



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
THAIS DE JESUS FERREIRA

**EDUCAÇÃO E POÉTICA DO MOVIMENTO DECOLONIAL: DANÇA E
INTERCULTURALIDADE QUILOMBOLA NA BAHIA E PARANÁ**

SALVADOR
OUTUBRO DE 2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
THAIS DE JESUS FERREIRA

**EDUCAÇÃO E POÉTICA DO MOVIMENTO DECOLONIAL: DANÇA E
INTERCULTURALIDADE QUILOMBOLA NA BAHIA E PARANÁ**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia, para a obtenção do grau de Doutora, na área de concentração Educação, Cultura Corporal e Lazer.

Orientadora: Prof. Dra Maria Cecilia de Paula Silva

Salvador
Outubro de 2020

**Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas
(SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pela autora**

SIBI/UFBA/Faculdade de Educação – Biblioteca Anísio Teixeira

Ferreira, Thais de Jesus.

Educação e poética do movimento decolonial: dança e interculturalidade quilombola na Bahia e Paraná / Thais de Jesus Ferreira. – 2020.

155 f. : il.

Orientadora: Prof^ª. Dr.^ª Maria Cecília de Paula Silva.

Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2020.

1. Educação – aspectos sociais. 2. Poética. 3. Educação – Estudos interculturais. 4. Quilombolas. 5. Samba de roda. 6. Fandango (Dança). I Silva, Maria Cecília de Paula. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação. III. Título.

CDD 370.115 23. ed.

THAIS DE JESUS FERREIRA

EDUCAÇÃO E POÉTICA DO MOVIMENTO DECOLONIAL: dança e interculturalidade quilombola na Bahia e Paraná.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Doutora em Educação.

Salvador, 15 de outubro de 2020.

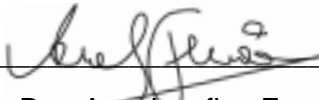
Banca Examinadora:



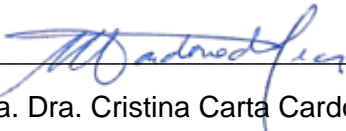
Profa. Dra. Maria Cecília de Paula Silva
Universidade Federal da Bahia (orientadora)



Profa. Dra. Daniela Maria Amoroso
Universidade Federal da Bahia



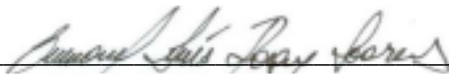
Profa. Dra. Ana Josefina Ferrari
Universidade Federal do Paraná - litoral



Profa. Dra. Cristina Carta Cardoso de Medeiros
Universidade Federal do Paraná



Prof. Dr. Pedro Rodolpho Jungers Abib
Universidade Federal da Bahia



Prof. Dr. Emanuel Luis Roque Soares
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia



Prof. Dr. Miguel Angel Garcia Bordas - Universidade Federal da Bahia

Aos meus piás Nicolas e Théo

Inspiração e transpiração

Ao amor imponente

*(Piá, palavra de origem indígena que significa
pedaço do coração que anda)*

AGRADECIMENTOS

A gratidão é tecida a partir de uma rede de experiências entrecruzadas, costurada a fios de afetos e saberes. A multiplicidade de partilhas nesta caminhada impede de nomear a todos, mas agradeço a alguns nominalmente que em distintas dimensões e diferentes encantamentos inspiraram e produziram conhecimento comigo neste caminhar.

A minha orientadora Maria Cecilia de Paula Silva pela sensibilidade na construção dos processos, pelas orientações provocativas que desestabilizaram e possibilitaram a ressignificação dos caminhos da pesquisa. Por me direcionar com afeto fazendo a escrita pulsar.

Aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Educação, em especial a colega e amiga Cecília Nunes, pelo compartilhamento dos múltiplos caminhos de se fazer/pensar educação, cultura e processos de aprendizagem em dança. Aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação da UFPR pelo acolhimento no período inicial desta pesquisa.

A Daniela Amoroso por ins(es)crever as poéticas do samba de roda e pelos diálogos potentes conectados pela/pelo Umbigada. Por dizer que 'no silêncio a mulher existe no samba'.

Ao Pedro Abib, pelos sambas do Grupo Botequim no Santo Antonio Além do Carmo, por proporcionar o diálogo entre a cultura popular e educação na academia. Por aproximar os mestres e seus saberes da Universidade. Pelas suas respeitadas produções artísticas, em forma de música e documentários.

A Ana Josefina Ferrari por inspirar a produção de conhecimento com suas pesquisas e redirecionar escritos sobre mulheres quilombolas batuvanas e pedronenses.

Aos professores Miguel e Emanuel, por compor essa caminhada com a escuta e olhar sensíveis, pelas indicações de referências e palavras de encorajamento na constituição da escrita.

Ao grupo de pesquisa HCEL, por ser a família (na academia) que acolhe. Por ensinar-aprender colaborativamente. Pela construção de múltiplos caminhos, afetos e saberes, derivados de experiências e contextos plurais.

Ao Centro Universitário UNIRB, por proporcionar o exercício da docência e gestão no ensino superior, configurado por intensas aprendizagens. Aos alunos, docentes e superintendente da instituição, por comporem este caminho.

A Angélica Maria Ferreira de Souza, por ser mulher quilombola inspiradora, líder consciente e comprometida com as questões de educação e étnico raciais. Por ser uma guerreira que representa não apenas a comunidade do Buri, mas toda a sociedade pedronense. A Dna Maria (*in memorium*), por ser encantada.

Ao professor Ilton Gonçalves da Silva, por ser inspiração e referência na educação. Por ser resiliência e fortaleza. Por ser um líder com compromisso e responsabilidade social. Pela fé no futuro e no ser humano. A sua esposa, Dna Águeda, pelos sabores - café e bolo de chuva deliciosos, pelo acolhimento e afeto no Batuva.

A todos e todas que compõe os Quilombos Batuva e Buri.

Ao Quilombo Cangula, em especial ao líder Dinho.

A minha mãe, por ser meu baluarte-égide. Aos meus irmãos, pela amizade e amor. A toda família de Clevelândia/PR, em especial as mulheres, pela compreensão nas distâncias e ausências durante este processo, pelo amor que transpõe dificuldades. As crianças da família, pelos encantos e coloridices.

A família Alagoinhas, pelo amor injustificável e indescritível recebido em tempos difíceis. Em especial agradeço as afrontosas.

Ao Alexandre, pela companhia, parceria, apoio e amor. Por ser um pai maravilhoso. Por ser nosso Master Chef. Pela paciência e resiliência em especial neste ano final da pesquisa. Por compartilhar sonhos e colaborar ativamente para torná-los possíveis.

Aos meus piazinhos, Nicolas e Théo, pelos caminhos, carinhos, afetos, saberes e doçuras (com)partilhadas na vida. Por serem o melhor de mim.

A Deus – energia e potência do bem infinito – pela Sua presença que fortaleceu e direcionou esta trajetória e a realização deste trabalho.

A educação é um ato de amor, por isso, um ato de coragem.

Não pode temer o debate. A análise da realidade.

Não pode fugir à discussão criadora (...)

O sonho possível tem a ver exatamente com a educação libertadora.

Paulo Freire

FERREIRA, Thais de Jesus. **EDUCAÇÃO E POÉTICA DO MOVIMENTO DECOLONIAL: dança e interculturalidade quilombola na Bahia e Paraná.** 149 f.: il. 2020. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2020.

EDUCAÇÃO E POÉTICA DO MOVIMENTO DECOLONIAL: DANÇA E INTERCULTURALIDADE QUILOMBOLA NA BAHIA E PARANÁ

RESUMO

Esta tese objetivou investigar como a educação e as poéticas do movimento decolonial em quilombos, expressas pelas danças do samba de roda e fandango caiçara, podem ser entrecruzadas e ressignificar o entendimento de interculturalidade e de comunidade. Se insere no campo das pesquisas qualitativas. Pesquisa histórica do tempo presente que teve como fontes primárias e secundárias a oralidade, documentos e registros imagéticos. Realizou-se revisão de literatura nas áreas da educação, corpo e cultura e, entrevistas com quilombolas e docentes de instituições colaboradoras; produções teóricas das lideranças quilombolas foram investigadas, o que nos possibilitou registros acerca do conhecimento histórico, dos saberes e fazeres relacionados às práticas corporais, educacionais e culturais dos quilombos. Tese em formato insubordinado, modelo multipaper. Realizou-se análise das ações dos quilombolas do Paraná e Bahia com a proposta de contrastar culturas e encontrar relações entre as teorias e os resultados empíricos que se manifestam e compõem esse objeto. Elegemos o Quilombo Buri do município de Pedrão - BA para contrastar com o Quilombo Batuva de Guaraqueçaba – PR. Foi possível estabelecer um processo de aproximação e distanciamento que desvelou entrelaçamentos culturais e dialógicos. Dos resultados, ressaltamos a reflexão realizada a respeito da educação e poética do movimento decolonial, expressos pela interculturalidade e danças de quilombos da Bahia e do Paraná. Das conclusões, evidenciamos o desvelar de uma educação intercultural expressa pelas corpo(reo)grafias do samba de roda e memórias corporais do fandango. Assim, reverberações das práticas educativas nas diferentes comunidades possibilitaram entender que a mediação dos saberes e fazeres é corporificada e, se dá pela processualidade. Portanto, estas expressões são fundamentais para uma educação e uma poética do movimento decolonial em comunidades quilombolas.

Palavras-Chave: Educação decolonial; Interculturalidade; Samba de roda; Fandango.

FERREIRA, Thais de Jesus. EDUCATION AND POETICS OF THE DECOLONIAL MOVEMENT: dance and quilombola interculturality in Bahia and Paraná. 149 f.: il. 2020. Thesis (Doctorate) - Federal University of Bahia. Faculty of Education, Salvador, 2020.

EDUCATION AND POETICS OF THE DECOLONIAL MOVEMENT: QUILOMBOLA DANCE AND INTERCULTURALITY IN BAHIA AND PARANÁ

ABSTRACT

This thesis aimed to investigate how the education and the poetics of the decolonial movement in quilombos, expressed by the dances of samba de roda and fandango caiçara, can be intertwined and resignify the understanding of interculturality and community. It falls within the field of qualitative research. Historical research of the present time that had as primary and secondary sources the orality, documents and imagery records. A literature review was carried out in the areas of education, body and culture; theoretical productions and interviews with the investigated quilombola leaders; interviews with teachers from collaborating institutions, which enabled us to register about historical knowledge, knowledge and actions related to quilombos' body practices. Thesis in insubordinate format, multipaper model. An analysis of the actions of the quilombolas of Paraná and Bahia with the proposal of contrasting cultures and finding relationships between the theories and the empirical results that manifest and compose this object. We chose Quilombo Buri, Pedrão - BA to contrast with Quilombo Batuva of Guaraqueçaba - PR. It was possible to establish a process of approximation and distance that unveiled cultural and dialogical interlacing. From the results, we emphasize the reflection made about the education and poetics of the decolonial movement, expressed by the interculturality and dances of quilombos from Bahia and Paraná. From the conclusions, we highlight the unveiling of an intercultural education expressed by the body(reo)spellings of the samba de roda and corporal memories of fandango. Thus, reverberations of educational practices in different communities made it possible to understand that the mediation of knowledge and practices is embodied and, it is due to procedurality. Therefore, these expressions are fundamental for an education and a poetics of the decolonial movement in quilombola communities.

Key words: Decolonial education; Interculturality; Samba de roda; Fandango.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Registro carteira de trabalho Alfredo Folmer. Documentos da família (2020).....	15
Figura 2: Desenhando na Roda. Fonte: D. Dê Paiva	17
Figura 3: Sambadeiras na roda. Fonte: D. Dê Paiva	34
Figura 4: Dialogia na Roda. Fonte: D. Dê Paiva	57
Figura 5: Sambadeiras na Roda. Fonte: D. Dê Paiva	76
Figura 6: Mulher - desenhando na roda. Fonte: D. Dê Paiva	94
Figura 7: Samba no pé. Fonte: D. Dê Paiva	119
Figura 8: Samba de roda - matrizes estéticas do triângulo Portugal, África, Brasil. Fonte: Amoroso (2009)	128
Figura 9: Fandango Caiçara - matrizes estéticas do triângulo Europa, África e América. Fonte: Ferreira (2020)	129
Figura 10: Corpo-tambor. Fonte: D. Dê Paiva	149

SUMÁRIO

SUJEITO-TRAJETO-OBJETO: MARCAS CORPORAIS INCÓGNITAS	14
CAPÍTULO 1	
CORPO EM TRÂNSITO: DO SARANDEIO DO FANDANGO AO MIUDINHO DO SAMBA	19
1.1 No (com)passo da pesquisa	22
1.2 Poéticas em movimento: educação, decolonialidade e quilombos	24
1.3 Trajetória-travessia: grafias metodológicas	27
1.4 Passo a passo	30
1.5 Referências	33
CAPÍTULO 2	
QUILOMBO E UNIVERSIDADE: RESSONÂNCIAS EDUCACIONAIS, DIALOGIAS ENTRECRUZADAS E ECOLOGIA DE SABERES NO PRESENTE HISTÓRICO	34
Um diálogo inicial	35
Do extensionismo ao conhecimento pluriversitário: trajetórias e implicações	39
Diálogos ecológicos-decoloniais e corpografias quilombolas	44
Vozes, saberes e fazeres entrecruzados	48
Diálogos finais	54
Referências	55
CAPÍTULO 3	
EDUCAÇÃO INTERCULTURAL QUILOMBOLA: SABERES INSURGENTES EM EVIDÊNCIA	57
Introdução	59
Do local ao global: a interculturalidade em questão	61
Educação intercultural e identidade: resistências e insurgências quilombolas	65
Saberes insurgentes e diálogos conclusivos	73
Referências	74
CAPÍTULO 4	
DANÇAS QUILOMBOLAS: MEMÓRIAS E ESCRITURAS CORPORAIS DO SAMBA DE RODA E DO FANDANGO CAIÇARA	76

Temas e entrelaços dançantes	77
Dois quilombos, duplo contexto: entrecruzares históricos e distanciamentos geográficos	78
Escrituras corporais do fandango e samba de roda: histórias e memórias quilombolas	81
Das danças e dos quilombos no tempo presente: indagações necessárias	86
Memórias e escrituras corporais dançantes	91
Referências	92
CAPÍTULO 5	
MULHERES QUILOMBOLAS: SILENCIAMENTOS E DISCURSOS CORPORAIS NO SAMBA DE RODA	94
Vem pra roda sambar?	95
Mulheres quilombolas: traços e marcas de (sobre)vivências africanas	98
Da subalternização a marginalização: silenciamentos e invisibilidades de mulheres no quilombo Batuva	102
Samba de roda e poética do silêncio: discursos corporais de mulheres quilombolas do Buri	109
Reverberações dos discursos corporais e de silenciamento de mulheres quilombolas	116
Referências	117
CAPÍTULO 6	
POÉTICA DO MOVIMENTO E CORPOREOGRAFIAS QUILOMBOLAS: CORPO E DANÇAS DECOLONIAIS NA PERSPECTIVA FREIREANA	119
Corpo(reo)grafar: devires decoloniais e insurgências quilombolas	121
Matrizes estéticas e motrizes culturais: o que pode o corpo decolonial?	124
Danças decoloniais e (re)(de)colonização de corpos quilombolas	127
Memorial corporeografado do fandango no território Batuva	130
Samba de roda e poética do movimento: cantar-dançar-batucar no Quilombo Buri	135
Proposições finais de corporeografias decoloniais	139
Referências	141
CAPÍTULO 7	
ARREMATES E DESPEDIDAS: REVERBERAÇÕES DE POÉTICAS E CORPO (REO) GRAFIAS EDUCACIONAIS	144

SUJEITO-TRAJETO-OBJETO: MARCAS CORPORAIS INCÓGNITAS

Princípio com base na articulação da tríade sujeito-trajeto-objeto (BIÃO, 2009) que considera condição *sine qua non* que sujeito-pesquisador seja incluído nos horizontes teórico-metodológicos com a multiplicidade de suas experiências históricas e profissionais. Esta escrita é ancorada aos caminhos trilhados antes e durante a constituição da pesquisa. E nela estão implicadas as minhas memórias, histórias e ancestralidade.

Minha experiência com a tríade corpo, cultura e educação permeia vivências da infância aos dias atuais, momentos significativos com as práticas corporais desde o tempo de estudante de escola pública, de graduação e mestrado em universidades federais à docência em escolas (municipais, estaduais e particulares) e, atualmente, no ensino superior privado. Foram experiências múltiplas que possibilitaram diálogos em diferentes configurações, com aproximações dos saberes e fazeres da cultura.

Minha implicação na área da educação é decorrente de ser filha de professora, sobrinha de professoras e irmã de professora. Essa rede docente-familiar é dialógica e significa e dá sentido a minha práxis e ao meu ser-fazer docente. Concordo com Freire (2016) que a transformação social e cultural só é possível via educação e busco nele subsídios teóricos e reflexivos para substanciar minha prática pedagógica voltada a formação de professores.

Transitei durante os processos de formação do sarandeio do fandango ao miudinho do samba. Pisei em territórios quilombolas no Paraná e na Bahia. Senti a vibração dos tambores e entrei na roda para dançar. Ouvei discursos narrados, poéticos e de silêncio de povos invisibilizados socialmente. Fui enlaçada às histórias e memórias do trânsito diaspórico do Atlântico negro (GILROY, 2012). Me percebi/percebo na constante busca da descolonização do pensar/fazer/ser/mover e me entendo implicada nos processos das mulheres nos/dos quilombos. Meu sentimento é de sororidade¹.

A relação com as mulheres antevem a pesquisa e os espaços institucionalizados de educação que ocupei, ela traduz parte da minha história de vida e ancestralidade. Entendo a ancestralidade a partir da aproximação das

¹ Segundo Penkala (2014) sororidade significa um pacto político e ético de irmandade entre as mulheres que despertam práticas a fim de preservar e estimular a proteção, solidariedade e defesa entre as mulheres e, assim, enfrentar o patriarcado (PENKALA, 2014, p.225).

relações que me movem atreladas ao princípio terra. Do pisar descalço no chão. Dos fazeres e dizeres do pé que enraiza. E, ao enraizar religa.

Esse vínculo corpo-terra pode ser associado a múltiplos fatores sociais, culturais, históricos, cósmicos e ancestrais. Ressalto que este é um modo subjetivo e, por isso, limitado de compreender esse fenômeno. Entretanto, isso possibilita a construção de significâncias sobre minha compreensão de corpo como organismo complexo que está no mundo e com o mundo. E, o (próprio) mundo produz.

Ancestralidade, por assim dizer, é relacional e, no meu caso, originária de matrizes incógnitas e reconhecidas. As reconhecidas derivadas do norte e as incógnitas do sul global. Relação colonial que desvela minha perspectiva educacional e, por isso também, política de contribuir com a produção de conhecimento fundado nas epistemologias do sul (SANTOS, 2010).

Ainda quando criança, minha avó materna, Precilda Gollub, contava histórias sobre sua bisavó, que ela anunciava com o nome de 'Incógnita'. Conforme constam nos registros de cartório da época e carteira de trabalho do meu Nono Alfredo Folmer (Figura 1). A moça em questão era indígena e foi laçada - no sentido literal da palavra - pelo bisavô de minha avó.

6
QUALIFICAÇÃO CIVIL
 Nome *Alfredo Maximiliano Folmer*
 Loc. Nasc. *Sobradinho*
 Est. *Rio Grande do Sul* Data *12.10.1918*
 Filiação *Jacob Folmer e sua esposa Incógnita*
 Est. Civil *Casado* Doc. N.º *218*
 Is. *50-51* Liv. *13* Reg. Civil *Casado*
 Outro doc. *Título de elet. m. 2.º*
 Inscrição Militar: Doc.

Figura 1: Registro carteira de trabalho Alfredo Folmer. Documentos da família (2020)

Narrava minha avó que sua bisavó indígena nunca falou a língua portuguesa e, a família do bisavô que a laçou nunca aprendera sua língua nativa - indígena. Ela era pejorativamente identificada como "Incógnita". Enlaçar traduziu-se em privação

do convívio com seu grupo familiar. Como resultância, em nenhum momento retornou para a tribo e não pode mais se comunicar com a língua materna.

Ela foi capturada em múltiplos sentidos. Viveu entre estrangeiros e sua identidade jamais foi reconhecida. Teve oito filhos com Jacob Folmer - seu marido (não escolhido), muitos netos e bisnetos.

Ainda assim, Vó Precilda relata que havia amor entre a jovem indígena e seu 'laçador-dono'. Ela conta que eles se comunicavam pelo olhar e simples gestos de carinho. Porém, questiono as memórias da família: Como é possível sentir-se amada quando sua voz é silenciada? Como a jovem indígena sentiu alegria se foi destituída de sua família-tribo e território? Como comunicou afetos se ela foi 'laçada' e, possivelmente, subordinada a um sistema de controle e vigilância?

Minha ancestral teve sua cultura ceifada. Seu território e sua tribo não mais lhe pertenceram. Sua voz foi invisibilizada. Suas crenças foram traduzidas na transcendência do silêncio. Sua existência foi, de algum modo dizimada - assim como o seu povo foi aniquilado na infeliz história do "veronil" Brasil.

A trajetória da minha ancestral indígena traduz a historicidade dos povos afro-ameríndios, os quais foram sujeitados aos processos de colonização. Tidos como povos sem sentimentos, sem saberes, sem lugar de fala (RIBEIRO, 2017), sem possibilidade de expressar desejos e angústias, simplesmente e agressivamente silenciados por lógicas eurocêntricas.

Sua história ressoa nas minhas escolhas acadêmicas e profissionais e, ressignifica minha lógica de pertencimento. A busca por um mundo humanizado, que reconheça, respeite e lute pela pluralidade e diversidade da nossa existência é um posicionamento político que assumo na vida. Entender a diferença como valor é pressuposto teórico-filosófico que norteia meu fazer docente. Acredito veemente que é a diferença que nos humaniza.

Além da minha ancestral indígena, outras mulheres são inspiração e referência na vida. Eu opto por citá-las. Minhas avós Alvira Ferreira e Precilda Gollub – fortalezas-âncoras, minha mãe Ivânia Ferreira – baluarte-égide e minha madrinha Lúcia Andrade – resiliência-solidez.

Além das mulheres, há homens implicados no sujeito-objeto-histórico. Meu avô Nico (*in memoriam*) que me ensinou a dançar os primeiros bailados, xotes e vaneirões. Inconscientemente ele me apresentou ao fandango ao comentar que entre as décadas de 50 e 60, estacionava o caminhão para carregamento no porto

de Paranaguá, Paraná e seguia para as Ilhas, ao redor do porto, para dançar Fandango. A vinculação dele com o fandango transformou-se em desejo de pesquisa, conforme apresento no primeiro capítulo desta tese.

As marcas corporais incognitas aqui apresentadas estão implicadas na produção textual desta tese e significam as escolhas teórico-metodológicas enfatizadas a seguir.



1. CORPO EM TRÂNSITO: DO SARANDEIO DO FANDANGO AO MIUDINHO DO SAMBA

Nesse capítulo introdutório, inicialmente descrevo alguns acontecimentos da minha trajetória profissional/acadêmica, como que me aproximaram e contribuíram para a escolha de dialogar a tríade corpo, cultura e educação e os entrecruzamentos de diferentes comunidades quilombolas, como tema da pesquisa que ora relato. Em seguida, apresento problemática da tese; os objetivos; as justificativas para o seu desenvolvimento; os princípios teóricos que nortearam e fundamentaram o estudo; os procedimentos metodológicos empregados para sua efetivação; e, por fim, a organização textual dessa tese.

A seguir, utilizo em quase sua totalidade, como tempo verbal, a primeira pessoa do singular, por focalizar minha trajetória profissional/acadêmica. Nas seções e capítulos subseqüentes, adoto a primeira pessoa do plural, porque entendo que, embora a tese seja de minha autoria, a sua construção foi fruto da multiplicidade de interações dialógicas estabelecidas no decorrer da minha trajetória profissional e acadêmica.

Dentre tantos processos dialógicos destaco as lideranças e representantes das comunidades quilombolas pesquisadas, o Grupo de Pesquisa HCEL da Faculdade de Educação da UFBA, os grupos de pesquisa PROCEDA e Umbigada da Escola de Dança da UFBA, os docentes do mestrado e doutorado, meus professores de escola pública de EF e EM que tornaram-se colegas de trabalho, meus alunos das escolas públicas do PR, meus alunos da graduação em Educação Física do Centro Universitário UNIRB – Alagoinhas, colaboradores da UNIRB e, precipuamente a minha orientadora Professora Doutora Maria Cecília de Paula Silva, com o qual compartilho a autoria dos artigos que compõem essa pesquisa.

Ressalto que meu lugar de fala é de privilégio e, corroboro com Djamila Ribeiro ao reconhecer a equação: “quem possui privilégio social possui o privilégio epistêmico, uma vez que o modelo valorizado universal de ciência é branco” (RIBEIRO, 2017, p.24). Coaduno com Conceição Evaristo (2020) ao afirmar que é obrigação da academia a produção de saberes de povos invisibilizados. Como pesquisadora, cumpro com minha obrigação e responsabilidade social com profundo respeito às dialogias que aqui apresento.

A proposta deste estudo é a descolonização do pensamento, preocupada em contribuir para o debate das questões de corpos, cultura e educação, e seus diferentes atravessamentos, isentando-me assim, de impor quaisquer verdades ou epistemologias. No sentido de reconhecer diferentes saberes e experiências, apresento versos do samba de roda do Quilombo Buri para irrigar a escrita.

*Dona da casa cheguei agora,
Quero falar com a senhora
Quero falar com a língua ligeira
Cheguei na roseira, tirei uma rosa
E dei meu amor pra cheirar...*

Maricotinha, Versos do samba de roda, Quilombo Buri

Os versos de Maricotinha, que iniciam o samba de roda do Quilombo Buri, traduzem o desejo desta pesquisa: pedir licença para falar (com a finalidade de iluminar saberes quilombolas), falar com a língua ligeira (de modo simples e objetivo) e exalar o cheiro da rosa (para que as vozes dos sujeitos pesquisados reverberem e ressoem, além das fronteiras da academia).

Como dito anteriormente, transitei durante os processos de formação - mestrado e doutorado -, do sarandeio do fandango ao miudinho do samba. Fandango é uma dança caiçara que possui múltiplas matrizes - indígena, africana e europeia. Em especial, tem a influência dos índios carijós originários do litoral paranaense. Durante o mestrado pesquisei os processos de tradução cultural e aprendizagem inventiva na dança do fandango.

O Fandango Caiçara da Ilha dos Valadares - PR se apresentou como um campo potencial para pesquisa em suas vertentes. No momento em questão, encontrei no Fandango um lugar de investigação que acolheu minhas vivências, meu processo de deslocamento e meu desejo de pesquisa.

Os caminhos do doutorado apresentaram novas configurações e mudança de perspectiva. Ao participar como colaboradora na Ação Curricular em Comunidade e Sociedade (ACCS) da UFBA, "Artes do Corpo: Criar, resistir e transformar" proposta pela professora e orientadora Maria Cecilia de Paula Silva, me aproximei de comunidades quilombolas do município de Alagoinhas e Pedrão - BA. A partir daí, ressignifiquei meu entendimento de corpo, cultura e educação.

O encontro com o novo foi propositivo para repensar o objeto desta pesquisa e buscar aproximações e distanciamentos das comunidades quilombolas. Em decorrência desta nova proposição, identifiquei uma comunidade quilombola que é, também, caiçara do Paraná e um novo direcionamento foi dado a pesquisa. O de estudar duas comunidades quilombolas, uma na região sul e outra na região nordeste.

