período colonial no Brasil e os estabelecidos em África, e os encontra em Palmares e o que está se desenrolando em Angola no final do século XVI e início do século XVII (RATTS, 2006). Já os demais quilombos, segundo ela, vão se distanciando do modelo africano, num caminho de acordo com as suas necessidades em território brasileiro. Beatriz Nascimento (*in* RATTS, 2006, p. 120) indica também a falta de historiografia, em sua época, sobre os quilombos brasileiros, no que diz respeito às suas estruturas e sua dinâmica no tempo: “De um modo geral define-se quilombo como se em todo o tempo de sua história fossem aldeias do tipo que existia na África, onde os negros se refugiavam para ‘curtir o seu *banzo*’”.

Também é destaque nos estudos a constituição dos quilombos a partir de um formato *outro* de sociedade, como um sistema social alternativo ao regimento geral: seja, à época, nas brechas do sistema escravista, ou mesmo hoje, como um formato de resistência ao capitalismo. Nêgo Bispo (2015, p. 48) afirma que, para essas comunidades, a terra era (e continua sendo) de uso comum, e o que nela se produzia poderia ser utilizado em “[...] benefício de todas as pessoas, de acordo com as necessidades de cada um, só sendo permitida a acumulação em prol da coletividade para abastecer os períodos de escassez provocados por irregularidades climáticas, guerras ou os longos períodos de festividades”. A ameaça ao sistema econômico e social vigente – do mundo colonialista da lógica do capital – também aparece no texto de Ana Mumbuca (*in* NÊGO BISPO, 2022, p. 82-83): “Contrariamos a lógica individualista. Nenhuma opressão colonialista ou tentativa de extermínio nos levará ao fim. Prova disso: estamos vivos desde o século XVI em terras estranhas e com diversas opressões, isso prova que já ganhamos dos colonizadores”. A essa lógica *outra*, Abdias do Nascimento (1980, p. 75) nomeia *comunalismo*, ascendente em África e em contradição direta com o capitalismo:

Emergindo diretamente do colonialismo, somos um povo em processo de autoanálise e reflexão, buscando meios de efetivamente processarmos um desenvolvimento que melhore a qualidade da vida de nossos povos. Em certo sentido, constituímos o elo mais fraco na corrente de ferro do capitalismo; enquanto isso, mantenho a convicção de que será através do comunalismo pan-africano que aquela corrente de ferro se tornará obsoleta e para sempre incapaz de se restabelecer. Entramos na etapa de construção do nosso próprio caminho com a maior pureza nas mãos e no coração. Somos os seres que permanecem abertos em face de todos os eventos do inesperado e

do porvir.

A dosagem de enfrentamento e também sua multiplicação enquanto organização ampla e permanente fez do quilombo não apenas um movimento de resistência, mas uma tecnologia de sustentação e continuidade africana. Dessa maneira, os quilombos deixam de ser improvisações emergenciais para se transformarem em método de vivência das massas africanas que se recusavam à submissão, à exploração e à violência do sistema escravista (NASCIMENTO, 1980). Dá-se, assim, a simbologia quilombo: persistente, resistente, permanente. “É no final do século XIX que o quilombo recebe o significado de instrumento ideológico contra as formas de opressão [...] Esta passagem de instituição em si para símbolo de resistência mais uma vez redefine o quilombo”, afirma Beatriz Nascimento (*in* RATTS, 2006, p. 122), que também demarca:

Quilombo é uma história. Essa palavra tem uma história. Também tem uma tipologia de acordo com a região e de acordo com a época, o tempo. Sua relação com o seu território. É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível duma simbologia. Nós somos homens. Nós temos direitos ao território, à terra. Várias e várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação. E é isso que Palmares vem revelando nesse momento. Eu tenho a direito ao espaço que ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação. dentro desse nicho geográfico, dessa serra de Pernambuco. A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou. (NASCIMENTO *in* RATTS, 2006, p. 59)

Do “eu sou” ao “nós somos” se estabelece o *quilombismo*, assim referenciado por Abdias do Nascimento (1980), estruturado em formas associativas localizadas tanto em meio a florestas de difícil acesso quanto em modelos de organizações permitidas ou apenas toleradas, segundo caracterizado pelo autor, com ostensivas finalidades religiosas, recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Preenchendo função social fundamentalmente importante para a comunidade negra, são “[...] genuínos focos de resistência física e cultural” essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras (NASCIMENTO, 1980, p. 256):

Objetivamente foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os “ilegais” foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta *praxis* afro-brasileira, eu denomino de quilombismo. A constatação fácil do enorme número de organizações que se intitularam no passado e se intitulam no presente de Quilombo e/ou Palmares testemunha o quanto o exemplo quilombista significa como valor dinâmico na estratégia e na tática de sobrevivência e progresso das comunidades de origem africana. Com efeito, o quilombismo tem se revelado fator capaz de mobilizar disciplinadamente as massas negras por causa do profundo apelo psicossocial cujas

raízes estão entranhadas na história, na cultura e na vivência dos afrobrasileiros.

O aquilombamento é meio de vida e modo pelo qual seus integrantes mantêm visceralmente o que são, operando “[...] a proeza da travessia, chegada e permanência neste território brasileiro” (MUMBUCA *in* NÊGO BISPO, 2022, p. 81). O existir insubmisso das quilombolas é mola propulsora de uma prática insurgente na tomada de poder, de decisões e de narrativas próprias, tais quais fazem Ana Mumbuca, Nêgo Bispo e tantas outras intelectuais orgânicas, poetisas, contadoras de histórias. Como Maria-Nova, de *Becos da memória*, romance de Conceição Evaristo (2017, p. 177), escreve a fala de seu povo: “Um dia, ela haveria de narrar, de fazer soar, de saltar as vozes, os muros, os silêncios, o grito abafado que existia, que era de cada um e de todos”.

São práticas de *escrevivência*, conceito criado, desenvolvido e escrito por Evaristo como uma escrita (em seu caso, literária ou ensaística) profundamente marcada pela experiência da coletividade negra na sociedade brasileira (EVARISTO, 2020). A escritora afirma que a literatura e as artes preenchem as lacunas deixadas pela história, em forma de ciência, sobre a existência dos povos negros – “Como se o negro não tivesse direito de falar de suas próprias histórias...” (EVARISTO, 2020). Como uma tomada de rédeas sobre seu espaço, tempo e cultura, o vazio histórico é preenchido pela ficção – altamente realista, diga-se –, em prosa ou poesia, narrada ou cantada. Leci Brandão, cantora e compositora de grande importância para o samba e o feminismo negro brasileiros, assim o faz, e tremendamente, no disco *Coisas do meu pessoal* (1977). Na composição *Apenas um bloco de sujo*, por exemplo, em caráter de *escrevivência*, Leci adota também o *quilombismo*, enxota apropriações culturais e outras ferramentas do capitalismo, tomando decisões para garantir o lugar de sua gente – o tal lugar que Beatriz Nascimento diz que “quando está, é”:

O pessoal lá do morro resolveu  
Formar um bloco de sujo pra sambar  
Porque a escola de samba enriqueceu  
E a gente nossa já não tem lugar

Tem um cidadão que apareceu outro dia  
E já lhe foi entregue a direção de harmonia  
A loira manequim de jeito diferente  
Puxará a comissão de frente

Tião nosso primeiro ritmista  
Nunca recebeu uma homenagem  
E Conceição, aquela negra passista  
Foi cortada por não ter imagem

O pessoal por estas razões  
Tomou as decisões  
Um bloco de sujo sem promoções

Conheçamos a partir de agora, então, as coisas do pessoal de Emília Costa, que a pedagoga e quilombola maranhense compartilha conosco nas próximas páginas.

### 5.1. QUILOMBO SANTO ANTÔNIO DO COSTA: PERTENÇA, COMUNHÃO E ANCESTRALIDADE

Eu existo  
porque alguém antes de mim resistiu,  
porque alguém antes de mim insistiu,  
porque alguém antes de mim foi lá plantar.  
(Canto das quebradeiras de coco do Maranhão)

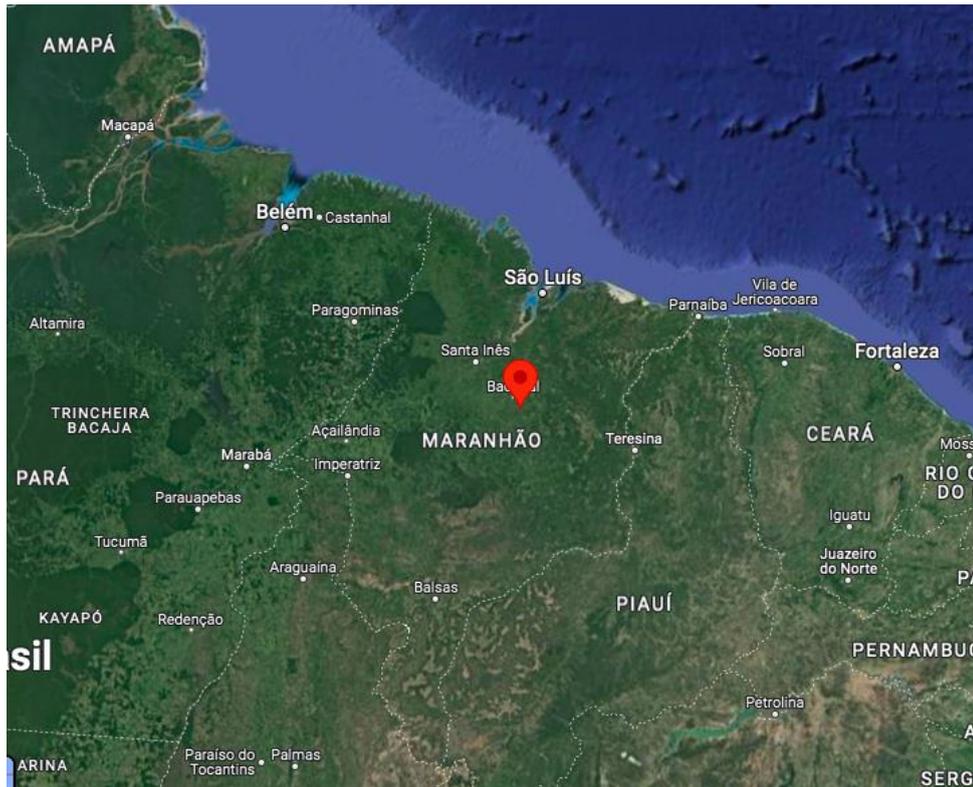
“Meu nome é Emília Carla Costa Leite, *pertenço* à comunidade quilombola Santo Antônio do Costa”. Assim se apresentou a mim Emília. Como pertencente. A ideia de pertença é circundante do ser quilombola: nasce no umbigo, enterrado na terra de origem, e certifica-se já no registro do sobrenome. É usual, como no caso de Ana Mumbuca, do Quilombo Mumbuca, e Emília Costa, do Quilombo do Costa. Atualmente, estima-se a existência de cerca de cinco mil comunidades quilombolas no Brasil. Dessas, 2.851<sup>54</sup> já estão certificadas pela Fundação Cultural Palmares, a partir da autoatribuição das comunidades remanescentes de quilombo, ou seja, são “[...] os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”<sup>55</sup>. Uma delas é o povoado onde nasceu e ainda vive Emília, que fica no município de São Luís Gonzaga do Maranhão, no médio Mearim, no centro do Maranhão, próximo também à cidade de Bacabal.

A região em zona rural é localizada em ponto de encontro do Cerrado com a Floresta Amazônica e possui generosa biodiversidade. A estrada estadual MA-247, que liga os municípios de São Luís Gonzaga e Bacabal, levando até a comunidade, demarca sua passagem por entre espécies variadas de vegetação. Um passeio virtual no espaço, serviço do *Google Street View*, permite ver as construções locais, muitas delas em taipa de mão (o mesmo que pau a pique); árvores frondosas com frutos caindo à beira da pista; ou ainda flagras de travessias na pista (como a da Figura 7, abaixo).

#### Figura 7: Quilombo Santo Antônio do Costa fica localizado no centro do Maranhão

<sup>54</sup> Número atualizado em 30 jun. 2022 no *site* da Fundação Cultural Palmares. Disponível em [https://www.palmares.gov.br/?page\\_id=3755](https://www.palmares.gov.br/?page_id=3755). Acesso em 7 de jul. 2022.

<sup>55</sup> Conforme o art. 2º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, de acordo também com o *site* da Fundação Cultural Palmares.



Fonte: Captação de imagem do *Google Maps*

**Figura 8: Estrada MA-247, que leva ao Quilombo, em meio à biodiversidade local**



Fonte: Captação de imagem do *Google Street View*

Dividido por um açude, o Quilombo Santo Antônio do Costa tem em seu território atividades agrícolas, com roças de arroz e outras plantações, extração do coco babaçu – a partir do qual é possível produzir óleo vegetal, sabonete, carvão vegetal, farinha de babaçu, entre outros itens –, além da prática de pesca. Todas essas funções foram já desempenhadas por Creusa Costa, avó de Emília Costa e moradora viva mais antiga do Quilombo. Quando fala do

seu local de origem, a jovem quilombola traz imbricadas as relações familiares com o senso de comunidade e território:

Ó, quem povoou a comunidade que nós mora foi justamente a família da minha avó. Inclusive nosso sobrenome tem o nome da comunidade, que é Santo Antônio do Costa, e o nosso sobrenome é Costa. Da família da minha avó: Costa Vieira, mas a gente usa só o Costa [...] E também tem uma outra parte da nossa comunidade, de Santo Antônio do Costa, que é dividida pelo açude. Aí nessa parte aqui... A gente tem relações, que tem parente nosso que mora... pra lá. Só que não é tão forte, que nesse setor aqui em que a gente mora, que às vezes a gente chama de Costa 1, e eles chamam de Costa 2. Pois nós dissemos que somos os primeiros... Mas eles também dizem que são os primeiros... Fica nessa... Aí, no setor Costa 1, que a gente chama assim, pra nos citar... nós somos muito unidos, unidos mesmo! [...]

A gente não consegue nem explicar, assim, essa relação de pertencimento. O que faz a gente querer ficar ali. Porque é tantas coisas que nos envolve, é os parentes, é os vizinhos, que não têm o mesmo sangue mas a gente chama de parente, que a gente chama de tia. Na minha comunidade inteira todo mundo chama a minha vó de vó, e nem todo mundo é neto da minha avó. Mas todo mundo chama. Os que não são meu tio eu chamo de tio, os que não são mãe a gente chama de mãe. Tem um tio que a gente chama de pai, mas não é nem da família, mas a gente chama de pai. Então essas relações a gente só consegue dentro das comunidades. Essas relações que a gente vive e convive, porque em uma cidade você não consegue viver isso... [...] Essas são relações que fortalecem o coletivo.

**Figura 9: No açude que divide a comunidade, as palmeiras que sustentam muitas vidas**



Fonte: publicação no *Facebook* de Emília Costa

O sorriso no rosto de Emília aparece sempre que trata das vizinhanças de sua casa, onde nasceu e foi criada por sua avó. “Tenho meu umbigo enterrado na nossa casinha, ela era de

taipa. Ele está enterrado na parte do fundo do quintal. Eu nasci em casa, pela parteira. Minha parteira é dona Cosminha, mora em frente à minha casa. Ainda está viva”. O umbigo enterrado dentro da terra que sustenta sua moradia e de onde retira o seu alimento. A mulher que a trouxe à vida, viva, e ainda disponível para uma boa conversa com café no fim de tarde. São muitas simbologias que justificam que pessoas como a jovem quilombola queiram permanecer “agarradas à terra”, como diz Krenak (2019), em vínculo com suas identidades e memória ancestral, ainda que já tenham tido acesso e experimentado outros caminhos. Segundo conta Emília, o movimento de de Santo Antônio do Costa êxodo não é forte, ou, quando ocorre, não costuma ser definitivo.

Poucas pessoas do meu período foram embora. Principalmente as mulheres. Nós ficamos. As mulheres sempre ficaram, permanecem... Mas e até os homens também. Os rapazes, teve alguns que foram morar em outra cidade, por conta de emprego e outras questões... Mas tem outros que permaneceram. E tu pergunta pro pessoal se alguém quer ir embora e ninguém quer ir... Tem umas primas ou outras que moram na cidade, por conta que casou, mas na primeira oportunidade voltam pra lá. Inclusive quando diz: onde é que tu mora? “Eu moro lá no Costa”. Pra elas, continuam morando no Costa. Os filhos delas, mesmo tendo nascido lá na cidade, mas na primeira oportunidade tão tudinho lá na comunidade.

“E por que você acha que isso acontece?” Foi minha pergunta à Emília.

Por causa da vivência no coletivo, nós somos muito coletivo. Nós somos muito unidos, sabe? Porque no setor onde eu moro nós somos muito família, é um setor mais da família. Então, tem briga, é claro. Família a gente briga, né... Os agregados que não são da família também... [...] De uma ponta a outra a maioria faz parte da família. O fulano é da família de alguém, o fulano é da família de sicrano... Todo mundo teve muito essa vivência coletiva. E todo mundo se dá bem. Então a gente senta à tarde nas rodas... Às vezes as mulher faz umas roda que começa à uma da tarde e a gente sai sete horas da noite... Falando besteira, conversando. Os meninos passam o dia correndo, brincando... Vão pra casa de um, vão pra casa de outro. Então é isso, e muito. Aí períodos como a Semana Santa a gente vai, come na casa de todo mundo. Sai em procissão pra comer na casa de um, comer na casa de outro. Nós passa o dia comendo... No período da Semana Santa. Vamos comer nas casa tudinho. Então, é assim. Aí quando tem festa, nós junta a turma das meninas que gosta de festa, a gente junta. Quem tem moto leva a outra que não tem. A gente vai numa turma. Sempre assim, em turma.

Da vez que estive no Maranhão em quilombo geograficamente próximo e com algumas características semelhantes ao Santo Antônio do Costa, experimentei uma centelha dessa coletividade. Portas abertas, crianças zanzando livremente entre ruas e casas (filha de uma é criança de todas), relações mediadas por comida farta: “Eu como na casa da minha prima, depois como na casa da minha tia... Eu gosto disso. Na casa que chegar, se tiver uma comida que me agrada, eu janto lá, eu almoço, tomo café, eu merendo... Pronto, é assim que a gente é.

Na cidade não tem isso”, orgulha-se a quilombola, que recorda com pouco apreço dos tempos que precisou morar longe da sua comunidade:

Eu quando fui fazer minha faculdade eu precisei morar na cidade, mas eu não gostava, não suportava... Não sei... Eu não via a hora de ir embora. Primeiro, aquele negócio de tu tá fechada dentro de casa. Porta tudo fechada, janela tudo fechada, não combina comigo. Tu não tem um quintal, tu não tem um vizinho, assim, pra... Até às vezes tem, quando é cidade pequena... Mas aquilo dali me incomoda muito. Não gosto. Lá em casa, quando eu chego, eu abro os portão, abro a porta, abro janela, abro tudo. Aí vou me sentar na vizinha... Porque eu gosto muito de sentar na vizinha... (risos). Vou me sentar na vizinha... Às vezes eu passo a tarde... Aí eu só janto e volto pra porta da vizinha pra conversar. Quando eu tô em casa eu faço assim...

O belíssimo texto *O abraço da comunidade* de Sobonfu Somé, pensadora *dagara*<sup>56</sup> do país africano Burkina Faso, nos traz alguns entendimentos que estão refletidos nas observações de Emília Costa. Para Somé (2007), a comunidade é o espírito, a luz-guia de uma coletividade, uma base na qual as pessoas vão compartilhar seus dons e receber as dádivas, umas das outras. A carência da comunidade, segundo ela, “[...] enfraquece a psique, tornando a pessoa vulnerável ao consumismo e a todas as coisas que o acompanham” (SOMÉ, 2007, p. 35). A esse respeito, Ana Mumbuca (2022, p. 82) estabelece a força da pedagogia do compartilhar, que acontece desde cedo em seu território, quando as crianças são colocadas para comer no mesmo recipiente, sob a vista da família: “O Quilombo compreende que o compartilhamento não acontece pelo fato de se ter algo em quantidade, mas principalmente pela capacidade de repartir aquilo de que também estamos precisando”. A defesa de Somé (2007) é que a ideia de comunhão extrapole as relações íntimas de dentro para fora de casa: o casamento precisa ser discutido fora do ambiente privado; as crianças não têm apenas pai e mãe como referência de cuidado, mas toda a coletividade; as moradias não precisam ser grandes, pois o espaço a ser ocupado em maior parte do dia é o comum.

Os modos de ser e de sentir das pessoas quilombolas fortaleceram-se no contexto da pandemia de Covid-19. Neste período, o isolamento em individualidades, promovido como um pacto social nas grandes cidades, extrapolou o senso gregário das populações urbanas: concertos nas janelas, carreatas para comemorar aniversários, encontros em grupo via *web* foram as alternativas possíveis para as pessoas das metrópoles, enquanto nos quilombos e outras comunidades a vida pulsava plenamente: “Na pandemia... a gente não se isolou entre nós. Até porque a gente não conseguia. A gente se isolou dos outros. Mas entre nós... a gente continuou

---

<sup>56</sup> O povo *dagara* é uma das mais de dez etnias conhecidas de Burkina Faso e desenvolve um conceito de comunidade baseado em fundamentos como: espírito, crianças, anciãos, responsabilidade, generosidade, confiança, ancestrais e ritual (SOMÉ, 2007).

indo na casa dos meus vizinhos, conversando. A gente não usava máscara, mas a gente não aceitava visita de ninguém”, disse Emília Costa. À época, Krenak (2020b, p. 6-7) chamou a atenção para o fato de que a vida só não seguia normal para quem já vivia em modo artificial:

Esse vírus está discriminando a humanidade. Basta olhar em volta. O melão-de-são-caetano continua a crescer aqui do lado de casa. O vírus não mata pássaros, ursos, nenhum outro ser, apenas humanos. Quem está em pânico são os povos humanos e seu mundo artificial, seu modo de funcionamento que entrou em crise [...] Como posso explicar a uma pessoa que está fechada há um mês num apartamento numa grande metrópole o que é o meu isolamento? Desculpem dizer isso, mas hoje já plantei milho, já plantei uma árvore...

Também sobre o período de quarentena, Nêgo Bispo (2022, p. 21) relatou que muitos quilombos aproveitaram o momento de distanciamento da civilização para se reeditarem e resgatarem práticas. “Eles estão se fortalecendo e aproveitando essa experiência também para conversar com as gerações mais jovens e mostrar que é possível viver só no quilombo”. As vozes dos povos quilombolas e originários soam em coro quando apontam que o vínculo com o território e a comunidade passa pela construção do sentido de ancestralidade. O pensamento de que “o futuro é ancestral”, usado por Krenak, atravessa também os depoimentos de Emília, quando revê a sua própria história e reflete sobre a continuidade do seu Quilombo.

Tamos fazendo no *Moquibom* uma questão de trabalho de base, né. Questão de lembrar mesmo teu antepassado, lembrar quem você é, saber quem são seus ancestrais, saber da sua história, porque aí tu consegue saber quem tu é e consegue ter sentimentos, né, de poder ficar no território. Mesmo que às vezes tu saia e viaje, mas tu vai retornar pra lá, porque tu sabe que lá é que é teu lar, lá que tu tem uma história... Porque isso acontece muito. Então, nesse sentido, o trabalho com a juventude é esse mesmo. É contar. Porque se eu não soubesse a minha história, talvez eu estaria em outro lugar. Se eu não tivesse essa relação... Digo por mim. Se minhas primas, se a gente não tivesse essa relação, se a gente não conhecesse, talvez a gente poderia estar por outros locais e não mais na comunidade.

Tratada como “espírito” por Somé (2007), a ancestralidade está no topo da lista dos fundamentos de uma comunidade enumerados pela pensadora. Nesse sentido, Mumbuca (2022, p. 83) também traz contribuições muito importantes quando diz que o viver quilombo “[...] persiste nos diversos fatores, ressalta-se a capacidade de viver o tempo presente recebendo as forças da ancestralidade e, assim, vislumbrar o futuro. As temporalidades se misturam em uma conectividade indivisível”. Ou, ainda:

Ser quilombo é conhecer a ancestralidade e o sentido de viver, e isso nos faz saber profundamente quem são os meus, as paisagens, pegadas de animais e das vidas que compõem o território, sonoridades, plantas, mundo espiritual, habilidades características de cada indivíduo e grupo familiar e arredores (MUMBUCA, 2022, p. 82).

Nas memórias de Emília Costa, a ancestralidade surge das narrativas contadas por sua família e na participação ativa em festejos desde a infância, da qual se lembra com detalhes: a ida para a comunidade vizinha em cima do lombo de um jumento, a animação da avó e do avô com os eventos religiosos e com o Tambor de Crioula que aconteciam nas redondezas....

Eu me lembro que a gente era pequena e ia uma turma em cima do jumento... E eles levavam comida... Não tinha esse negócio de carro, nem de moto, então todo mundo ia de pé. E as crianças iam no jumento e nos cavalos. Eles iam levando comida pra passar o dia pra lá. E voltavam no final da tarde. Dessa eu me lembro... bastante... (risos).

A minha avó sempre foi muito de viver a ancestralidade. De ir pros bois. A minha avó é de religião de matriz africana, ia dançar os tambor nas outras comunidades vizinhas... Saíam montando o boi; no período de carnaval eles montavam o bloco, saíam andando. A minha avó, os meus avós, sempre foram assim, de fazer essa festividade dentro do território. Agora, de lutar, de militar, já foram os meus tios, que são parentes dela...

Terra, sustento, família, ancestralidade, luta, espírito: elementos conjugados em sentimento de pertencimento, que Emília muito bem resumiu imagetivamente com uma postagem no *Facebook*, em 2021, na Figura 9 (abaixo), publicada com a legenda a seguir: “Finalzinho tarde de ontem, meus olhos registrou a essência desta imagem: o Açude do Costa que há décadas sustentou várias famílias do nosso Quilombo, é como alimento de espírito que completo e sinto esse espaço. Gratidão as que mim antecederam”.

**Figura 10: “É como alimento de espírito que sinto esse espaço”**



Fonte: publicação do *Facebook* de Emília Costa

## **5.2 QUEM É DONO DE QUEM? A LUTA PELA CONQUISTA E MANUTENÇÃO DA TERRA**

Ei, não derrube estas palmeiras.  
 Ei, não devore os palmeirais.  
 Tu já sabes que não podes derrubar,  
 precisamos preservar as riquezas naturais  
 (Canto das quebradeiras de coco do Maranhão)

Em 2018, quando participei do encontro de lideranças de Povos e Comunidades Tradicionais de todo o Brasil – evento no qual conheci Emília Costa –, na lista de presença à porta, chamou-me a atenção um dos itens a serem preenchidos, ao lado dos dados mais costumeiros coletados (nome, telefone etc.): “Ameaçada de morte?”. Constatei que entre aquelas pessoas ali, tão recheadas de vida, cultura e história em defesa de suas comunidades – militantes pelo direito à terra e à sobrevivência da biodiversidade existente nela – a ronda da morte era intensa, comum. Quando lutam pelo direito ao território – o que não compreende apenas a terra, mas as relações e os seres vivos ali – essas lideranças precisam subverter uma lógica ética que carregam ancestralmente: brigar por ser dono de uma terra, quando em virtude creem no inverso. Nêgo Bispo (2018, p. 44) explica melhor:

Os contratos do nosso povo eram feitos por meio da oralidade, pois a nossa relação com a terra era através do cultivo. A terra não nos pertencia, nós é que pertencíamos à terra. Não dizíamos “aquela terra é minha” e, sim, “nós somos daquela terra”. Havia entre nós a compreensão de que a terra é viva e, uma vez que ela pode produzir, ela também precisa descansar. Não começamos a titular nossas terras porque quisemos, mas porque foi uma imposição do Estado. Se pudéssemos, nossas terras ficariam como estão, em função da vida.

O poder quilombola sobre as terras é um poder baseado na palavra, na atitude, na relação – e não na escrita. Quando o Estado veio para demarcar as terras, meu avô se recusou, dizendo: “Como vamos demarcar uma coisa que já é nossa?”. Assim, os brancos chegaram, compraram as terras e nós perdemos o direito sobre elas. Mesmo os mais velhos que, naquela época, haviam demarcado as suas terras, ao morrerem as perderam porque os seus herdeiros não fizeram inventários.

Com seus modos de viver e sobreviver absolutamente atrelados aos seus territórios de origem, a luta pela permanência nesses lugares, ou seja, por serem as “donas da terra”, é, antes, uma luta pelo direito de existência. Dessa maneira, o cenário do campo no Brasil é, necessariamente, de luta e exploração, desde que a extração de “recursos naturais” foi adotada no país ainda como colônia: grandes propriedades monocultoras produzindo gêneros voltados ao mercado externo, como o café, com a utilização de mão de obra escravizada. A tragédia se aprofundou no período imperial, como resultado da questão agrária do século XIX, que instituiu a chamada Lei de Terras (1850), uma medida que vislumbrava o processo abolicionista e pretendia impedir – com sucesso, vê-se hoje – que ex-escravizadas e suas descendentes, bem como os povos originários, tivessem acesso à posse da terra. Embora essas populações tenham sido consideradas enfim “sujeitas de direito” com a Constituição de 1988, até então, seguimos sem uma reforma agrária ampla e estruturada. E pior: no país do “agro é pop”, grandes latifundiários perseveraram, diante do enorme contingente de trabalhadoras rurais empobrecidas e ainda sem acesso à terra. Seguindo a dinâmica de uma produção industrial que desmata florestas e as converte em pasto e monoculturas, e liberando o uso excessivo de agrotóxicos, as leis do agronegócio regem as decisões sobre o campo brasileiro e a saúde das brasileiras. São processos que enfraquecem a agricultura familiar e de subsistência, adoecem a população e exterminam a biodiversidade. Nesse contexto, comunidades tradicionais como os quilombos precisam fincar o pé na resistência, sobrevivendo à tomada de suas terras por cercas alheias, formando e conscientizando as jovens para que permaneçam firmes numa luta que é perene.

No caso do Quilombo Santo Antônio do Costa, por exemplo, houve a certificação da comunidade, em abril de 2008. No entanto, mantém-se a luta pelo território, uma vez que há a necessidade de reconhecimento de suas terras por via legal, e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) ainda nomeia o local como assentamento. Há um abismo entre certificação e titulação das terras – previsto no Art. 68 da Constituição como

imprescindível para a implantação de políticas públicas na comunidade –, que exige um laudo antropológico, base para o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), realizado pelo INCRA (SANTOS *et al.*, 2019). Essa lacuna espaço/tempo é terreno para grilagem, invasões, conflitos e mortes. Por isso a necessidade de movimentos e de lideranças como Emília Costa. Circulando com destreza entre ambientes variados – academia, militância e eventos internos do próprio Quilombo e dos quilombos parceiros –, a jovem tornou-se tradutora e representante de seu povo, assim como Nêgo Bispo foi para suas mais velhas e o é, hoje, para toda a coletividade quilombola, visto o alastramento de sua atuação.