Este redirecionamento não decorre do acaso. A escolha de uma pesquisa interdisciplinar e intercultural entre educação, arte, ciências sociais e saberes quilombolas surgiu das minhas experiências adquiridas como pesquisadora, professora de escola pública, docente do ensino superior e artista.

Ao adentrar na docência do ensino superior, ano de 2017 – no Centro Universitário UNIRB, percebi espaços restritos e, por vezes invisíveis de diálogo com a cultura quilombola, a qual é representativa no contexto que leciono. No município de Alagoinhas – BA temos quatro quilombos. Destes, três são certificados pela Fundação Cultural Palmares.

A ACCS “Artes do Corpo: criar, resistir e transformar” permitiu estreitar o diálogo com as lideranças quilombolas dos municípios de Alagoinhas e Pedrão – BA, a partir da mediação realizada pelo Centro de Cultura de Alagoinhas.

No momento inicial da ACCS, convidamos as lideranças dos quilombos para dialogar sobre as comunidades e entender quais demandas provinham desses espaços. Após ouvi-los, solicitamos autorização para adentrarmos as comunidades e nos aproximarmos destes contextos. Das cinco comunidades acessadas, apenas duas nos autorizaram a aproximar, o Quilombo Cangula de Alagoinhas – BA e o Quilombo Buri, do município de Pedrão - BA.

Com este movimento, aconteceu um desdobramento e surgiu uma outra parceria da ACCS Artes do Corpo/UFBA com a UNIRB, que se tornou uma instituição colaboradora. Foi formada uma equipe multidisciplinar com docentes de diferentes áreas da UNIRB e, conforme as sinalizações das demandas nas comunidades foram realizadas ações interdisciplinares específicas para sanar algumas necessidades, com planejamento prévio e dialogado com representantes e lideranças dos quilombos.

A UFBA e UNIRB, ambas, mediarão a participação das duas comunidades quilombolas, no Fórum Social Mundial 2018, realizado em março, na cidade de Salvador da Bahia.

No evento, as lideranças dos quilombos Buri e Cangula e demais representantes compuseram uma Mesa Temática e, apresentaram as ações desenvolvidas em suas comunidades. O Fórum Social Mundial foi também o momento de finalização desta ACCS.

O projeto de extensão em comunidades quilombolas “Pertencimento e Criação de Saberes” da UNIRB segue em atividade até o momento sob minha coordenação, com planos de ação remotos em 2020. A seguir, apresentamos os caminhos da pesquisa, grafados a partir da sua problemática, objetivos e justificativa.

1.1 No (com) passo da pesquisa

Esta pesquisa foi alicerçada na tríade corpo, cultura e educação, com a perspectiva de, a partir dos significados de educação, corpos e culturas, desvelar proximidades e distanciamentos - no sentido dialógico-, de duas comunidades quilombolas, específicas do Brasil, localizadas em regiões diferentes do território brasileiro, uma na região sul (Paraná) e outra no nordeste (Bahia).

O problema de pesquisa centra-se na educação, nas poéticas do movimento de quilombolas e, na interculturalidade e decolonialidade do samba de roda e fandango. A pergunta norteadora é: A educação e as danças decoloniais, samba de roda e fandango, podem ser entrecruzadas e ressignificar poéticas de movimento das comunidades quilombolas?

A partir desta problemática central, derivam outras questões: O corpo na educação: que ressonâncias educacionais e relações interculturais decorrentes da extensão universitária em quilombos estão implicadas? Como identificar saberes insurgentes de povos quilombolas, a partir dos escritos – narrados e poéticos das suas lideranças? O fandango caiçara e o samba de roda: quais processos gráficos, coreográficos e expressões interculturais se revelam?; Como as mulheres quilombolas ressignificam seu lugar nas comunidades e criam discursos de (re)existência?; Como as danças decoloniais quilombolas na perspectiva freireana constiuem-se, com base em suas matrizes estéticas e matrizes culturais?

O objetivo desta pesquisa é investigar como a educação e as poéticas do movimento decolonial em quilombos, expressas pelas danças do samba de roda e fandango caiçara, podem ser entrecruzadas e ressignificar o entendimento de interculturalidade e de comunidade.

Elegemos o Quilombo Buri do município de Pedrão - BA para contrastar com o Quilombo Batuva de Guaraqueçaba – PR. Consideramos a possibilidade de, num processo de aproximação e distanciamento, desvelar entrelaçamentos das culturas e possibilitar dialogias.

Assumimos como unidades de análise da pesquisa duas das práticas corporais, uma de cada comunidade, que aqui são apresentadas: o samba de roda e o fandango caiçara. Tratou-se então, de pensar a poética do movimento decolonial como objeto de pesquisa ampla e de longo prazo. A ênfase se deu nos estudos das proposições dialogadas do fandango e do samba de roda nas comunidades, a partir do entendimento da interculturalidade da comunidade e de saberes quilombolas.

Para discutir os processos de interculturalidade e o entendimento das poéticas do movimento dos povos afro-latino-americanos foi necessário analisar as memórias, histórias e ancestralidade das comunidades quilombolas e, possibilitar novas traduções com saberes entrecruzados.

Investigamos o samba de roda e fandango caiçara, presentes no nordeste da Bahia e litoral sul do Paraná respectivamente, no sentido de identificar e traduzir os processos gráficos, coreográficos e expressões interculturais desvelados nas memórias e escrituras corporais. Acreditamos que há processualidade e dinamismo na cultura.

Neste sentido, viabilizamos diálogos interculturais para problematizar as proposições corporificadas das comunidades, a partir dos saberes quilombolas, com o intuito de examinar de que forma os sujeitos apresentam discurso e prática traduzidas em escrituras corporais territorializadas.

A possibilidade de contrastarmos a configuração histórica do fandango caiçara com os registros do samba de roda foi o que motivou a pesquisá-los, pois apesar de identificarmos nuances visíveis corporalmente entre quilombolas na roda, entendemos que o deslocamento geográfico e, a investigação científica se fazem necessárias para buscar informações acerca das aproximações históricas e de suas matrizes estéticas e motrizes culturais.

As parecenças e diferenças dos quilombos desvelaram o ensejo de desenvolver a pesquisa, no sentido de reconhecer, identificar, analisar e investigar como as poéticas do movimento decolonial traduzem corpo (re)grafias e, como elas ressignificam a educação e as comunidades.

Propiciar o diálogo entre corpos, cultura e educação não se trata de propor um receituário de métodos frente a um objeto inerte, é movimentar nichos de poder e certezas estabilizadas. Neste sentido, o conhecimento da pesquisadora foi atravessado pela pluralidade dos saberes implicados no campo de pesquisa. Acreditamos que pesquisar a tríade corpos, cultura e educação, requer entender que o processo de escrita tem como especificidade uma memória viva, que consigo carrega o diverso e o complexo, a partir de inúmeras fontes.

Entendemos que, na atual conjuntura política brasileira, pesquisar, comunicar e dialogar culturas invisibilizadas é uma forma de resistência e transgressão. Assim, nos dispusemos a dialogar e contrastar os fazeres e saberes quilombolas, com a autorização dos representantes das comunidades e, com o primor de iluminar suas falas, histórias, memórias e presenças.

A seguir apresentamos os princípios teóricos que nortearam e fundamentaram o estudo.

1.2 Poéticas em movimento: educação, decolonialidade e quilombos

Tecemos esta pesquisa com base no pensamento poético (GLISSANT, 2005) que procura traçar um 'rizoma com o mundo', no sentido de irrigar a escrita na delicada busca de deciframento do real, tanto no campo estético, quanto nos campos histórico, político e ideológico.

Para este autor, no processo de elaboração desse rizoma as transformações do espaço tempo e das realidades culturais, bem como deslocamentos e errâncias tornam-se constitutivos da própria escrita. E, o encontro entre culturas tem como resultantes, a imprevisibilidade. Na perspectiva poética deste movimento, as diferentes culturas compõem processos de relação e nele são compostas. As narrativas, histórias, memórias e produções teóricas de quilombolas são

consideradas grito poético (GLISSANT, 2005), fundamentada na literatura da consciência da comunidade.

As produções teóricas de quilombolas estão associadas à transcendência, à conexões poéticas e de encadeamento. A oralidade, por sua vez, é aqui entendida como o movimento do corpo que se manifesta na reinvenção das assonâncias, na proeminência do ritmo, suas eloquências, renovações e ressignificações. Os gritos poéticos comunicam a poética da relação nas diferentes comunidades. E, a poética das relações possibilita transformar-se ao permutar com outros (GLISSANT, 2005).

Entendemos a educação e a poética do movimento decolonial em uma perspectiva intercultural. Educação multicomposta e atravessada pela pluralidade de identificações, o que indica processualidade nos acontecimentos e no campo de pesquisa. Uma educação para a libertação, de perspectiva decolonial que prevê ruptura de paradigmas na luta contra a colonialidade, a partir das pessoas, das suas práticas sociais, epistêmicas e políticas, como anunciado na obra de Paulo Freire (2011).

A perspectiva intercultural e decolonial nesta tese representa uma estratégia que supõe criação e construção que pode gerar emancipação epistêmica para além da superação da descolonização. Conforme Oliveira e Candau (2010) a meta do pensamento decolonial é a reconstrução radical do saber, do poder e do ser.

Pesquisar comunidades quilombolas implica reconhecer a emergência e insurgência dos saberes. É compreender que a cultura em quilombos não é linear, una, coerente, coesa, integral, original e estável. Os processos não são fixos, mas dinâmicos e moventes.

Apresentamos essas comunidades a partir de uma perspectiva ampliada do conceito de quilombos. Alicerçada na história de povos escravizados, que tiveram sua história marcada por lutas e diferentes formas de organização. Ato de coragem de quilombolas caracterizaram o que convencionamos nomear de 'resistência negra' cujas formas variavam de insubmissão às condições de trabalho, revoltas, organizações religiosas, fugas (MUNANGA; GOMES, 2006).

A negação da sociedade oficial, que oprimia negros escravizados, era pressuposto para este movimento de fuga (CARNEIRO, 1958). Para Carneiro (1958)

o quilombo era uma “reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos (...)” (p.13). Ele complementa que os quilombos formaram uma corrente de rebeldia contra “os padrões de vida impostos pela sociedade oficial e de restauração dos valores antigos” (p. 14).

Quilombos brasileiros constituíram-se de inspirações africanas fundados em estratégias de confronto às estruturas escravocratas. Na busca pela implementação de outras formas de existência e outras estruturas políticas a que estavam submetidos diferentes povos oprimidos formaram bases de uma sociedade fraterna e liberta de preconceitos e desrespeito a humanidade (MUNANGA; GOMES, 2006).

Para Carneiro (1958) “o quilombo foi essencialmente -um movimento coletivo, de massa” (p.15), pois outros grupos se reuniam aos quilombos, como os camponeses pobres e indígenas. “Os quilombolas viviam em paz, numa espécie de fraternidade racial. Havia, nos quilombos, uma população heterogênea, de que participavam em maioria os negros, mas que contava também mulatos e índios” (p.18). Desta forma, os negros já aquilombados recrutavam incansavelmente parentes, amigos e conhecidos.

Nesta tese, entendemos o quilombo como acontecimento singular, independente da perspectiva da análise. Quilombo traduzido como forma de luta contra a escravidão, como reafirmação de valores culturais derivados da diáspora Africana, como estabelecimento humano e como organização social. Sob diferentes aspectos “o quilombo revelou-se como um fato novo, único, peculiar, - uma síntese dialética” (CARNEIRO, 1958, p.24).

A proposição dos estudos culturais e, do loco da pesquisa em comunidades quilombolas previu dinamismo, instabilidade e a capacidade de articulação dos saberes no tempo presente. Apresentamos a investigação acerca da interculturalidade e poéticas do movimento, em uma perspectiva decolonial das danças do samba de roda e fandango, suas aproximações e distanciamentos e, implicações na educação.

Samba de roda e fandango caiçara são manifestações populares derivadas da cultura brasileira, de matrizes estéticas de África, Europa e América. O samba de roda foi a primeira expressão cultural de matriz africana a ser reconhecido como Patrimônio imaterial da humanidade (IPHAN, 2006). O Fandango Caiçara, por sua

vez, foi reconhecido como Patrimônio Cultural do Brasil em 2012 pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – (IPHAN, 2012).

As experiências vivenciadas e registradas possibilitaram caminhos de investigação das danças dos povos afro-latino americanos, quilombolas. Propusemo-nos a analisar e entrecruzar saberes, a partir da educação e das expressões artísticas corporais de ambas culturas. As corpo(reo)grafias quilombolas reverberam a historicidade e as memórias dos povos e, em um processo de tradução cultural alcançaram o tempo presente.

O fandango foi identificado e analisado a partir das memórias do líder quilombola do Batuva (PR), ao passo que o samba de roda do quilombo Buri (BA) possibilitou a análise a partir das narrativas da sua liderança, que desvelou memórias e histórias das sambadeiras no tempo presente. Ressaltamos que as lideranças dos dois quilombos pesquisados são professores/educadores. A seguir apresentamos o percurso metodológico da pesquisa, que possui como fio condutor a pesquisa histórica.

1.3 Trajetória-travessia: grafias metodológicas

O fio condutor desta travessia acadêmica foi a pesquisa histórica no tempo presente, pois consideramos que entender e refletir sobre o tempo presente é uma condição de leitura da sociedade do próprio tempo, como uma possibilidade de torná-lo legível.

Conforme Schuester (2015):

o historiador do presente não estaria pautado pela necessidade de ‘descobrir verdades ocultas’, mas sim de tornar legível seu próprio tempo, dando aos problemas e acontecimentos presentes uma historicidade, fazendo com que os eventos sejam problematizados. (SHUESTER, 2015, p. 424)

Para o autor, a teoria crítica de estranhamento se faz necessária, no sentido em que desconstrói ideias postas, dadas como naturais, modificando a própria condição do investigador mediante seu objeto, o cotidiano, suas implicações e desdobramentos traduzem o tempo presente. Para ele, não há dúvidas sobre a assertiva de que a história do tempo presente constitui uma racionalidade crítica da história e, as fontes orais oferecem os meios para uma transformação radical do sentido social da história.

Acreditamos que a história do tempo presente deve responder e abordar as necessidades do conhecimento e ter como principal questão as demandas sociais levando o pesquisador a refletir sobre a noção de responsabilidade. Para tanto, utilizaremos de fontes orais e documentais. Segundo Thompson, a história oral:

Possibilita novas versões da história ao dar voz a múltiplos e diferentes narradores. Esse tipo de projeto propicia fazer da história uma atividade mais democrática, a cargo das próprias comunidades, já que permite construir a história a partir das próprias palavras daqueles que vivenciaram e participaram de um determinado período, mediante suas referências e também seu imaginário. (THOMPSON, 1992, p.18 e 19)

Neste sentido, os relatos acerca do conhecimento histórico, dos saberes e fazeres relacionados às práticas corporais das comunidades quilombolas são destacados ao reconhecer e visibilizar as vozes dos sujeitos da pesquisa. Assim, a pesquisa em questão se constituiu na leitura de teorias relevantes ligadas à educação, cultura, arte, história e antropologia e, as vozes dos sujeitos da pesquisa, que são imprescindíveis para melhor compreender a literatura.

Para Thompson (1992), a história oral não é necessariamente um instrumento de mudança, contudo ela pode ser um meio de transformar tanto o conteúdo quanto a finalidade da história. Além de ser utilizada para alterar o enfoque da própria história e revelar novos campos de investigação, no sentido de devolver às pessoas que fizeram e vivenciaram a história um lugar fundamental, mediante suas próprias palavras.

Iluminar a história oral de povos invisibilizados, como os quilombolas, possibilita abrir campos de investigação e de reinscrição histórica no tempo presente. Ao contrastar as histórias, memórias e escrituras corporais de diferentes comunidades, sentimos a necessidade de eleger o método contrastivo de pesquisa (MACEDO, 2012), pois examinamos duas diferentes culturas, para identificar descontinuidades, similaridades e questões divergentes. Consideramos contrastar como tornar legíveis as diferenças e similaridades das comunidades.

Desta forma, este trabalho se apropria de aspectos etnográficos, se insere no campo das pesquisas qualitativas e se desenvolve por meio de um estudo bibliográfico, pelo trabalho de campo. Consiste em uma pesquisa histórica no tempo presente, tendo como fontes primárias e secundárias a história oral, documental e imagética respectivamente. Assim, analisamos as ações dos quilombolas do Paraná

e Bahia, com a proposta de contrastar culturas e encontrar relações entre as teorias e os resultados empíricos que se manifestam e compõem esse objeto.

A ética da pesquisa seguiu as discussões que norteiam a área da educação (ANPED, 2019) e baseou-se na dignidade, liberdade e diversidade de indivíduos e grupos humanos e nos "princípios de integridade, transparência e responsabilidade na condução da pesquisa e seus resultados" (HERMANN, 2019). Reconhecemos a complexidade ética, as relações interculturais e decoloniais estabelecidas em lógicas e cosmovisões díspares entre pesquisadores e comunidades quilombolas que, a todo o instante se reorganizam e ressignificam o conceito de ética, redimensionando-o. As narrativas e documentos utilizados foram devidamente autorizados.

A tese se apresenta em um formato insubordinado em relação aos modelos tradicionais e predominantes. Entendemos por formato tradicional, uma tese estruturada, comumente, por uma introdução, revisão de literatura, descrição de metodologia, resultados e discussões e, conclusão. Segundo Barbosa (2015), "formatos insubordinados de dissertações e teses são aqueles que rompem com a representação tradicional da pesquisa educacional nestas modalidades de trabalhos acadêmicos" (p. 350).

Adotamos como constituição desta tese, uma coleção de artigos de pesquisas, o que justifica o formato insubordinado (BARBOSA, 2015), contudo podemos nomear também como multi-paper. A composição da tese se dá por uma série de artigos publicáveis, ou seja, que poderão ser publicados ou submetidos, previamente ou posteriormente à defesa (BARBOSA, 2015; DUKE, BECK, 1999).

Segundo Duke e Beck (1999), as teses nesse formato podem apresentar um capítulo introdutório, apresentando a idéia geral da pesquisa. Conforme estamos apresentando neste capítulo. E, um capítulo final pode ser incorporado "para retomar e globalizar os resultados relatados nos artigos" (BARBOSA, 2015, p 351), aqui nomeado como capítulo 7 "Arremates e despedidas: traduções corporais de corpo (re) grafias educacionais".

A tese na forma de coletânea de artigos cultiva as habilidades de escrita necessárias para o tipo de publicação que será esperado dos doutorandos depois de receberem o grau correspondente (DUKE, BECK, 1999). Assim, o formato multi-paper possibilita a disseminação da pesquisa, ampliando as possibilidades de

publicações e reverberações das investigações realizadas no processo de constituição da tese.

Destacamos que, neste formato de coletânea de artigos, há dinamismo em relação à revisão de literatura, que perpassa todos os capítulos, pois cada artigo deve ser completo em si mesmo, incluindo a sua própria revisão de literatura. Para Boote e Beile (2005), o pesquisador precisa rever continuamente o seu entendimento da literatura ao longo da escrita, articulá-la coerentemente à luz das conclusões e análises posteriores, e também abordar idéias que emergiram em cada um dos artigos que compõe a tese.

Corroborando com a ideia da tese no formato de coletânea de artigos, com referência nos autores Barbosa (2015), Boote e Beile (2005) e Duke e Beck (1999), optamos pela escrita no formato multi-paper, com a configuração: este capítulo de introdução e os capítulos dos artigos que seguem.

1.4 Passo a passo

O fio condutor dos capítulos é a educação e os processos educativos e educacionais, que constituem-se de saberes corporificados. Cada capítulo apresenta um caminho metodológico específico, de acordo com desenho da pesquisa em cada momento da escrita do artigo. Apresentamos o desenho conceitual da pesquisa, a partir de diferentes autores e suas respectivas concepções. Ressaltamos que no decorrer dos capítulos, os conceitos aqui apresentados serão aprofundados e, fundamentarão a mediação dos diálogos com os sujeitos da pesquisa.

Neste primeiro capítulo “Corpo em trânsito: do sarandeio do fandango ao miudinho do samba”, apresento minha trajetória profissional e acadêmica, a problemática, os objetivos, justificativa, caminhos metodológicos, algumas considerações acerca da fundamentação teórico-conceitual desta pesquisa e uma breve descrição do que versam os artigos que compõem a tese. Os capítulos de dois a seis estão escritos em formato de artigo, de acordo com as diretrizes dos periódicos aos quais foram submetidos.

O capítulo 2 refere-se ao primeiro artigo: “Quilombo e Universidade: ressonâncias educacionais, dialogias entrecruzadas e ecologia de saberes no

presente histórico”, o qual apresenta o redesenhar da pesquisa ao ser reconfigurada a partir da ACCS. Neste artigo apresentamos reflexões baseadas na perspectiva educacional do Projeto de Extensão “Pertencimento e criação de saberes” da UNIRB Alagoinhas/BA, Projeto de Extensão “Memórias na Escola Memórias na Universidade” da UFPR – litoral e ACCS Artes do Corpo e educação: criar, resistir e transformar da FACED/UFBA. A partir do conceito ampliado de comunidade remanescente, perspectivou-se compreender possíveis reverberações educacionais de propostas interculturais presentes nestes projetos. Principais autores utilizados: Ferrari (2016), Silva (2019), Santos (2010) e Walsh (2015). O artigo em questão foi submetido a Revista Humanidades e Inovação, Dossiê Educação Formal e Não Formal.

O capítulo 3, referente ao segundo artigo “Educação Intercultural Quilombola: saberes insurgentes em evidência” foi construído a partir dos contatos com as produções teóricas dos líderes dos quilombos, ambos professores/educadores. O primeiro acesso ao quilombo Batuva foi pelos escritos narrados e poéticos do professor Ilton Gonçalves da Silva e o primeiro contato com o quilombo Buri foi a partir da leitura dos escritos acadêmicos de Angelica Souza. Neste capítulo nos propusemos a analisar produções teóricas das lideranças quilombolas, do Quilombo Batuva – Guaraqueçaba-PR e do Quilombo Buri – Pedrão-BA. São elas: trabalho de conclusão de curso da líder do Buri, Angelica Maria Ferreira de Souza e livro publicado pela UFPR Litoral, com registros e poemas do professor Ilton Gonçalves da Silva, líder do Batuva. Foram determinadas duas categorias específicas de análise: identidade quilombola e educação quilombola. Principais referências: Freire (2008; 2016), Gonçalves e Ferrari (2013), Mignolo (2003), Souza (2015) e Walsh (2017). O artigo foi submetido ao periódico Brazilian Journal of Development.

O capítulo 4, terceiro artigo: “Danças quilombolas: memórias e escrituras corporais do samba de roda e do fandango caiçara” apresentamos a pretensão de sinalizar possíveis traduções das danças de povos quilombolas, suas memórias (que antecedem o Atlântico negro) e suas escrituras corporais no tempo presente, em constante resignificação. As referências principais deste artigo são: Diegues (2001), Graeff (2015), Gomes (2014) e Pereira (1996). Este trabalho foi apresentado no Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte (CBCE) em 2019, na cidade de Natal – RN e recebeu o prêmio CBCE de literatura científica, GTT Corpo e Cultura. O artigo foi

aprovado e está aguardando a publicação como capítulo do livro *O que pode o corpo: saberes e práticas da educação física e ciências do esporte*, da Editora da Universidade Estadual de Maringá (Eduem). O livro é composto pelos trabalhos premiados de diferentes GTTs do CBCE.

No capítulo 5, referente ao quarto artigo “Mulheres quilombolas: silenciamentos e discursos corporais no samba de roda” buscou investigar como os silenciamentos, apagamentos e invisibilidades de mulheres quilombolas ao longo da história podem ser traduzidos em discursos corporais e ressignificar o tempo presente. Analisamos discursos e textos corporais, na perspectiva da interseccionalidade, produzidos pelas/nas mulheres quilombolas, do Quilombo Batuva, município de Guaraqueçaba, Paraná e do Quilombo Buri, partícipes do grupo de samba de roda Raízes do Quilombo, município de Pedrão, Bahia. Utilizamos com referências: Akotirene (2019), Beauvoir (2009), Crenshaw (2020), Ferrari (2017), Miki (2014) e Ribeiro (2017). O artigo foi submetido ao dossiê ‘Educação inter-cultural na América Latina: história(s) e cultura(s) afro-brasileiras e indígenas na Educação indígena e quilombola’ da Revista Interfaces da Educação. Está em processo de avaliação.

O capítulo 6, referente ao quinto artigo “Poética do movimento e corporeografias quilombolas: corpo e danças decoloniais na perspectiva freireana” apresenta distintas configurações de danças decoloniais quilombolas, a partir da investigação de suas matrizes estéticas e matrizes culturais constituintes das corporeografias do samba de roda e fandango caiçara. Para tanto, analisamos como a textualização dos corpos de quilombolas expressam a decolonialidade da dança. Corpo decolonial é analisado em uma perspectiva freireana. As principais referências do artigo são Freire (2011; 2015; 2016), Bião (2009), Ligiéro (2011) e Amoroso (2017; 2019). O artigo foi submetido ao periódico Educar em Revista da UFPR em setembro de 2020, ao dossiê ‘Corpo e História: os múltiplos processos de educação do corpo’ e está em processo de avaliação.

O capítulo 7 “Arremates e despedidas: traduções corporais de corpo (re) grafias educacionais”, não apresenta formato de artigo, pois retoma os capítulos anteriores globalizando os resultados relatados nos artigos. Ressaltamos que, ao fim de cada artigo apresentamos suas implicações para o campo científico e, para as comunidades.

1.5 Referências

- ANPED. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação. Ética e pesquisa em Educação: subsídios. Rio de Janeiro: ANPEd, 2019. 133 p.; v.1. Disponível em: <http://www.anped.org.br/news/comissao-da-anped-apresenta-documento-etica-e-pesquisa-em-educacao-subsidios>. Acesso em: agosto 2019.
- BARBOSA, J. C. Formatos Insubordinados de Dissertações e Teses na Educação Matemática. In: Beatriz Silva D'Ambrosio; Celi Espasandin Lopes (org.). Vertentes as subversão na produção Científica em Educação Matemática. 1 ed. Campinas: Mercado de Letras, 2015, v. 1, p. 347 -367
- BIÃO, Armindo e GREINER, Cristiane (Orgs.). Etnocologia -textos selecionados. São Paulo: Annablume, 1999.
- BIÃO, Armindo. Um trajeto, muitos projetos. In: Etnocologia e a cena baiana: textos reunidos. Salvador: P&A Gráfica e Editora, 2009.
- BOOTE, D. N.; BEILE, P. Scholars Before Researchers: On the Centrality of the Dissertation Literature Review in Research Preparation. Educational Researcher, Vol. 34, N. 6, p. 3–15. 2005
- CARNEIRO, Edison. O quilombo dos Palmares. São Paulo: Editora São Paulo S/A, 1958.
- DUKE, N. K.; BECK, S. W. Education should consider alternative forms for the dissertation. Educational Researcher, Washington, v. 28, n. 3, p. 31-36, 1999
- FREIRE, Paulo. Conscientização. Tradução de Tiago José Risi Leme. São Paulo: Cortez, 2016.
- FREIRE, Paulo. Educação como prática da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2008
- FREIRE, Paulo. Educação: o sonho possível. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). O educador: vida e morte. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- GADOTTI, Moacir. A escola e o professor: Paulo Freire e a paixão de ensinar / Moacir Gadotti. – 1. ed. – São Paulo : Publisher Brasil, 2007.
- GLISSANT, Edouard. Introdução a uma poética da diversidade. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- HERMANN, Nadja. Ética. In: Ética e pesquisa em Educação: subsídios. Rio de Janeiro: ANPEd, 2019. p. 18-23; v.1. Disponível em: <http://www.anped.org.br/news/comissao-da-anped-apresenta-documento-etica-e-pesquisa-em-educacao-subsidios>. Acesso em: agosto 2019.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Fandango Caiçara: Caburé, 2012.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Samba de Roda: 2006.
- MUNANGA, Kabengele & GOMES, Nilma Lino. O Negro no Brasil de Hoje. São Paulo, Editora Global, 2006.

CAPÍTULO 2

Quilombo e universidade: ressonâncias educacionais, dialogias entrecruzadas e ecologia de saberes no presente histórico



Figura 3: Sambadeiras na roda. Fonte: D. Dê Paiva

QUILOMBO E UNIVERSIDADE: RESSONÂNCIAS EDUCACIONAIS, DIALOGIAS ENTRECruzADAS E ECOLOGIA DE SABERES NO PRESENTE HISTÓRICO

QUILOMBO AND UNIVERSITY: EDUCATIONAL RESONANCES, CROSS-DIALOGIES AND ECOLOGY OF KNOWLEDGE IN THE PRESENT HISTORY

Resumo: Objetivou-se dialogar sobre ressonâncias educacionais decorrentes de extensão universitária em comunidades quilombolas no tempo presente, no Paraná e na Bahia. Reflexões baseadas na perspectiva educacional do Projeto de Extensão “Pertencimento e criação de saberes” da UNIRB Alagoinhas/BA, Projeto de Extensão “Memórias na Escola, Memórias na Universidade” da UFPR – litoral e ACCS Artes do Corpo e educação: criar, resistir e transformar da FAGED/UFBA. A partir do conceito ampliado de comunidade remanescente, perspectivou-se compreender possíveis reverberações educacionais de propostas interculturais presentes nestes projetos. Esta é uma pesquisa histórica do tempo presente, baseada em documentos produzidos a partir dos respectivos projetos. Das conclusões possíveis, ressalta-se a promoção de uma convivência ativa de saberes que convergem na possibilidade de criar outra lógica epistêmica na universidade. Esta ecologia de saberes oportuniza diálogos entre os saberes humanísticos e científicos produzidos pelas universidades e os saberes tradicionais provindos da cultura quilombola, em uma perspectiva intercultural.

Palavras-chave: Extensão universitária. Educação em comunidades. Educação quilombola. Ecologia de saberes.

Abstract: The research's objective was to dialogue on educational resonances arising from university extension in quilombola communities at the present time, in the Paraná and Bahia. Reflections based on the educational perspective of the extension project "Belonging and knowledge creation" UNIRB Alagoinhas/BA Extension Project "Memories at School, Memories at University" UFPR - Litoral and ACCS Body Arts and Education: Create, Resist and Transform FAGED/UFBA. Based on the expanded concept of remaining community, it was envisaged to understand possible educational reverberations of intercultural proposals present in these projects. This is a historical research of the present time, based on documents produced from the respective projects. From the possible conclusions, we emphasize the promotion of an active coexistence of knowledge that converges in the possibility of creating another epistemic logic in the university. This ecology of knowledge provides an opportunity for dialogue between the humanistic and scientific knowledge produced by the universities and the traditional knowledge coming from the Quilombola culture, in an intercultural perspective.

Keywords: University extension. Education in communities. Quilombola education. Ecology of knowledge.

Um diálogo inicial

O presente artigo apresenta um diálogo conceitual e temático, estabelecido entre a proposta dos projetos de extensão do Centro Universitário UNIRB, da

Universidade Federal do Paraná (UFPR) e da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Em específico, alguns processos desenvolvidos por estas proposições e os impactos da experiência educacional proporcionada aos envolvidos. Pautou-se na pesquisa histórica do tempo presente pela compreensão de um presente entendido por Hobsbawm (1998) como um período em que determinados eventos produzem possibilidades de rever interpretações de um passado e, sob este olhar, adquirir outra significação. Os documentos produzidos em decorrência das propostas educacionais selecionadas (projeto, relatórios, produtos derivados das propostas efetivadas) foram as principais fontes de pesquisa.

Desta forma, objetivou-se dialogar sobre a educação oportunizada pelo entrecruzar de saberes entre comunidade universitária e comunidade quilombola, presente em dois projetos de extensão e um projeto de ensino, pesquisa e extensão, apresentados e desenvolvidos no presente histórico. A presente investigação se debruça nos resultados derivados do Projeto de Extensão em comunidades quilombolas “Pertencimento e Criação de Saberes” da UNIRB Alagoinhas/Bahia, do Projeto de Extensão Universitária “Memórias na Escola, Memórias na Universidade” da UFPR – litoral do Paraná, e suas reverberações e, do Projeto de ensino, pesquisa e extensão ACCS Artes do Corpo e Educação: criar, resistir e transformar, da FAGED / UFBA.

O ponto de partida da dialogia entre propostas educacionais desenvolvidas são os saberes ecológicos produzidos entre comunidades quilombolas, a comunidade do quilombo Buri (Pedrão/BA) e quilombo Cangula (Alagoinhas/BA) e a comunidade do quilombo Batuva (Guaraqueçaba/PR) e universidades, a UNIRB – Alagoinhas/BA, UFBA e a UFPR, – setor litoral/PR. Uma instituição privada e duas públicas federais.

Neste artigo, o conceito de comunidade remanescente é ampliado no sentido de englobar as diferentes experiências históricas presentes no território brasileiro. Ao se referir a quilombo as pessoas associam a esse grupo uma imagem de África recriada no Brasil, com exercício de atividades econômicas de sobrevivência e produção semelhantes (MARQUES, 2013). Entretanto, aqui, busca-se a compreensão de que:

o termo quilombo tem assumido novos significados na leitura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um

conceito histórico, o mesmo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos da ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também, não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea [...]. A identidade desses grupos também não se define pelo tamanho e número de membros, mas pelas experiências vividas e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e de continuidade, enquanto grupo (O'DWYER, 1995, p. 1).

Os projetos com ações extensionistas aqui investigados possuem características singulares que decorrem das experiências territorializadas e expressam saberes e fazeres locais, contextualizados aos quilombos nos quais se inserem. A investigação de diferentes ações de extensão não pretende propor qualquer forma de comparação entre as experiências e seus resultados. Pretende, outrossim, promover o diálogo.

Em relação as fontes utilizadas, a pesquisa histórica do tempo presente propicia a ampliação de fontes e recursos metodológicos. A história do tempo presente incorpora fontes surgidas no mundo atual. Fontes que produzem, conforme Delgado e Ferreira (2013), “em abundância diferentes recursos documentais que enriquecem a produção do saber histórico e podem também tornar mais vivo, interessante e instigante o ensino da história” (p. 25).

Nesta investigação, optou-se como fundamentação, o uso de fontes documentais que incorporam possibilidades e instâncias memorialísticas, coletivas e individuais, passadas oralmente de geração em geração. Foi privilegiado o uso de artigos científicos, escritos literários, relatórios de projetos de extensão, narrativas escritas, sites institucionais, entre outros documentos.

O Projeto de Extensão em comunidades quilombolas “Pertencimento e Criação de Saberes” da UNIRB, derivou de uma parceria com a UFBA, ao ser instituição colaboradora da Ação Curricular em Comunidade e Sociedade (ACCS). A ACCS é um componente curricular de cursos de Graduação e de Pós-Graduação em que estudantes e professores da UFBA, em uma relação com grupos da sociedade, desenvolvem ações de extensão no âmbito da criação, tecnologia e inovação, para promover intercâmbio, reelaboração e produção de conhecimentos sobre a realidade, na intenção do desenvolvimento social.

A ACCS Artes do Corpo e Educação: criar, resistir e transformar, coordenada pela professora Maria Cecília de Paula Silva, foi realizada no segundo semestre de 2017 e escolheu como território de diálogo do conhecimento acadêmico e conhecimento das comunidades quilombolas: Buri, em Pedrão/BA e Cangula, em Alagoinhas/BA. A ACCS findou com a proposição de uma mesa temática no Fórum Social Mundial, realizado em março de 2018 (SILVA; FERREIRA, 2019).

O Projeto de Extensão em comunidades quilombolas “Pertencimento e Criação de Saberes”, foi impulsionado e criado paralelamente à ACCS em 2017 e, as proposições dialogadas entre universidade e comunidades, acontecem até o momento presente.

O Projeto de Extensão em comunidades quilombolas “Pertencimento e Criação de Saberes” apresenta um diálogo interdisciplinar e intercultural. É composto por docentes e discentes da área de ciências humanas, ciências da saúde e exatas e, é coordenado pela professora da instituição, Thais de Jesus Ferreira.

Este projeto objetivou identificar manifestações da cultura afro-brasileira em comunidades quilombolas de Alagoinhas/BA e Pedrão/BA, fornecendo elementos para a reescrita da história, compreende rupturas e/ou continuidades; silêncios e insurgências do processo de ressignificação da cultura e consolidação do campo da educação no interior da Bahia. Entende-se o modo de vida, saberes e fazeres das comunidades, como elementos que retroalimentam e constituem a tríade corpo, cultura e educação.

Por meio deste, buscou-se alternativas para o enfrentamento de problemáticas que emergem na realidade contemporânea, possibilitando um diálogo ‘sem fronteiras’ para significar esta experiência com uma práxis dialética e dialógica, participativa e compartilhada entre comunidades (docentes e discentes do Centro Universitário Regional de Alagoinhas/UNIRB e as duas comunidades quilombolas).

O Projeto de Extensão da UFPR “Memória na Escola, Memórias na Universidade”, coordenado pela professora Ana Josefina Ferrari, teve início em 2011 e finalizou-se em 2014.

O objetivo do projeto foi estreitar a distância que separa a Universidade das Comunidades rurais do município de Guaraqueçaba, estado do Paraná. Para tal, foi

proposto propiciar a constituição da referência, e colocar em discurso o nome da Universidade Federal do Paraná, setor litoral, nas escolas rurais do município de Guaraqueçaba a partir de ações concretas, como: proposição de projetos de aprendizagem elaborados pelos professores do município em questão e executados com os mesmos; apresentação de diferentes projetos que se desenvolvem na universidade, especificamente no setor litoral, para os alunos que cursam as séries iniciais do Ensino Fundamental nas escolas municipais rurais e, visitas da comunidade à instituição. Nessas ações se desenvolveram diversas atividades como: apresentação de projetos, palestras, filmes, elaboração de material didático (PROEC/UFPR, 2012).

No que se refere à atuação dos estudantes extensionistas, o projeto objetivou fornecer ferramentas teórico-práticas para o trabalho com comunidades tradicionais e comunidades rurais do Litoral paranaense. Promover a reflexão nos estudantes universitários participantes do projeto sobre o papel da instituição no trabalho com populações rurais e de baixo IDH foi outra proposta do projeto (PROEC/UFPR, 2012).

Os projetos de extensão realizados em comunidades rurais, uma no litoral paranaense e outro no interior da Bahia, possibilitam compreender os caminhos da educação universitária em uma perspectiva decolonial, que reconhece diferentes saberes e experiências. Para Walsh (2017) decolonialidade é visibilizar as lutas contra a colonialidade a partir das pessoas, das suas práticas sociais, epistêmicas e políticas.

Assim, a educação universitária em uma perspectiva intercultural e decolonial representa uma estratégia que supõe criação e construção que pode gerar emancipação epistêmica para além da superação da descolonização. “Sua meta é a reconstrução radical do ser, do poder e do saber” (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 24).

DO EXTENSIONISMO AO CONHECIMENTO PLURIVERSITÁRIO: TRAJETÓRIAS E IMPLICAÇÕES

Acredita-se que tratar de questões de existência, pertencimento e saberes de comunidades quilombolas transcende o espaço particular e comunitário e, com isso,

se possibilita resistir, (re)existir, (re)viver e/ou redimensionar significados e experiências.

Entre as possibilidades de escolha do caminhar investigativo, a história do tempo presente se tornou a mais oportuna para este estudo. Isto, porque, de forma geral, ela possibilita analisar e pesquisar experiências históricas específicas, limitadas espacialmente e passíveis de modificações. Além disso, também oportuniza trabalhar com uma pluralidade de fontes e procedimentos teórico-metodológicos. Uma das fontes principais deste estudo se refere a projetos de ensino, pesquisa e extensão em comunidades quilombolas.

O presente aqui considerado refere-se a um permanente processo de atualização do passado inscrito em experiências analisadas. Ele permite redimensionar projeções de um futuro “elaborado por sujeitos ou comunidades” (DELGADO; FERREIRA, 2013, p. 25).

O tempo presente torna-se singular por incluir processos históricos recheados de experiências vivas, uma interação entre memória e história. Também pela provisoriedade do tempo, tensões e repercussões de curta duração, sujeitos históricos vivos, ativos e pela oportunidade de produzir fontes históricas no processo.

Para tanto, considera-se necessário apresentar a trajetória dos projetos de extensão e do projeto de ensino, pesquisa e extensão aqui investigados e algumas implicações destes em relação ao conhecimento pluriversitário (SANTOS, 2011).

“O conhecimento pluriversitário substitui a unilateralidade pela interatividade, uma interatividade enormemente potenciada pela revolução nas tecnologias da informação e de comunicação” (SANTOS, 2011, p. 44).

Nesta lógica, o conhecimento científico confronta-se com outros conhecimentos. Isso exige o desenvolvimento de responsabilização social das instituições. A mercantilização e a produção de conhecimento científico, economicamente útil, são contrastadas a uma universidade que ocupa espaços abertos, heterogêneos, atravessados por concepções de responsabilização social. Tal feito oportuniza gerar pressões e instabilidades das instituições que buscam, por

um lado, adaptar-se às mudanças e, por outro, resistir às mudanças. Uma transformação eminentemente política (SANTOS, 2011).

O Projeto de Extensão da UFPR “Memória na Escola, Memórias na Universidade”, se propôs a ressignificar a noção de acesso à universidade que circula nesses espaços, o qual pressupõe a Universidade Pública como inacessível a estes grupos, pressupostos que surgem a partir do distanciamento que a universidade pública estabeleceu historicamente com estas comunidades e, por outro lado, pela necessidade de conhecimento dos trabalhos que se desenvolvem nas comunidades rurais (PROEC/UFPR, 2012). Uma das escolas atendidas pelo projeto foi a Escola Municipal Juvenal Xavier, localizada na área rural de Guaraqueçaba, especificamente na comunidade quilombola Batuva.

Como ações do projeto, destacam-se: proposições de projetos de aprendizagem elaborados pelos professores do município; apresentação de diferentes projetos que se desenvolvem na universidade; e visitas da comunidade à instituição. Algumas atividades foram desenvolvidas, tais como: palestras, filmes, elaboração de material didático e organização de um livro.

O livro “Minha triste, alegre história de Vida”, de Ilton Gonçalves da Silva², foi organizado pela professora Ana Josefina Ferrari e é fruto da interação proporcionada pelos Projetos de Extensão Universitária “Memória na Escola, Memórias na Universidade”, e de Permanência Universitária “Memórias de Guaraqueçaba” da UFPR litoral, ambos coordenados pela professora Ana Josefina Ferrari. Sua publicação aconteceu em 2013, o livro completa a coleção do ProJovem Campo – Saberes da Terra. A obra apresenta a história de um líder comunitário e educador, que tem sua história de vida implicada na diáspora (GILROY, 2012) e, conseqüentemente, na história dos quilombos.

O Projeto ACCS FSM – Artes do Corpo e Educação: criar, resistir, transformar foi desenvolvido nos anos de 2017 e 2018 na UFBA em parceria com a UNIRB e objetivou organizar e desenvolver atividades de ensino, pesquisa e extensão em um diálogo permanente entre Universidade e comunidades quilombolas. A proposta pressupunha desenvolver, organizar e apresentar

² Ilton Gonçalves da Silva, líder do Quilombo Batuva. Professor, poeta e representante das comunidades quilombolas do município de Guaraqueçaba, Paraná.

diversas atividades na universidade e nas comunidades de destino. E, como culminância, organizar algumas atividades de cunho extensionista nas comunidades quilombolas para apresentação no Fórum Social Mundial, ocorrido em Salvador, Bahia, Brasil, em março de 2018 (SILVA, FERREIRA, 2019).

O projeto considerou relevante “trazer a cena um patrimônio artístico-cultural vivo e significativo na dinâmica de comunidades tradicionais e a necessidade de qualificar o saber advindo dessas manifestações” (Projeto ACCS Artes do corpo e educação: criar, resistir, transformar).

De perspectiva interdisciplinar, o projeto pretendeu desvelar valiosos conhecimentos para as ciências humanas, educação e arte, bem como outras áreas do conhecimento. A dimensão do corpo e cultura, por meio de manifestações da história e cultura afro-brasileira em comunidades centenárias quilombolas foi privilegiada, a partir da Bahia. Em especial o samba de roda, capoeira e o batuque desenvolvido nas comunidades de Buri e Cangula.

Como ressonâncias dialógicas, o projeto oportunizou o fornecimento de elementos para a re-escrita da história, rupturas e continuidades, silêncios, transplantes culturais no processo de constituição da cultura e consolidação do campo da educação na Bahia. “O caráter inovador insere-se, de forma central, pelas questões relacionadas aos corpos e às culturas de comunidades centenárias como forma de criação, reinvenção e transformação social, por meio da educação (SILVA, 2017).

A seguir apresenta-se como relato alguns encontros significativos para o projeto. O primeiro reuniu as universidades (UNIRB/UFBA) e ambas as comunidades quilombolas no quilombo Cangula durante todo o dia, com desfile da Beleza Negra e encontro de Samba de Roda dos quilombos. Este momento proporcionou uma rica experiência de conhecimentos múltiplos entre realidades diversas.

O Fórum Social Mundial 2018, em Salvador, foi outro momento de culminância do projeto. Centralmente, buscou-se o diálogo entre os saberes das comunidades com os saberes acadêmicos e institucionais, no sentido de ressignificar a práxis pedagógica dos docentes e, finalmente, a apresentação desta proposta coletiva no Fórum Social Mundial 2018, na UFBA, Salvador/BA (SILVA; FERREIRA, 2019).

O Projeto “Pertencimento e criação de saberes” da UNIRB iniciou com reuniões no Centro Universitário, entre docentes da instituição e lideranças e representações dos quilombos. A extensão em comunidades diferencia-se, pela liberdade na escolha do loco pesquisado, no caso, o quilombo Buri no município de Pedrão – BA e o quilombo Cangula no município de Alagoinhas – BA, na definição de ações teórico-práticas e na experimentação de procedimentos metodológicos.

A proposição inicial foi uma aproximação no sentido da escuta das demandas das comunidades, para reunir lideranças e representantes de quilombos com docentes da instituição para dialogar acerca das demandas das comunidades. Posteriormente, foram realizadas visitas às comunidades para reconhecer o local, contatar com os moradores e as culturas locais.

Na universidade, o trabalho pedagógico buscou direcionar a discussão para os problemas da sociedade atual e de especificidades que chamam atenção relacionada à população negra, majoritária nestas comunidades, os embates e conflitos atuais. Neste processo, foram identificados discentes quilombolas na instituição.

O projeto conseguiu apreender saberes diversos e, como resultados vislumbramos culminâncias dos mesmos, no quilombo Cangula, quilombo Buri, na UNIRB e na UFBA.

Igualmente significativa foi a visita dos docentes da instituição UNIRB no quilombo Buri, durante a Jornada Pedagógica, no início do semestre de 2019, como parte do processo de formação continuada. Neste momento, foram realizadas visitas as casas de todos os moradores antigos do quilombo e, em um processo de escuta, foram ouvidos os contos, rezas, cantos e estórias de encantos da comunidade Buri. Do encontro dos docentes com representantes da comunidade quilombola, foram criadas diferentes proposições, nas áreas da saúde, humanas e exatas.

Como uma das proposições deste projeto, destaca-se a participação das lideranças do quilombo Buri e Cangula em ações na instituição, comunicando os saberes das comunidades e compartilhando espaços de produção de conhecimento.

Em 2019, a líder do Buri, Angelica Maria Ferreira de Souza³ palestrou e propôs uma oficina de samba de roda aos discentes da instituição. Do mesmo modo, Claudemir da Paixão Carvalho⁴, líder do Cangula, participou de rodas de conversa sobre questões étnico-raciais, em especial, para discorrer sobre a cultura quilombola.

Além destes momentos, outros aconteceram, dialogando os saberes das comunidades com saberes acadêmicos. Oportunizou, igualmente, ações interdepartamentais entre o colegiado de educação física, direito, psicologia, nutrição e farmácia. Esta interação de áreas diferentes e de saberes diversos foram imprescindíveis no atendimento às demandas das comunidades quilombolas. As dialogias entrecruzadas entre quilombos e instituição propiciaram a ecologia dos saberes (SANTOS, 2010) e a produção de interconhecimento. Reuniões entre a universidade e comunidades acontecem periodicamente para estabelecer a criação de novas proposições.

As proposições dos projetos de extensão de diferentes universidades, públicas e privada, expressam entrecruzares ao apresentar a busca pelo compartilhamento de saberes em uma perspectiva dialógica entre quilombos e instituição. Entender os processos de aprendizagem em ações extensionistas a partir da descolonização dos saberes e do fortalecimento do conhecimento pluriversitário possibilita o encontro com o novo, com novas formas de produção de saberes, que reconhecem e visibilizam diferentes epistemologias.

DIÁLOGOS ECOLÓGICOS-DECOLONIAIS E CORPOGRAFIAS QUILOMBOLAS

Considerou-se estes projetos, inseridos nas Epistemologias do Sul (SANTOS, 2010), por estarem baseados no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos, a ciência moderna e interações sustentáveis e dinâmicas entre eles, sem comprometer sua autonomia. A ecologia de saberes entende que o conhecimento é interconhecimento (SANTOS, 2010).

³ Angélica Maria Ferreira de Souza é líder do Quilombo Buri, município de Pedrão, Bahia. Pedagoga, aluna especial do mestrado em Crítica Cultural - UNEB e representante do grupo de samba de roda Raízes do Quilombo (depoimento registrado em setembro de 2019).

⁴ Claudemir da Paixão Carvalho é líder do Quilombo do Cangula, município de Alagoinhas, Bahia. Graduando em Licenciatura em História – UNEB (depoimento registrado em setembro de 2019).

O conceito de ecologia de saberes cunhado por Santos (2010) é demarcado pelas linhas cartográficas abissais que separavam o Velho e o Novo Mundo, na era colonial, subsistem estruturalmente no pensamento moderno ocidental e permanecem constitutivas das relações políticas e culturais excludentes, mantidas mundialmente no presente. Ele entende a injustiça social global associada à injustiça cognitiva global, e, por isso, a luta por justiça social global requer a construção de um pensamento pós-abissal. E a conscientização de nossos corpos e culturas.

Os diálogos ecológicos-decoloniais, na perspectiva do pensamento pós abissal, sugerem o respeito às diferenças culturais e epistemológicas, a valoração dos saberes de experiência dos sujeitos e, a não dicotomização do conhecimento, cultura e poder. Neste sentido, cabe se respaldar em Paulo Freire como a gênese da educação intercultural e decolonial no Brasil, alicerçados na sua pedagogia pautada no fazer político-pedagógico e na crença de que não há prática social mais política do que a prática educativa.

As práticas sociais das comunidades sugerem o fortalecimento das suas culturas, como forma de luta política, transformação social e legitimação de saberes. Essas práticas sociais importam, pois elas dão sentido e ressignificam a educação no ensino superior, pois é geradora de consciência crítica (FREIRE, 2011) da história e amplia a leitura de mundo dos sujeitos envolvidos nos processos.

Nos projetos de extensão, dialogou-se diferentes culturas quilombolas a partir das implicações corporificadas e expressas no/pelo sensível. Entende-se que nossa existência é corporal e que o corpo é a profusão do sensível (LE BRETON, 2016). Para tanto, buscou-se compreender as comunidades quilombolas como um conjunto de significações e valores, que possuem maneiras particulares de criar relações com o mundo e de se posicionar e expressar-se nele. O modo como os povos tradicionais se relacionam com o mundo é significado pela decolonialidade e pela interculturalidade, que desvelam produção de saberes outros.

Para Le Breton (2006, p. 70), “o corpo metaforiza o social, o social metaforiza o corpo”. No corpo as possibilidades sociais e culturais se desenvolvem. Corpos e culturas entrelaçados criam marcas, identidades, culturas, memórias e histórias. As memórias e histórias dos remanescentes de povos

escravizados desvelam marcas, cultura e identidade que foram por muito tempo invisibilizadas pelas lógicas coloniais e eurocêntricas de produzir conhecimento.

Para tanto, foi eleito o conceito de corpografia, entendendo que sua definição revela uma cartografia corporal que parte da premissa de que a experiência fica inscrita, em diferentes escalas de temporalidade, no corpo daquele que experimenta e, por este motivo, também o define (BRITTO, 2008). A corpografia é a memória inscrita no corpo. Os povos quilombolas possuem inscrições históricas no corpo e memórias que os identificam e os constituem na coletividade como quilombos. As escrituras corporais de povos quilombolas reúnem percepções sensoriais, significações e valores que na coletividade criam cartografias territoriais.

Para Le Breton (2016), mesmo se o mapa não é mais o território onde vivem os homens, ele informa sobre eles, lembra as linhas de força e constrói um espelho que o afasta e aproxima do outro. Assim, os povos quilombolas reconhecem sua identidade, afirmam o pertencimento e desvelam a historicidade da diáspora africana na coletividade das comunidades.

A diáspora, para Gilroy (2012), significa a captura, a travessia, a chegada a um novo ambiente e conseqüente adaptação e entende ser imperativo impedir que a diáspora se torne apenas sinônimo de movimento. Sob a ideia chave da diáspora, nós poderemos então ver não a 'raça', e sim "formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem" (GILROY, 2012, p. 25).

Pensar a diáspora, nesta perspectiva, significa reconhecer os diferentes territórios quilombolas aqui apresentados e suas formas particulares de organização e expressão cultural. Munanga (2012), afirma que o grau de consciência e os processos de construção identitária de negros não é idêntico, pois todos vivem em contextos socioculturais diferentes. Como é o caso dos projetos de extensão aqui apresentados, desenvolvidos em diferentes contextos – Paraná e Bahia.

"O processo de construção de identidade nasce a partir da tomada de consciência das diferenças entre 'nós' e 'outros'" (MUNANGA, 2012, p. 11). Para

Kabenguele Munanga, a busca da afirmação da identidade cultural e consequentemente da negritude, como ação política, requer o diálogo com outros povos e culturas. A questão é contribuir para a construção de uma nova sociedade, na qual todos tenham seu lugar de fala e reconhecimento (MUNANGA, 2012).

Neste sentido, compreende-se a responsabilização social da extensão universitária na construção da nova sociedade. O deslocamento da universidade para as comunidades pode transformar o conhecimento a respeito delas, reconhecer a distância entre os conhecimentos acadêmicos e os comunitários e dialogá-los, aproximá-los e entrecruzá-los.

A realização dos projetos de extensão possibilitaram a desconstrução da lógica eurocêntrica de pensar e produzir conhecimento e ressignificaram saberes no tempo presente. Na perspectiva da ecologia de saberes, os projetos em foco possibilitaram traduzir as corpografias quilombolas e estabelecer o entrecruzamento dos saberes acadêmicos, de forma a dar sentido às práxis pedagógicas nas instituições propositoras dos projetos.

As reflexões dos envolvidos no projeto podem nos aproximar do seu loco - a tríade corpo, cultura e educação como central para uma proposição educacional que perspective a emancipação social.

O diálogo oportunizado entre os conhecimentos de comunidades específicas e o acadêmico, desenvolvido de forma tradicional nas Universidades pode indicar pistas para uma proposição educativa que promova a emancipação humana e social.