Emília Costa, hoje com 30 anos, está integrada em movimentos diversos e é articuladora nesses espaços. Lembra-se de sempre ter sido curiosa sobre as questões que envolvem seu povo, desde a infância, e se inspira em lideranças da sua família para seguir na trajetória de luta. Ainda criança, Emília acompanhava a avó nas reuniões de associação, ouvindo conversas de tempos tão ou mais difíceis, em que ela ainda não era viva.

E eu sempre ouvi muito os meus anciões, os meus avós, as pessoas mais antigas da minha comunidade falando do processo de luta que foi. Porque até a década de 90, a gente tinha a comunidade toda cercada. Tinham dois fazendeiros que se diziam donos da área e a gente não podia quebrar coco sem autorização, não podia pescar... E as pessoas quando iam vender, em outro local, apanhavam, iam pra delegacia, eles jogavam a comida no mato. Teve uma liderança da minha comunidade que foi morta ao lado dos filhos, numa cama... Na década de 90. Isso foi em 87... E aí ele foi morto. Então, com essa morte dele, as pessoas resolveram cortar as cercas, né. E junto com um padre que tinha, que ajudou muito, Frei Nicolau, no período, todas as comunidades – o que não foi só na minha, mas na região inteira aqui de São Luiz Gonzaga – aconteceu esse processo. E aí eu sempre vi muito eles relatando isso. Eu sempre fui muito preocupada com isso, de ouvir os mais velhos falando, mas eu não via o interesse da juventude em relação a isso. Aí, até os meus 18 anos eu não participava assim das atividades... E depois dos meus 18, eu comecei... Me doe integralmente para participar das atividades.

**Figura 11: Emília (no centro, com a bandeira do *Moquibom*) em encontro de Articulação Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais em Brasília-DF, jun. 2022**



Fonte: Facebook

Formada pedagoga, Emília trabalha na Secretaria Municipal de Assistência Social do município de São Luís Gonzaga e é muito presente nas discussões que envolvem o *Moquibom* e as outras campanhas das quais participa. Quando nasceu, as cercas do seu território já tinham sido retiradas e a liderança mais ativa era a de um tio seu, João Cortácio, de quem herdou o tino de líder e a oralidade. É ela quem conta:

O meu tio ele tem uma oralidade boa, né... Meu tio João Cortácio. Ele nem nasceu em nossa comunidade, nosso território [...] Ele tem muito essa facilidade, essa oralidade. Inclusive foi ele que fez esse processo de certificação da nossa comunidade, quando apareceu aí o período. Porque até então, a gente, pra não perder o território, pra não perder as terras, a gente foi relocado no Incra como assentamento. Porque na década de 80 não tinha essa questão de... certificação. Tinha na Constituição, mas não tinha uma lei, uma normativa, voltada para os territórios quilombolas, que a gente se justificasse. Mas aí ele (o tio) começou a liderar a comunidade junto com os outros. Com o pessoal das outras comunidades também, né... Que tava todo mundo aí vivendo um processo de ascensão contra os massacres que viviam. E aí ele liderou a comunidade por um bocado de tempo. Agora ele já tá idoso, doente... Mas ele nas reuniões ainda dá palpite, quando ele pode ir...

Emília pegou então as rédeas do movimento – o que configura uma realidade bem comum nos territórios quilombolas: a de lideranças femininas.

### 6.3 “AS MULHERES É QUE TOMAM A FRENTE”: O FEMINISMO RAIZ NAS COMUNIDADES TRADICIONAIS

6.4

Sou crioula, neguinha, mulata e muito mais, camará  
 Minha história é suada igual dança no *ilê*  
 Ninguém vai me dizer o meu lugar  
 Sou Zezé, sou Leci, Mercedes Baptista, Ednanci  
 Aída, Ciata, Quelé, Mãe Beata e Aracy  
 Pele preta nessa terra é bandeira de guerra porque eu vi

Se é Conceição ou Dandara pra matar preconceito, eu renasci  
(*Pra matar preconceito*, de Manu da Cuíca e Raul DiCaprio)

Conheci Dona Dijé, liderança histórica das comunidades tradicionais, pouquíssimo tempo antes de sua partida para outros planos. Maria de Jesus Ferreira Bringelo, apelidada Dijé, era guerreira do Quilombo Monte Alegre, também no município de São Luís Gonzaga, no Maranhão. Foi vitimada por um infarto, em setembro de 2018: começou a passar mal em Brasília, logo que empossada pelo governo federal como conselheira nacional – após longos anos de batalha por isso –, e morreu em seu território, apenas dois dias depois da maior vitória da sua história pelos direitos humanos, iniciada na década de 1970. Em nosso encontro, Dijé me contou que, em 1979, com um de seus filhos parido há apenas nove dias, morou em meio ao mato após sua casa ser queimada pela polícia, a mando da Justiça local. Foi nesta época que decidiu tomar a dianteira do movimento quilombola, porque, segundo ela, “os homens estavam fazendo tudo errado”. A vi, com 70 anos, discursar com dureza e ternura para uma grande plateia sobre as lutas e os direitos quilombolas e, também, à frente de moças mais jovens da sua comunidade, adentrar os matos para quebrar coco de palmeiras de babaçu cantando versos como “Esta luta não é fácil, mas vai ter que acontecer/ As mulheres organizadas têm que chegar ao poder...”.

“Tenho múltipla identidade. Sou mulher, sou mulher negra, atuo como mãe, avó, quebradeira de coco, na pesca, na roça. Mas, sozinha, não consigo nada”, me disse Dijé, à época, reforçando seu pensamento relacionado às lideranças do sexo feminino: “Os homens são pra pegar nas armas mais pesadas, mas as mulheres são pra pensar”. Em sua experiência no território, Emília Costa tem ideia semelhante, quando diz que, na prática, “as mulheres é que tomam a frente”:

Quando a gente vive nas comunidades... Quando os nossos parceiros, a maioria das vezes, são presos, são ameaçados... Quem fica lá na base, quem tem que manter as casas somos nós. Nós é que mantemos a família, nós é que vamos quebrar coco, fazer roça, pescar, pra sustentar a família. Então isso pra gente já é um sobressalto, né, porque a gente aqui mantém a família nesse processo. Porque quando a gente vê comunidades que vivem conflito, até aí o machismo... Eles enxergam mais os homens. Os homens que têm os espaços de fala maior, então, aí eles dizem que é os homens. Mas não, a gente tem realidades que é as mulheres é que tomam a frente. A gente tem uma comunidade agora, chamada Pindoal de Fama, comunidade quilombola de Turilândia, que a cerca tava cercando a comunidade. E todo dia as mulheres falavam, falavam daquilo, e ninguém tomava a iniciativa. E as mulheres foram e cortaram a cerca. Aí depois é que a gente vai é que os homens vão pra nos ajudar. Mas quem toma a frente na realidade somos nós. As mulheres é que dizem que não saem. Quando falam que é pra gente ir embora, pra sair dos territórios, é as mulheres é que firmam o pé dizendo daqui a gente não sai, não vou levar meus filhos, meus filhos nasceram aqui, e a gente mora é aqui e é aqui que a gente vai ficar.

Emília Costa tem como maior espelho a conduta de sua avó, Creusa Costa, de 82 anos. Sua fala se intensifica sempre que fala de Creusa, a quem cita com frequência. Creusa foi quem a criou depois que sua mãe teve que ir para a cidade trabalhar como doméstica. Emília diz que,

em verdade, ela ainda a cria, visto que moram juntas até hoje, na mesma casa em que nasceu. Com seu avô já falecido há alguns anos, moram sob o mesmo teto: Creusa, Emília, e sua pequenina sobrinha Kayra – após a morte precoce de sua irmã mais nova, Caroline, em abril de 2022. Desde minha primeira conversa com Emília, percebi que sua narrativa percorria circularmente outros assuntos até passar novamente por um ponto de confluência entre suas ideias e referências, à sua avó: “Minha vó, por exemplo, ela plantava duas linhas de arroz em um dia. Era chamada pra plantar a roça da região inteira. E meu vô plantava muito menos que ela. Então como é que a minha avó ia ‘ajudar’ ele? A minha avó trabalhava igual ele, e até mais do que ele”, disse ela, que declara em postagem no *Facebook* o amor, carinho e cuidado que tem com sua “avó guerreira”.

**Figura 12: Creusa Costa Leite, avó de Emília Costa**



Fonte: publicação do *Facebook* de Emília Costa

A existência e força de ação de mulheres como Dijé e Creusa é contemplada já pelos estudos de Abdias do Nascimento (1980), quando afirma que um dos pilares básicos “da revolução pan-africana” se concentra na capacidade criativa e de luta das mulheres negras. A elas, segundo Abdias, deve-se a sobrevivência de sua raça:

No Brasil celebramos o nome de Luísa Mahin como o símbolo que resume a

capacidade da mulher negro-africana nas várias capacidades humanas assim como dentro da sociedade e do processo histórico do país. Entre 1825 e 1835, nos vários levantes armados contra a escravidão ocorridos na Bahia, Luísa Mahin esteve presente como um combatente corajoso e incansável, e acabou sendo aprisionada. Gerou Luís Gama, e o perdeu, oh! Yemanjá, orixás das águas fecundas, mãe dos deuses e dos homens... Heroína da história africana e mártir na história do mundo ocidental. A mulher negra, desde algumas das nossas mais antigas tradições e culturas, tem seu lugar inscrito no mesmo nível de igualdade ao dos homens, tanto na responsabilidade doméstica como nos domínios do poder político, econômico e cultural. Na diáspora africana da escravidão, foi somente devido à fortaleza da mulher africana, ao seu trabalho sofrimento e martírio que devemos, em primeiro lugar, a sobrevivência de nossa raça. (NASCIMENTO, 1980, p. 76)

Na mesma frequência de pensamentos, Mãe Beata de Yemonjá, nome pelo qual ficou conhecida Beatriz Moreira Costa, mãe-de-santo, escritora e artesã, nos trouxe também algumas considerações sobre a luta da mulher negra dentro da sociedade brasileira. Em um de seus últimos textos antes de sua morte – ou “continuação em vida mais plena”, segundo ela própria disse –, aos 86 anos, em 2017, Beata afirma que mulheres negras como ela ainda são vistas à parte pela sociedade – “Nós não temos coração, nós não temos ventre (para a sociedade) – e que precisavam enfrentar esta marginalidade para a qual haviam sido escanteadas por meio da união (*in* FLAUZINA, 2006, p. 94-95):

Nós não queremos isso para nós. Nem para as mulheres do passado, nem para as mulheres que virão. Nós não queremos isso. Nós temos que mostrar força para elas também se encorajarem e irem atrás de nós! O que nós temos que fazer é termos união. Por mais que queiram quebrar esse galho da árvore, mas não! A árvore continua aí. E os galhos somos nós. É nossa obrigação construir a preservação dentro da comunidade, no Ebé, isso. É maravilhoso quando eu reúno vários jovens e mostro a cultura do meu povo. Isso é a nossa identidade, principalmente a oralidade. Principalmente na visão de mundo africano, a oralidade, essa coisa de passar de um para o outro a conversa, sentar na beira do fogão e ouvir os mais velhos, fingir que está ali.

**Figura 13: Reunião do grupo Mulheres Quilombolas Guerreiras da Resistência, no Quilombo Santo Antônio do Costa**



Fonte: Reprodução *Facebook Moquibom*

A união proposta por Beata se deu de forma orgânica entre as quilombolas do Maranhão, dentro do *Moquibom*. Emília conta que as mulheres que formavam o movimento têm, historicamente, muitos problemas com seus maridos: “Quando você vê mulher militando, você pode ter certeza que ela tem briga, que no início o marido não queria. E que hoje ele aceita, mas não é de todo coração”. Observando as dificuldades geradas dentro dos relacionamentos amorosos e também pela presença das mulheres nos grupos de militância, elas decidiram criar um coletivo dentro do movimento, o Mulheres Quilombolas Guerreiras da Resistência, para estudarem juntas práticas de libertação feminina e poderem apoiar umas às outras nesse processo. Assim, também, foram descobrindo que muito do que praticavam já estava no âmbito das teorias pregadas pelos movimentos feministas. Diz Emília:

O feminismo é uma palavra muito nova para as mulheres. Isso é uma palavra nova. E quando as pessoas não têm a compreensão dessa palavra muito certa, dizem que... feminismo é pra combater o machismo, e não é isso. Porque, às vezes, você encontra mulheres que pensam igual aos homens. Que têm a mesma cabeça, esses mesmos processos de dominação. E no feminismo, não. Na teoria do feminismo, a gente busca por direitos iguais. A gente não quer ser mais do que os homens, nem quer ser menos. A gente só quer ser tratada igualmente. A gente vendo aqui nesse espaço coletivo, a gente já pratica isso, só que a gente não usa o termo: feminismo. E essa relação de machismo é terrível, porque, mesmo nos movimentos que a gente vem, é algo terrível! Porque os nossos companheiros, às vezes, não deixam a gente falar. E mulher que anda em movimento os homens dizem que é pra trair, não é pra namorar. Não tem essa compreensão. Às vezes, as mulheres, para sair de casa, têm que pedir autorização

para o marido. Então a gente teve uma preocupação muito forte. A gente formou um grupo dentro do nosso movimento, de mulheres, que a gente chama Mulheres Quilombolas Guerreiras da Resistência. Porque no nosso movimento, no início do movimento, a vinda das mulheres era muito grande, a participação das mulheres era imensa. Mas de um certo processo a gente percebeu que as mulheres não conseguiam vim mais com tanta frequência. Aí surgiu esse questionamento na nossa cabeça: mas por que que elas não vêm mais? Aí, em uma atividade ou outra, quando elas conseguiam vir, a gente foi perguntando... E elas foi nos contando que era isso que acontecia. Que os companheiros não deixavam elas virem, porque mulher que andava no movimento era mulher que ia pra namorar, não sei o quê... Esse tipo de coisa. Então, a gente, dentro do movimento, a gente resolveu criar esse espaço que a gente tem umas rodas de conversa dentro das comunidades com as nossas companheiras. A gente tem uma roda de conversa. A gente, antes formou um grupo menor, fez uma formação, que a gente precisa, porque pra gente isso também é novo, né. A gente fez uma formação... Para se empoderar mais do assunto. E aí, depois dessa formação, a gente conseguiu fazer as rodas de conversas, realizar. A gente faz todo um espaço porque, inicialmente, pra mulherada começar a soltar não é fácil... Toda essa opressão. Porque a violência é física, também psicológica. Tem várias esferas, né...