Considera-se que o foco na experiência obtida nestas diferentes vivências, dos projetos de extensão da UNIRB, UFBA e UFPR, com as comunidades quilombolas de Pedrão/BA e de Alagoinhas/BA e, de Guaraqueçaba/PR, num diálogo com os conhecimentos acadêmicos, oportuniza a construção de uma práxis pedagógica e educacional significativa e comprometida.

Assim, propõem-se o diálogo ecológico e decolonial dos protagonistas dos projetos de extensão, representantes das comunidades e docentes, que constituem seus saberes e práxis com base nas experiências e vivências possibilitadas pela extensão universitária. Elaborar um projeto em que o ser humano é compreendido

como central no processo formativo e definido como ser corporal e cultural sugere darmos visibilidade as suas vozes, saberes e fazeres.

VOZES, SABERES E FAZERES ENTRECruzADOS

Os diálogos ecológicos-decoloniais aqui apresentados traduzem as ações dos projetos de extensão universitária e os processos de compartilhamento de experiências e saberes. “A ecologia de saberes, é por assim dizer, uma forma de extensão ao contrário, de fora da universidade para dentro da universidade. Consiste na promoção de diálogos entre o saber científico e saberes tradicionais” (SANTOS, 2011, p. 75-76).

O projeto de extensão da UNIRB, preocupado com processos de responsabilidade social e com a participação ativa em lutas contra a exclusão social e em defesa da diversidade cultural, em especial nos quilombos, propôs uma aproximação das comunidades do Buri e Cangula por ações específicas, no sentido da escuta, de silenciar falas acadêmicas e iluminar saberes quilombolas, as quais possibilitaram a abertura para os encontros e interações que aconteceram na instituição e nos quilombos.

Conforme depoimento, que compõe o relatório de 2019, do projeto de extensão da UNIRB, o líder do quilombo Cangula, Claudemir da Paixão Carvalho relata:

O projeto de extensão quebra aquele tabu entre comunidade e universidade, nos empoderando e nos incentivando a utilizar e ocupar o nosso espaço. Quando as instituições apostam no quilombo é muito bom, é crucial para ajudar a melhorar o desenvolvimento (UNIRB, 2019).

A líder do quilombo Buri, Angélica Maria Ferreira de Souza coaduna com Claudemir ao afirmar que:

Entendo o projeto de extensão, como algo que contribui para que os povos tradicionais – quilombolas, tenham espaço de fala dentro das instituições. Pudemos estreitar os laços comunidade versus universidade, que em outros tempos era impossibilitada esta convivência (UNIRB, 2019).

Angélica ressalta que as ações realizadas contribuíram para dar visibilidade ao quilombo, tanto no sentido de existência territorial quanto na legitimação dos saberes quilombolas. Além disso, Angélica afirma que o projeto contribuiu para os quilombolas perceberem que essa troca de informação é importante. A líder

acredita que as dialogias possibilitadas pela extensão empoderam outros representantes do quilombo, afirmando sua cultura e as lógicas de pertencimento (UNIRB, 2019).

Por sua vez, o Projeto “Memórias na escola, memórias na universidade” da UFPR, promoveu diálogos entre a academia e comunidade do Batuva, ao possibilitar que as interações pedagógicas entre universidade e escola quilombola produzissem conhecimento em uma perspectiva decolonial. Para Ferrari (2016):

Batuva é um espaço no qual circulam e se entrecruzam memórias. Memórias oficiais e memórias não oficiais. Memórias reconhecidas historicamente e memórias desconhecidas, perdidas na densa mata. A memória é o espaço onde se entrecruzam, de modo distante, a vida das comunidades que habitam o longínquo território chamado Batuva. (FERRARI, 2016, p.57)

Para a professora Ana Josefina, também coordenadora do projeto de extensão da UFPR litoral, muitas memórias do quilombo Batuva eram invisibilizadas e, antes de iniciar os projetos de extensão na comunidade, o único texto em circulação sobre o Batuva era o texto publicado no relatório da fundação Clovis Moura, intitulado Terra e Cidadania (ITCG, 2008).

Antes de iniciar os trabalhos com os diferentes projetos que coordenei na comunidade, essa era a situação. Ela está mudando a partir de algumas produções que são feitas em conjunto com a comunidade. É indiscutível que a história desta comunidade forma parte da história do Brasil, uma história que está sendo reconstruída a partir de diferentes levantamentos e sistematizações já que sua história e cultura, em muitas ainda, transmitem-se de modo oral de geração em geração (FERRARI, 2016, p. 60-61)

Ferrari (2016), ressalta que nos processos de aproximação e na constituição do arquivo da comunidade várias vozes foram ouvidas, a voz das leis e decretos, a voz das fundações representantes do governo, a voz da universidade e a voz dos quilombolas. “Nesse conjunto de vozes podemos diferenciar diferentes grupos: a) as que falam sobre o quilombo; b) as do quilombo; c) as que falam sobre o que se fala no quilombo” (FERRARI, 2016, p. 61).

As vozes, originadas em contextos díspares são importantes para entender os processos culturais e de construção de saberes sobre os quilombos, em especial a voz das comunidades. O livro “Minha triste alegre história de vida” de Ilton Gonçalves da Silva, fruto do projeto de extensão da UFPR litoral, é “um deslocamento histórico importante, um movimento na história. (...) Hoje ouvimos,

uma voz que diz ‘eu sou quilombola’. (...) Uma fala sem mediações” (FERRARI, 2013, p. 19).

O livro em questão, respeita e reconhece as expressões e a organização sintática dos textos e poesias escritas por professor Ilton, líder do quilombo Batuva, que ora relata sobre o seu passado e o passado da comunidade e ora apresenta as esperanças e necessidades do quilombo, com vistas ao futuro. No livro, além das poesias e histórias, são apresentados depoimentos sobre o professor e sua experiência de vida, implicada na comunidade.

O diálogo proposto pelos projetos de extensão aqui descritos, são baseados no interconhecimento, no qual o entrecruzamento das vozes, saberes e fazeres produzem novas epistemologias. Cabe reconhecer que as ações extensionistas são processos de construção de conhecimento coletivos e de ressignificação das culturas.

A extensão, precisa apresentar preocupação com a lógica de responsabilidade e compromisso social, na qual as trocas e compartilhamentos sejam significativos para as comunidades e universidade. Essa qualidade valida a existência e permanência dos projetos.

Neste sentido, destacam-se os depoimentos de docentes do Centro Universitário UNIRB/Alagoinhas para refletir sobre os impactos da implicação docente na extensão universitária. Professor Márcio Santos da Conceição⁵ comenta que:

A primeira vez que eu fui à comunidade quilombola eu tinha muitos conceitos acadêmicos sobre o que é ser quilombola, o que é um quilombo e tomei um choque. Precisamos superar o abismo entre os dois territórios, o acadêmico e o das comunidades. O campo transforma, o contato com os quilombos permitiu reconhecer o distanciamento de saberes, pois os conceitos produzidos dentro do mundo universitário diferem das comunidades. O projeto de extensão é uma concretização da experiência da ecologia dos saberes, um lugar onde a comunidade acadêmica ouve e aprende com as comunidades. (...) Enquanto professor, enquanto educador, que trabalho com as questões étnico raciais, essa aproximação me fez pensar dois elementos muito importantes, primeiro, a necessidade da descolonização da academia, da Universidade (...) e, segundo, de pensar nas práticas educativas a partir dessa realidade (UNIRB, 2019).

⁵ Márcio Santos da Conceição. Docente da UNIRB/Alagoinhas. Doutorando em Letras Crítica Cultural – UNEB. Mestre em Letras Crítica Cultural – UNEB. Mestre em Teologia, Escola Superior de Teologia/RS. Especialista em Estudos Linguísticos e Literários, Faculdade Santíssimo Sacramento. Graduado em Letras/Francês – UNEB.

O professor acredita que é imprescindível o diálogo entre aquilo que a gente determinou ser científico e aquilo chamamos de senso comum. Esta é a ecologia de saberes, porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos, e um deles é a ciência moderna, e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer sua autonomia (SANTOS, 2011). Entende-se que é uma ecologia, pois se baseia na ideia de que o conhecimento é interconhecimento. O depoimento do docente Djair Silva⁶ reafirma o exposto ao entender o deslocamento conceitual e a necessidade de dissipar o estranhamento da comunidade versus universidade:

O projeto nos deu condições de ter um contato não só a partir de referências teóricas, mas com observação participante. Foi estabelecida uma troca de informação entre todos os sujeitos, nós pesquisadores da UNIRB e, a própria comunidade quilombola. A extensão possibilitou a troca de saberes para as culturas se entrelaçarem e saírem do processo de estranhamento e, partir para os processos de reconhecimento entre as partes. Eles tem tradições, costumes, eles tem processos e práticas sociais que nos ajudam muito, até mesmo para relativizar os nossos saberes. A extensão possibilitou troca de saberes, importante não apenas do ponto de vista acadêmico, mas do ponto de vista do nosso processo de humanização da pesquisa e da ciência (UNIRB, 2019).

A extensão aproximou o debate com as relações étnico-raciais e territórios quilombolas, impulsionou reflexões sobre a descolonização dos saberes na academia, ao adentrar nas comunidades, e a necessidade de se transformar, a partir destes novos conhecimentos. As ações extensionistas ressignificaram a práxis pedagógica dos docentes.

A reforma da universidade deve conferir uma nova centralidade às atividades de extensão (com implicações no currículo e nas carreiras dos docentes) e concebê-las de modo alternativo ao capitalismo global, atribuindo às universidades uma participação ativa na construção da coesão social, no aprofundamento da democracia, na luta contra a exclusão social e a degradação ambiental, na defesa da diversidade cultural (SANTOS, 2011, p.73).

No projeto, foram promovidas e organizadas interações a partir de ações como oficinas, rodas de conversa, apresentações e exposições que contemplassem a dinâmica entre os corpos e culturas em e de comunidades quilombolas, expressas pelas manifestações de dança, capoeira, festas, teatro, o que constituiu um diferencial em relação a componentes curriculares

⁶ Djair Silva. Docente da UNIRB/Alagoínhas. Mestre em História dos Espaços – UFRN. Especialista em Administração de Marketing e Comércio Exterior – Universidade Católica do MT. Graduado em Economia – UFPB.

convencionais. Este movimento prático e as diferentes áreas envolvidas oportunizaram novos recortes e uma compreensão ampliada do educar.

Cabe reforçar a convicção de que aprofundar a interação com a realidade, o nosso presente histórico em contraste a outros momentos é importante fonte de transformação da práxis pedagógica docente. A realização do projeto de extensão da UNIRB possibilitou e possibilita a desconstrução da lógica eurocêntrica de pensar e produzir conhecimento e, ressignifica os saberes no tempo presente. O extensionismo produz interconhecimento e as interações comunidade e universidade são potenciais processos abertos de produção de cultura.

“As atividades de extensão devem ter como objetivo prioritário (...), o apoio solidário na resolução dos problemas da exclusão e da discriminação sociais e de tal modo que nele se dê voz a grupos excluídos e discriminados” (SANTOS, 2011, p.74). Os projetos de extensão acima descritos buscam colaborar com o desenvolvimento das comunidades quilombolas, pois reconhecem que as políticas públicas são insuficientes ou inexistentes. Ressalta-se a importância de pensar as comunidades quilombolas como lugares de (re)existência, em especial no cenário político atual.

Os projetos de extensão contribuem para o desenvolvimento social, ao mesmo tempo em que contribuem para a reforma e transformação da universidade, pois são considerados indissociáveis do ensino e da pesquisa nas instituições, como é o caso da ACCS, projeto da FACED/UFBA que envolve de Ensino, Pesquisa e Extensão.

O princípio da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão reflete um conceito de qualidade do trabalho acadêmico que favorece a aproximação entre universidade e sociedade, a auto-reflexão crítica, a emancipação teórica e prática dos estudantes e o significado social do trabalho acadêmico (ANDES, 2003, p.30).

Santos (2011) acredita que em uma sociedade, cuja qualidade de vida é baseada em configurações cada vez mais complexas de produção de saberes, a legitimidade da universidade só será cumprida quando as atividades ditas de extensão, forem tão aprofundadas que desapareçam como tais e passem a integrar atividades de ensino e pesquisa.

Na ACCS “Artes do Corpo e Educação: criar, resistir e transformar” a interligação de saberes entre ensino, pesquisa e extensão deu sentido aos objetivos e intencionalidades da existência da ação curricular na universidade e comunidade. Na busca de tratar da tríade corpo, cultura e educação no projeto, foi exercitada e sensibilizada a escuta e observações, com o foco nas experiências e vivências das comunidades tradicionais e os conhecimentos acadêmicos, em uma perspectiva dialógica e decolonial. Conforme depoimento de Djair, docente envolvido na ACCS:

Não basta apenas apresentar os conteúdos, os currículos, as ementas e pensar num processo de aprendizagem sem participação. (...) Nesse contato com as comunidades quilombolas, entendemos que é possível aprender com a prática do outro. Então, podemos pensar o estudante como o outro no processo de ensino, com suas experiências, com suas vivências, com suas práticas, com suas histórias e, isso é importante para a construção do conhecimento em sala de aula. Porque a forma de fazer extensão e pesquisa, ajuda na forma de fazer ensino em sala de aula. (UNIRB, 2019)

A transformação do fazer pedagógico em sala de aula só é possível quando relacionamos nossa ação docente a questões globais, ao explorar a história e a cultura brasileira, suas expressões corporais artísticas e religiosas, suas peculiaridades, dificuldades e potencialidades locais.

A práxis da ACCS Artes do Corpo e Educação: criar, resistir e transformar exigiu rever interpretações dominantes na educação e na historiografia, compreender processos de inovação e transformação no campo político e social. Para tanto, coube registrar, ouvir e dialogar culturas silenciadas de nosso povo, histórias de resistência que produziram e produzem lutas e ampliamos nossas possibilidades de entender o ensino, pesquisa e extensão na universidade.

Como culminância da ACCS, foi apresentado no Fórum Social Mundial (UFBA, Salvador, BA, março de 2018) uma Mesa Temática em que as comunidades quilombolas e os docentes e discentes da UFBA e UNIRB puderam expor alguns dos resultados dessa interação. Ressalta-se que, o foco central foram as falas e experiências das comunidades quilombolas (SILVA, FERREIRA, 2019).

Compreendeu-se a urgência de pensar a universidade a partir do princípio da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão. Para tanto, precisa-se superar as dicotomias que emergem das práticas pedagógicas que tentam articular ensino e extensão, mas que a pesquisa e produção de conhecimento científico inexistem, ou

então, a articulação entre extensão e pesquisa, na qual os processos de ensino são excluídos.

A ACCS “Artes do Corpo e Educação: criar, resistir e transformar” contemplou ações nas comunidades e universidade, como forma de ensino e extensão e, produziu conhecimento científico, no âmbito da pesquisa, reafirmando a indissociabilidade da tríade ensino, pesquisa e extensão. Os Projetos de Extensão “Pertencimento e Criação de Saberes” da UNIRB e “Memória na Escola, Memórias na Universidade” da UFPR propuseram ações no âmbito da extensão que reverberaram na prática pedagógica dos docentes, ressignificando o ensino e, impulsionaram os processos de pesquisa nas universidades.

Cabe reforçar a convicção de que o aprofundamento, o reconhecimento e a interação de vozes, saberes e fazeres entre quilombos e universidade no nosso presente histórico (em contraste a outros momentos) é transformador. A educação baseada na ecologia de saberes e em dialogias entrecruzadas pode transformar a universidade em um espaço de interconhecimento, onde todos podem intervir e produzir saberes.

As ressonâncias educacionais das ações que envolvem ensino, pesquisa e extensão em comunidades quilombolas, podem dissipar formas de injustiça social e cognitiva transformando-as em produção de conhecimento transepistemológico.

Diálogos finais

Dos diálogos finais, ressalta-se que as proposições dos projetos de extensão de diferentes universidades, públicas e privadas, expressam entrecruzares explicitados pelo compartilhamento de saberes em uma perspectiva dialógica entre quilombos e instituição. Entendeu-se os processos de aprendizagem em ações extensionistas a partir da descolonização dos saberes e do fortalecimento do conhecimento pluriversitário.

Desta forma, é proposto o diálogo ecológico e decolonial dos protagonistas dos projetos de extensão, representantes das comunidades e docentes das instituições, que constituem seus saberes e práxis com base nas experiências e vivências possibilitadas pela extensão universitária.

Reforça-se a convicção de que, no tempo presente, o aprofundamento, o reconhecimento e a interação entre quilombos e universidade são transformadores. A educação baseada na ecologia de saberes pode transformar a universidade em um espaço de interconhecimento, onde todos podem intervir e produzir saberes.

Cabe ressaltar a promoção de uma convivência ativa de saberes que convergem na possibilidade de criar outra lógica epistêmica na universidade. Esta ecologia oportuniza diálogos entre os saberes humanísticos e científicos produzidos pelas universidades e os saberes tradicionais provindos da cultura quilombola.

Por fim, acredita-se nas ressonâncias educacionais de uma pedagogia pautada no fazer político-pedagógico nas universidades, em que o ser humano deve ser compreendido como central no processo formativo e definido como ser corporal e cultural o que sugere visibilidade em suas vozes, saberes e fazeres. Entendendo que a prática educativa é uma prática social política e, no contexto político atual é imprescindível resistir.

REFERÊNCIAS

- ANDES-SN. Proposta do ANDES-SN para a Universidade Brasileira. **Cadernos ANDES** nº 2. 3. ed. atualizada e revisada. Brasília: ANDES-SN, 2003
- BRITTO, Fabiana Dultra. **Cenografias e Corpografias urbanas: um diálogo entre corpo e cidade**. Cadernos PPG/AU UFBA. Volume 7. UFBA, 2008.
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Marieta de Moraes. **História do tempo presente e ensino de história**. In: *Revista História Hoje*, v. 2, n. 4, 2013. (p. 19-34). (<https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/article/viewFile/90/70>).
- FERRARI, Ana Josefina. Batuva: seu arquivo e sua memória. In: **O mar como fronteira, o mar como barreira**. Tom UFPR, v.2, nº4. Curitiba, 2016.
- FERRARI, Ana Josefina; GONÇALVES, Ilton. **Minha Triste Alegre História de Vida**. Organização: Ana Josefina Ferrari. UFPR litoral, 2013.
- FREIRE, Paulo. **Educação e mudança**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.
- GILROY, Paul. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Prefácio, 2001.

- HOBBSAWM, Eric. O presente como história. In: **Sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.p. 243-255.
- LE BRETON, David. **Antropologia dos sentidos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- MARQUES, Sonia Maria dos Santos. Comunidades quilombolas e direitos sociais: modos de fazer, criar e viver. In: **Memórias dos povos do campo no Paraná – centro sul**. Curitiba : ITCG, 2013.
- MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2012.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). **Terra de quilombos**. ABA- Decânia CFCH/UFRJ, Rio de Janeiro: 1995.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. **Os quilombos e as fronteiras da antropologia**. Antropolítica (UFF), v. 19, p. 91-111, 2005.
- OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no brasil. **Educação em Revista**, v.26, n.01, p.15-40. Belo Horizonte. Abr. 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Universidade no século XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da Universidade**. São Paulo: Cortez, 2011.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.
- SILVA, Maria Cecília de Paula. **Projeto de Extensão UFBA**. Salvador: UFBA. 2017.
- SILVA, Maria Cecília de Paula; FERREIRA, Thais de Jesus. Corpografias quilombolas e educação para emancipação na extensão universitária e no FSM 2018. In: **Experiências em ensino, pesquisa e extensão na universidade: caminhos e perspectivas**. Fortaleza: Imprece, 2019.
- UNIRB. Pró-reitoria de extensão universitária. **Relatório do Projeto de Extensão em Comunidades Quilombolas Pertencimento e Criação de Saberes**. Alagoinhas, BA, 2019.
- WALSH, Catherine. Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. In **Pedagogias Decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Serie Pensamiento Decolonial. Editora Abya-Yala. Equador, 2017.

CAPÍTULO 3

Educação intercultural quilombola: saberes insurgentes em evidência



Figura 4: Dialogia na Roda. Fonte: D. Dê Paiva

EDUCAÇÃO INTERCULTURAL QUILOMBOLA: SABERES INSURGENTES EM EVIDÊNCIA

QUILOMBOLA INTERCULTURAL EDUCATION: INSURGENT KNOWLEDGE IN EVIDENCE

RESUMO

Objetivou-se evidenciar os saberes insurgentes de povos quilombolas em uma perspectiva dialógica de educação e interculturalidade, a partir dos escritos, narrados e poéticos, das suas lideranças. Nos propusemos a pesquisar duas comunidades tradicionais, quilombo Batuva – Guaraqueçaba/PR e quilombo Buri – Pedrão/BA, que possuem como líderes, professores/ educadores. Esta é uma pesquisa que se utilizou da história no tempo presente, a partir da análise de produções teóricas dos líderes quilombolas, são elas: trabalho de conclusão de curso da líder do Buri, Angelica Maria Ferreira de Souza e livro publicado pela UFPR Litoral, com registros e poemas do professor Ilton Gonçalves da Silva, líder do Batuva. Foram determinadas duas categorias específicas de análise: identidade quilombola e educação quilombola. Argumentamos que, a educação intercultural das comunidades são traduzidas em práticas coletivas e desvelam processos de afirmação de identidade, (re)existência e salvaguarda da cultura. Ponderamos as produções teóricas dos líderes como evidências, que nos deram possibilidades de argumentar e traduzir no tempo presente. Assim, desvelamos as relações de pertencimento que delineiam as identidades e, as ações educativas nas comunidades quilombolas, a partir da lógica da interculturalidade. Compreendemos a cultura e a educação como pilares que sustentam as dialogias entrecruzadas.

Palavras-chave: Interculturalidade. Educação. Identidade. Quilombos.

ABSTRACT

The aim of this study is to highlight the records and knowledge of quilombola leaders in a perspective of education and interculturality. We set out to research two traditional communities, quilombo Batuva - Guaraqueçaba / PR and quilombo Buri - Pedrão / BA, from the narratives of their leaders, both educators. This is a research used oral history, employed semi-structured interview and was conducted at different times, November 2018 and January 2019 respectively. We argue that the educational processes of communities derive from collective bodily practices and unveil processes of affirmation of identity, (re) existence and safeguarding of culture. We weighed the respondents' accounts as evidence, which gave us possibilities to argue and translate in the present tense. Thus, we translate the educational actions in quilombola communities, based on the logic of interculturality. We understand culture and education as pillars that support the intersected dialogues.

Keywords: Interculturality. Education. Identity. Quilombos.

INTRODUÇÃO

No Brasil, desde as primeiras décadas da colonização, as comunidades quilombolas ficaram conhecidas primeiramente com a denominação mocambos e depois quilombos. Eram termos da África Central usados para designar acampamentos improvisados, utilizados para guerras ou mesmo apresamentos de escravizados (GOMES, 2015). Os quilombos são atualmente compreendidos como comunidades remanescentes de povos escravizados. Em sua maioria, estão localizados em lugares/espços de invisibilidade e silenciamento.

Esta pesquisa objetivou evidenciar os saberes insurgentes de povos quilombolas por meio de uma perspectiva dialógica de educação e interculturalidade. Elegemos para o estudo dois quilombos, o Batuva, localizado no Paraná, em Guaraqueçaba e, o Buri, localizado na Bahia, município de Pedrão, a terceira cidade mais negra do estado e quarta cidade mais negra do Brasil (IBGE, 2010).

A pesquisa histórica do tempo presente, de cunho qualitativo, privilegiou a análise e interpretação de uma produção acadêmica da líder quilombola do Buri, Angelica Maria Ferreira de Souza, 'Educar para identificar-se: O papel da educação quilombola no processo de reconhecimento da população da comunidade do Buri, Pedrão-BA'⁷ e, de uma produção teórica e poética do líder do Batuva, Ilton Gonçalves da Silva, o livro intitulado 'Minha Triste e Alegre História de Vida'⁸.

Elegemos, neste artigo, identidade quilombola e educação quilombola como categorias de análise. Ressaltamos que as categorias eleitas para análise são entrecruzadas pelos escritos, acadêmico e poético, dos sujeitos da pesquisa, de modo que não é possível dissociá-las para esta tradução. A história do tempo presente nos oportuniza mergulhar na análise de possíveis rupturas e /ou permanências a partir do presente histórico (SHUESTER, 2015).

Neste campo de estudos históricos observa-se um deslocamento do tempo, do passado para o presente, o que possibilita compreender, a partir do presente, as

⁷ Trabalho de conclusão do curso de Pedagogia, em 2015, Universidade do Estado da Bahia – UNEB.

⁸ Livro resulta da interação entre projetos de extensão universitária e de permanência, da UFPR – setor litoral, coordenados pela professora Ana Josefina Ferrari.

transformações, permanências, tradições, rupturas e traduções. Estas anunciam tempos históricos analisados a partir do presente e possíveis reverberações (THOMPSON, 1992).

De cunho político e social, a história do tempo presente se torna relevante por possibilitar a reparação e revalorização de acontecimentos históricos. No caso específico, de acontecimentos históricos que foram invisibilizados e que necessitam ser revisitados, reconstruídos e ressignificados.

Refletimos acerca de aproximações e distanciamentos da educação quilombola desenvolvida nestes dois territórios. Nestes termos, consideramos distintas experiências e configurações de comunidades quilombolas, no entrecruzar as duas regiões, Paraná e Bahia. A análise dos escritos quilombolas privilegiou a escrevivência de lideranças quilombolas.

Escrevivência, para Evaristo (2017)⁹, nasce fundamentada no imaginário histórico,

esse imaginário traz a figura da 'mãe preta' contando histórias para adormecer a prole da Casa Grande. Quero rasurar essa imagem da 'mãe preta' contando história. A nossa 'escrevivência' conta as nossas histórias a partir das nossas perspectivas, (...) seja particular ou coletiva.

No artigo, utilizamos este conceito para apresentar a escrevivência de uma mulher negra quilombola e, o ressignificamos para dialogar com os registros poéticos de um homem negro quilombola. Este, em sua poética, anuncia a presença constante e intensa de mulheres negras, as quais compõem sua escrita e compartilham sua existência.

Evaristo (2017) ressalta que a subjetividade de qualquer escritor ou escritora pode contaminar a sua escrita. De certa forma, todos fazem uma escrevivência, a partir da escolha temática, do vocabulário que se usa, do enredo a partir de suas vivências e opções. Assim, não há neutralidade no conhecimento e, a escrevivência pode ser considerada uma proposição de diálogo intercultural.

Segundo Walsh (2005), a interculturalidade é central na reconstrução do pensamento-outro. A interculturalidade é concebida, nesta perspectiva, como processo e projeto político. A partir dessa proposta intercultural, a noção e visão

⁹ Entrevista, jornal Nexô.

pedagógica se projeta além de processos de ensino-aprendizagem e/ou transmissão de saberes, ela concebe a educação quilombola como política cultural.

Consideramos que a emancipação epistêmica exige o reconhecimento da coexistência de diferentes epistêmes e formas de produção de conhecimento que não nega o conhecimento ocidental, mas reconhece um conhecimento dialógico, na visibilidade de outros saberes e experiências, em uma perspectiva trans-epistemológica (MIGNOLO, 2003). A dialogia, baseada em diferentes epistêmes, aqui apresentada localiza-se neste tempo-espço investigativo e pode revelar novas traduções, em outro momento.

DO LOCAL AO GLOBAL: A INTERCULTURALIDADE EM QUESTÃO

Neste tópico buscamos descrever os lugares, características e expressões da cultura das duas comunidades quilombolas. Ao interpretar os movimentos históricos e culturais de ambas as comunidades, encontramos entrecruzamentos importantes nos registros das suas constituições, no Paraná e na Bahia. Em especial, na forma de sobreviver e de se organizar.

O primeiro quilombo formado e registrado na Bahia é datado de 1575 (Gomes, 2015). Em sua maioria os quilombos foram formados por escravos fugitivos. Entretanto, “o quilombo foi essencialmente um movimento coletivo, de massa” (CARNEIRO, p.15). A população dos quilombos era heterogênea. De acordo com registros históricos a constituição de comunidades quilombolas, decorrem dos engenhos e canaviais do Nordeste.

Em todo território brasileiro foram se constituindo comunidades quilombolas as quais permaneceram, durante séculos, invisibilizadas e silenciadas pelas colonialidade e eurocentrismo. Os quilombos passaram a ter direitos reconhecidos em 1988, na Constituição Federal (BRASIL, 1988), especificamente, pelo Ato das Disposições Transitórias (ADT), art. 68. Entretanto, somente no ano de 2004 iniciaram ações efetivas do Governo Federal, como a criação do programa ‘Brasil Quilombola’ (política de Estado para as comunidades quilombolas que abrange um conjunto de ações integradas com diversos órgãos governamentais) e a chamada ‘Agenda Social Quilombola’ (organizava a pauta de iniciativas governamentais).

As comunidades remanescentes de quilombo no Paraná, até então invisibilizadas da história e da cultura paranaense, passaram a ser explicitadas,

consideradas e pautadas na definição e apropriação de políticas públicas a partir do ano de 2006. Neste ano, iniciou-se o levantamento socioeconômico e educacional do Governo do Estado do Paraná. E, a partir da análise dos resultados destes dados, houve uma reflexão a respeito do impacto de políticas universais em comunidades específicas, bem como o questionamento sobre sua efetividade como mecanismos de promoção da igualdade social (PARANÁ, 2010).

Até hoje no Paraná e na região sul do Brasil, as comunidades remanescentes de quilombolas convivem com ideias hegemônicas de uma formação unicamente europeia, pois ainda preservam “parte da constituição do imaginário racista” (SILVA, 2010, p.7). Imaginário racista surgido no final do século XIX e reforçado no início dos anos 1900, por políticas de branqueamento empreendidas pelo governo brasileiro.

Na região Nordeste e, em específico, no estado da Bahia estas políticas também reforçaram o racismo estrutural e, ainda hoje, é bastante presente. No entanto, nesta região há o Movimento Negro desde meados do século XX, que empreende uma discussão fortalecida de afirmação destes territórios. Este movimento, inclusive, impulsionou a discussão em relação a questões epistemológicas sobre a diáspora e suas reverberações no contexto atual.

As comunidades quilombolas são lugares da sobrevivência cultural. Os signos são recodificados. As relações sociais são produzidas com/no corpo e não meramente inscritas sobre ele. Há um papel importante do discurso corporal na continuidade das negociações culturais e na construção social.

Estes territórios são reconhecidos como comunidades remanescentes de quilombos pela Fundação Cultural Palmares¹⁰. Este reconhecimento é derivado de algumas características como a comprovação de raízes africanas, as relações étnico-raciais presentes nas suas manifestações culturais e corporais, além do critério de autodefinição pela presunção de ancestralidade negra.

A fazenda Buri, remanescente dos quilombos, recebeu sua certificação pela Fundação Cultural Palmares no ano de 2013. Em 2006, o quilombo Batuva foi certificado pela mesma Fundação. Não obstante a este reconhecimento, ambas comunidades permanecem em constante processo de legitimação e afirmação da identidade quilombola.

¹⁰ Fundação Cultural Palmares (FCP), órgão competente que realiza a emissão da certidão às comunidades quilombolas e sua inscrição em cadastro geral (BRASIL, 2020).

Angelica Maria Ferreira de Souza é a líder do quilombo Buri. Ela é sambadeira, pedagoga e professora de escola pública. Este quilombo está localizado no município de Pedrão, interior do estado da Bahia. E, situa-se a quatro quilômetros do centro urbano. Sua configuração é intermediária, entre o rural e o urbano.

As plantações de milho e mandioca constituem a agricultura de subsistência, principal forma de produção da vida no quilombo. Na maioria de agrupamentos rurais é recorrente as famílias terem vínculos de parentesco. Nesta comunidade é o que acontece. A população do Buri é formada por gerações de duas famílias, Belon e Souza (SOUZA, 2015).

A trajetória histórica e cultural do Buri apresenta formas resistência. E, estas são simbolizadas pelas expressões culturais da comunidade. A organização de grupos musicais, batuque, a capoeira e o samba de roda transgridem e constituem resistência às opressões sofridas. O samba de roda, representado pelo grupo Raízes do Quilombo é a principal expressão cultural e corporal deste quilombo.

O sítio Coqueiro/Batuva está situado no município de Guaraqueçaba/PR, microrregião de Paranaguá. Nesta comunidade, são identificados remanescentes de quilombo e não quilombo (GONÇALVES, 2013). Comunidade rural e, também, litorânea. Composta por duzentos e cinquenta e três habitantes, total de setenta e duas famílias (GONÇALVES, 2013).

Ilton Gonçalves da Silva, professor e poeta é o líder do quilombo. No Batuva, as roças são comunitárias e o cultivo principal é a mandioca, feijão e arroz. Em paralelo, preserva-se a vegetação nativa. A principal atividade é agrícola (ITCG, 2008).

A cartografia social¹¹ do Paraná apresenta como atividade cultural do Quilombo Batuva a dança do fandango (ITCG, 2008). Não obstante, os moradores que vivenciaram o fandango como expressão corporal não deram seguimento a esta prática corporal na comunidade. Para Gonçalves (2013), o fandango foi uma grande perda, pois era um “item cultural de grande animação para os moradores da região” (GONÇALVES, 2013, p. 129). No presente, representantes do quilombo participam

¹¹ Objetivou contribuir no processo de autoidentificação das comunidades tradicionais, relatório elaborado pelo GT Clóvis Moura, 2005-2008 (ITCG, 2008).

de grupos de Fandango em outras localidades de Guaraqueçaba e outros municípios do litoral do Paraná.

Estes quilombos, localizados em espaços rurais, Buri no interior e Batuva no litoral, situam-se em territórios distintos, Nordeste e Sul do Brasil respectivamente. Os quilombos Buri e Batuva apresentam aproximações desveladas pelas suas múltiplas matrizes e práticas rurais de plantio, colheita e preservação das extensões territoriais dos quilombos.

A análise das produções teóricas produzidas pelas lideranças quilombolas nos permitiram entender que os indivíduos só tomam consciência de si pelo sentir. A experiência da existência é pautada no lugar e nas percepções e sensações dali derivadas que, constantemente, os atravessam e ressignificam.

Para Hall (2013) o comunicar de um saber é sempre ressignificado, seja em função de outro tempo e lugar, seja por outro contexto social. Esta mudança resulta na alteração da sua significação e estabelece dialéticas interculturais de conhecimentos que possibilitam as traduções culturais.

O diálogo intercultural se organiza como uma constelação de sentidos locais, mutuamente inteligíveis, e se constitui em redes de referências normativas capacitantes, que se coloca contra o universalismo (SANTOS, 2010). Na interculturalidade, a troca não é apenas entre diferentes saberes, mas também entre diferentes culturas, ou seja, entre universos de sentido diferentes, e, em grande medida, incomensuráveis.

A aprendizagem é composta pelas relações com o outro, pelas trocas interculturais, pelas trocas locais e familiares, pela escuta sensível, pelo silenciamento de si e observação do outro e, pelo compartilhamento de saberes e fazeres dos membros mais experientes das comunidades, detentores de conhecimentos tradicionais – líderes, mestres ou os mais antigos.

O reconhecimento de incompletudes mútuas é a condição de um diálogo intercultural. As comunidades quilombolas se constituíram em lógicas de submissão e subalternização de suas experiências históricas e culturais. As estruturas políticas, sociais e epistêmicas coloniais precisam ser desafiadas e desconstruídas para superar o legado instituído pelo conhecimento ocidental.

Neste sentido, desconstruir os signos é um acerto com o presente para transformar a noção restrita do sujeito cultural como um agente de mudança

histórico e social. A reinterpretação e reinscrição da história pelos deslocamentos culturais, considerando as relações de distinção e diferença, permitem a tradução cultural e expansão dos lugares, territórios e olhares que a história significou.

Assim, a interculturalidade reconhece a alteridade e o hibridismo dos valores culturais. Para Walsh (2007), a interculturalidade é uma forma de pedagogia decolonial, que “não se constitui de um processo ou projeto étnico, nem um projeto de diferença em si. (...), é um projeto de existência, de vida” (WALSH, 2007, p. 8).

Uma aproximação revelada diz respeito à necessidade de legitimar o projeto de existência nos quilombos. Para isso, se posicionam no lugar de pertencimento cultural e entendem que “os outros contribuem para modular os contornos de seu universo e a dar ao corpo o relevo social que necessita” (LE BRETON, 2017, p.9). Assim, ‘os outros’ oferecem a possibilidade de construir-se como ator do grupo de pertencimento e de agente de transformação local e global.

Ao tomarem posse da sua história, pode-se presumir que as comunidades remanescentes de quilombos se fortalecem no sentido de romper com a realidade da dominação e da colonização. Por outro lado, o processo histórico é caracterizado por constante movimento. Este movimento pode sugerir uma reinvenção do presente, a partir da transformação de si e do coletivo, em uma perspectiva intercultural de educação.

EDUCAÇÃO INTERCULTURAL E IDENTIDADE: RESISTÊNCIAS E INSURGÊNCIAS QUILOMBOLAS

Entendemos que a aprendizagem é composta pelas relações com o outro, pelas trocas interculturais, pelas trocas locais e familiares, pela escuta sensível. Influenciado pelo silêncio de si e observação do outro. Interpelados pelo compartilhamento de saberes e fazeres dos membros mais experientes das comunidades.

Nesta seção do artigo apresentamos e dialogamos as escrevivências do líder do quilombo Batuva e da líder do quilombo Buri, no sentido de proceder uma interpretação da educação intercultural e de identidade presente em ambas as comunidades.

Gonçalves (2013) retrata poeticamente suas histórias de vida, de alegria e sofrimento transcorridos, em grande parte, no sítio do Coqueiro, Batuva,

Guaraqueçaba/PR. Os escritos do professor Ilton representam a ruptura de um ciclo de silenciamento de saberes, seus registros movimentam a história e trazem um deslocamento importante para as comunidades tradicionais. No seu livro, a voz que diz 'eu sou quilombola' é ouvida e reverberada, sem mediações. Conforme a organizadora da obra, no livro "ele se fala, ele se diz" (FERRARI, 2013, p.20).

Da mesma forma, Souza (2015) apresenta narrativas implicadas no quilombo e nas relações de parentesco que se dão neste espaço, "morar na comunidade do Buri e poder falar com propriedade do contexto que estou inserida é maravilhoso" (SOUZA, 2015, p.10). Angélica, ao adentrar na universidade, produz conhecimento em uma lógica intercultural, traduz sua história de vida, a história e as memórias dos seus ancestrais na sua produção teórica. A líder transforma sua condição de estudante de ensino superior em posicionamento político que ressoa em um movimento de luta e resistência de sua comunidade.

Entendemos que a base deste diálogo entrecruzado de diferentes quilombos se fundamenta na educação intercultural e, assim, se constituem pedagogias decoloniais. A pedagogia decolonial é uma práxis pedagógica baseada numa insurgência educativa propositiva, em que o termo insurgir representa a criação e a construção de novas condições sociais, políticas, culturais e de pensamento (WALSH, 2007).

A criação de novas condições requer a transformação da realidade. Contudo, para ressignificar a realidade, é preciso refletir acerca das historicidades desveladas pelos sujeitos das comunidades quilombolas e, reconhecer que as inscrições culturais e históricas revelam memórias e, sentidos individuais e sociais. Para Paulo Freire (2008), a personalidade histórica de um povo se constitui graças a estímulos concretos e, se levado a percepção dos fatores que o determinam resultam na consciência crítica. "Essa consciência crítica surgiria quando um ser humano ou grupo social, refletindo sobre tais determinantes pudessem conduzir-se diante deles como sujeitos" (FREIRE, 2008, p.64).

Compreendemos a educação intercultural na perspectiva da libertação e, entendemos que a transformação radical do sujeito se dá pela via da conscientização. Neste sentido, homens e mulheres são reconhecidos como sujeitos da própria história e, pelas suas ações conscientes. Quilombolas são agentes de

ações transgressoras, que podem levar a emancipação e humanização dos sujeitos. As produções teóricas dos sujeitos, locos desta pesquisa, são consideradas insurgências e resistências quilombolas.

As comunidades quilombolas produzem sentidos continuamente e, assim, inserem os indivíduos nos espaços sociais e culturais compartilhados e coletivamente criados, produzindo o sentido identitário de ‘ser quilombola’. Professor Ilton apresenta uma reflexão em relação a constituição da identidade dos membros da sua comunidade:

O que é ser quilombola?
Embora haja quem diga que não,
É a contemporaneidade que resiste à ideologia do racismo
A individualidade e a marginalização (GONÇALVES, 2013, p.58)

Para o professor, a identidade quilombola foi algo que se delineou após o reconhecimento da comunidade pela Fundação Palmares, em 2006, apesar disso, ele sempre se considerou membro de comunidade tradicional do litoral norte paranaense, a qual compreende “negros, ribeirinhos, caiçaras, (faxinalenses)” (GONÇALVES, 2013, p. 117). Por este motivo, a identidade, individual e coletiva, tem caráter de resistência a ideologia do racismo presente em nossa sociedade.

“A identidade, então, costura (...) o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (HALL, 1998, p.12). Apesar de reconhecermos a existência da estabilização e unificação dos sujeitos e seus mundos, entendemos que este é um processo subjetivo de constante resignificação, pois identidades são transitórias. Segundo Angelica (2015), no quilombo Buri, “os moradores vão transformando seus projetos de vida e suas expectativas com o meio rural, sem perder o vínculo com a identidade do grupo de origem” (SOUZA, 2015, p.27).

Entendemos como grupo de origem do quilombo Buri, as relações de parentesco presente na comunidade e, em relação ao quilombo Batuva, reconhecemos que a identidade quilombola é entrecruzada por outras formas de pertencimento, neste sentido, o ‘ser caiçara’ e ‘ser ribeirinho’ são também constituintes da identidade quilombola. Os escritos poéticos de professor Ilton, ao relatar sua participação no encontro para construção da cartografia social (ITCG, 2008), desvelam o sentimento de seus pares, de comunidade e unificação. Seguem

os versos: “é gostoso ouvir os colegas; todos eles envolvidos; todos eles por uma só causa; por um povo tão sofrido” (GONÇALVES, 2013, p.101).

Versos de Ilton Gonçalves desvelam coletividade e subjetividade e, explicitam a implicação da colonização na constituição das identidades. De acordo com Hall (2013), as consequências da diáspora africana reverberam no tempo presente a identidade em um campo movente de afirmação. Os registros históricos invisibilizaram a cultura e as memórias dos povos escravizados gerando crises de pertencimento em seus remanescentes. Angelica comenta que, no período do registro da comunidade na Fundação Palmares, percebeu-se uma crise identitária dos membros da comunidade Buri:

Estes povos adquiriram uma identidade quando se auto declararam negros. Alguns se definiram negro, mas não aceitam a sua origem devido às más condições de sobrevivência do negro no Brasil e as histórias contadas pelos seus pais, avós e também pelas histórias contadas no livro didático, ou até mesmo por falta de informação das contribuições do negro no país. (SOUZA, 2015, p.31)

Ela expressa que, a auto declaração como negros não garante o sentimento de pertencimento, pois há uma transição identitária neste processo, que se constitui das lógicas históricas e culturais relacionadas aos povos escravizados. Apesar de reconhecer a necessidade de posicionar-se politicamente e representar o quilombo, entende que sua voz nem sempre é ouvida e reverberada na/pela própria comunidade:

Coordenar a comunidade não é fácil, pois as pessoas que nela residem se auto-reconheceram como negros, mas muitos ainda não sabem o que é pertencer a este lugar, devido ao que ouviram falar em relação aos povos escravizados que viviam acorrentados, sem valor, tratados como moeda de troca. Todas estas leituras tornam a convivência conflituosa apesar de sermos parentes de primeiro, segundo e terceiro grau. (SOUZA, 2015, p.11)

A relação da líder com os demais membros da comunidade, permite perceber que há uma lacuna histórica que interfere na lógica de pertencimento e construção da identidade do povo quilombola. Entendemos que a educação é a via pela qual é possível a conscientização da história, a partir de desconstrução das lógicas eurocêntricas e do conhecimento dos fatos históricos invisibilizados.

Freire (2016) nos apresenta a conscientização como engajamento histórico, baseada na relação consciência-mundo e, sua concepção fundamenta-se no aprofundamento e reconhecimento das memórias e histórias invisibilizadas. Para

ele, a inserção crítica na história gera consciência histórica e, “ela implica que os homens assumam o papel de sujeitos que fazem e refazem o mundo. Ela exige que os homens criem a própria existência com o material que a vida lhes oferece” (FREIRE, 2016, p. 57).

Coadunamos com Freire (2016), ao entender a necessidade do ato criativo da existência com o material que a vida oferece. Neste sentido, a líder do quilombo Buri, discorre em seu texto sobre a Escola Municipal Quilombola Manoel Belon, com um sentimento de nostalgia, do período em que tinha apenas oito anos de idade. Nesta época, foi aluna da escola e relata que ali era o seu lugar, suas origens estavam ali (SOUZA, 2015). Ela retornou para lecionar na mesma escola em que estudou e, compreende que isso contribuiu muito para sua formação docente. Ressalta que, a relação professor-aluno na escola, sempre teve como característica as relações de parentesco, pois seus alunos eram seus irmãos, sobrinhos e primos. Desta forma as mediações dos processos de ensino-aprendizagem tinham características singulares, pois as aulas eram contextualizadas à realidade da vida na comunidade do Buri.

No quilombo Batuva, professor Ilton relata que foi ele quem escolheu o nome da escola, decidiu chamar de Escola Rural Municipal Juvenal Xavier, construída em fevereiro de 1972 e, em 1979, Ilton foi convidado para lecionar pelo seu ex-professor. No período da publicação do seu livro, a professora da escola Juvenal Xavier, era sua ex-aluna (GONÇALVES, 2013). Este registro desvela que a construção dos saberes escolares na comunidade quilombola, está implicada nas relações de professores e ex-alunos, em uma lógica de pertencimento e familiaridade. Ilton compreende a educação a partir da sua história e trajetória, as quais estão detalhadas no livro e dão sentido e significado a sua luta pela educação. Sua relação intrínseca com os processos educativos e com os membros da comunidade reverberam em seus escritos poéticos, providos de afeto, carinho e comprometimento.

Walsh (2007) acredita que no campo educacional, a interculturalidade não se restringe a processos de inclusão conceituais e/ou teóricos, mas se situa na perspectiva de transformação estrutural e sócio-histórica. Em sua pesquisa, a líder do quilombo Buri, Angélica, discorre acerca da lei 10.639/03, que estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira nos ensinos

fundamental e médio (BRASIL, 2003) e foi proposta com a intenção de quebrar paradigmas e encurtar caminhos para uma educação anti-racista (SOUZA, 2015).

Pensa um currículo diferenciado, para que todas as disciplinas possam contemplar a temática quilombola não apenas na Escola Municipal Manoel Belon, mas em todas as escolas do município de Pedrão, em especial, escolas de ensino fundamental II e ensino médio, as quais irão receber os alunos quilombolas desta comunidade. Para a líder, as políticas de negação do reconhecimento de direito às diferenças constituíram a escola e, os negros, viveram momentos de invisibilidade e esquecimento. Os processos de exclusão são evidentes na história da educação para o negro (SOUZA, 2015).

Pensar um currículo diferenciado com consciência crítica da história é uma ação transgressora. Para Freire (2016) toda ação que transforma a realidade é uma ação cultural e, os sujeitos dessa transformação são criadores de cultura. “A ação cultural é um ato de conhecimento e transformação da realidade” (FREIRE, 2016, p.23).

Professor Ilton não cita em seu livro a lei 10.639/03 e suas reverberações na educação. Em seus registros narrados e poéticos, apresenta reflexões sobre questões étnico raciais, questões ambientais, sociais e, em especial, educacionais, evidenciando o papel do professor na comunidade. Para ele, ser professor é “ser companheiro, amigo e orientador” (GONÇALVES, 2013, p. 44).

Gonçalves (2013) apresenta a ideia de que a educação é a possibilidade de transformação da sociedade e, que o professor, tem a árdua tarefa e compromisso de zelar pelo futuro do país. Nos escritos poéticos do professor Ilton, identificamos a consciência crítica da realidade e o engajamento histórico na comunidade que leciona, seus escritos evidenciam a importância do professor na formação dos cidadãos, com visão ampliada da realidade (GONÇALVES, 2013).

Com a conscientização histórica, as ações culturais e suas ressonâncias sociais podem possibilitar a emancipação, e liberdade das realidades opressivas e circunscritas. Conforme Freire (2016), “a conscientização é um tomar posse, uma ruptura da realidade” (FREIRE, 2016, p.6). A conscientização possibilita a reflexão sobre a existência, no sentido de desvelar a realidade opressiva e provocar uma ação sobre ela para modificá-la.

Professor Ilton apresenta consciência crítica do racismo estrutural em nossa sociedade, em especial, o racismo enraizado que acomete os povos negros e de comunidades tradicionais, ribeirinhas e caiçaras, a qual caracteriza o quilombo Batuva. Nos versos de sua poesia “Comunidade Tradicional”, ele denuncia o preconceito contra negros e ressalta a ausência do cumprimento do que rege a constituição. Em seu desabafo, escreve:

Preto é analfabeto, pobre
 Não por ser de má qualidade
 Preto tem muito talento...
 Só não tem oportunidade (...)
 (...) O preto não é bem visto
 Pra preto se finge que se olha direito
 Este é o maior desafio
 Quebrar esse preconceito. (GONÇALVES, 2013, p.117)

Nos escritos poéticos de Ilton identificamos palavras de resistência ao racismo instituído e a busca do rompimento de arquétipos históricos e culturais. Para romper com os paradigmas do racismo estrutural acima anunciado, na Escola Municipal Manoel Belon, Quilombo Buri, foi desenvolvido o projeto de Causos e Histórias com o objetivo de apresentar para os alunos a origem da comunidade e da escola, com histórias contadas pelos membros mais antigos do quilombo, pois “os alunos desta escola, na sua maioria da comunidade quilombola, estão em processo de transformação do ser quilombola” (SOUZA, 2015, p.43). Para Angelica:

Se a escola oferecer um ensino de qualidade nas questões quilombolas, significa dizer que os alunos futuramente tomarão decisões conscientes em todos os campos da sua vida e nas relações com outras pessoas dentro e fora da comunidade. Para que a escola cumpra o seu papel de espaço construtivo é importante que os professores sejam capacitados na construção dos saberes quilombolas, o que não será tão difícil aja vista que a maioria dos professores e demais funcionários são filhos da comunidade (SOUZA, 2015, p.43).

Os líderes dos quilombos, professor Ilton e Angelica, entendem a escola como o espaço de desconstrução das lógicas colonizadoras e de ressignificação da educação. Porém, reconhecem que combater o racismo e as desigualdades sociais

é tarefa de todos, não exclusiva da escola. Por isso, ensinar para eles, é um ato político, é um modo de (re)existência.

A educação intercultural se dá no campo da transformação social via conscientização e organização e, não pode ser construída sem a reflexão. Afirmamos o que acreditam as lideranças, ‘a educação é um ato político’ e, pode associar-se a revolução de povos invisibilizados, no caso, os quilombos. Coadunamos com Freire (2016) ao afirmar que “a conscientização – a consciência crítica que se dá na práxis individual e social – é uma condição necessária da revolução, para que os sujeitos assumam a aventura de se reinventar e reinventar a sociedade” (p. 24).

Nos diferentes quilombos, os processos de aprendizagem são abertos e plurais. Os líderes quilombolas, Angelica e Ilton, acreditam que os processos de construção de conhecimento são móveis, pois a dinâmica dos acontecimentos sociais, culturais e políticos são considerados na práxis, ou seja, são potenciais processos abertos de produção de conhecimento, que possuem como fundamento os processos libertários e de humanização.

A interculturalidade supera a idéia de neutralidade da educação, pois reconhece que a aprendizagem humana é social, ou seja, sua formação está em constante processo de afirmação da cultura. Neste caso, a educação é uma forma de se fazer humano (SILVA, 2009).

Cada comunidade pesquisada desenvolve práticas educativas diferenciadas, de acordo com a identidade do seu povo, para perfazer processos de ensino e aprendizagem, de emancipação dos indivíduos e reinvenção dos modos de fazer/ser quilombola.

Ressaltamos que, as ações educacionais nos diferentes quilombos reinscrevem e ressignificam os sentidos das comunidades. Os significados dos registros narrados e poéticos e a produção acadêmica das lideranças quilombolas reverberam nos processos de ensino aprendizagem das comunidades do Batuva e Buri. Povos quilombolas fundamentados na conscientização e, conseqüentemente, no engajamento histórico, apresentam entrecruzares nas configurações de educação e identidade, que excedem as ações culturais e são traduzidas no/pelo sensível.

SABERES INSURGENTES E DIÁLOGOS CONCLUSIVOS

O presente artigo evidenciou saberes insurgentes (registrados pela linguagem literária de poesias e pela linguagem acadêmica) de líderes quilombolas, em uma perspectiva de dialogia entre educação e interculturalidade, de duas comunidades quilombolas brasileiras, situadas na região sul e nordeste do Brasil, Quilombo Batuva e Quilombo Buri.

Concluimos, a partir das análises das fontes, que os escritos dos líderes quilombolas, embora diferenciados no que se refere ao gênero e estilo literário (um poético, outro acadêmico), registram aproximações e distanciamentos entre as comunidades e, são evidências que nos possibilitam compreender no tempo presente.

Como resultados, percebemos proposições emergentes de rupturas com o tempo passado e possíveis tradições. Uma aproximação revelada diz respeito à necessidade de legitimar o projeto de existência nos quilombos. Um ponto de distanciamento refere-se as expressões da cultura de cada uma das comunidades remanescentes de quilombos. No Quilombo Buri há uma proposição de valorização das memórias dos mais velhos, das histórias contadas e passadas de geração a geração pela oralidade e, a salvaguarda do samba de roda. Já na comunidade Batuva identificamos o distanciamento com os registros cultura corporal quilombola, como o caso do Fandango.

Outro resultado a ser considerado é a argumentação de que a educação intercultural destas comunidades é traduzida em práticas coletivas e, em consequência, desvelam processos de afirmação de identidade das comunidades remanescentes de quilombos, bem como uma valorização da cultura do tempo passado e a elaboração de formas de (re)existência e salvaguarda da mesma, no caso da comunidade do Buri e da proposta de implantação da Lei 10.639/03 na escola quilombola. Em contraponto, no Batuva, a análise realizada demonstrou um processo de educação intercultural baseado nas relações da comunidade quilombola que envolvem saberes outros relacionados a questões de identidade caiçara e ribeirinha.

Desvelamos as relações de pertencimento que delineiam as ações educativas nas comunidades quilombolas, por meio da lógica intercultural. Para além dela, compreendemos a cultura e a educação como pilares que sustentam as dialogias

entrecruzadas. Apresentamos a historicidade de povos quilombolas numa dialética constante entre passado, presente e futuro.