A proposta de liberdade construída por Emília com as companheiras de luta causa dissonâncias também, naturalmente, em sua vida íntima. Quando não se dispõe a relacionamentos amorosos pautados em opressões, a quilombola encontra para si um destino diferente do que é ofertado como padrão às mulheres. Geni Núñez, ativista indígena guarani, tem trazido grandes e pertinentes provocações para uma *descolonização dos afetos*. A psicóloga, que propõe uma artefania de relações não pautadas na monocultura afetiva, pontua que, historicamente, a condição de espera amorosa é atribuída às pessoas não hegemônicas: no caso de uma relação heterossexual, à mulher, portanto. “Na monogamia, esse binarismo vai traçando destinos em que homens cis estariam para o sexo, mulheres cis para o amor. Nas cenas dessa mitologia, a princesa está sempre à espera do príncipe que a salve. Essa salvação envenenada rouba de nós, dentre muitas coisas, a autonomia sobre nosso próprio desejo” (NUÑES, 2022<sup>57</sup>). Emília Costa coloca-se, ainda, em situação de espera; porém em uma postura ativa pelo seu *desejo*: viver uma relação simétrica e respeitosa.

Até eu mesmo não tenho, nunca tive um companheiro, nunca me casei mesmo. Tive só relações de namorado, mas por eu ter essa minha cabeça assim muito de liberdade... Nunca aceitei, nunca fui de aceitar esse tipo de coisa. Então, conversando com elas, eu tenho aprendido muito e consigo ainda mais reafirmar que eu não quero isso pra minha vida. Uma relação de dominação. Nem eu quero dominar meu parceiro e nem quero ser dominada por ele. A gente tem que viver em igualdade e respeito. Porque é o respeito é que falta. [...]

A gente encontra muito mulheres que já tiveram relação de dominação e hoje em dia não querem mais. Não querem mais conviver num teto com o companheiro. E é por causa desse debate que vem crescendo... E porque a pessoa diz assim: rapaz, eu já vivi esse processo de dominação uma vez e vou entrar em outro? Então eu não quero mais, eu prefiro viver minha vida com liberdade, sem ninguém no meu pé. E aí não querem mais... Na minha comunidade as mães sempre ficam com os filhos. As mães, com as avós, sempre ficam com as crianças. E essas mulheres já têm outras relações, elas

<sup>57</sup> Post publicado no *Instagram*, indicado nas Referências.

namoram, tudo, mas não pra dividir o mesmo teto. Isso elas não querem mais. Mas eu ainda irei me casar. Quero casar, quero ter filho. Mas tudo a seu tempo, tudo a seu momento. Ainda não me sinto contemplada para viver essa fase dessa vida.

Em uma abordagem aos feminismos, principalmente quando em contexto decolonial, é essencial evocar também uma reflexão pautada primeiramente por Emília Costa: o abismo entre a militância posta em prática por suas companheiras e aquela que acompanha sendo disseminada nas redes de comunicação e nas mídias sociais. A quilombola defende que:

O feminismo discutido na televisão é um feminismo elitista, que é para as mulheres dos deputados, pros brancos, pras pessoas que têm dinheiro. Diferente do que a gente discute. Porque nós, que a maioria somos negras, que estamos aqui, o nosso processo é bem diferente delas, porque a gente lida com o preconceito desde quando a gente vai pra roça, que a gente é chamada que “vai ajudar”, pra poder estar nesses espaços como esse (de militância) a gente briga. A gente briga pra poder falar, porque às vezes tem companheiro que não compreende esse processo, não quer nos deixar falar. E a gente briga com o Estado, pra dizer que a gente está lá. Porque as instituições também praticam violência contra a gente. A gente tem uma caminhada diferente pra essas mulheres que moram na cidade. A gente tem um acúmulo muito grande com o território e com os modos de vidas, diferente dos delas. E, voltado pras comunidades, a gente vive uma especificidade bem maior, porque a gente tem as mulheres que são indígenas, que tem uma relação cultural diferente. Tem as comunidades quilombolas, que não são iguais. A minha é diferente dessa onde nós estamos. Aí tem as mulheres pescadoras que têm uma outra vivência. Então todo mundo tem uma lógica e um modo de vida diferente dentro desse processo do feminismo.

A concepção mesmo da mulher negra como “guerreira”, forte, ser não dotado de fragilidades, tem em si evidências da violência do racismo estrutural, que prevê nessas pessoas o atributo da mão de obra, servidão incansável, escravizada. Isso porque, de acordo com contribuição da socióloga argentina María Lugones (2020, p. 76), durante o desenvolvimento dos feminismos do século XX, não se fizeram explícitas as conexões entre o gênero, a classe e a heterossexualidade como racializados: “Esse feminismo fez sua luta, e suas formas de conhecer e teorizar, com a imagem de uma mulher frágil, fraca, tanto corporal como intelectualmente, reduzida ao espaço privado e sexualmente passiva. [...] Também é parte dessa história só as mulheres burguesas brancas serem contadas como mulheres no Ocidente”.

Elaborando ainda mais essa crítica, María Lugones (2020) cruza o conceito de *interseccionalidade* – que demonstra a exclusão histórica e teórico-prática de mulheres não-brancas nas lutas libertárias travadas em nome da mulher – com o conceito de *colonialidade de poder*, de Aníbal Quijano, para criar o que ela chama de “sistema moderno-colonial de gênero”, como tentativa de promover discussão sobre uma transformação das relações comunitárias: “Precisamos entender a organização do aspecto social para conseguirmos tornar visível nossa colaboração com uma violência de gênero sistematicamente racializada, e assim chegarmos a

um inescapável reconhecimento dessa colaboração em nossos mapas da realidade” (LUGONES, 2020, p. 78).

No grupo Mulheres Quilombolas Guerreiras da Resistência, teorias como essa são trazidas em discussões e transformadas em práticas que revolucionam o dia a dia dessas mulheres, que colhem os frutos de um feminismo raiz e do investimento em formações de articuladoras e tradutoras como Emília.

#### 5.4 SABERES ESCOLARES E COTIDIANOS: OPERAÇÕES ENTRE DIREITOS E DESEJOS

Ama e lança chamus  
 Assovia quando bebe  
 Canta quando espanta  
 Mau-olhado, azar e febre

Sonha colorido  
 Adivinha em preto e branco  
 Anda bem vestido  
 De cartola e de tamanco  
 Dorme com cachorro  
 Com um gato e um cavaquinho  
 Dizem lá no morro  
 Que fala com passarinho

Desde de pequenino  
 Chora rindo, olha pra nada  
 Diz que o céu é lindo  
 Na boca da madrugada

Sabe medicina  
 Aprendeu com sua avó,  
 Analfabetina,  
 Que domina como só  
 Plantas e outros ramos  
 Da flora medicinal  
 Com cento e oito anos  
 Nunca entrou num hospital  
 Joga capoeira  
 Nunca brigou com ninguém  
 Xepa lá na feira  
 Divide com quem não tem  
 Faz tudo o que sente  
 Nada do que tem é seu  
 Vive do presente  
 Acende a vela no breu

(*Vela no Breu*, Paulinho da Viola e Sérgio Natureza)

O que/quem é capaz de produzir clareza em meio à escuridão? O senso comum atribui apenas à educação escolar e ao conhecimento adquirido em meios formais de ensino a capacidade de esclarecer as mentes – uma herança do movimento iluminista, talvez, em sua defesa exclusivista pela razão e ciência hegemônicas. Clareza, esclarecimento, iluminação são

sinônimos para um pensamento alinhado e adequado de ideias essas, também, figurativamente simbolizadas pelas lâmpadas. E por que, afinal, tememos tanto a escuridão? Carlos Papá, líder espiritual e cineasta indígena do povo Guarani Mbya utiliza uma alegoria muito bonita para falar sobre o que pode nascer e se organizar no breu (*in O BEIJO*, 2022, vídeo). Segundo ele conta, perguntou certa vez a um sábio: de onde vem o mundo? E o sábio narrou todos os elementos e vidas criadas em meio ao nada, ao escuro, inclusive o próprio planeta, encerrando assim: “Por isso, você nunca pode ter medo do escuro, porque o escuro é a mãe de todo universo. No escuro é onde não tem apontamento, não tem classificação. O escuro é lugar que se esconde o amor verdadeiro, porque o escuro não escolhe ninguém [...], não sabe quem é o belo, nem quem é o feio, ele é somente amor” (PAPÁ *in O BEIJO*, 2022, vídeo).

Ainda assim, se a necessidade que se faz é de vistas mais nítidas, que tal, em vez de lâmpadas fluorescentes – ou *sintéticas*, em inspiração de Nêgo Bispo (2015) –, utilizar a luz orgânica das velas? Sempre fui fascinada pelo personagem da composição de Paulinho da Viola e Sérgio Nascimento, citada em epígrafe que abre esta seção: um homem encantado, capaz de perceber e sentir coisas que ninguém mais consegue. Com dons de cura, habilidade em falar com os bichos, mansidão no trato com humanos e capacidade de identificar o melhor da escuridão, na noite estrelada. Com sua boniteza e simplicidade, ilumina o breu desse mundo de feiúras complexas. Não à toa, a canção menciona também sua mestra-avó, Analfabetina: dominadora de modos de ler o mundo por outras cartilhas que não as de palavras escritas.

Quando nos conhecemos, Emília falando muito de Creusa, que, como a avó da música, decifra os universos variados sem o apoio das letras, percebi que estava ali uma vela no breu. A avó de Emília é festejada e querida pelo Quilombo como uma mestra e matriarca de toda a comunidade. Casou-se muito nova e teve muitas filhas. Ela nunca esteve numa sala de aula, segundo conta Emília, mas pôde muito ensinar:

A minha avó ela nunca foi pra escola. Nunca. Ela não sabe nem assinar o nome. A minha avó ela casou com 14 anos. E o meu vô, ele tinha 16... E ela trabalhava, sempre trabalhou na roça... Na diária pros outros, porque ela sempre foi muito boa de plantar arroz, né... E também quebrando o coco... E pescar, porque a minha avó sempre gostou de pescar muito. Então essas são as atividades que a minha avó realizou a vida dela toda. E cuidar da casa [...] Ela teve sete filhos...

[...]

Ela plantava duas linhas de arroz rapidinho. Ó, eles não foram pra escola, mas sabiam mais do que a ciência. Sabiam o tempo da lua para plantar, sabiam o que vai nascer, o quanto tempo depois que planta... Aí sabe o período que vai queimar a roça, tirar as coivaras. Então, não precisou do conhecimento da escola pra eles aprenderem isso. Não precisou. Aí pra medir as linhas de roça, duas linhas, três linhas... Eles sabem medir sem precisar ter ido pra escola.

A avó de Emília foi uma estudante das palmeiras, do arrozal, dos peixes, esses necessários professores “não humanos”, como sugere Rufino (*in* O BEIJO, 2022, vídeo), para poder ser também ela uma professora em sua comunidade. “Temos que entender que precisamos de corpos que vibrem, que joguem, que dançam, que cantem, que sabem rezar e sabem invocar a espiritualidade [...] e que possam talvez nos ajudar a fazer uma (des)aprendizagem do cânone” (RUFINO *in* O BEIJO, 2022, vídeo).

Na infância e juventude de Creusa, hoje com 82 anos, ainda não havia escola na região em que vivem. Atualmente, há duas escolas rurais nas redondezas e uma dentro do Quilombo do Costa: a Escola Municipal Pedro Celestino dos Santos, no povoado Vale Verde (da pré-escola aos anos iniciais do fundamental); a Escola Municipal Professor João Pereira Martins Neto, no Quilombo da Promissão (da creche aos anos iniciais do fundamental); e, no próprio território dos Costa, a Escola Família Agrícola de São Luís Gonzaga do Maranhão (anos finais do fundamental). Já os anos do ensino médio estão disponíveis apenas nas escolas que ficam fora da zona rural, nas cidades de Bacabal ou São Luís Gonzaga do Maranhão.

Emília frequentou os primeiros anos na Escola Municipal Professor João Pereira Martins Neto e preferiu fazer a última etapa do fundamental na cidade, pois, embora seja muito perto da sua moradia, a Escola Família Agrícola é de alternância – as estudantes precisam dormir no local por 15 dias seguidos. Segundo ela, um ônibus a buscava em casa, levando-a à escola na cidade, mas ainda assim preferia as viagens diárias do que a estadia na instituição que havia em seu território, levantada no espaço onde no passado funcionava um engenho.

Era eu mais a minha vó. Tinha que dormir em casa, gostava de dormir com a minha vó em casa. Acho que a maioria dos jovens da nossa comunidade não estudaram lá por causa disso. [...] Lá, tu estuda e ainda aprende atividades voltadas para agricultura: vai pra horta, vai plantar, vai colher frutos, porque é bem grande... Daí tem os alojamentos, o alojamento feminino, o alojamento masculino, tem a parte que funciona a sala da escola, tem o refeitório; aí tem a primeira ala é a ala que dorme os professores, porque sempre tem que ter alguém dormindo para acompanhar os alunos. Aí no fundo tem o açude, tem as plantações. [...]

E lá no espaço dessa escola era o espaço de um engenho, era uma fazenda que tinha. E as pessoas que iam pra lá, que dormiam nessa escola, contam que escutavam gritos... Escutavam várias coisas à noite por lá, nessa escola... Minhas tias, quando iam pra lá... Eu não, graças a Deus, porque eu nunca precisei dormir lá... Inclusive nós (do Quilombo do Costa) estudamos pouco nessa escola... Mas ela recebe alunos de várias outras comunidades quilombolas do nosso município... Mas ela é uma escola bem boa mesmo...

A escolha de Emília por uma escola fora do território quilombola não teve grande impacto no seu desempenho, ou tampouco na sua sensação de pertencimento àquele espaço de saber: ela sempre gostou de estudar, ainda que não fosse incentivada ou cobrada, e se sentia muito bem com o processo e os resultados que teve na escola:

Não, eu não senti, quando eu fui pra cidade, muita diferença. Porque tinha um porém (risos), eu era a primeira da turma, junto com uma outra amiga. Então eu não sentia diferença de tratamento por parte dos professores. Até porque a grande maioria eram negros também, né. Porque o nosso município é um município negro. Então a gente não sentia... [...] É uma cidade negra. Não tinha essa diferenciação.... Tinha *bullying* entre os alunos, né, porque “ah, tu mora no interior, tu é isso, é aquilo”. Entre os alunos tinha *bullying*. Mas não ligava.

Eu sempre... Eu gostava de estudar. Na verdade, gosto até hoje. Eu nunca tive muita dificuldade em ir pra escola. Só não gostava de estudar de manhã, porque eu nunca gostei de acordar cedo, não gosto até hoje. Acordo porque é o jeito (risos). É o jeito, mas eu não gosto. Mas eu sempre fui... Eu não tinha muita cobrança, porque minha avó nunca foi muito de tá cobrando... Não cobrava minhas notas, não dizia que eu tinha que ir. Estudei até onde eu estudei muito espontâneo, porque minha vó nunca foi de me obrigar a ir. De me perguntar se eu tinha tirado nota baixa... Eu nunca fui de tirar nota baixa, mesmo... Então, não tive essa pressão pra mim ir pra escola. Eu tinha que estudar porque tinha que estudar, não. Aí eu fui...

Com a mãe de Emília, Maria Costa, os caminhos foram outros. Maria é a filha caçula de Creusa e, por sua vez, Emília é a filha mais velha de Maria, que engravidou dela aos 16 anos. Logo após o parto, Maria voltou para a cidade de São Luís Gonzaga, onde trabalhava, ou, nas palavras de Emília, “era explorada” como empregada doméstica: “Porque, no período, a mãe trabalhava em São Luís, na casa dos outros... Com 16 anos... Isso era muito comum, né, na zona rural, nas cidades menores... As meninas novas ir embora para trabalhar nas casas de família”. Maria teve mais uma filha e dois filhos e, muitos anos depois, voltou a morar no Quilombo. “É minha vizinha, minha mãe. Minha mãe e meus irmãos homens são meus vizinhos”. Segundo conta Emília, Maria frequentou a escola, mas apenas até os primeiros anos do ensino fundamental: “Ela teve a oportunidade, mas não quis estudar. Minha mãe não quis ir pra escola, mesmo. Ela fez só a quinta série. Mas ela não quis seguir”.