Por fim, afirmamos nosso pertencimento político, acadêmico e social, ao anunciar estas comunidades quilombolas, como produtoras de conhecimento e de cultura. Questionamos a colonialidade dos saberes que reprime formas outras de produção de conhecimento (não europeias) e, em consequência, nega o legado histórico, cultural e intelectual dos povos quilombolas. Neste ponto perspectivamos a educação intercultural como ato de insurgência política contra a opressão e de resistência das comunidades quilombolas.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. *Constituição Federal de 1988*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: março de 2019.
- BRASIL. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Presidência da República. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Brasília, 2003.
- BIÃO, Armindo. Um trajeto, muitos projetos. In: *Etnocenologia e a cena baiana: textos reunidos*. Salvador: P&A Gráfica e Editora, 2009.
- EVARISTO, Conceição. *Escrita contaminada pela condição de mulher negra*. Disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3o-Evaristo>. Acesso em: 25 de outubro de 2019.
- FERRARI, Ana Josefina; GONÇALVES, Ilton. *Minha Triste Alegre História de Vida*. Organização: Ana Josefina Ferrari. UFPR litoral, 2013.
- FREIRE, Paulo. *Conscientização*. Tradução de Tiago José Risi Leme. São Paulo: Cortez, 2016.
- _____. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2008.
- GOMES, Flávio. *Políticas de raça: experiências e legados da abolição e da pós emancipação no Brasil*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2015.
- GONÇALVES, Ilton. *Minha Triste Alegre História de Vida*. Organização: Ana Josefina Ferrari. UFPR litoral, 2013.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Org. Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende ... [et al.]. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- _____. *A questão da identidade cultural*. Textos Didáticos. Numero 18. Campinas: IFCH/Unicamp, 1998.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Sistema IBGE 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br>. Acesso em: 20 de julho de 2019.

INSTITUTO DE TERRAS, CARTOGRAFIA E GEOLOGIA DO PARANÁ, 2008. Disponível em: <http://www.itcg.pr.gov.br/arquivos/File/Quilombolas2017/GUARAQUECABA.pdf> Acesso em: 10 de julho de 2019.

LE BRETON, David. *Antropologia do Corpo*. Tradução de Fábio dos Santos Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

_____. *Antropologia dos Sentidos*. Tradução de Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LIMA, Rosely Ribeiro; SILVA, Margareth Araújo. *Comunidade quilombola: escutando dizeres sobre sua cultura*. Brazilian Journal of Development, Curitiba, v. 6, n. 5, p. 29961-29971, may. 2020.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2003.

PARANÁ. *Plano Estadual de Educação do Paraná*, 2010. Disponível em: http://www.educacao.pr.gov.br/arquivos/File/PEE/PEEPR_ANEXO_UNICO.pdf. Acesso em: abril de 2019.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Epistemologias do Sul*. Org. Maria Paula Meneses. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, Maria Cecília de Paula. *Do corpo objeto ao sujeito histórico: perspectivas do corpo na história da educação brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2009.

SILVA, P. V. B. Prefácio. In: COSTA, L.G. (org.). *História e cultura afrobrasileira: subsídios para a prática da educação sobre relações etnorraciais*. Maringá: Eduem, 2010.

SOUZA, Angelica Maria Ferreira de. *Educar para identificar-se: O papel da educação quilombola no processo de reconhecimento da população da comunidade do Buri*, Pedrão-BA. Trabalho de Conclusão de Curso, Pedagogia. UNEB, Alagoinhas/BA, 2015.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, sociedade: luchas (des)coloniales en nuestra época*. Quito, Universidad Andina Simon Bolívar e Abya-Yala, 2007.

WALSH, Catherine. *La interculturalidad in la educación*. Ministério da Educação. UNICEF. Lima, Peru, 2005.

CAPÍTULO 4

Danças quilombolas: memórias e escrituras corporais do samba de roda e do fandango caiçara



Figura 5: Sambadeiras na Roda. Fonte: D. Dê Paiva

Danças quilombolas: memórias e escrituras corporais do samba de roda e do fandango caiçara

Tramas e entrelaces dançantes

Pretendemos sinalizar possíveis traduções das danças de povos quilombolas, suas memórias (que antecedem o atlântico negro) e suas escrituras corporais no tempo presente, em constante ressignificação. De abordagem qualitativa, essa pesquisa exploratória envolve levantamento bibliográfico e documental, observação e análise de práticas artístico-culturais em duas comunidades quilombolas, o quilombo Batuva, localizado no Paraná, no município de Guaraqueçaba; e o quilombo Buri, localizado na Bahia, em Pedrão, terceira cidade mais negra do estado e, quarta do Brasil (IBGE, 2010).

O estudo se centrou em duas manifestações, quais sejam, o fandango, no Paraná e o samba de roda, na Bahia. Das observações e vivências no campo de investigação, identificamos sujeitos que elegemos como informantes como lideranças de quilombos, dançarinas e dançadores (sambadeiras/folgadores) dessas manifestações. Apresentamos alguns resultados, a partir da produção bibliográfica e análise do material de pesquisa em dois momentos distintos, a partir de elementos etnográficos.

As aproximações pretenderam aproximar os sentidos e significados atribuídos por lideranças e dançarinos dessas manifestações no tempo presente e observar práticas corporais e culturais. Buscamos entender os possíveis entrecruzamentos de suas danças.

Para esta investigação nos baseamos na história oral temática, pois ela nos seduziu por possibilitar uma melhor compreensão de estratégias de ação e representação de grupos interligados a possibilidade de construir estratégias coletivas ou individuais. As imersões a campo aconteceram em momentos distintos. No quilombo Buri, Pedrão, Bahia, de ago/2017 a mar/2018 e no Quilombo Batuva, Guaraqueçaba, Paraná, em janeiro de 2019 e de 2020.

Apreender os sentidos produzidos (Véron, 1980) pelas falas e pela observação do cotidiano das pessoas em suas respectivas comunidades nos

possibilita um caminhar metodológico mais sociológico e histórico (discursos sociais), ao invés de uma interpretação semiótica, estruturalista ou pós-estruturalista.

Em consequência, oportuniza valorizar os conjuntos de sentido de forma situada, em suas respectivas realidades e, globalmente, ligadas às correntes atuais de interpretação e tradução culturais. Esta possibilidade de analisar o conteúdo para além de uma visão semiótica e/ou estruturalista nos auxiliou a desvelar significados e sentidos atribuídos às manifestações e detectar traduções culturais no tempo presente¹².

Neste percurso, das conclusões possíveis, destacamos que a história destas comunidades nos direciona para contextos distintos, de resistência e de apagamento de traços culturais de identificação com o histórico ligado ao movimento diaspórico e à construções distintas, uma de aproximação e outra de distanciamento, de posturas e proposições decoloniais.

Movimento diaspórico aqui entendido no sentido ampliado, da diáspora africana, que, segundo Ferreira (2009, p. 268), “abarca a história multicultural do Atlântico, ou seja, a análise e a cartografia da rede triangular de tráfico de escravos que enlaçou as culturas dos povos da África, Europa e América”. Com esta migração a população de ascendência africana se ampliou a tal ponto que o Brasil possui a segunda maior população negra do planeta.

Dois quilombos, duplo contexto: entrecruzares históricos e distanciamentos geográficos

Apresentamos as noções que norteiam o entendimento das práticas corporais quilombolas, fandango caiçara e samba de roda, a partir dos lugares e territórios em que acontecem as distintas configurações das danças.

¹² A ética da pesquisa seguiu as discussões que norteiam a área da educação (ANPED, 2019) e baseou-se na dignidade, liberdade e diversidade de indivíduos e grupos humanos e nos "princípios de integridade, transparência e responsabilidade na condução da pesquisa e seus resultados" (HERMANN, 2019). Reconhecemos a complexidade ética, as relações interculturais e decoloniais estabelecidas em lógicas e cosmovisões díspares entre pesquisadores e comunidades quilombolas que, a todo o instante se reorganizam e ressignificam o conceito de ética, redimensionando-o. As narrativas e documentos utilizados foram devidamente autorizados e as identidades preservadas.

Entendemos que os saberes corporificados se desvelam em práticas corporais específicas em cada comunidade e, apesar da distância geográfica, desvelamos aproximações significativas em suas escrituras corporais. Ao interpretar os movimentos históricos e culturais de ambas as comunidades encontramos entrecruzamentos importantes nos registros das suas constituições, no Paraná e na Bahia. Em especial, na forma de sobreviver e de se organizar.

Em sua maioria os quilombos foram formados por escravizados fugitivos. E estas fugas, seguidas pela constituição de comunidades quilombolas, de acordo com registros históricos, decorrem dos canaviais e engenhos do Nordeste. Gomes (2015) aponta que, no ano de 1575, foi identificado o “primeiro registro de um mocambo/quilombo, formado na Bahia” (GOMES, 2015, p. 12).

Os quilombos possuem, em sua maioria, uma riqueza histórica e cultural passada de geração a geração de forma oral, eles se constituem como espaços de resistência cultural por salvaguardarem saberes e fazeres tradicionais que de certa forma contribuíram e contribuem na formação de identidades étnicas. Quilombos são formados por povos originários da diáspora negra, principiada no trânsito do continente africano ao Brasil, ocorrida no atlântico.

Os territórios aqui pesquisados são reconhecidos como comunidades remanescentes de quilombos pela Fundação Palmares. Não obstante a este reconhecimento, as comunidades permanecem em constante processo de legitimação do ‘ser quilombola’. A fazenda Buri, reconhecida como remanescente dos quilombos, foi certificada pela Fundação Palmares em 2013. O quilombo Batuva recebeu a certificação em 2006.

O quilombo Buri, localizado no interior do estado da Bahia, município de Pedrão, está situado a quatro quilômetros do centro urbano e possui uma configuração intermediária entre o urbano e o rural. A líder do quilombo Buri é Angelica Maria Ferreira de Souza, sambadeira, pedagoga e professora de escola pública.

É comum, na maioria de agrupamentos rurais, as famílias terem forte grau de parentesco. Isto é o que acontece nesta comunidade. Sua população é formada basicamente por descendentes de duas famílias, Belon e Souza e sua principal

forma de produção da vida é a agricultura de subsistência, basicamente a plantação de milho e de mandioca (SOUZA, 2015).

O quilombo Buri possui trajetórias históricas e culturais específicas, principalmente, no que tange a resistência à opressão sofrida. Estas formas de resistência são simbolizadas pelas expressões culturais desta comunidade, como a organização de grupos musicais de batuque, a capoeira e o samba de roda. O samba de roda é a principal expressão do corpo e da cultura deste quilombo. Atualmente, o samba de roda é representado pelo grupo Raízes do Quilombo, criado em 2012, com o objetivo de resistência da cultura.

No município de Guaraqueçaba/PR situa-se o sítio Coqueiro/Batuva, localizado na microrregião de Paranaguá. Esta comunidade é remanescente de quilombo e não quilombo (GONÇALVES, 2013). Seu líder é Ilton Gonçalves da Silva, professor e poeta.

Esta comunidade rural e litorânea composta por setenta e duas famílias perfazendo um total de duzentos e cinquenta e três habitantes (GONÇALVES, 2013). A atividade principal é agrícola. As roças são comunitárias e tem como principais cultivos a mandioca, feijão e arroz. Em paralelo, buscam preservar a vegetação nativa (ITCG, 2008).

Como atividade cultural destaca-se o fandango. A cartografia social¹³ (ITCG, 2008) do Paraná apresenta o Quilombo Batuva como o lugar da dança do fandango. Apesar disso, os moradores que vivenciaram e dançaram o fandango como expressão corporal não deram continuidade a esta prática no interior da comunidade. Para Gonçalves (2013), o fandango foi uma grande perda, pois era um “item cultural de grande animação para os moradores da região” (p. 129).

De acordo com Ilton, o atual líder deste quilombo, os motivos principais para a extinção da prática foram as leis ambientais e as questões religiosas (SILVA, 2019). Atualmente, alguns moradores do Batuva, participam de grupos de Fandango em outras localidades de Guaraqueçaba.

Estes espaços rurais localizados no interior (o primeiro) e no litoral (o segundo) situam-se em regiões distintas, uma no Nordeste e outra no Sul do Brasil.

¹³ Objetivou contribuir no processo de autoidentificação das comunidades tradicionais, relatório elaborado pelo GT Clóvis Moura, 2005-2008 (ITCG, 2008).

Apesar das distâncias geográficas, os quilombos Buri e Batuva apresentam aproximações desveladas pelas suas matrizes estéticas e suas práticas rurais, de plantio, colheita e preservação dos espaços territoriais dos quilombos.

Entendemos que as matrizes estéticas¹⁴ das culturas quilombolas, aqui pesquisadas, são diretamente implicadas pela colonização e suas tentativas de branqueamento dos povos. Os quilombos, comunidades remanescentes de povos escravizados, se localizam em lugares/espços de invisibilidade e silenciamento.

Escrituras corporais do fandango e do samba de roda: histórias e memórias quilombolas

Acerca das práticas corporais das comunidades identificamos, por meio de registros escritos e narrados, duas expressões de danças, o samba de roda, no Quilombo Buri e o fandango caiçara, no Quilombo Batuva. Apesar de atualmente o fandango não ser uma prática cotidiana neste quilombo, ele está inscrito corporal e culturalmente pelos registros, histórias, narrativas, imagens, memórias. Enfim, ele se encontra impresso nas escrituras corporais dos povos desta comunidade quilombola.

Para discorrer sobre o fandango e o samba de roda elegemos aspectos históricos e algumas configurações das danças relativas à improvisação e à festa. Compreendemos que estas manifestações possuem uma multiplicidade de formas de entendimento e expressão. Há um espectro de possibilidades ao se observar as expressões corporais e culturais de ambas manifestações. Em decorrência, não é possível dimensioná-la como uma totalidade. Elas se configuram pela multiplicidade.

Assim, realizamos aproximações sobre estas expressões. Destacamos, outrossim, que o conhecimento acerca destas expressões nas comunidades quilombolas - do samba de roda, na Bahia e do fandango, no Paraná - nos foram passadas por meio da metodologia da história oral, principalmente.

O fandango não é encontrado em uma única configuração. Possui variação de estruturas musicais e coreográficas. Ele dispõe de múltiplos arranjos e apresenta

14 Para Bião (2000), as matrizes estéticas são formas culturais aparentadas e identificadas por suas características estéticas. 'Aquilho que dá cimento, que dá ligação comunitária, é o estético, o que se sente e o que se considera como belo' (BIÃO, 2000, p.374).

complexidades estético-artísticas, “visualizamos este fandango caiçara em múltiplos formatos [...]” (IPHAN, 2011, p. 10).

A dança do fandango é classificada em valsada e batida. Tem como características o uso dos tamancos, pelos homens, e saias rodadas, pelas mulheres. Valsada é considerada dança simples, bailada. Batida exige conhecimento prévio das coreografias e variações; é configurada em roda, com o tamanqueado dos homens e o passeado/sarandeio das mulheres.

O samba de roda é uma manifestação musical, coreográfica, poética e festiva presente em todo o estado da Bahia. Em sua definição mínima constitui-se da reunião, que pode ser fixada no calendário ou não, de grupo de pessoas para performance de um repertório musical e coreográfico (IPHAN, 2006).

A partir da noção de diáspora e de formas culturais do Atlântico negro, Amoroso (2017, p.132) entende o samba de roda enquanto uma referência estética da modernidade e que possui, em sua formação, heranças africanas e portuguesas que se expressam através da estética,

o samba de roda pode ser entendido como uma derivação dos batuques, lundus e fados dentro do contexto das trocas culturais entre Portugal, África e Brasil. Tal entendimento parte da noção de herança e permanência de elementos dessas três formas culturais no samba de roda. Os elementos estéticos parecem revelar parte da genealogia do próprio samba de roda (AMOROSO, 2017, p.132).

Do mesmo modo, para Pereira (1996), os termos batuques e fandangos eram utilizados quase como sinônimos no Paraná. Os documentos da época (1877) pouco distinguiam entre um e outro.

“A tendência mais imediata seria considerar o fandango uma manifestação cultural da população branca (...), manifestação cultural de origem ibérica” (PEREIRA, 1996, p. 163). Porém, esta afirmação é um duplo engano, pois “nem o fandango é tão ibérico, nem o batuque, ao menos no Paraná, era uma manifestação exclusiva dos negros” (PEREIRA, 1996, p.162).

Intencionamos buscar nestas expressões do corpo e cultura quilombolas, aproximações históricas das matrizes estéticas do fandango e do samba de roda, se

eles derivam e / ou se constituem como batuques. E se possuem múltiplas ou única confluência. Para Daniela Amoroso (2009):

A matriz estética do samba de roda e o seu processo de nascimento inserem-se no movimento de mão dupla, porém não igualitário, entre africanos e portugueses no Brasil. A similaridade das descrições de lundus, fados e dos batuques não deixa muitas alternativas a não ser a de se entender essa “encruzilhada” de trocas culturais do ponto de vista da diáspora (AMOROSO, 2009, p.48).

Para a autora, existem similaridades entre os batuques, fados e lundu dançados no Brasil, que são concentrados na ideia da roda. As definições dos termos revelam grande parentesco (AMOROSO, 2009). A (con) fusão entre os termos comprova que “escravos, libertos, pardos, mulatos e brancos despossuídos formavam um grupo social bastante homogêneo culturalmente” (PEREIRA, 1996, p.164).

Registros históricos dos batuques, originários da África afirmam que a dança consistia “num bambolear sereno do corpo, marcado por um pequeno movimento dos pés, da cabeça e dos braços. Estes movimentos aceleram-se conforme a música se torna mais viva e arrebatada, e em breve admira-se um prodigioso saracotear dos quadris (...)” (CASCUDO, 2001, p. 135).

Em registros do século XIX, no Paraná, batuques e/ou fandangos eram considerados bailes populares, independente daquilo que fosse dançado neles. O inglês Bigg-Wither apresentou uma descrição do fandango/batuque que o aproxima da descrição de batuque apresentada por Cascudo (2001):

Em passo batido e lento, mas rítmico, acompanhando as violas, os homens começaram primeiro a dança, adiantando-se e retirando-se para o centro do círculo alternadamente, e as mulheres também, batiam os pés, mas não avançavam. (...) À proporção que a dança continuava a agitação ficava mais forte, a voz se transformava em grito, o menear do corpo, antes gracioso, tendia a contorções violentas (PEREIRA, 1996, p.165).

O termo batuque, ao confundir-se e/ou hibridizar-se com o fandango e o samba de roda configura a lógica de que há uma indissociabilidade entre a roda, o corpo e a dança. As memórias, histórias e escrituras corporais das comunidades

quilombolas desvelam esses elementos em distintas configurações de dança e tecem registros atualizados no tempo presente.

Partindo deste pressuposto, analisamos dois passos que consideramos fundantes das mulheres nas rodas do fandango e samba de roda, são eles, o ‘passeado’ do fandango e o ‘miudinho’ do samba.

Ressaltamos que no fandango, o termo passeio passou a ser chamado de sarandeio na década de 90. Para Ferreira (2016) “o ato de fazer dança folcloricamente passou por processos de recolonização em determinado momento histórico” (p. 106).

A ocorrência da diferenciação no modo de fazer o fandango se deu pela influência de um bailarino do Teatro Guaíra no Grupo Folclórico do Mestre Romão (...). Suas criações se deram no sentido de organizar marcação de palco, de sistematizar o ‘passeado’ das mulheres – que até então arrastavam os pés como na dança de São Gonçalo –, de fazê-las erguer a cabeça e sorrir durante a execução das coreografias, colocar a mão na cintura e balançar a saia – movimento que passou a ser chamado de sarandeio (FERREIRA, 2016, p. 106).

E, apesar de o fandango acontecer em situações interativas construídas coletivamente, ele pode ocorrer por forças de certas circunstâncias da vivência histórica de cada localidade. No fandango, o passeio se configura pelo movimento das “mulheres que dançam arrastando os pés, atentas a coreografia” (RODERJAN, 1981, p.29-30). O miudinho do samba, por sua vez, “é um deslizar dos pés para frente e para trás, sem que os calcanhares percam contato com o chão” (IPHAN, 2006, p.53).

Ao adentrar em uma roda de fandango ou participar de um samba de roda, é possível identificar, nas ações corporificadas, aproximações estéticas entre as manifestações. Os movimentos da mulheres na roda, em especial, seus pés arrastados (no fandango) e/ou deslizados (no samba), sem perder o contato com o chão, remetem aos batuques e outras danças da diáspora que desvelam memórias e a historicidade.

Assim, entendemos que é possível identificar nos gestos das diferentes configurações de danças quilombolas os fluxos diáspóricos, os elementos estéticos e os trânsitos decorrentes das suas matrizes e (re)atualizações no tempo presente.

O samba de roda e o fandango estão inseridos em universos criativos de produção e construção de saberes, em que as experiências são norteadoras dos caminhos de se reconhecer e ressignificar os fazeres. A dinâmica das configurações manifesta a pluralidade da cultura, que é atravessada por diversas relações e interesses. Por isto, possibilitam constante reestruturação, inovação de combinações, improvisações e inventividade.

Fandango reúne a ideia de trabalho e festa, realizado sempre sob a forma de mutirão e de divertimento coletivo. Não é possível dançar nem tocar fandango sozinho. (DIEGUES, 2004). Em tempos remotos, o fandango acontecia como paga de trabalho, na forma de mutirão e/ou pixirão. Atualmente, ele foi ressignificado e assumiu outras configurações, delineadas pelo local onde acontece.

“Em cada localidade, entretanto, existem características específicas criando, assim, uma realidade artística rica e variada” (PIMENTEL; GRAMANI; CORRÊA, 2006, p. 38). Conforme estes autores, por estas especificidades, “a ideia de confraternização e de alegria está intimamente associada ao fandango” (p.21).

Amoroso nos apresenta a sensação de totalidade em ser um sambador / sambadeira: “O samba ultrapassa a noção de dança – ele é o cotidiano, a vida e a tradução em alegria das experiências vividas” (AMOROSO, 2009, p. 92). A autora ressalta que compreender uma expressão cultural implica que ela seja entendida no cotidiano da vida. Significa dizer que é preciso estar sensível à memória coletiva e ao imaginário coletivo que ambienta tal expressão.

Entendemos que formas aparentadas do samba com o fandango, e seu universo de sentidos, extrapola a lógica restrita da dança e da música. Engloba modos de se expressar e sentir.

Conforme sugere Silva (2017, p. 303), é necessário refletirmos sobre “interações corporais, culturais, ambientais próprias e ou apropriadas pela população () para compreendermos as complexas relações a serem efetivamente estabelecidas entre o global e o local”. Em especial, continua a autora, fundamental tecermos considerações “quanto as questões do corpo, cultura e emoções” (SILVA, 2017, p. 302).

As danças do samba de roda e do fandango são pautadas em dinâmicas da brincadeira, da festa, da coletividade, da multidimensionalidade e da improvisação. No caso do samba de roda, o improviso acontece dentro da roda, onde cada sambadeira revela sua individualidade ao sambar e dialoga com tocadores e outras sambadeiras. Assim, as dinâmicas individuais não se repetem.

No fandango há um diálogo entre os músicos e batedores. Em alguns momentos, ao olhar estranho, distante e alheio, não é possível compreender os acontecimentos. As dinâmicas podem ser improvisadas, sem marcações prévias. Consiste numa troca sutil como um movimento corporal, um olhar e uma expressão e estes determinam se o comando é da música ou se é da dança.

O universo do Fandango está rodeado de brincadeira e improvisação, na tentativa de desestabilizar o outro, em um constante desafio, diálogo e provocação (FERREIRA, 2016). Assim, entendemos que o corpo, ao sambar na roda ou ao dançar fandango, expressa o que vive das suas tradições e atualizações, no sentido de traduzir memória, história e sentimentos múltiplos.

Consideramos que as ações corporificadas de quilombolas acontecem no interior das comunidades e constituem o modo de ser dos membros de cada localidade. E o modo de ser dos sujeitos desvela sua historicidade. “O corpo é lugar da memória e criatividade” (AMOROSO, 2009, p. 91). Por isso ele está atrelado às tradições e aos conhecimentos do passado, bem como, conectado ao presente, de um modo dinâmico. O que permite transformações e ressignificações constantes.

Das danças e dos quilombos no tempo presente: indagações necessárias

O estudo de comunidades quilombolas no Brasil ainda é escasso no que se refere às culturas locais, às expressões corporais, às histórias, memórias e transformações. Há, portanto uma necessidade de dar visibilidade a esta discussão para podermos compreender um pouco mais da nossa constituição cultural e trajetórias históricas.

Entre as questões que devem ser consideradas nesta aproximação dessas histórias invisibilizadas e mesmo negadas, está a consideração do direito de existir como comunidade que guarda uma memória corporal e cultural singular e, como tal, deve ser reconhecida, registrada, significada e ressignificada.

A visibilidade das práticas corporais das comunidades, pode possibilitar uma ruptura de lógicas preconceituosas e de estigmatizações de suas expressões identitárias. Entender como as expressões corporais e identidades culturais dos povos remanescentes de quilombos são significadas e ressignificadas em diferentes contextos é um desafio.

No entanto, sabemos que estas construções são, inúmeras vezes, forjadas como forma possível de viver, se relacionar, resistir. Há portanto, sentidos diversos para a análise proposta, o da resistência e sobrevivência e, o da reorganização da vida frente as necessidades impostas ou escolhidas, de transformar identidades culturais e marcas corporais dos povos escravizados por alterações nos fazeres, saberes, e modos de expressar-se.

Este entrecruzar de fazeres, saberes e danças identitárias no tempo presente das comunidades quilombolas Buri, na Bahia e Batuva, no Paraná, promove questionamentos. Seria possível pensarmos em práticas decoloniais em comunidades quilombolas em que há um avanço de uma lógica religiosa que desconsidera, em certa medida, expressões centenárias da cultura local?

Como poderíamos analisar as transformações ditadas no presente histórico, os transplantes e traduções culturais dele decorrentes, pelas e nas comunidades investigadas? Como os povos quilombolas absorvem e se manifestam diante das modificações impostas por lógicas sociais (religiosa, ecológica, ambiental) ou derivadas de ideologias coloniais e colonizadoras?

Entendemos que o corpo é construção cultural e educacional que revela formas diferentes de mover, aprender e, simultaneamente, de ser. As práticas corporais do fandango e samba de roda são construídas coletivamente por ações corporificadas, e, por isso, possibilitam processos dinâmicos de produção de saberes.

As traduções culturais na dança do fandango e samba de roda estão em processo permanente de construção, que as reinscreve e ressignifica. No tempo presente, identificamos o fortalecimento do samba de roda do quilombo Buri, decorrente da sua afirmação, por meio da criação do grupo Raízes do Quilombo, em 2012, com o principal objetivo de resistência da cultura.

Para Angélica, líder do Quilombo Buri, “o samba significa resistência, ressignificação de um corpo que resiste” (SOUZA, 2019). De acordo com as narrativas da liderança deste quilombo, a sistematização do grupo de samba foi uma decisão coletiva e se deu por uma necessidade de dar continuidade a cultura local. Principalmente porque os mais velhos já não participavam ativamente das festividades.

No quilombo Batuva reconhecemos a ausência da prática do fandango por questões ambientais e religiosas. O “fandango nasce de um trabalho. Mas, duas coisas que fez com que o fandango parasse: uma principalmente aqui no quilombo Batuva, foi a questão da religião, mas antes da religião foi a legislação, a lei ambiental” (SILVA, 2019).

O território quilombola do Batuva está localizado em uma Área de Proteção Ambiental (APA), por este motivo, leis ambientais obliteraram processos de mutirão e roçada, como eram realizadas antigamente. Muniz (2015) afirma que legislações ambientais proibiram a prática do plantio e do roçado e, assim, desarticularam não apenas os mutirões, mas uma série de sociabilidades caiçaras, derivadas ou não do roçado. Comunidades como o Batuva resistiram e, a pouco tempo, ainda realizavam mutirões de colheita de arroz. No entanto, não mais com a prática concomitante do fandango.