São três gerações de mulheres quilombolas e três trajetórias escolares bem distintas: Creusa nunca esteve em uma sala de aula regular; Maria frequentou a escola até o quinto ano; Emília terminou o ensino médio, chegou à graduação e, hoje, formada pedagoga, está em vias de uma pós-graduação. Pergunto à Emília: “Você acha que sua mãe e avó sentem falta do conhecimento adquirido no ambiente escolar?”

Eu acho que, no processo da vida, a minha avó... Eu acho que ela não sentiu. Ela era boa com número, sempre conseguiu resolver as coisas dela sozinha... Mesmo não sabendo ler... E eu nunca a vi, assim, reclamando... A minha mãe já reclama. “No tempo que era pra mim estudar eu devia ter estudado...”. Minha mãe e minha tia já reclamam... que era pra elas ter estudado e, no período, elas não quiseram. Abandonaram a escola. A minha avó, não. Até porque, no período que a minha avó nasceu, essa coisa da educação, principalmente para as mulheres, não era uma coisa comum, né... Minha avó não sentiu falta, não.

A narrativa de Emília sobre a negação à escola agrícola e os motivos que a levaram a preferir outras vias – muito embora reconhecesse que aquele era um espaço de formação escolar

qualificado – traz indícios de um elemento importantíssimo na trajetória escolar dos indivíduos e que, muito comumente, é deixado de lado: *o desejo*. O que levou Emília à frequência na escola que sequer era valorizada por sua família? O que fez Maria desistir dos estudos e, agora, se arrepender? Por que, aparentemente, Creusa não vê sentido em sua vida para os aprendizados obtidos pela escolaridade regular? Emília reflete e dá uma pista de sua interpretação:

Eu tenho refletido... Porque tu estuda até o ensino médio. Na minha comunidade, são muito poucos que não concluíram o ensino médio. Mas aí... Na minha comunidade, quem mais vai pra faculdade são as mulheres. Os meninos, eles não se importam em ir pra faculdade, depois que eles terminam o ensino médio. Ou eles não se importam em continuar estudando... pra ir pra faculdade. Eles vão procurar fazer cursos que eles possam ingressar no mercado de trabalho. Outros cursos, cursos técnicos, pra trabalhar. Mas não pra uma formação acadêmica. Principalmente os homens. Eles não têm esse pensamento. Porque nem todo mundo quer ter uma formação acadêmica. É isso que a maioria das pessoas não entende: nem todo mundo quer estudar... Não é só esse caminho. Mas aí todo mundo é obrigado a estudar, né? Mas tem gente que não quer estudar... E tem gente que não nasceu pra isso... Não quer e não dá certo.

A análise da quilombola relembra uma observação de Cristine Takuá, do povo Maxakali, quando faz uma crítica à ideia de que as escolas de hoje são trampolins para o mercado de trabalho, e apenas a esse objetivo atenderiam (TAKUÁ *in* O BEIJO, 2022):

Eu conheço muitos sábios, profundamente conhecedores, que não são letrados. A letra e o número se impuseram diante dos outros saberes [...] Tem gente que nasceu para fazer uma armadilha, para construir uma casa, para tocar um instrumento, e tá tudo bem. Eu não acredito que foi todo mundo que nasceu pra escrever e fazer cálculos geométricos. A arte, o pensamento, a sabedoria de nascer e morrer não estão sendo dialogadas nesses espaços que só servem para acessar o mercado de trabalho.

Com conteúdos e abordagens pasteurizados, a escola proporciona, muitas vezes, um aprendizado sem significado: é o que acontece, por exemplo, quando Emília diz que era ensinada sobre elefantes, em terra de sapos. Mesmo em instituições fincadas dentro dos territórios, são ainda pouco considerados os saberes advindos dos grupos das quais as estudantes são originárias – principalmente quando nos referimos às escolas públicas e crianças e jovens de classes populares ou pertencentes a comunidades tradicionais, como indígenas, quilombolas etc. Privilegia-se historicamente um currículo padronizado – principalmente quando a partir da implementação da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) –, que é consequência de uma ordenação de valores para os conhecimentos:

O que pode ser observado nos espaços formais de educação é a substituição dos saberes tradicionais pelos científicos, e não a consideração daquele ou o diálogo de ambos, muitas vezes, gerando conflitos de conceitos que resultam ora em diminuição e desvalorização de sua identidade, ora em não validação e aplicação dos conhecimentos acadêmicos em seu cotidiano. Muitos conteúdos explicativos só fazem

sentido e podem ser compreendidos nas especificidades históricas e culturais em que são gerados. Sua desvalorização no interior dos espaços escolares se torna um dos impedimentos dos processos de ensino-aprendizagem (QUINTERO, FONSECA, 2018, p. 154).

Esses métodos afetam, evidentemente, o interesse das crianças e jovens no ambiente escolar. É como quando Belonísia, personagem de *Torto Arado*, faz uma crítica intuitiva à professora e, conseqüentemente, à escola e às “histórias mentirosas sobre a terra”: “Ela (a professora) não sabia por que estávamos ali, nem de onde vieram nossos pais, nem o que fazíamos, se em suas frases e textos só havia histórias de soldado, professor, médico e juiz” (VIEIRA JUNIOR, 2019, p. 99).

É relevante, aqui, estabelecermos uma equalização entre direitos e desejos. A demanda por políticas públicas – que incluem a educação – em territórios como os que vivem Creusa, Maria e Emília é pungente e indiscutível. Mas essa escola que praticamos hoje atende as demandas dos modos de vida e os desejos dessas pessoas? Ao abordarmos as histórias das pessoas que sabemos vítimas de injustiças sociais, cabe atentar que: 1. elas não se resumem a essas lacunas; 2. elas têm necessidades e desejos distintos e específicos que não os supostos ou necessariamente compreendidos por nós, que as vemos de fora. Nos tempos em que vivemos, com ascensão de teorias negacionistas e desvalorização das universidades e da pesquisa, compreendo que essa possa ser uma discussão delicada, passível de ser captada para argumentações impróprias e produtoras de (mais) exclusão. Mas a argumentação aqui se faz em nome de uma atitude respeitosa à pulsão subjetiva e às individualidades – sem que isso represente redução a um subjetivismo que nega instâncias coletivas e públicas essenciais para a inclusão e para a dignidade humana, esta um princípio constitucional.

É nesse sentido que age Sawaia (2009, p. 100), quando afirma a importância da afetividade pela ciência e decide perguntar sobre sofrimento e por felicidade no estudo da exclusão, superando, assim, “[...] a concepção de que a preocupação do pobre é unicamente a sobrevivência e que não tem justificativa trabalhar a emoção quando se passa fome”. Ainda de acordo com a pesquisadora, “[...] ao falar de exclusão, fala-se de desejo, temporalidade e de afetividade, ao mesmo tempo que de poder, de economia e de direitos sociais” (SAWAIA, 2009, p. 100).

Em paralelo, cabe atentar às artimanhas da exclusão, como as destacadas por Sawaia (2009) e também por Bauman e May (2010, p. 26), quando se referem às escolhas individuais e à liberdade como práticas multiplamente influenciadas por circunstâncias sociais e coletivas:

O que demonstramos aqui é o fato de que a liberdade de escolha não garante

nossa liberdade de efetivamente atuar sobre essas escolhas nem assegura a liberdade de atingir os resultados desejados. Mais que isso, demonstramos que o exercício de nossa liberdade pode ser um limite à liberdade alheia. Para sermos capazes de agir livremente, precisamos ter mais do que livre-arbítrio. Muito comumente, nós pensamos limitados pelo dinheiro de que dispomos, embora também consideremos as fontes simbólicas de limitação. Nesse caso, nossa liberdade pode não depender do que fazemos, mas de quem somos, no sentido de como os outros nos veem.

Creusa, Maria e Emília escolheram seus desejos ou foram escolhidos pelos desejos comunitários e sociais, quando traçaram seus caminhos escolares/não escolares? Eu escolhi meus desejos ou fui escolhida pelos desejos da minha família e sociedade, quando me inscrevi neste mestrado e investi meu tempo nesta pesquisa? E você, cara leitora, desejava mesmo estar aqui me acompanhando até esta última linha?

## INÍCIO, MEIO, INÍCIO

Academia  
 A cada epidemia  
 A cada epicatragicômica mania  
 De abusar o mudo  
 Absurdo e cego  
 Querer que o mundo recite poesia

Academia  
 A cada epidemia  
 A cada nova epidérmica mania  
 De querer mais tudo  
 Sobre mais que tudo  
 Como se tudo não fosse todo dia

Academia  
 A cada epidemia  
 A cada epidemia nova  
 Eu volto imediato para Bahia  
 (*Academia*, música perdida de Gilberto Gil)

Pensar é mover-se de pergunta a pergunta, sem precisão de resposta. As ideias interrogativas vão incomodando umas às outras. A primeira aperreia a que a prossegue. A posterior cutuca a anterior e, também, a que vem adiante. Questões (quase sempre inacabadas) vão formando caminhos (quase nunca lineares). Nós, assim como primatas. As perguntas, assim como galhos. Sustentamo-nos neles pelo tempo possível e seguro até que nos deem suporte ao próximo galho, à próxima pergunta, logo. Se partilhemos das noções de que as perguntas são a infância do pensamento – como teorizou o filósofo francês Jean-François Lyotard (1993) – e de que somos nós sujeitos neotênicos – animais cujo período infantil é prolongado por toda a existência, defesa do neurobiólogo chileno Humberto Maturana (2001) – formamos a abstração de que nos mantemos vivos, apenas, pela capacidade de estarmos ativos em nossa capacidade curiosa e criativa. Nas perguntas, nos questionamentos, nas dúvidas, nas incertezas, no salto entre um galho e outro: ou seja, é durante a viagem, na errância, que se dá o processo de aprendizagem, a cognição, para Maturana (2001). Assim: início, meio, início.

Nesse trabalho, me dispus a estar em errância, num vai e vem de não-certezas das quais me orgulho até, já que tão pouco cartesiano (e tão trabalhoso para alguém de minha personalidade) é esse lugar da incompletude. Iniciei meus passos em linha reta e levei, de pronto, rasteira que me jogou num fluxo espiralado que fui aprendendo a deliciar, num bailado com molejo como o que Nêgo Bispo (2017) diz dar inveja: “Eles morrem de inveja da gente, porque eles só dança na vertical. Eles não sabem dançar rodando, bonitão. O corpo deles é reto, eles não fazem um molejo, não tem denço, não sabe dengar” (*in VIDEOAULA*, 2017, vídeo).

Lancei-me e lambuzei-me também das encruzilhadas surgidas, dessas que, segundo Rufino (2017, p. 217), surpreendem e reinventam mundos: “Deixe de ser besta! Se reinvente, cabra!”

Chego aqui reinventada, decerto. E trabalhando a ânsia de uma reinvenção infinita. Entendendo como nunca a proposta de “início, meio, início” de Nêgo Bispo (2022) – esse mestre que me compôs e pelo qual fui me enamorando ainda mais, durante esse estudo – tive alguma dificuldade de encerrar. Cada novo capítulo ou seção era um re-convite ao/à anterior. Uma escrita espiralada e inencerrável, inesgotável, de questões e interrogações infinitas, ou sem respostas satisfatórias a esta mente ainda tão aquadrada. Muito difícil que fosse diferente. Iniciei essa escrita com pequenas pistas do que me interessava percorrer. Na caminhada, meu mundo se abriu para novos mundos, os quais eu apenas intuía existir. Um mergulho foi necessário, em tempo curto e sem muito fôlego. A cada nova imersão, novos aprendizados, levando mais fundo e para mais desconhecimentos.

Não foi possível adentrar o mato, como Rufino (2017) sugere e eu muito gostaria de ter feito – havia um bicho invisível solto por aí. Não foi possível conversar com a qualidade merecida – não há parabólicas que substituam os sentidos da presença física. Acatei, na marra, a consciência da incompletude (dica de Fasanello, Nunes e Porto, 2018), soltando as amarras, e chegando assim à imprevisibilidade criativa. Fui me agarrando a essas imprevisibilidades, me aproveitando delas, em um processo impermanente e mutável de ideias, segundo as indicações de Carolina Maria de Jesus (1982) e Machado de Assis (2020).

Desde nossa reaproximação às várias conversas que tive com Emília, percebi temáticas preponderantes em sua fala e fui reformulando também o que eu pensara a respeito – e não deveriam ser para isso os encontros? Elegi, assim, alguns assuntos que entendi como importantes para reflexão, traçando paralelos com outras referências teóricas. Propus-me atuar nas fronteiras, mas, no meio dessa viagem e provocada por um beija-flor, passei a questionar a qualidade delas. Desafiei-me também à prática de uma pesquisa colaborativa, mas a vida nos atravessou: em meio às trocas com Emília, sua irmã se encantou. A sobrinha, de quem a quilombola havia me falado tantas vezes e com tanto carinho, tornou-se ainda mais filha. Sua disponibilidade para esse trabalho, naturalmente, diminuiu, e mudou os rumos que havíamos planejado. Eu, Creusa e Maria, avó e mãe de Emília, estávamos já com conversa marcada, mas precisamos adiar, adiar, e adiar: primeiro, fui eu, com meu pai precisando de reparos no coração e que as filhas estivessem por perto enquanto eram erguidas pontes dentro de seu peito; depois, foram elas, que estavam todas muito mexidas e misturadas com o desaparecimento de Caroline; por fim, a Covid-19 visitou minha casa e se instalou por semanas, como efeito dominó, exigindo

cuidados a mim e aos meus. Por coerência moral e metodológica, entendi que era necessário não insistir e seguir com o que já tínhamos construído.

Trabalhei entre dois tempos: o da presença e o da urgência. Na presença, abri espaço para Kairós<sup>40</sup> – dando vazão ao que não pode ser cronometrado, que aproveita a oportunidade, que se dá a partir dos imprevistos e das boas surpresas. Deixei-me levar pela leveza e fluidez que os saberes dos quais eu me aproximei me propunham, “numa boa”. Aqui onde moramos – na terra que nos tem – há uma bromélia-imperial que floresceu poucos meses depois que nos mudamos. Sua inflorescência se dá como uma espiga, podendo medir até 3,5 metros de altura, e isso acontece apenas uma vez. Em seguida, a planta morre. Soube por uma amiga bióloga que da fase de semente à maturidade (quando ocorre a floração) podem se passar até 40 anos. Entretanto, elas não amadurecem pelo contar desses anos, mas sim das estações e suas vicissitudes: em algumas delas, avançam; noutras, ficam estagnadas. E assim foi também com este trabalho: disponibilizo ao mundo hoje a planta no tamanho e florescência que as condições das últimas estações permitiram.

Por outro lado, há também um senso de urgência que pauta esta pesquisa – pelos cenários sociais alarmantes e a crença na exigência das transformações – que me desafiou ao modelo de Chronos. O Deus da força implacável e indelével age também, é claro, com vista no cumprimento de prazos, no pulsar do calendário, da entrega que atenda a demandas às quais eu me comprometi realizar. Chego a esse fim (início!), entretanto, pouco disposta a defesas e mais firme em sustentar reflexões.

#### 1. É possível praticar a autodecolonização no processo de um trabalho acadêmico?

Nós que nos tornamos mulheres, principalmente quando mães, vivemos desde cedo imersas em culpas: exigências, deveres, responsabilidades, modelos a seguir, expectativas a corresponder. Poucos sentimentos são tão paralisantes como esse, que comumente acessa também o orgulho e a desresponsabilização. Tratando-se da questão racial, é preciso cuidar para que a autoindulgência não predomine ao chamado de uma ação ao antirracismo, bem como à contracolônização. Ambos são movimentos que geram incômodo e, portanto, exigem atividade.

---

<sup>40</sup> De acordo com a mitologia grega, Chronos é o Deus do Tempo. Chronos casou-se com sua irmã Reia, com quem teve seis filhos: Hades, Poseidon, Hera, Deméter, Héstia e Zeus. Engoliu a todos após o nascimento, temendo a concretização de uma profecia que dizia que ele seria tirado do poder por seus filhos. Zeus se salvou, após Reia enganar o marido entregando um pedaço de pano no lugar do filho. Adulto, Zeus envenenou o pai com uma poção mágica que o fez vomitar todos os filhos. Por ter derrotado Chronos, que simbolizava o tempo, Zeus e seus irmãos tornaram-se imortais. Filho mais novo de Zeus e de Tique, a deusa da sorte e da fortuna, nasceu Kairós, um atleta tão ágil que era praticamente impossível persegui-lo. Na simbologia, Chronos representa uma grandeza que pode ser medida por minutos, horas, dias, semanas, meses... Tudo o que é conquistado nesse tempo é efêmero e findável. Já Kairós é o tempo que não pertence a Chronos, não pode ser cronometrado ou previsto, que se dá diante da oportunidade, é leve e fluido.

Estudai e vigiai: é importante estar regada de boas referências, mas não apenas, buscando também modos de aplicação que promovam mudanças. É preciso perseguir a prática, de forma que se estabeleça a coerência proposta por Freire (1992), diminuindo a distância entre o que dizemos e o que fazemos. Por isso, creio que o processo do fazer pesquisa é altamente conveniente às autotransformações e, conseqüentemente, à transformação do que nos cerca. Entendendo esses como processos contínuos, inacabáveis... Preciso tornar mais nítido que o sentido de “autodecolonização” aqui empregado não se dá como objetivo, mas consequência natural de um trabalho que se pretende coletivo, responsável, coerente e, portanto, não autocentrado. Muito pelo contrário. Há centenas de atravessamentos, relações (humanas ou não), ires e vires formando esse caminhar, que não é superado ou superável. Pois, assim como defende Rufino (2017), a colonização é um trauma em aberto.

Entretanto, avaliando se segui os três critérios propostos para sustentação desse trabalho, inspirada nas ideias de Ocaña, López e Conedo (2018) – o amar, o reflexionar configurativo e o conversar alterativo –, percebo que o último item se apresentou como o mais desafiador. Em minhas conversas com Emília, o desejo de não direcionar o andamento de suas narrativas era já uma maneira de direcioná-las. Certamente, como proposto também pelas autoras, o processo se dá de maneira menos colonizadora quando realizado por alguém que compartilhe suas tradições, costumes e valores. Talvez por isso tenha me sentido bem mais à vontade nas reflexões que partiam do universo que me permeia: a intelectualidade, à qual me vi naturalmente direcionando meu reflexionar configurativo. Por esta ter sido uma pesquisa mais solitária do que o previsto e desejado, estendeu também mais tempo justamente à abordagem compreensiva dos campos intelectuais, do que a observações e resultados que poderiam se dar com uma pesquisa mais profunda de campo.

2. Avançamos em práticas decoloniais dentro de instituições historicamente coloniais, ou seja, estruturadas e ainda baseadas em pilares hegemônicos?

Por um ano, antes de migrar para o ensino público, meu filho frequentou uma escola particular de modelo progressista, na zona Sul do Rio de Janeiro. Famílias de grande capital cultural, crianças com a cartilha de antirracismo e outros discursos politicamente corretos na ponta da língua. Mas foi preciso viver para confirmar o que eu já desconfiara: nunca presenciei uma realidade tão intolerante e violenta com as diferenças. Não se produz tolerância, aceitação à alteridade e respeito em ambientes pouco diversos. É a prática e a convivência com outras culturas (e outros corpos culturais) que possibilita um fluxo de confluências e aprendizados múltiplos, existência e manutenção intercultural. Nesse sentido, os espaços de saber legitimados, como as universidades, avançam no caminho decolonial quando começam a

absorver, reconhecer e levar em conta corpos heterogêneos – e, importante dizer: a partir de movimentos de conquista desses próprios corpos, aos quais fiz questão de mencionar a partir de um contexto histórico. No entanto, o caminhar de democratização desses espaços de saber se dá em processo ainda muito embrionário e frágil: a inserção de corpos *outros* não é perene, exige sacrifícios individuais para sua manutenção, e não está representada efetivamente pela presença das culturas e modos de viver dessas pessoas – mesmo que haja dispositivos afirmativos legais que conduzam a isso.

Estabelecer relações de mais humildade nos espaços de saber com sabedorias não hegemônicas, a partir do entendimento de que há muita ciência acontecendo fora da universidade, por exemplo, pode indicar que a academia acolhe esses velhos corpos novos, como acolhe, também, toda a comunidade científica. Tendo em vista que a ignorância desses conhecimentos não acontece ao acaso, mas em nome de um projeto de poder, seu desmonte exige muito “tartarinado”, resiliência, resistência, insistência. Peço licença para o uso das palavras de Nêgo Bispo (PISEAGRAMA, 2018), mais uma vez, em resumo também de meu pensamento:

No dia em que as universidades aprenderem que elas não sabem, no dia em que as universidades toparem aprender as línguas indígenas – em vez de ensinar –, no dia em que as universidades toparem aprender a arquitetura indígena e toparem aprender para que servem as plantas da caatinga, no dia em que eles se dispuserem a aprender conosco como aprendemos um dia com eles, aí teremos uma confluência. Uma confluência entre os saberes. Um processo de equilíbrio entre as civilizações diversas desse lugar. Uma contracolonização.

### 3. É viável estabelecer fronteiras entre a ciência hegemônica e os saberes tradicionais?

Certa vez, durante uma discussão acalorada dentro de uma redação – e eu as vivi muito... – fui questionada por um editor executivo, que tentava me deixar desconfortável: “Mas você acredita em Deus?”. Em ambientes intelectualizados, a negação de crenças não científicas ou não hegemônicas (quase sempre) são balizadoras de caráter. Um culto ao cientificismo, à neutralidade, ao binarismo que hoje tanto nos atordoa, legitimando atitudes de opressão aos que não seguem a mesma direção e não têm as mesmas opiniões/conduas. A essa premissa Nêgo Bispo (2015) nomeia hoje como *cosmofobia*, uma atitude que extrapola a intolerância religiosa, que repudia toda e qualquer percepção espiritual, experiência cósmica ou vínculo a poderes que não os materiais, hegemônicos. A conduta de medo e repulsa a tudo que não é explicado pela cultura ocidental permeia consultórios médicos, laboratórios, escritórios, salas de aula, implementada sob a égide do conhecimento civilizatório. Esses são, assim, espaços naturalmente e a princípio inadequados e inapropriados para trocas de saberes, por se originarem de estruturas e pensamentos opressores.

As fronteiras se fazem com mais facilidade em ambientes de acolhimento e comunidade. Em meu curto mergulho em sabedorias *outras* encontrei movimentos informais de muita troca e prática viva em nome de modos de estar e sentir no mundo, bem como conheci pessoas responsáveis por gerar incômodos e tensionar espaços já acomodados de saber. Penso que ambas as ações são necessárias e frutíferas.

#### 4. O que aprendemos com Emília Costa?

Meus sentidos foram certos, em 2018, quando me levaram a trocar contatos com Emília Costa. Fiquei encantada com aquela jovem, pouco mais jovem que eu, mas com tanta história para contar. Os mundos de Emília acrescentaram muito aos meus. Por ser uma tradutora quilombola e circular em ambientes diversos, de gentes variadas, tem a habilidade de fazer essas conexões. É, em si, uma *confluência*. É, em si, uma *fronteira*, um *entre-lugar*. Mas quando apresenta reflexões sobre seus modos de viver e o de seu pessoal, ao qual representa, Emília traça limites. Está certo, para ela, quais são os ganhos que tem com as pontes que faz: quer reconhecimento de suas terras, o direito para continuar vivendo a complexidade das simples relações de sua comunidade, e para isso precisa entender e praticar linguagens e regras das grandes cidades. Mas tem ciência da importância da manutenção dos modos de ser e culturas dos seus, bem como da relevância de fincar o pé na ancestralidade para a permanência e validação de seus saberes.

Emília *deseja* aprender, mais e mais, remexida por um não sei o quê ali de dentro, mas não carrega resquício de deslumbre com o que acessa para além de suas companheiras e familiares que não têm escolaridade. Pelo contrário. Emília voa com frequência a outras cidades, mas sempre que pode volta para dormir em casa, bem próxima ao seu umbigo. Ao lado da avó e seus saberes sobre a lua, os peixes, os arrozais. A jovem acredita que uma escola mais integrada à realidade quilombola pode acolher melhor as pessoas que residem em seu local de pertencimento, mas também se questiona se a escola, como ela é, é mesmo o único caminho para uma vida integrada com os próprios desejos e necessidades. O que trouxe/traz de suas leituras/vivências de outros mundos, ressignifica para criar o seu mundo, que compartilha com sua gente: vê, ativamente, as relações entre mulheres e homens se transformarem a partir disso. Tem, por essência, em sua conduta, a sabedoria do *quilombismo*, bem como a prática sustentável do “pensar globalmente, agir localmente”.

Emília não é uma só, mas representa um movimento de pessoas que entenderam e insistiram desde a aurora da vida na validade e importância de sua cultura e de seus saberes – numa contracorrente às mensagens cultivadas por toda uma humanidade, ainda que bem intencionada. O recado que chegava era ora de que o que viviam/sentiam era uma cultura

inferior, primitiva; ora de que elas seriam vítimas, apenas, das ausências do Estado. Emília e sua gente não são recheados de ausências, mas de presenças. De poderes, não de lacunas. De sabores, não só de dores. São estruturas vivas com as quais temos muito a aprender, pelos seus conhecimentos já existentes, argumentados, sentidos e vividos. E no risco de que, se não o fizermos, terminaremos como um povo sem alma, que vira pó de ferro ou farinha fina:

Chego à sacada e vejo a minha serra,  
a serra de meu pai e meu avô,  
de todos os Andrades que passaram  
e passarão, a serra que não passa.

Era coisa de índios e a tomamos  
para enfeitar e presidir a vida  
neste vale soturno onde a riqueza  
maior é a sua vista a contemplá-la.

De longe nos revela o perfil grave.  
A cada volta de caminho aponta  
uma forma de ser, em ferro, eterna,  
e sopra eternidade na fluência.

Esta manhã acordo e não a encontro,  
britada em bilhões de lascas,  
deslizando em correia transportadora  
entupindo 150 vagões,  
no trem-monstro de 5 locomotivas  
– trem maior do mundo, tomem nota –  
foge minha serra vai,  
deixando no meu corpo a paisagem  
mísero pó de ferro, e este não passa.  
(*Montanha pulverizada*, Carlos Drummond de Andrade)

Põe peneira e pilão  
Na mão de uma ia-bassê  
Que ela te ensina a fazer  
Efun-oguedê  
Efun-oguedê  
Vou mostrar como é que é  
É cortar fatia fina  
De banana são tomé

Passar no sal  
E deixar o sol secar  
Quando estiver bem sequinha  
Levar pro pilão pilar  
Bem peneirada  
Tá prontinha pra comer  
É farinha de banana, baiana!  
Efun-oguedê

Efun-oguedê  
É confirmação que eu fiz  
De que um povo é feito planta  
Tem que ter sua raiz  
Quem não quiser  
Ver a planta sucumbir  
Tem que futucar bem fundo  
E adubar pra ver florir

Povo sem alma  
Sem querer se conhecer  
Vai virar farinha fina, menina:  
Efun-oguedê.  
(*Efun-oguedê*, Nei Lopes e Wilson Moreira)

## REFERÊNCIAS

- 11 SIGNATÁRIOS. De carta de 2006 contra cotas raciais dizem por que mudaram de posição. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 26 fev. 2022. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2022/02/11-signatarios-de-carta-de-2006-contras-cotas-raciais-dizem-por-que-mudaram-de-posicao.shtml>. Acesso em 4 abr. 2022.
- ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia literária: Elefante, 2016.
- ALBERTO Acosta: O “Bem viver”. Com Alberto Acosta. São Paulo, 2016. 1 vídeo (5min14s). Publicado pela Fundação Rosa Luxemburgo Brasil e Paraguai. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=h4yK2ugTvWQ>. Acesso em 28 jun. 2022.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Chimamanda Adichie*. Os perigos de uma história única. 2015. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=ZUtLR1ZWtEY>. Acesso em 22 dez. 2020.
- ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.
- ALCÂNTARA, Liliane Cristine Schlemer; SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce. Bem Viver: uma perspectiva (des)colonial das comunidades indígenas. *Revista Rupturas*. v. 7. n. 2. San Pedro de Montes de Oca. jul./dez. 2017.
- ALVES, Nilda. A narrativa como método na história do cotidiano escolar. In: *Congresso Brasileiro de História da Educação*, n. 1, 2000, Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000. p. 1-10.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ANDRADE, Samária et al. A vida não é uma estrada em linha reta. *Revista Revestrés*. Piauí, 14 out. 2021. Disponível em <https://revistarevestres.com.br/entrevista/vida-nao-e-uma-estrada-em-linha-reta/>. Acesso em 17 jun. 2022.
- ANDRADE, Samária et al. Começo, meio e começo. *Revista Revestrés*. Piauí, 25 mar. 2022. Disponível em <https://revistarevestres.com.br/entrevista/comeco-meio-e-comeco/>. Acesso em 30 jun. 2022.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Carlos Drummond de Andrade: seleção de textos, notas, estudos biográfico, histórico e crítico* por Rita de Cássia Barbosa. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- ARAÚJO, Joel Zito. A força de um desejo – a persistência da branquitude como padrão estético audiovisual. In: *Revista USP*. n. 79. São Paulo, 2006.
- ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Editora Lafonte, 2020.

BAGNO, Marcos. *Nada na língua é por acaso: por uma pedagogia da variação linguística*. Parábola Editorial, 2007.

BARROS, Manoel de. *Ensaio fotográficos*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

BAUMAN, Zygmunt; MAY, Tim. *Aprendendo a pensar com a sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BHABHA, Homi. *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses: textos seletos de Homi Bhabha*. Organização: Eduardo F. Coutinho; Introdução: Rita T. Shimidt; Tradução Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BRASIL. *Ação Afirmativa e População Negra na Educação Superior: acesso e perfil discente*. Tatiana Dias Silva (org.). Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), 2020. Disponível em [https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=35893&Itemid=448](https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=35893&Itemid=448). Acesso em 5 abr. 2022.

BRASIL. *Lei n. 12.711*, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 29 ago. 2012. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/12711.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/12711.htm). Acesso em 5 abr. 2022.

BRASIL. Ministério da Educação/Secad. *Diretrizes Curriculares Nacionais Para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na Educação Básica*. Brasília, DF, out. 2004.