No tempo presente e, em nome da preservação ambiental, não acontecem mais os mutirões e o fandango. Os modos de vida caiçara foram selados por interesses preservacionistas, os quais não consideraram as populações humanas. Com isso, os povos, quilombolas ou não, que tinham como base a agricultura de subsistência e o extrativismo vegetal ficaram desamparados e sem condições objetivas de organizar a vida. A cultura local foi negada na tentativa de frear o avanço urbano-industrial.

Para Diegues (2001), essas reservas de ‘natureza selvagem’ partem da prerrogativa de que o homem é o destruidor da natureza. Com isso, são criadas verdadeiras ‘ilhas’ de preservação ambiental. E as populações tradicionais que, antes do colonizador e da sociedade da industrialização/urbanização, já ocupavam essas áreas, não são mais consideradas no processo de preservação. Com esta

compreensão, a sua presença fica restrita ou é obliterada em seu próprio território, como também é proibido o uso dos recursos naturais.

Muniz (2015) comenta que a legislação imposta não prevê alguma relação entre a cultura caiçara e a natureza. Proibir o uso da terra e dificultar o uso do mar impede que o caiçara se relacione com seu próprio ambiente e obriga o povo a criar novas relações e a adaptar a cultura em áreas urbanas. E “com as restrições ambientais impostas na região toda uma cultura e um fazer histórico se altera” (MARQUES; PROSSER, 2016, p.8).

Uma das alterações que interfere diretamente no fandango é em relação a religião. É aparente a conversão de muitas pessoas do quilombo Batuva para representações religiosas. Identificamos a inserção do líder e demais pessoas consideradas neste território em igrejas evangélicas, as quais apresentam a proibição da prática do fandango.

Estas igrejas proibiram manifestações de festas e dança. Entre estas, destaca-se a proibição da prática dos bailes de fandango. O líder do quilombo, declara que “a religião é uma questão que tem que existir um respeito, porque na religião dos evangélicos não pode ir numa casa de fandango pra dançar” (SILVA, 2019).

O fandango não está diretamente associado a religião. No entanto, em outros tempos, a maior parte dos fandangueiros eram católicos e, por isso, guardavam a quaresma. Em outros momentos, tocadores de fandango participavam de manifestações de caráter religioso, como a festa do divino espírito santo, terços cantados, folia de reis, entre outras.

Para Pimentel, Gramani e Correa (2006) “o fortalecimento na região das religiões, principalmente protestantes, que não admitiam o fandango como uma forma de diversão, colaborou para criar um novo quadro” (p.34).

Este novo quadro atualiza a cultura no tempo presente e refere-se ao desaparecimento do fandango em algumas comunidades. Ou mesmo pela nova configuração de realizar fandangos de forma aparentada, com base na sistematização e organização dos grupos, promoção de bailes e algumas ações educativas.

Esses novos modos de fazer fandango é criticado pelo líder do Batuva. Relata ele que no tempo presente as práticas são descontextualizadas. Isto porque para Ilton, a concepção original do fandango nascia do trabalho, do mutirão e estava atrelado ao divertimento trabalhado. Por este motivo ele afirma não mais se identificar com a prática do fandango.

Em relação a estas questões religiosas, podemos aqui nos referir ao que observamos acontecer no quilombo Buri, em Pedrão, Bahia. Neste quilombo, o samba de roda possui sua historicidade atrelada às práticas religiosas. Angélica relata que, antes de ser samba de roda, era considerado samba corrido¹⁵.

“Tinham as rezas nas casas das pessoas, logo depois formava uma roda de samba, com os mais velhos. O pessoal chamava de samba corrido. Vai ter uma reza e depois vai ter um samba corrido” (SOUZA, 2019). Estas rezas aconteciam com uma frequência semanal. No quilombo Buri, todos os sábados as rezas antecediam o samba corrido.

Observamos que neste quilombo as rezas tinham relação direta com o catolicismo. Um catolicismo um pouco diferenciado, pois era mesclado. Um catolicismo de matriz africana, pois rezavam para São Roque, São Cosme e Santa Bárbara (SOUZA, 2019). A líder do quilombo Buri, Angélica, comenta que hoje em dia existe apenas uma família evangélica neste quilombo. E esta família participa, ocasionalmente, dos sambas da comunidade.

Ao contrastar diferentes quilombos, no Paraná e Bahia, reconhecemos aproximações relacionadas pelas matrizes e expressas pelos registros históricos. A primeira delas é que o samba de roda e o fandango resultam de processos e trocas interculturais.

Com relação aos processos de obliteração das práticas corporais e culturais, entendemos que o Fandango foi ressignificado fora da comunidade quilombola. Entretanto, no seu território a prática ficou restrita a registros históricos, às memórias e escrituras corporais de moradores mais antigos deste lugar. O samba de roda do

¹⁵ O samba corrido é considerado um subgênero do samba de roda, ele apresenta versos curtos cantados por uma só pessoa e respondidos em coro, sendo que canto e dança podem ocorrer ao mesmo tempo (GRAEFF, 2015).

quilombo Buri, em contrapartida, foi ressignificado e fortalecido como mecanismo de resistência e salvaguarda da cultura.

Acreditamos que as experiências de povos quilombolas são corporificadas, transitam na historicidade, são desveladas pelas memórias e escrituras corporais e ocupam de maneira expressiva diferentes espaços no tempo presente, permitindo transformar-se e ressignificar-se.

O fandango e o samba de roda são lugares de sobrevivência cultural e complementaridade, entre arte e política, passado e presente. Nas danças quilombolas, os signos são recodificados e as relações sociais são produzidas com/no corpo e não meramente inscritas sobre ele, pois há um papel importante do discurso corporal na continuidade da construção social e nas negociações culturais. Neste sentido, as danças, fandango e samba de roda, podem ser consideradas constituintes de dialéticas interculturais e produção de conhecimento outro.

No que tange a pesquisa desenvolvida nestes dois locais, Paraná e Bahia, nos deparamos com situações em que o fandango e o samba de roda, aqui apresentados, possuem aproximações relacionadas às suas matrizes e às múltiplas influências decorrentes dos fluxos culturais América, África e Europa.

Memórias e escrituras corporais dançantes

Nesta pesquisa nos propusemos a empreender uma discussão dialógica e dançante a respeito das expressões do corpo e cultura de duas comunidades remanescentes de quilombos, buscando identificar possíveis transplantes e traduções culturais derivadas de lógicas sociais globais no tempo presente.

Propusemos uma discussão que nos possibilitou construir pistas, por meio de passos e coreografias culturais no fio do tempo, dos e nos quilombos, acerca das diferentes configurações de danças que emergem de práticas corporais em diferentes localidades geográficas e territoriais do Brasil. Uma localizada na região litorânea do Paraná, o quilombo Batuva e outra no interior da Bahia, o quilombo Buri.

Acreditamos que em diferentes indivíduos repousam olhares e entendimentos singulares acerca dos territórios que ocupam. Olhares baseados em vivências e experiências - constantemente ressignificadas - que desvelam memórias e histórias de sobrevivência, luta, resistência. As memórias possibilitam que as experiências

sejam reinventadas, a partir dos acontecimentos individuais e coletivos e das tramas tecidas pela história.

A coletividade das comunidades quilombolas Buri e Batuva desvelam memórias traduzidas em escrituras corporais e que resultam em diferentes danças e, revelam os sujeitos como protagonistas de sua história.

O fandango e o samba de roda permitem reconhecer que a construção e entendimento de corpo dos diferentes quilombos decorrem das suas historicidades, territorialidades, crenças e formas de enfrentar os desafios impostos ao longo da existência, seja ela de uma vida singular ou de um povo ou comunidade.

Em contraste com alguma possibilidade de apagamento das expressões corporais e culturais e “apesar de constatarmos uma política de silenciamento da concepção de corpo como sujeito de sua história, podemos concluir que as concepções sobre o corpo passaram por uma série de movimentos até o presente histórico” (MIRANDA, SILVA, 2018, p. 154), resistiram e se transformaram.

Concluimos que diferenças expressas no corpo e nas culturas, podem interagir sem, necessariamente, estarem integradas num mesmo território. Aproximações relacionadas às matrizes estéticas das danças quilombolas são traduzidas em ações corporificadas, como é o caso do miudinho do samba e do passeio do fandango, que apresentam em seus pés arrastados significados justapostos.

Distantes territorialmente, ambas as danças quilombolas expressam a força da luta e da resistência dos povos negros que, arrancados de sua terra natal, ressignificaram a dor e sofrimento em trabalho, festa e dança. Com isso, não somente resistiram, salvaguardaram suas tradições e as traduziram culturalmente no movimento da história, até o tempo presente.

Referências

AMOROSO, D. M. **Levanta, mulher, e corre a roda: dança, estética e diversidade no samba de roda de São Félix e Cachoeira**. Tese (Doutorado) 237 f. Escola de Teatro, Universidade Federal da Bahia, 2009.

BIÃO, A.; GREINER, C. (Orgs.). **Etnocenologia - textos selecionados**. São Paulo: Anablume, 2000.

CASCUDO, L.C. **Made in Africa (pesquisas e notas)**. São Paulo: Global, 2001.

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada**. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 2001.

- FERRARI, A.J.; GONÇALVES, I. **Minha Triste Alegre História de Vida**. Organização: Ana Josefina Ferrari. UFPR litoral, 2013.
- FERREIRA, L. M. **Sobre o conceito da arqueologia da diáspora africana**. *MÉTIS HISTÓRIA & CULTURA*, v. 8, n. 16, jul /dez 2009. p. 267-275.
- FERREIRA, T. J. **Fandango Paranaense da Ilha dos Valadares: processos de tradução cultural e aprendizagem inventiva na dança**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Dança UFBA, Universidade Federal da Bahia, 2016.
- GRAEFF, Nina. **Os ritmos da roda: tradição e transformação no samba de roda**. Salvador: EDUFBA, 2015.
- INSTITUTO DE TERRAS, CARTOGRAFIA E GEOCIÊNCIAS. **Terra e Cidadania**. Curitiba: ITCG, 2008.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Fandango Caiçara**: Caburé, 2011.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Samba de Roda**: 2006.
- GOMES, F. **Políticas de raça: experiências e legados da abolição e da pós emancipação no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2014.
- GONÇALVES, Ilton. **Minha Triste Alegre História de Vida**. Organização: Ana Josefina Ferrari. UFPR litoral, 2013.
- MARQUES, R. J.; PROSSER, E. S. **Fandango na APA de Guaraqueçaba: como leis de proteção ambiental interferem na manutenção da música popular fandanguera**. Encontro anual de iniciação científica da UNESPAR, 2016.
- MIRANDA, E. O.; SILVA, M. C. P. **Protagonismo corporal para a cidadania: provocações da pedagogia da libertação**. *Instrumento: R. Est. Pesq. Educ.*, Juiz de Fora, v. 20, n. 1, jan./jun. 2018. p. 149 - 154.
- MUNIZ, J.C. Fandango na APA de Guaraqueça, 2015. Entrevista concedida a Marques.
- PEREIRA, M.R. **Semeando iras rumo ao progresso**. Ed. UFPR. Curitiba, 1996.
- PIMENTEL, A.; GRAMANI, D.; CORREA, J. **Museu vivo do Fandango**. Rio de Janeiro: Associação Cultural Caburé, 2006.
- RODERJAN, R.V. **Folclore Brasileiro: Paraná**. Rio: Instituto Nacional de Folclore, 1981.
- SILVA, I.G. Guaraqueçaba, 2019-2020. Entrevista concedida a Thais de Jesus Ferreira.
- SILVA, M. C. P. *Corpos e culturas locais: possibilidades de uma educação emancipatória pela pesquisa, ensino e extensão*. In: SILVA, G. C.; LOPES, M. S.; MONTEIRO, R. M. P. **Experiências em ensino, Pesquisa e Extensão na Universidade: caminhos e perspectivas**. v. 2. Fortaleza, CE: Imprece, 2017. (295 – 310).
- SILVA, M. C. P. **Do corpo objeto ao sujeito histórico: perspectivas de concepções de corpo na história da educação brasileira**. Salvador: EDUFBA, 2009.
- SOUZA, A.M.F. Alagoinhas, set. 2019. Entrevista concedida a Thais de Jesus Ferreira.

CAPÍTULO 5

Mulheres quilombolas: silenciamentos e discursos corporais no samba de roda



Figura 6: Mulher - desenhando na roda.
Fonte: D. Dê Paiva

Mulheres quilombolas: silenciamentos e discursos corporais no samba de roda

Quilombola women: silences and bodily discourses in samba de roda

Resumo

Este artigo busca descrever como os silenciamentos, apagamentos e invisibilidades de mulheres quilombolas ao longo da história podem ser traduzidos em discursos corporais e ressignificar o tempo presente. Trata-se de uma pesquisa histórica do tempo presente. Utilizou-se de referenciais teóricos e instrumentos como observações de práticas artístico-culturais e entrevistas com mulheres quilombolas. Analisamos produções teóricas na perspectiva da interseccionalidade, produzidas sobre as mulheres quilombolas do Quilombo Batuva, município de Guaraqueçaba, Paraná e analisamos discursos e textos corporais de mulheres do Quilombo Buri, partícipes do grupo de samba de roda Raízes do Quilombo, município de Pedrão, Bahia. Dos resultados apontamos que, no tempo presente, os discursos e textos corporais desvelam mecanismos de resistência, (re)existência e reinvenção do ser mulher negra quilombola. E estes, ora expressam o silenciamento e ora explicitam os feminismos plurais na textualização dos corpos. Os discursos corporais fortalecem lógicas decoloniais. Das conclusões destaca-se que os silenciamentos, apagamentos e formas de resistência produzidos pelos discursos e expressões corporais das mulheres quilombolas possuem relação com a historicidade e memórias do Atlântico negro e diáspora.

Palavras-chave: Mulher negra. Quilombo. Corpo. Silêncio. Samba de Roda.

Abstract

This article seeks to describe how the silences, erasures and invisibilities of quilombola women throughout history can be translated into bodily discourses and give new meaning to the present time. It is a historical research of the present time. Theoretical references and instruments were used, such as observations of artistic-cultural practices and interviews with quilombola women. We analyzed theoretical productions from the perspective of intersectionality, produced on quilombola women, from Quilombo Batuva, municipality of Guaraqueçaba, Paraná and analyzed discourses and body texts of women from Quilombo Buri, participants of the samba group Raízes do Quilombo, municipality of Pedrão, Bahia. From the results we point out that, in the present time, the discourses and body texts reveal mechanisms of resistance, (re) existence and reinvention of being quilombola black women. And these, sometimes express the silencing and sometimes explain plural feminisms in the textualization of bodies. Body discourses strengthen decolonial logics. From the conclusions, it is highlighted that the silences, erasures and forms of resistance produced by the discourses and corporal expressions of quilombola women are related to the historicity and memories of the black Atlantic and diaspora.

Keywords: Black woman. Quilombo. Body. Silence. Samba de Roda.

Vem pra roda sambar?

O convite para entrar na roda para sambar é uma metáfora. É um chamado que desafia o leitor a refletir acerca da consciência crítica da história, a partir de uma

outra perspectiva, da produção de conhecimentos ‘outros’, saberes silenciados e apagados da história e memória do Brasil. O conhecimento da mulher negra, objetificada, subalternizada e assujeitada a lógicas coloniais - da diáspora ao tempo presente – reverbera em discursos silenciados e corporificados, saberes insurgentes.

E é deste conhecimento que buscamos tratar neste texto. De conhecimentos advindos de vidas de mulheres de comunidades quilombolas de duas regiões do Brasil. As comunidades quilombolas constituem-se territórios tradicionais determinados em função da origem étnica e racial de moradores que se autodeclaram negros. São comunidades remanescentes de povos escravizados entendidas como espaços de resistência e salvaguarda da cultura negra e da ancestralidade africana.

Conforme Gilroy (2012), o movimento diásporico e a dimensão atlântica alteraram significativamente estruturas sociais. Os quilombos surgiram na busca coletiva de emancipação e libertação, ainda na sociedade escravista.

No tempo presente, comunidades quilombolas estão localizadas geograficamente em espaços rurais e, caminham para a legitimação. A referência inicial é a Fundação Cultural Palmares e sua política de certificação de comunidades quilombolas no Brasil.

O 4º parágrafo do art. 3º do Decreto nº 4.887, de 20/11/2003, reserva à Fundação Cultural Palmares – FCP a competência pela emissão de certidão às comunidades quilombolas e sua inscrição em cadastro geral. Esclarecemos que esta FCP não certifica essas comunidades a partir de um trabalho de conferência de quem é ou não quilombola, mas, sim, respeitando o direito à autodefinição preconizado pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), certifica aquelas comunidades que assim se declaram. (BRASIL, 2020)

O quilombo Batuva, localizado em Guaraqueçaba, no Paraná, foi certificado pela Fundação Cultural Palmares no ano de 2006. A certificação do Quilombo Buri, localizado na Bahia, município de Pedrão, terceira cidade mais negra do estado e quarta do país (IBGE, 2010) aconteceu em 2013. Apesar do reconhecimento, as comunidades locos desta investigação permanecem em constante processo de legitimação.

A pesquisa histórica do tempo presente, de cunho qualitativo, privilegiou a análise de discursos corporais e discursos de silenciamentos de mulheres

quilombolas, que reverberam memórias e historicidade ao mesmo tempo que reinvenções e (re)existência. As práticas artístico-culturais do samba de roda, do grupo Raízes do Quilombo, comunidade quilombola do Buri e produções teóricas sobre as mulheres quilombolas do Batuva possibilitaram a análise. Trabalhamos com observações e registros de narrativas da líder do Quilombo Buri Angélica Maria Ferreira de Souza, oriundas de entrevistas e de suas composições musicais. Em relação as fontes sobre as mulheres do Quilombo Batuva, privilegamos fontes secundárias de pesquisa, em especial a de Ferrari (2017)¹⁶.

A história do tempo presente nos oportuniza mergulhar na análise de possíveis rupturas e /ou permanências a partir do presente histórico. Delgado e Ferreira (2013, p.20), anunciam que este campo de estudo e pesquisa oportuniza reflexões epistemológicas e metodológicas urgentes, pois “a história do tempo presente possui balizas móveis, que se deslocam conforme o desaparecimento progressivo de testemunhas”. Indagam elas sobre como devemos abordar estes acontecimentos. E apresentam um amplo leque de possibilidades de investigar.

Baseadas na compreensão de uma estrutura inseparável entre racismo, capitalismo e patriarcado, escolhemos a interseccionalidade como importante interação dialógica e reflexiva. Conforme Kilomba, em Ribeiro (2020), a interseccionalidade busca identificar as desigualdades impostas pelas matrizes de opressão (responsáveis por produzir diferenças). Desinteressada nas diferenças identitárias, Kilomba considera que as diferenças são sempre relacionais. E Crenshaw (2020) acrescenta que a perspectiva da interseccionalidade nos permite observar a colisão das estruturas e suas interações simultâneas, tendo o Atlântico como locus de opressões entrecruzadas.

Concordamos com Akotirene (2019, p. 37) que a interseccionalidade permite “criticidade política para compreender a fluidez das identidades subalternas impostas a preconceitos, subordinações de gênero, classe e raça e às opressões estruturantes da matriz colonial moderna”. Para a autora, a interseccionalidade

¹⁶ Na obra ‘Mulheres em discurso: identificações de gênero e práticas de resistência’.

busca um patamar de igualdade analítica, sugerindo que raça traga subsídio para pensar classe e gênero.

Aforismos comparativos ou hierarquizantes são impedidos, pois ela compreende ser necessário analisar quais condições básicas e quais posicionamentos atravessam corpos e reorientam seus significados. Neste ponto, destaca a interseccionalidade como fundamental por complexificar as análises e a criatividade, para além de uma narrativa teórica de povos excluídos. O que, pode evitar a reprodução de novos essencialismos.

Djamila Ribeiro (2017), na esteira de Linda Alcoff (2016), sinaliza que precisamos nos ater a identidade social para a descolonização do conhecimento, “não somente para evidenciar como o projeto de colonização tem criado essas identidades, mas para mostrar como certas identidades tem sido historicamente silenciadas e desautorizadas no sentido epistêmico” (RIBEIRO, 2017, p.29).

Sabemos que há distinção entre experiências que acontecem em locais específicos. Por este motivo, defendemos considerar os territórios como elementos para e na produção epistêmica e de identidades. Com base nas diferenças relacionais, afirmamos que cada quilombo aqui apresentado possui trajetórias históricas e culturais específicas. Uma delas refere-se a resistência de cada um deles à opressão sofrida. Estas formas de resistência são simbolizadas pelos diferentes discursos, pelas expressões corporais e culturais destas comunidades.

No sentido dialógico, problematizamos os silêncios. E reconhecemos que “apesar da proeminência do Brasil nos estudos quilombolas, a literatura sobre a vida das mulheres parece escassa” (MIKI, 2014, p.54). A partir desta constatação questionamos como os silenciamentos, apagamentos e invisibilidades de mulheres ao longo da história podem ser traduzidos em discursos corporais e ressignificar o tempo presente nos quilombos analisados.

Mulheres quilombolas: traços e marcas de (sobre)vivências africanas

Ao adentrarmos no mundo quilombola e procurarmos marcas das mulheres nos trabalhos já produzidos fica evidente a escassez de estudos que tenham como *locus* as mulheres quilombolas. Esta constatação nos leva a indagações: De quem

foram as vozes reprimidas na história para que outras ecoassem? Quais versões da historicidade dos quilombos conhecemos e quais desconsideramos por desconhecer? Quais são os traços e marcas de (sobre)vivências de mulheres quilombolas no presente histórico? Que histórias de mulheres não nos foram contadas?

Com esta problematização nos apropriamos da possibilidade de levantar outras versões da história, a partir de diferentes perspectivas, como a própria noção de história do tempo presente anuncia, pois “ela se reescreve constantemente, utilizando-se do mesmo material, mediante acréscimos, revisões e correções (DELGADO e MORAES, 2013,p.23). Com esta permissão, os esforços teóricos e os olhares investigativos passarão a considerar como fonte histórias, memórias, relatos e registros de mulheres negras quilombolas. Mulheres que tiveram e que continuam a ter seus saberes, suas produções, seus corpos, sob um olhar colonizador. Intencionamos refutar e sobrepujar este olhar colonizador em perspectiva superadora.

Como ponto de partida de um projeto político do colonizador de silenciamento de mulheres, homens e de todas as culturas africanas derivadas da diáspora consideramos a *Árvore do Esquecimento*, localizada no sítio histórico do Benin.

Conforme Lopes (2011), africanos que embarcavam para a travessia do Atlântico eram obrigados a dar voltas - nove, os homens; sete, as mulheres - na *Árvore do Esquecimento*, na crença de que este ritual produziria amnésia coletiva sobre suas vivências. Acreditavam que eles esqueciam completamente seu passado, suas origens e suas identidades culturais para se tornarem seres sem vontade de reagir ou de se rebelar” (ARAÚJO, 2009, p.143).

Esse monumento é um dos únicos a evocar a memória do cativo, que, em teoria, devia esquecer suas origens. Colocando em evidência uma representação do escravo como indivíduo sem vontade, sem identidade e sem capacidade de reagir diante de sua condição de cativo. O texto que acompanha o monumento vai contra grande parte dos estudos recentes, que mostram o escravo africano trazido para as Américas como organizador de rebeliões, como gente que lutou pela liberdade e que soube criar novos laços identitários e familiares. (ARAÚJO, 2009, p.143).

A lógica colonial eurocêntrica foi fundada na crença ao poder ritualizado do esquecimento e do apagamento de memórias de povos escravizados. A cultura, os saberes, fazeres e toda uma existência africana foi negada, negligenciada, silenciada, se tornou invisível. Processo que resultou no epistemicídio (SANTOS, 2010).

Neste processo de colonização e na história dos quilombos observa-se que a mulher possuía um lugar ainda mais marginalizado. Pouco se tem de registros escritos e, portanto, pouco se lê e menos ainda se sabe sobre a presença da mulher na comunidade quilombola. “Se a falta de fontes é um primeiro fator, igualmente relevante é o viés masculino da *marronage*¹⁷ na historiografia sobre a escravidão das Américas” (MIKI, 2014, p.54).

Para esta autora, historiadores postulam que as mulheres escravizadas teciam fugas breves, pois não suportavam as duras condições da vida quilombola. Deste modo, a participação das mulheres na formação dos quilombos aparece na historiografia como limitada. Impetravam esta limitação a certas dificuldades de vínculo, seja por não quererem deixar crianças para trás ou por não estarem dispostas a correr riscos por levar crianças na fuga. Miki (2014), em contraposição a esta argumentação compreende que os laços advindos da relação entre mãe e filhos eram os principais motivos para a decisão feminina de fugir.

Acredita-se que no período oitocentista as mulheres, embora oprimidas, lutavam pela liberdade ao tomarem consciência da imprevisibilidade quanto ao destino de suas famílias. Miki (2014) apresenta histórias de mulheres que empreendiam lutas particulares de sobrevivência e resistência. Elas se arriscavam na busca de uma vida melhor para si e seus descendentes. E, imersas na imensidão das matas onde a caça era o mecanismo de sobrevivência, consolidavam lutas particulares pela liberdade, acompanhadas apenas dos filhos.

Essa constante busca evidenciou a destreza corpórea de mulheres negras e, em consequência, uma “insubmissão política em defesa do abolicionismo e sufrágio, preocupadas em superar toda e qualquer opressão” (AKOTIRENE, 2019, p.29).

¹⁷ De origem francesa, é empregada para designar o ato de fuga dos escravizados, quilombismo. Atualmente é também utilizada como ato de resistência à cultura dominante.

De acordo com esta autora, “mulheres negras foram marinheiras das primeiras viagens transatlânticas, tráfegando identidades políticas reclamantes da diversidade, sem distinção entre naufrágio e sufrágio pela liberdade dos negros escravizados e contra opressões globais” (AKOTIRENE, 2019, p.31).

No entanto, certas lógicas culturais hegemônicas eram reproduzidas nos quilombos. Apesar da valorização das ações coletivas nas comunidades quilombolas, para as mulheres continuava a valer uma lógica hierarquizada e desigual. Existia uma divisão de gêneros nos quilombos, principalmente em relação ao cotidiano do trabalho. "Nas características dos quilombos brasileiros certamente as mulheres apareciam menos no movimento de trocas mercantis, provavelmente realizadas pelos homens" (GOMES, 2020, p.633). Além disso, nas atividades da vida cotidiana nos quilombos, as mulheres eram sujeitadas a mecanismos de controle por seus parceiros e, “deliberadamente, os homens escondiam certas informações das mulheres” (MIKI, 2014, p.56).

Miki (2014) sustenta que o controle limitava as mulheres quilombolas ao acesso a informações vitais como conseguir recursos básicos para a sobrevivência. Esta sistemática falta de informações levava a uma dependência aos homens. Resultante desse processo, os homens ampliavam seu senso de liberdade, eram fortalecidos como provedores e exerciam o mecanismo de controle à custa da liberdade de suas companheiras.

Para a autora, “a decisão mais óbvia para incorporar as mulheres ao quilombo era a de atender as necessidades sexuais masculinas” (MIKI, 2014, p.57). Casos brutais foram registrados por Miki, como tentativas de estupros por quilombolas não identificados.

As decisões das mulheres quilombolas de não se sujeitar a escravidão dos senhorios ou dos homens negros em quilombos era marcada por dor e sofrimento e, por vezes, por uma segunda fuga. A primeira da escravidão imposta pelo sistema. A segunda, da sujeição imposta pelo machismo (MIKI, 2014).

Os modos de conjugar direito à liberdade e à maternidade em determinados momentos resultavam na separação, sua e de seus descendentes (MIKI, 2014). Para Cowling (2010), a luta pela custódia dos filhos como parte da emancipação era a primeira e principal batalha para as mulheres, pois "como a vida dos quilombolas

era difícil, fazem sentido alguns registros sobre mulheres quilombolas que procuravam refúgio nas senzalas no período final da gestação para garantir cuidados e melhores condições no parto" (GOMES, 2020, p. 640).