CALDAS-COULTHARD, Carmen Rosa. Caro colega: exclusão linguística e invisibilidade. *In: Discurso & Sociedad*, v. 1, n. 2, p. 230-246, 2007.

CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CAPUTO, Stela Guedes; SANT'ANNA, Cristiano. "Sou ekedi Lara de Oxóssi. Meu nome sou eu e Oxóssi. Não coloca meu nome sozinho não": notas sobre fotografia e ética nas pesquisas com crianças. *REMEA - Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental*, v. 37, n. 2, 2020. p. 307-326.

CARNEIRO, Fernando Ferreira; KREFTA, Noemi Margarida; FOLGADO, Cleber Adriano Rodrigues. A praxis da ecologia de saberes: entrevista de Boaventura de Sousa Santos. *Tempus*. v. 8, n. 2. p. 331-338. 2014.

CARNEIRO, Sueli Aparecida. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado. FEUSP, 2005.

CARTOGRAFIA para adiar o fim do mundo. Com Aílton Krenak e Muniz Sodré. Paraty: Flip, 2021. 1 vídeo (80 min). Transmitido ao vivo em 5 dez. 2021 em Flip – Festa Literária Internacional de Paraty. Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=78ikR\\_oxrtg](https://www.youtube.com/watch?v=78ikR_oxrtg). Acesso em 18 maio 2022.

CARVALHO, José Jorge de. *Inclusão ética e racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior*. 2. ed. São Paulo: Attar, 2006.

CONFLUÊNCIAS: o modo quilombola de vida, e a sociedade do século XXI. Com Antonio Bispo. Rio de Janeiro, Colaboramerica, 2019. 1 vídeo (21m07s). Publicado pelo ColaborAmerica TV. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=CQoJOiHyaTY>. Acesso em 7 jun. 2022.

COUTO, Mia. *O último voo do flamingo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utixiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DECLARAÇÃO DA ALIANÇA DOS GUARDIÕES E FILHOS DA MÃE TERRA. 2015. Disponível em [https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo\\_noticia/43986\\_20171114\\_165554.PDF](https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/43986_20171114_165554.PDF). Acesso em 22 dez. 2020.

DECLARAÇÃO DOS FILHOS DA TERRA. 2008. Disponível em <https://cimi.org.br/2008/05/27412/>. Acesso em 22 dez. 2020.

DEI, George J. Sefa; JOHAL, Gurpreet Singh (orgs.). *Metodologias de investigação anti-racistas – questões críticas*. Portugal: Edições Pedagogo, 2008.

DIÁLOGOS: educação, ancestralidade e bem-viver. Com Nádia Akawã Tupinambá, Mametu Kafurengá e Maria Muniz. Salvador: Teia dos Povos, 2020. 1 vídeo (120 min). Transmitido ao vivo em maio 2020 em Diálogos com os povos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ag8a2oPEZ6U>. Acesso em 17 jun. 2022.

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

CONCEIÇÃO Evaristo: Escrivência. Com Conceição Evaristo. Leituras Brasileiras, 2020. 1 vídeo (23m17s). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=QXopKuvxevY>. Acesso em 7 jul. 2022.

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

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

FASANELLO, Marina Tarnowski; NUNES, João Arriscado; PORTO, Marcelo Firpo de Souza. Metodologias colaborativas não extrativistas e comunicação: articulando criativamente saberes e sentidos para a emancipação social. RECIIS – *RevEletronComunInfInov Saúde*. 2018, p. 296-414.

FERNANDES, Lygia de Oliveira. *Não falo do lugar dos derrotados: o encontro de saberes e suas potencialidades emancipatórias*. Doutorado em Educação. Rio de Janeiro: UERJ, ProPEd, 2019.

FERRAÇO, Carlos Eduardo. Eu, caçador de mim. In: GARCIA, Regina Leite (org.). *Método, pesquisa com o cotidiano*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

FERRAÇO, Carlos Eduardo. Pesquisa com o cotidiano. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 28, n. 98, p. 73-95, jan./abr. 2007. Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em 22 dez. 2020.

FLAUZINA, Ana; PIRES, Tula (org.). *Encrescando - Anais do I Seminário Internacional: Refetindo a Década Internacional dos Afrodescendentes (ONU, 2015-2024)*. Brasília: Brado Negro, 2016.

FOLHA DE SÃO PAULO. Confira a íntegra dos manifestos contra e a favor das cotas. São Paulo, 04 jul. 2006. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/folha/educacao/ult305u18773.shtml>. Acesso em 4 abr. 2022.

FREIRE, Paulo. Cultural Action for Freedom. In: Harvard Educational Review and Center for the Study of Development and Social Change. Monograph Series. n. 1. 1970.

FREIRE, Paulo. In: BURLAN, Cristiano. Paulo Freire, um homem do mundo. Rio de Janeiro: Sesc TV, 2019. Série documental disponível em <https://sesctv.org.br/programas-e-series/paulo-freire/>. Acesso em 30 ago. 2020.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

GIARRACA, Norma. *Cuando hasta las piedras se levantan*. Oaxaca, México, 2006 / Norma Giarraca, Rubén Valencia, David Venegas. 1a. ed. Buenos Aires: Antropofagia, 2008. 144 p.

GOELLNER, Silvana Vilodre. A produção cultural do corpo. p. 28-40. In: LOURO, Guacira Lopes; FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana Vilodre (orgs.). *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. São Paulo: União dos Coletivos Pan-africanistas, 2018.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984. Disponível em [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod\\_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20Lélia%20-%20Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira%20%281%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20Lélia%20-%20Racismo%20e%20Sexismo%20na%20Cultura%20Brasileira%20%281%29.pdf). Acesso em 22 dez. 2020.

GUIMARÃES, Thiago. Brasileiro despreza identidade latina, mas quer liderança regional, aponta pesquisa. BBC News. Londres, 21 dez. 2015. Disponível em [https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/12/151217\\_brasil\\_latinos\\_tg](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/12/151217_brasil_latinos_tg). Acesso em 23 jun. 2022.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

HERINGER, Rosana. Democratização da educação superior no Brasil: das metas de inclusão ao sucesso acadêmico. *Revista Brasileira de Orientação Profissional*, v. 19, n. 1, p. 7-17, 2018.

IBGE. *Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil*. Estudos e Pesquisas. Informação Demográfica e Socioeconômica, n. 41. Brasília: 2019. Disponível em [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681\\_informativo.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf). Acesso em 5 abr. 2022.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo*. São Paulo: Ática, 2014.

JESUS, Carolina Maria de. *Diário de Bitita*. São Paulo: Sesi-SP, 1982.

KILOMBA, Grada. Descolonizando o conhecimento: uma palestra-performance de Grada Kilomba. Tradução: Jessica Oliveira. Disponível em [https://www.academia.edu/23391789/Tradução\\_para\\_o\\_Português\\_de\\_DESCOLONIZANDO\\_O\\_O\\_CONHECIMENTO\\_Uma\\_Palestra\\_Performance\\_de\\_Grada\\_Kilomba](https://www.academia.edu/23391789/Tradução_para_o_Português_de_DESCOLONIZANDO_O_O_CONHECIMENTO_Uma_Palestra_Performance_de_Grada_Kilomba). Acesso em 22 dez. 2020.

KOHAN, Walter Omar. A escola, o amor e a filosofia: inventamos ou erramos. *Trilhas filosóficas*. Caicó, ano 9, n. 2, p. 91-102, jul./ dez. 2016.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

KRENAK, Ailton. *Caminhos para a cultura do Bem Viver*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020c.

LARROSA, Jorge. *Tremores: escritos sobre experiências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças: correspondência 1982-1985*. 2. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.

LOBO, Lilia Ferreira. *Os infames da história: pobres, escravos e deficientes no Brasil*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da Diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52-83. Disponível em <https://bazardotempo.com.br/colonialidade-e-genero-por-maria-lugones-2/>. Acesso em 24 maio 2022.

MAGNANI, Claudia; GOMES, Ana Maria Rabelo; SILVA, Paula Cristina Pereira. Saberes indígenas na universidade: reflexões sobre as implicações da presença de um grupo de professores Tikmũ'ün-Maxakali na UFMG. *Anais da VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia*. Instituto de Estudos Brasileiros, USP, maio 2017.

MAMANI, Fernando Huanacuni. *Buen Vivir/Vivir Bien: filosofia, políticas, estratégias y experiências regionales andinas*. Coordenadora Andina de Organizaciones Indígenas - CAOI. Lima, Peru, 2010.

MATURANA, Humberto. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Organização e tradução Cristina Magro e Victor Paredes. Belo Horizonte, Minas Gerais: Ed. UFMG, 2001.

MELO NETO, João Cabral de. *Morte e vida severina e outros poemas para vozes*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

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*, n. 34, p. 287-324, 2008.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. 5. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2008.

MOTA, Beatriz. O Brasil por trás do cartaz de uma manifestação. *El País*, Rio de Janeiro, 3 jun. 2019. Disponível em

[https://brasil.elpais.com/brasil/2019/06/02/politica/1559488162\\_816945.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/06/02/politica/1559488162_816945.html). Acesso em 4 abr. 2022.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Abdias do. *Quilombismo: documentos de uma militância*. Petrópolis: Vozes, 1980.

NÊGO BISPO. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília, DF: s. ed., 2015.

NÊGO BISPO. Somos da terra. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 12, p. 44-51, 2018.

NÊGO BISPO *et al.* *Quatro cantos*. São Paulo: N-1 Edições + Roça de Quilombo, 2022.

NUÑES, Geni (@genipapos). *O custo emocional da espera amorosa e a terceirização de si: pistas para elaborar e transformar*, 2022. Acesso em Instagram, 14 maio 2022.

OCAÑA, Alexander Ortiz; LÓPEZ, María Isabel Arías; CONEDO, Zaira Pedrozo. Metodología ‘otra’ en la investigación social, humana y educativa. El hacer decolonial como proceso decolonizante. *Faia*, 07, (30), p. 172-200. 2018. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6575303>. Acesso em 11 maio 2002.

OLIVEIRA, Damião Bezerra; GOMES, Raphael Carmesin. Epistemologia de fronteiras em Walter Mignolo: compreensão, críticas e implicações na pesquisa em educação. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 35, n. 74, maio/ ago. 2021.

OLIVEIRA, Flavia. As voltas que o mundo dá. In: *O Globo*. Rio de Janeiro, 22 abr. 2015. Disponível em <https://oglobo.globo.com/brasil/as-voltas-que-mundo-da-15941121>. Acesso em 7 jun. 2022.

O BEIJO do beija-flor – Ailton Krenak. Com Ailton Krenak. Rio de Janeiro: Selvagem ciclo de estudos sobre a vida. 1 vídeo (15m51s). Realizado em 14 maio 2022. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=0fPMdzQKj1w>. Acesso em 20 jun. 2022.

O BEIJO do beija-flor – Carlos Papá. Com Carlos Papá. Rio de Janeiro: Selvagem ciclo de estudos sobre a vida. 1 vídeo (22m28s). Realizado em 14 maio 2022. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=51PIbR-sop>. Acesso em 12 jul. 2022.

O BEIJO do beija-flor – Cristiane Takuá. Com Cristiane Takuá. Rio de Janeiro: Selvagem ciclo de estudos sobre a vida. 1 vídeo (35m04s). Realizado em 14 maio 2022. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=4LNTVyd8xrc&t=448s>. Acesso em 15 jun. 2022.

PAIVA, Jane. *Constelações analíticas do direito à educação em novos contextos históricos: que sentidos para a diversidade e para a dignidade humana?* Projeto aprovado para

Prociência/UERJ; CNE/FAPERJ; CNPq/Edital Universal e CNPq Bolsa Produtividade (2017-2020).

PAIVA, Jane. Tramando concepções e sentidos para redizer o direito à educação de jovens e adultos. *Revista Brasileira de Educação (online)*, v. 11, n. 33, p. 519-539, 2006.

QUIJANO, Aníbal. “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. *In: Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

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

QUIJANO, Aníbal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUINTERO, Mariana Martins da Costa; FONSECA, Lana Cláudia. Saberes tradicionais e o desafio da multiculturalidade nas instituições de ensino. *In: SANTOS, Marcelo Guerra; QUINTERO, Mariana (comps.). Saberes tradicionais e locais: reflexões etnobiológicas [online]*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018, p. 148-167.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. *In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

RAMOSE, Mogobe B. A ética do ubuntu. Tradução para uso didático de RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. *In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P. J. (eds.). The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 324-330, por Éder Carvalho. Disponível em [https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/mogobe\\_b.\\_ramose\\_-\\_a\\_ética\\_do\\_ubuntu.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/mogobe_b._ramose_-_a_ética_do_ubuntu.pdf). Acesso em 22 dez 2020.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. A contribuição das noções de entre-lugar e de fronteira para a análise da relação entre religião e democracia. Rio de Janeiro: *Rever*. v. 15, n. 2, 2015: Ensino Religioso: Ciência da Religião aplicada.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

RIBEIRO, Djamila. “*Todo mundo tem lugar de fala; não é desculpa para não agir*”. UOL, 2020. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/07/01/todo-mundo-tem-lugar-de-fala-afirma-djamila-ribeiro.htm>. Acesso em 22 dez. 2020.

RIBEIRO, Sidarta. *O oráculo da noite: a história e a ciência do sonho*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIBEIRO, Sidarta; NUNES, Alceu Chiesorin. *Sonho manifesto: dez exercícios urgentes de otimismo apocalíptico*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2022.

RIO DE JANEIRO. *Lei n. 3.708*, de 9 de novembro de 2001. Institui cota de até 40% (quarenta por cento) para as populações negra e parda no acesso à Universidade do Estado do Rio de Janeiro e à Universidade Estadual do Norte Fluminense, e dá outras providências. Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 9 nov. 2001. Disponível em <https://leisestaduais.com.br/rj/lei-ordinaria-n-3708-2001-rio-de-janeiro-institui-cota-de-ate->. Acesso em 5 abr. 2022.

RODRÍGUEZ, Simón. *Inventamos ou erramos*. Apresentação, tradução e notas de M. Durán e W. Kohan. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

RUFINO, Luiz. *Exu e a pedagogia das encruzilhadas*. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). 231 f. ProPEd, 2017.

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

SABINO, Jorge; LODY, Raul. *Danças de matrizes africanas: antropologia do movimento*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A cruel pedagogia do vírus*. Coimbra: Almedina, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A queda de *Angelus Novus*. Para além da equação moderna entre raízes e opções. In: *Novos Estudos CEBRAP*. n. 47, mar. 1997. p. 103-124.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora; 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. In: Santos, Boaventura de Sousa; Menezes, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora; 2014. p. 467-507.

SANTOS, Brígida Rocha dos *et al.* Resistências. *Portal Geledés*. Rio de Janeiro, 17 jul. 2021. Disponível em <https://www.geledes.org.br/resistencias/>. Acesso em 11 maio 2022.

SANTOS, Cleidison da Silva *et al.* Terras Quilombolas: um abismo entre os certificados e os títulos. *Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento*. Ano 04, ed. 07, v. 11, p. 121-147. Jul. 2019.

SAWAIA, Bader (org.). O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. p. 97-118. *As artimanhas da exclusão*. Análise psicossocial e ética da desigualdade social. 9. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Annablume, 2015.

SIMAS, Luiz Antônio. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SOMÉ, Sobonfu. *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*. São Paulo: Odisseus, 2007.

SOUSA, Igor Thiago Silva de. A ACONERUQ e o MOQUIBOM: dilemas, possibilidades e complementaridade das lutas quilombolas no Maranhão/Brasil. *Kwanissa: Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros, UFMA*. v. 2, n. 3, jan./ jun. 2019.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão a Bolsonaro*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.

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

SPOLIDORO, Marcello Miranda Ferreira; FERREIRA, Beatriz Mota. O índio da escola do imperador: retomada de terreno por indivíduos que foram expulsos de seus espaços originais. *Revista Espacialidades, UFRN*, 2020. v. 16. n. 1, 2020. p. 101-112.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Tradução Roberto G. Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

SMITH, Linda Tuhiwai. Kaupapa Māori research. In: BATTISTE, M. (ed.), *Reclaiming indigenous voice and vision* (p. 225-247). Vancouver: UBC Press, 2000.

VIDEOAULA: Confluências quilombolas contra a colonização #01. Com mestres Naldim e Nêgo Bispo. Belo Horizonte: *Saberes Tradicionais UFMG*, 2017. 1 vídeo (37 m). Acesso em 5 jun. 2022.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. *Torto Arado*. São Paulo: Todavia, 2019.

## APÊNDICE 1 FEMINISMO RAIZ

*Beatriz Mota*

Plact. Interrompeu-se o silêncio obtuso da sala do ministro da Fazenda quando a unha do polegar de Cledeneuza encontrou a superfície da mesa de reuniões. Entre as partes opressoras, jazia um piolho. Os olhares de surpresa não causaram qualquer comoção na autora do inseticídio, uma senhorinha de 61 anos, cerca de 1,50m e óculos de grau. Os incômodos, os parasitas, as dificuldades, ela sempre exterminou assim, à unha.

Cledeneuza Maria Oliveira casou-se aos 14 anos com a liberdade. Queria sair, conversar com as pessoas, trabalhar, mas a mãe não deixava. Conheceu um rapaz na casa do vizinho, gostou. “Eu quero é casar com este homem”, ela disse. “Por quê?”. “Pra ser livre”. E assim foi. Uma semana depois, já estava morando com o então desconhecido, com o qual está casada há 44 anos. “Nunca fez nada por mim, mas também não é empecilho na minha vida. Ele aceita. Ele respeita”, afirma. Com ou sem ele, conversou com quem quis, dançou até quando aguentou, estudou enquanto pôde e foi professora como conseguiu. Daí, seguiu carreira no sindicalismo. Tornou-se presidente do sindicato de trabalhadores rurais e, depois, dos docentes. Por sua atuação desenvolta, assumiu também a presidência da cooperativa das mulheres quebradeiras de coco babaçu no Pará. Foi quando surgiu a reunião com Joaquim Levy, então ministro da Fazenda do Governo em 2015, e algo a faz coçar o couro cabeludo.

“Todo mundo me conhece por essas histórias de resistência. Quando o Michel Temer era vice-presidente, nos recebeu. Lá na mesa dele, nós brigamos. Numa outra vez, também em Brasília, estávamos apoiando os seringueiros, fazendo um cerco pra invadir o prédio do Ministério da Fazenda. Um funcionário avistou minhas pernas abertas, achou que passava aqui por debaixo. Quando ele entrou, fechei. Ele ficou lá, preso. Eu sou assim, não fujo, não escondo, não espero acontecer”, relembra, em partes, a paraense. Muitos dos causos que fogem à memória de Cleo, como é chamada, correm à boca de suas irmãs. Não as de sangue, mas as de luta.

Cledeneuza chamou a atenção da reportagem ao se levantar para dançar sem sinais de cansaço após mais de 7h de viagem de ônibus do Pará até um quilombo na região central do Maranhão. Foi a primeira vez, naquele encontro de comunidades populares de todo o Brasil, que se sobressaltou: entre crianças e jovens balançando saias coloridas, moças carregando suas bebês e senhoras de lenço à cabeça, as mulheres eram a maioria predominante das lideranças - grande parte delas ameaçadas de assassinato. Mulheres da roça, do campo e das águas que, na aspereza da sobrevivência, desenvolveram uma cartilha nada ortodoxa de um feminismo raiz.

O embate para manter seus modos de vida preservados comumente leva-as à morte. Matada ou morrida. Foi o que ocorreu, em setembro, com Maria de Jesus Ferreira Bringelo, a Dona Dijé, anfitriã do quilombo Monte Alegre, no Maranhão, que recebeu o evento acompanhado por esta repórter no mês de julho. Vitimada por um infarto, Dijé era exemplo nuclear de uma força uterina e, quando falava, fazia todos se calarem, naturalmente. Seu discurso não carecia de regência para criar concordância: a escola da eloquência vinha de experiências amargas. Liderança histórica das comunidades tradicionais do Brasil, Maria de Jesus começou a passar mal em Brasília, em 11 de setembro, assim que foi empossada pelo Governo como conselheira nacional, e morreu em seu território, apenas dois dias depois da maior vitória da sua história pelos direitos humanos, iniciada na década de 70.

**Figura 14: Dona Dijé quebrando coco com uma companheira de lutas, em 2018**



Fonte: Beatriz Mota

Em 1979, com um de seus filhos parido há apenas nove dias, morou em meio ao mato após sua casa ser queimada pela polícia, a mando da Justiça local. Nesta época, além da lida pra alimentar as crianças, decidiu tomar a dianteira do movimento quilombola, porque os “homens estavam fazendo tudo errado”. A vida seguiu endurecida, mas a mulher de 70 anos mantinha a ternura. Mesmo quando com um facão em punho. À frente de moças mais jovens

da sua comunidade, já idosa, adentrava terrenos para quebrar coco de palmeiras de babaçu, cantando versos como “Esta luta não é fácil, mas vai ter que acontecer/ As mulheres organizadas têm que chegar ao poder...”.

A lição basilar é de que, sozinhas, elas andam bem, mas juntas andam melhor. “Tenho múltipla identidade. Sou mulher, sou mulher negra, atuo como mãe, avó, quebradeira de coco, na pesca, na roça. Mas, sozinha, não consigo nada”, afirmou à reportagem Dijé, que usava o “zap” como ferramenta de articulação e zelo, como para saber se as companheiras chegaram bem em casa, após uma reunião. Cuidado e acolhimento regem a liderança matriarcal desses povos, que se estabelecem politicamente mais fortes com construções horizontais, de diálogo e escuta. “Os homens são pra pegar nas armas mais pesadas, mas as mulheres são pra pensar”, costumava dizer Dijé.

A ginococracia rural nasce de um sentido intuitivo de coletivo, quebrando a lógica de competição entre as mulheres. É a sororidade, conceito que ancora a teoria feminista, florescendo na prática, na labuta, e a partir do compartilhamento de sofrimentos em comum. Ou *dororidade*, termo cunhado pela filósofa carioca Vilma Piedade para se referir exclusivamente às mulheres negras – que dividem a dor causada pelo racismo –, mas que se aplica oportunamente à realidade dessas personagens.

Um modelo dessa construção se deu no povoado Pontal, em Indiaroba, no estado de Sergipe, onde vive Alícia Santana, de 32 anos. Por lá, a catadora de mangaba e pescadora recebeu de herança a profissão da mãe e da avó e, de quebra, a tradição da rivalidade. Quando ouviam as vizinhas dizendo que sairiam às 6h para o extrativismo, acordavam ainda mais cedo. Nas feiras, se o quilo de uma era anunciado por uma a R\$ 2,50, a outra fazia a R\$ 2. Até Alícia tomar as rédeas de uma organização que, a princípio, objetivava associar essas mulheres comercialmente. De efeito colateral, houve uma mudança estrutural dos papéis de gênero naquele espaço.

“Outro dia, chorei junto de uma companheira que me disse: ‘Eu fui liberta por você, Alícia’”. Antes, as catadoras não tinham a autonomia que nós temos hoje, eram muito submissas aos maridos. A tradição era de domínio do homem sobre a mulher. Elas catavam, vendiam e entregavam todo o dinheiro, não compravam nem uma calcinha para elas. Mas, quando reunidas produzindo, começamos a ter nossos momentos de diálogo, de ouvir a fragilidade uma da outra, nos tornamos irmãs, amigas, conselheiras. E tudo mudou”, revela ela, que hoje é presidente do movimento de catadoras do estado de Sergipe.

**Figura 15: Alícia Santana, catadora de mangaba do Sergipe**



Fonte: Beatriz Mota

A forma despojada como Alícia circula entre ambientes e pessoas evidencia seu talento em criar laços e desfazer conflitos. Ela valoriza feminilidade e sutileza no trato com homens e mulheres, o que facilita a atuação como conciliadora. “Há mulheres que não têm com quem dialogar, estão privadas ao convívio só do homem. Eu vou lá e explico a ele e a ela como é

nossa atividade, que não há nada de errado. Dou um tempo... Depois volto. É um trabalho de formiguinha. E aí a gente consegue quebrar, vai fluindo, havendo despertar dessas mulheres”, revela ela, que ganhou experiência dentro da própria casa. Mãe de cinco filhos, Alícia amamentava, quando surgiu um intercâmbio com catadoras de Minas Gerais. O marido se recusava a ficar com os filhos, mas ela insistiu e foi. “Tudo mudou a partir dali. Ele passou a ficar com os filhos e a lógica se inverteu. Hoje, eu sustento a casa e ele cuida das crianças. Meu marido agora me apoia, porque ele sabe que eu também vivo sem ele. E, talvez, melhor ainda...”, ri.

O empoderamento passa, invariavelmente, pela desconstrução da relação com os companheiros. Ou eles mudam, ou elas se mudam. E levam a cria junto. A pequena Ana Carolina, de 2 anos, circula pelas pernas de desconhecidos com a desenvoltura de quem está desde a gestação em reuniões de movimentos sociais. “À luta!”, grita a menininha, ao empunhar um ramo de flores sempre viva, diante do fotógrafo. A mãe Maria de Fátima Alves, a Tatinha, é apanhadora das flores em Diamantina, em Minas Gerais, e se separou do pai da criança no dia de seu nascimento. “Quando ela nasceu, eu tomei a decisão. Eu tinha que fazer a escolha, não só por mim, mas pela educação que eu quero dar pra minha filha. Não tinha apoio do meu marido. Não quero falar pra ela uma coisa e viver outra. Quero que ela tenha liberdade, escolha o que quer ser. Tem que ser respeitada e valorizada. E isso vem de casa”, relata Tatinha, de 39 anos, que hoje vive sozinha nos cuidados com a menina. “As mulheres estão sempre à frente da luta, e acho que isso vem da vontade de deixar um mundo melhor para os filhos. A força da mulher é impressionante. A gente tem é que reconhecer isso e valorizar. Porque se não tiver mulher, não tem luta, não tem resistência. E só elegemos homens...”, reflete.

**Figura 16: Tatinha é apanhadora das flores em Diamantina, em Minas Gerais**



Fonte: Beatriz Mota

A conscientização de temas sensíveis como a violência doméstica também se dá nestes coletivos femininos em germinação. Alheias a informações esclarecedoras na infância e juventude, muitas delas acessam tardiamente o entendimento real do que estão passando dentro dos seus quartos. As cicatrizes ficam, mas servem de estímulo às revoluções internas e externas, como as que viveu Erika Conceição, 34 anos, da comunidade quilombola de Abacatau, em Ananindeua, no Pará.

Expulsa de casa aos 13 anos, quando a mãe descobriu que não era mais virgem, foi morar com o namorado, de quem teve uma filha aos 14 anos. Sobreviveu algum tempo em cárcere privado, sofrendo todos os tipos de violências físicas e sexuais. Fugiu com 16 anos e, pouco tempo depois, já estava casada e grávida de outro homem, de quem foi vítima, desta vez, de violência psicológica. “Perdi minha identidade, não sabia mais quem eu era. Não podia pintar as unhas, ele jogava minhas roupas fora. Decidi estudar e pedalava 7km de noite para chegar à escola, apesar das ameaças de que me abandonaria. Um dia, sofri um acidente e ele riu: 'Você vai ficar com esse negócio de estudo, mesmo?' Deixei minhas feridas cicatrizarem e voltei pra escola. Me separei. Agora, já estou na faculdade”, conta Erika, hoje com as unhas coloridas e vivendo um romance equilibrado: “Dividimos as compras, as tarefas domésticas, ele fica com

as meninas para eu viajar. Vive dizendo que eu sou feminista, muito feminista, mas eu não acho. O que eu quero é só igualdade de direitos... Isso é feminismo?”, questiona.

“Feminismo não é o contrário do machismo. A gente não quer ser mais ou menos do que o homem, só quer ser tratado igualmente. Muitas já praticam isso, mas não sabem, rejeitam o termo por falta de entendimento”, responde, com destreza, Emília Carla Costa Leite, de 26 anos. Uma das mulheres mais novas nas rodas do Quilombo Monte Alegre, a jovem é daquelas que têm a fala atropelada pelo raciocínio veloz. Como líder quilombola em Santo Antônio Costa, no Maranhão, age destemida na retomada de fazendas e, na linha vigilante de sua geração, não deixa passar qualquer controvérsia ou combate. Revela que, com seu *modus operandi*, tem dificuldade de encontrar um companheiro. “Eu nunca me casei, por minha cabeça de liberdade. Eu não aceito viver uma relação de dominação. Quando você vir uma mulher militando, pode ter certeza que ela teve problemas dentro de casa”.

Emília é formada em pedagogia, mas decidiu não abandonar o território e ir para cidade, como muitas de suas amigas fizeram. Nasceu de um parto domiciliar e se orgulha de ter o umbigo enterrado no próprio quintal. Decidiu, assim, trazer os conhecimentos da academia para a terra batida. Com o movimento Mulheres Quilombolas Guerreiras da Resistência, promove conversas entre as mulheres dentro das comunidades para “empoderar” e ajudar a sair do ambiente que, segundo ela, é de muita opressão, violência física e psicológica. “O feminismo discutido na televisão é elitista, para as mulheres dos deputados, para as brancas, gente que tem dinheiro. Para nós, negras, quilombolas, o processo é completamente diferente. A gente vive preconceito na roça pra trabalhar, na militância pra poder falar, e no estado pra poder existir. Temos uma caminhada de vivência com território e modo de vida que é diferente da de vocês, de luta ainda mais árdua e resistência de todos os lados”, diz Emília, que não se vê representada pelo debate feminista promovido pela mídia e nas organizações das grandes cidades.

“Os princípios feministas que a gente está falando quando trata dessas mulheres são uma questão de sobrevivência”, teoriza a assessora de direito das mulheres na *ActionAid* no Brasil Jéssica Barbosa. Ela auxilia diretamente as líderes de comunidades tradicionais, visitando seus espaços de moradia e trabalho, e sai de lá sempre impactada por lições inesperadas sobre resistência e liberdade. “A sororidade, a empatia, a valorização da cooperação no lugar da competição, o senso de proteção comunitária, a recusa dos papéis tradicionais de cuidado impostos pelo patriarcado, a força da sua participação política, tudo isso é gerado a partir de desafios diários enfrentados com sabedoria e coragem daquelas que resistem há anos produzindo os modos de vida tradicionais desse país”. Com seus exemplos de conduta, na

trincheira da terra, sem *hashtags* ou manuais, Cledeneuza, Dijé, Tatinha, Erika e Emília arrancam o patriarcado pela raiz.

**Figura 17: Dijé, seu facão e suas companheiras – inspiração à luta**



Fonte: Beatriz Mota