Apesar dos registros na historiografia das lógicas de controle e tensões de gênero entre quilombolas, não existem evidências de que mulheres foram forçadas a fugir para os quilombos, elas tinham suas próprias motivações.

Esta discussão apresenta marcas e traços de (sobre)vivências de mulheres quilombolas que tiveram suas experiências singularmente femininas subjugadas as práticas proeminentemente masculinas. Vislumbramos parte da versão feminina da história dos quilombos na qual perspectivas machistas e patriarcais limitavam as condições de liberdade das quilombolas.

Contradições nas formas de vida das mulheres quilombolas explicitam conflitos e tensões reais na perspectiva feminina das lutas e resistência dos/nos quilombos. As evidências não deslegitimam as construções conceituais e epistemológicas acerca da liberdade dos povos escravizados. E, de certa forma nos auxiliam na compreensão das construções históricas da sociedade brasileira e dos traços culturais, ainda presentes. Tais tensionamentos presentes naquele momento histórico reverberam no tempo presente e são anunciadas a seguir, a partir dos discursos e narrativas de mulheres quilombolas.

Da subalternização a marginalização: silenciamentos e invisibilidades de mulheres negras do Quilombo Batuva

As trajetórias das mulheres negras quilombolas na sociedade brasileira são marcadas pela inter-relação de sistemas de opressão como o racismo, o patriarcado e o capitalismo, todos eles indissociáveis. As diferentes formas de opressão que atravessam as identidades de mulheres negras as colocam em uma posição de subalternização e marginalização.

Ribeiro (2017) reflete sobre a questão da mulher a partir de Beauvoir (2009), que apresenta a mulher com uma noção de intersubjetividade, isenta de hierarquias e livre de essências. Neste sentido, a mulher se torna o resultado das suas próprias escolhas. A mulher como o *outro* na sociedade coloca-a no lugar de submissão e dominação dos homens e, conseqüentemente, na sua objetificação, destituindo-lhe

a humanidade (RIBEIRO, 2017). Beauvoir tinha ciência da tensão entre ser causa de si mesma e produto de outras pessoas. Considera o conflito entre a expectativa do outro e os desejos próprios da mulher. A mulher na perspectiva de Beauvoir (2009) é entendida como agente – como ser humano consciente que faz escolhas e desenvolve projetos para sua vida.

Entendemos como urgente e fundamental “resistir à desumanização aos sistemas de dominação. O status de ser o ‘outro’ implica ser o outro em relação a algo ou ser diferente da norma pressuposta de comportamento masculino branco” (COLLINS, 2016, p. 105).

Conforme Kilomba, o fato da mulher negra ser a antítese de branquitude e masculinidade dificulta que ela seja vista como sujeito (RIBEIRO, 2017). Essa condição da mulher negra a confina em um lugar de vulnerabilidade, marginalização e subalternidade.

“Se mulheres, sobretudo negras, estão num lugar de maior vulnerabilidade social, justamente porque essa sociedade produz essas desigualdades, se não se olhar atentamente para elas, se impossibilita o avanço mais profundo” (RIBEIRO, 2017, p.41).

Olhar para elas significa a urgência de dar visibilidade aos seus conhecimentos, uma análise centrada em suas experiências e vivências. Significa atender a escuta de suas vozes, reconhecer seus saberes, produções e, principalmente, significar seus silêncios corporificados.

Para Ferrari (2017), o silêncio é constitutivo da memória e ele atravessa as comunidades quilombolas e seus descendentes. Neste sentido, o silêncio significa. “Esses silêncios e essas memórias coletivas se entrelaçam de modo particular e se moldam a partir de processos de subjetivação e identificação” (FERRARI, 2017, p.232).

Sobre subjetivação e identificação, corroboramos com Collins (2016) ao afirmar que mulheres negras precisam definir-se, no sentido de autoidentificar-se, pois este é um importante fortalecimento e demarca possibilidades de transcendência de normas coloniais.

Autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana. Em contrapartida, a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras, substituindo imagens externamente definidas com imagens autênticas de mulheres negras (COLLINS, 2016, p.102)

Para a autora, a autoidentificação permite que as experiências das mulheres negras defrontem com o pensamento paradigmático racista e eurocentrado. Reavaliar as próprias experiências pessoais e culturais é fundamental para ajudar a iluminar anomalias e desconstruir definições criadas com base em interesses estratégicos de dominação que tomaram como parâmetro aspectos ameaçadores para o *status quo*.

Outra indagação se faz necessária sob uma perspectiva decolonial: como mulheres negras quilombolas comunicam suas subjetivações e identificações para transcender às lógicas coloniais? Quais estratégias as quilombolas criaram para expressar pensamentos e sentimentos, sendo que foram silenciadas e invisibilizadas na historicidade?

Muitas destas mulheres se salvaguardaram e recolheram pelo discurso do silêncio. Silêncio que significa e comunica memórias e histórias. Silêncio que grita as dores e lamentações. Silêncio que brada pela própria (re) existência e das comunidades quilombolas a que pertencem. Como identificado por Ferrari (2017), este silêncio apresenta elementos para pensar o lugar da mulher na comunidade quilombola. “É a partir das posições do sujeito que a memória e o silêncio se articulam” (FERRARI, 2017, p.232).

O discurso silencioso das mulheres negras permite entender que “o silêncio não é transparente. Ele é tão ambíguo quanto as palavras, pois se produz em condições específicas que constituem seu modo de significar” (ORLANDI, 2007, p.877). E ele acontece em relação, ou seja, no entrecruzamento entre o dizer e o não poder dizer, no limiar entre uma autorização para dizer ou não.

A análise empreendida busca revelar, para além do silêncio que deriva do não dito, o que é apagado, excluído ou colocado de lado. Em relação aos saberes de mulheres quilombolas, as análises propostas podem nos apontar outros caminhos,

como o de compreender que o silêncio destas mulheres negras, para além da permissão tácita e autorizativa, pode nos desvelar mecanismo de (auto)censura.

E como se afirma na literatura especializada, as censuras são os processos culturais e sociais baseados na tríade patriarcado, capitalismo e racismo. Processos que obliteram e invisibilizam as vozes das mulheres quilombolas. Que restringem suas potências de vida e resultam em discursos de silenciamentos. Nosso caminhar é no sentido de ouvir estes silêncios a partir de produções teóricas sobre as mulheres quilombolas do Batuva, em Guaraqueçaba/PR.

Ferrari (2016) comenta que “Batuva é um espaço no qual circulam e se entrecruzam memórias. Memórias oficiais e memórias não oficiais. Memórias reconhecidas historicamente e memórias desconhecidas perdidas na densa mata” (FERRARI, 2016, p.57). Para a autora, a memória é o espaço onde se entrecruzam, de modo distante, a vida das comunidades do longínquo território chamado Batuva. Afinal, quem são as mulheres batuvanas?

A autora as define como mulheres negras que descendem dos povos escravizados e trabalham no campo, especialmente na agricultura. Portanto, a constituição do sujeito das mulheres passa por uma configuração corporal e envolve raça, posição de classe, atividade laboral, histórica.

No Batuva, uma das primeiras mulheres foi Firmina, como informa Ferrari (2016, p.67), “ninguém sabe o motivo que a trouxe, se ela veio sozinha ou se veio seguindo o Américo a fins do século XIX. Sabemos que ela era negra, bem escura e que vinha de um lugar que tem como nome o barulho que a água faz nas pedras da cachoeira: Xiririca”.

O espaço discursivo no qual circulam as falas das mulheres de Batuva se tece de fios que foram colhidos da roça, que foram cortados junto com as cordas de feijão, entrelaçados nos casamentos, nos nascimentos, pensados enquanto se matava peixe nas poças do rio, entre lambaris assados nas brasas, carregados no mato por dias e anos. O espaço discursivo das mulheres de Batuva se abre no âmbito da mais dura resistência. Filhas de uma comunidade descendente de escravos, comunidade quilombola, acho que já Firmina trouxe nela a resistência. (FERRARI, 2016, p.67)

O relato continua apresentando Firmina e seus predicados, pois ela era uma mulher de muitas virtudes, entre eles o ofício de ser parteira, ofício passado a Francisca. E esta repassou para a Durva. Este ofício de parteira perdurou no quilombo até 30 anos atrás, momento em que foi construída a estrada que liga o centro de Guaraqueçaba a área rural e, desde então, o médico passou a realizar os partos da população desta comunidade. Um dado significativo é a contagem realizada pelo marido da última parteira, pois ele marcava o número de saída de sua esposa para realizar um parto, num total de 102.

Orlandi (2007) apresenta uma possível explicação para o discurso do silêncio. A relação com processos de resistência. Povos quilombolas, por imposição das lógicas coloniais não falavam e pouco falam, embora nunca tenham deixado de significar nossa história. A lógica colonial pode ser definida de maneiras dispares. Trazemos aqui uma que enfatiza o olhar na ponderação dos sistemas-mundo, ou 'colonialidade do poder' que classifica racialmente, e a raça passa a codificar as diferenças entre conquistadores e conquistados, estrutura o sistema de trabalho, subjetividades e conhecimento. Este modelo de poder tem abrangência global e está sob a égide do capital.

Quijano (2007, p.169) sustenta que a colonialidade é refletida tanto pelo sistema de conhecimentos como pela "colonização da imaginação" dos povos que foram colonizados e que estes mecanismos se transformam ao longo da história. Mecanismos estes explicitados em ações repressivas e pela expropriação do conhecimento, por exemplo. Há um importante movimento superador a esta lógica colonial como a que Mignolo (2007, p. 452) apresenta de considerarmos com seriedade "a força epistêmica e histórica de histórias locais".

Se o silêncio como discurso de quilombolas pode significar, por um lado, resquícios da colonização/dominação, por outro pode indicar a resistência, ou ainda, pode traduzir as duas coisas. Ferrari (2017, p. 235), ao articular o silêncio à memória, afirma que as escolhas e os dizeres "são construídos não só pelo dito, mas também pelos silêncios atravessados na memória da história". Memória aqui compreendida como individual e social. Neste sentido, afirmamos experiências individuais de mulheres quilombolas que ocupam lugares sociais. Os territórios

sociais significam e dão sentido às vivências das quilombolas e, são constituintes dos discursos derivados desses espaços.

O discurso do silêncio é aqui compreendido como “um sistema que estrutura determinado imaginário social” (RIBEIRO, 2017, p.56). Como processos corporificados de significação do silêncio não traduzidos em palavras. A maneira como o silêncio se articula, se expressa e resiste, dá sentido ao discurso das quilombolas. Os silêncios traduzidos em gestos e movimentos sutis desvelam, na corporeidade, a história e memória das mulheres nos quilombos.

Entre murmúrios e silêncios, na busca por repostas e no encontro com silêncios, há um desvelar de marcas profundas, de uma determinada historicidade, imbricada nas subjetividades dos sujeitos sociais. Compreendemos que um colonialismo decorrente do violento processo de escravização pode ressoar nos silêncios recorrentes de mulheres historicamente marginalizadas e subalternizadas.

No Batuva, por exemplo, nos deparamos com mulheres silenciosas que ao se exprimirem murmuram, como no caso de dona Amélia, com uma história entrecruzada por experiências que desvelam a destituição da sua condição de mulher e inferem em seus silêncios. Na entrevista¹⁸ realizada com esta mulher quilombola, Ferrari (2017) declara: “ansiosa esperei relatos, mas na realidade, só encontrei silêncios” (FERRARI, 2017, p. 237). A autora relata que os grileiros tomaram tudo dela e de sua família, restando apenas as vestes. Os grileiros roubaram o direito a terra, o direito a liberdade de viver em Batuva e tiveram que reconstituir a vida e história em outra localidade. Para Ferrari (2017, p. 244), a voz de Amélia,

se flexiona sobre si, um silêncio ruminante. (...) Ele é a própria impossibilidade do dizer (...). O silêncio de Dna Amélia é o silêncio do sofrimento, mas do sofrimento em um grau no qual não é possível simbolizar. Um silêncio que engole o sujeito ou um silêncio no qual o sujeito se perde, some, engolido por ele. Amélia, interpelada pela história, pelas questões de gênero, questões fundiárias e de classe, sofre profundamente a ponto de não poder dizer e adotar o silêncio como modo de significação (FERRARI, 2017, p.244).

¹⁸ As entrevistas compõem a Pesquisa de Pós-Doutorado “Memória de Mulheres Quilombolas”, de autoria de Ana Josefina Ferrari.

O silêncio de Dona Amélia, mulher quilombola do Batuva denota uma característica e sentido analítico de gênero. O silêncio é instituído para os povos subalternizados e para as mulheres negras. Romper com a hierarquia da voz é reivindicar a própria humanidade que foi historicamente negada.

Entre seus relatos, dona Amélia se debruça em lembranças dos filhos, de como eles foram criados e da vontade de protegê-los do sofrimento. Ela diz: “meus filhos saíram de casa... pelo sofrimento que nos sofria” (FERRARI, 2017, p.247). Seu relato desvela outros significados, além do sentido da maternidade. Significados que traduzem certa impotência quanto a imposição na construção de identidades e processos de subjetivação da mulher negra. A resultância deste processo é o sofrimento corporificado das quilombolas que precisam afastar-se dos filhos para protegê-los.

Outras violências atravessaram Dona Amélia, desta vez por intermédio do seu marido. Ela conta, e silencia: “a vez de resguardo paqueada, ele, ele me batia, me judiava, judiava desses filhos que coitadinho quando viam ele bêbado corriam pro mato” (FERRARI, 2017, p.247). A história de Dona Amélia foi de diferentes formas negligenciada. Sua relação com o marido foi traduzida em dores físicas e emocionais, desveladas em suas palavras e especialmente em seus silêncios.

Formas diversas de violência entrecruzaram sua história, violência corporificada que traduz dor e sofrimento. Ela relata, e silencia: “é ruim criar os filho judiada (...). O que eu passei nessa vida (...) eu criei meus filhos toda atropelada (...) fui uma mulher de muito sofrimento. Meu Deus, que eu sofri na minha vida” (FERRARI, 2017, p.247).

O sofrimento de Dona Amélia pode ser atrelado ao sentimento de abandono e solidão de mulheres negras. Solidão porque suas relações não lhe permitiram ser, existir. Sua subjetividade foi tecida a fios de dor e sofrimento e, sua humanidade e presença não foram reconhecidas, apenas silenciadas.

Dona Amélia nos apresenta um relato entrecortado, entre vozes e silêncios. Uma história recheada de tempos de trabalhos, cuidado com os filhos, golpes do marido. Estes relatos nos oportunizam compreender as relações familiares, corporais, de vida de dona Amélia e, possivelmente, de muitas mulheres

quilombolas. A voz entrecortada desvela sua história entrecruzada de memórias de sofrimento corporal, de dor e violência. Uma história que pode refletir muitas outras. De acordo com Ferrari (2017):

Dona Amelia quando adota o silêncio no meio de suas palavras, se dobra em si mesma. Intensifica seu ser, coberto de lembranças sobre si mesma. Silêncio nela é dor que volta, a volta, a re-volta da dor, da impotência, do sofrimento, da violência dos grileiros e da violência doméstica. Quando Dona Amelia fica em silêncio, perdida nos tempos, ela é eterna, ela está no passado e no presente e entre eles devaneia, vai e vem, dança e corre, foge e luta. Dona Amelia é eterna nesse instante (FERRARI, 2017, p.247-248).

Conforme a autora, o sofrimento toma o corpo de dona Amelia e com isso, o próprio sofrimento toma corpo no silêncio (FERRARI, 2017). O silêncio de mulheres quilombolas é (in)visível e passível de tradução. É história e memória inscritas no corpo. O silêncio é tecido por gestos e expressões que o tornam, de algum modo, compreensível e interpretável.

Ela corre ao silêncio como corria ao mato, se refugia nele e em silêncio aguarda e chora. Um silêncio que a contém e no qual é contida. Nesse vai e vem da palavra ao silêncio, do silêncio à memória, ela se constitui como sujeito, sujeito de seu dizer, de seu silêncio, da sua história, do seu sofrimento, do seu medo que se torna palpável na lágrima que cai de seu rosto quando está perdida/refugiada no seu silêncio/mato. O silêncio de Dona Amelia a afasta de tudo, en(re)colhe a ela mesma (FERRARI, 2017, p.249-250).

O silêncio de Dona Amelia é corporalmente significado. Seus discursos de silêncio são traduzidos em escrituras corporais e produzem sentidos e (re)existência. O silêncio das mulheres quilombolas é refúgio, suspensão no tempo, resiliência e folego de vida. É no silêncio que elas (sobre)vivem e, com o silenciar comunicam os sentimentos mais íntimos.

Samba de roda e a poética do silêncio: discursos corporais de mulheres do Quilombo Buri

Segundo Munanga e Gomes (2006), o Brasil é um país com um histórico de discursos racistas e políticas de exclusão que intentam invisibilizar, oprimir e embranquecer criações negras nas construções estéticas, políticas, sociais e culturais. Neste contexto, o samba de roda se apresenta como um mecanismo de

(re)existência. O protagonismo das mulheres na salvaguarda e reinvenção do samba de roda como símbolo da identidade brasileira é instrumento de empoderamento feminino.

O samba de roda, localizado no Recôncavo baiano, foi a primeira expressão cultural de matriz africana no Brasil reconhecido como Patrimônio imaterial da humanidade (SANTANNA, 2006). Este fato expressa a significância do samba de roda para ressignificar o presente histórico e compreender processos diaspóricos do Atlântico negro (GILROY, 2012).

O quilombo Buri, localizado no município de Pedrão, interior do estado da Bahia possui uma configuração intermediária entre o urbano e o rural. A líder do quilombo Buri é Angelica Maria Ferreira de Souza, sambadeira, pedagoga e professora de escola pública. O quilombo Buri possui trajetórias históricas e culturais específicas no que tange a resistência à opressão sofrida.

As formas de resistência do Buri são simbolizadas pelas expressões culturais desta comunidade, como a organização de grupos musicais de batuque, a capoeira e, em especial, o samba de roda. O samba de roda é a principal expressão do corpo e da cultura deste quilombo. Atualmente, o samba de roda é representado pelo grupo Raízes do Quilombo, criado em 2012, com o objetivo de resistência da cultura (FERREIRA; SILVA; 2020).

Para Angélica¹⁹, líder do Quilombo Buri, “o samba significa resistência, ressignificação de um corpo que resiste” (SOUZA, 2019). De acordo com suas narrativas, a sistematização do grupo de samba foi uma decisão coletiva e se deu por uma necessidade de dar continuidade a cultura local. Principalmente porque os mais velhos já não participavam ativamente das festividades.

Historicamente, em territórios específicos, houveram diferentes configurações da participação das mulheres nas práticas culturais. De acordo com Angelica, “geralmente no candomblé a senhora Carmelita, prima da minha mãe, tocava no tambor de oca, mas logo aparecia um homem para tomar da mão dela” (SOUZA, 2020). O afastamento das mulheres do quilombo Buri como instrumentistas no candomblé e samba de roda, revelou a tentativa de apagamento de suas marcas.

¹⁹ Entrevista concedida por Angelica Maria Ferreira de Souza (dez. 2019/jan. 2020).

Ruth Landes (2002) registrou que, entre os anos 30 e 40, houve uma tendência ao aumento gradual do poder feminino nos candomblés. Tal fato expôs uma fratura de gênero na análise de práticas culturais afro-brasileiras.

Apesar de reconhecermos esta ruptura, no quilombo Buri mulheres negras não eram autorizadas a tocar. Assim, a presença protagônica na música era centralizada nos homens. Souza (2020) relata que no samba de roda do Buri mulheres não tocavam, elas cantavam e sambavam. Na época, quem tinha a incumbência de cantar as músicas no samba de roda eram dona Honorina Belon e dona Maria Belon. Neste sentido, indagamos: Quem eram Honorina e Maria Belon, símbolos do samba de roda do Buri? O que revelam suas histórias e trajetórias?

Dona Maria foi centenária no quilombo, faleceu em 2019, com 100 anos de idade. Sua irmã, Honorina Belon faleceu cinco anos antes dela, no mesmo dia e mês do seu falecimento. Conexão de vida e morte.

Tanto dona Maria quanto sua irmã tiveram a vida muito sofrida. Dona Maria era a parteira e Honorina rezadeira no Buri. As memórias destas mulheres remetem ao trabalho na roça, ao cuidado com os filhos e afazeres domésticos.

Conforme Souza (2020) o marido de dona Maria bebia muito, sua vida conjugal era difícil, composta por sofrimento e violência. Ela sofria violência verbal e encontrava na reza silenciosa, a solução possível para livrar-se do inimigo. Honorina e dona Maria do Buri vivenciaram processos de silenciamento, nos quais ficar quieta e rezar calada eram formas de proteção e refúgio às diferentes violências que sofriam.

Verificou-se nas histórias de dona Maria e Honorina que suas vozes foram silenciadas nos processos de afirmação das culturas e identidades. A historicidade do samba de roda do Buri desvelou a centralidade dos homens no toque dos instrumentos. Mulheres negras raras vezes protagonizaram este campo cultural. No entanto, as mulheres quilombolas do Buri traduziram a poética do silêncio em samba e, ao silenciar, comunicaram suas memórias e escrituras corporais indizíveis.

No samba, dona Maria e Honorina encontravam conforto e contentamento. Nele, elas tinham voz, liberdade para se expressar e significar sua existência. Sambando, resistiam aos processos de opressão historicamente construídos, que

remetem às memórias do Atlântico negro. O samba, imerso no silêncio da oralidade, comunica a ancestralidade africana. Na roda de samba, em meio ao silêncio, as quilombolas potencializaram sentimentos e os expressaram em gestos e movimentos sambados que desvelaram a historicidade da diáspora africana.

Na roda de samba, presenciamos mulheres negras fortes na performance, com saias coloridas, vozes, palmas, pés, gestos e rostos expressivos. Pouco sabemos do singular feminino e das trajetórias e histórias, motivações e participações nas músicas/danças (...) (ROSARIO, 2015).

Ao investigarmos como se constituíram e se constituem as narrativas e discursos corporais das sambadeiras do Buri, pertencentes ao grupo Raízes do Quilombo, identificamos que a poética do silêncio se instituiu nas corpografias das mulheres negras.

Entendemos a poética do silêncio como diretamente relacionada a poética de resistência nos quilombos. Essas poéticas constituem o lugar de significar, o processo significante na construção das identidades das mulheres. A gestualidade no samba traduz historicidade. Sambando, as mulheres quilombolas revelam memórias inscritas no corpo.

No presente histórico, as mulheres negras criaram e vem criando mecanismos de resistir às lógicas do patriarcado, do racismo e capitalismo. Os espaços negros, antes gerenciados por homens negros, passaram a evidenciar mulheres como novas protagonistas, a frente de debates sobre direitos, afirmações, representações e espaços.

Percebemos a participação ativa das mulheres nas rodas de samba e nos quilombos. Mulheres negras de personalidade forte, com posicionamento político e exercendo com excelência seu lugar de fala e representatividade. Angélica, líder do Quilombo Buri, é um exemplo deste processo. Outras mulheres, mestras sambadeiras, como dona Dalva²⁰ do Reconcavo Baiano e dona Aurinda²¹ da Ilha de Itaparica ressignificaram o samba de roda.

²⁰ Sambadeira e compositora, dona Dalva recebeu o título de Doutora Honoris Causa pela Universidade Federal do Reconcavo Baiano em 2012.

²¹ Dona Aurinda, sambadeira, cantora e instrumentista se destaca no samba de roda por fazer música com um prato e faca nas mãos.

No grupo de samba de roda Raízes do Quilombo do Buri, o toque dos instrumentos pelas mulheres foi principiado por Angélica. Ela relata: “começou por mim. Só não toco os instrumentos de corda: cavaquinho, baixo e violão. Os outros toco tudo!” (SOUZA, 2020).

Além do toque dos instrumentos, Angélica recriou e reinventou versos do samba de roda, apresentando versões femininas das músicas do Quilombo Buri. As releituras apresentadas nos versos de Angélica desvelam resistência aos sistemas de opressão, na perspectiva da interseccionalidade. A seguir, apresentamos a versão original do samba:

Mulher vá pra casa, tenha medo do seu marido.

Mulher vá pra casa, tenha medo do seu marido.

Ele é bom na faca, eu sou no facão.

Ele é bom na reza, eu na oração.

(Versos do samba de roda do Quilombo Buri)

E, a versão feminina da música:

Mulher não vá pra casa, não tenha medo do seu marido.

Mulher não vá pra casa, não tenha medo do seu marido.

Ele é bom na faca, eu sou no facão.

Ele é bom na reza, eu na oração.

(Versos do samba de roda do Quilombo Buri – versão Angelica Souza, 2020)

O trecho do samba de roda que diz *Mulher vá pra casa, tenha medo do seu marido* apresenta a lógica de controle do homem e da subalternização da mulher expressa pela música. Nos versos, ela é submissa às suas decisões e ele afirma seu autoritarismo. A imponência e virilidade do homem são afirmadas pelos versos *Ele é bom na faca, eu sou no facão* que ressoam como resposta a um desafio e/ou disputa com outro homem.

A releitura de Angélica apresenta um processo de resistência ao patriarcado, que não aceita a hierarquia imposta. Ela expressa em sua versão que a mulher não deve ir para casa nem temer o seu marido, pois se ele é bom na faca, ela é boa no facão. Se ele é bom na reza, ela é boa na oração. Nos seus versos, Angélica

reafirma o posicionamento feminino que não sucumbe as imposições e determinações do patriarcado e, se coloca como igual no desafio e disputa de força e espiritualidade.

Em outra música do samba de roda do Buri visibilizamos o posicionamento machista de um homem, que canta versos para outros homens:

Se essa mulher fosse minha

Eu tirava do samba já já

Dava uma surra nela

Que ela gritava chega

(Versos do samba de roda do Quilombo Buri)

Nesta estrofe ficam explícitos os processos de violência sofridos pelas mulheres negras. Nos versos, ela está subordinada às deliberações do marido e, conforme o conselheiro, ela deveria ser violentamente agredida até pedir, aos gritos, para findar a surra. Angelica replica e faz a reinvenção dos versos:

Se essa mulher fosse minha

Eu deixava no samba já já

Dava carinho nela

Que ela gritava chega

(Versos do samba de roda do Quilombo Buri – versão Angelica Souza, 2020)

A sambista Angélica apresenta consciência crítica ao replicar os versos com o intento de aconselhar o homem que deixe sua mulher sambar e que dê a ela carinho, até que a mulher não queira mais. Nesta versão feminina da música, há uma transgressão a lógica do patriarcado, na qual é a mulher quem decide quando não quer mais receber o carinho.

Em outra estrofe do samba de roda do quilombo Buri, os homens apresentam uma crítica aos cuidados da mulher com o lar e questões relacionadas a higiene. A mulher tinha e tem a obrigação de cuidar do lar, limpar, cozinhar, lavar e gerir os serviços domésticos, resquícios de uma construção social e histórica.

Na música, eles cantam para que outro homem veja o asseio da sua mulher que “Na água suja ela lava os prato, Na roda da saia ela enxuga a colher”. Na

reinvenção de Angélica (2020), elas replicam: “Na água limpa ela lava os prato, No pano de prato ela enxuga a colher”.

Nestes versos, figuramos a constituição do samba de roda, que possui perigosos essencialismos em torno de construções de gênero. As críticas apresentadas, com base nas releituras e replicações de Angélica, desestabilizam estratégias de dominação e subordinação. A musicalidade do samba de roda do Buri se constitui em um campo híbrido e, ao mesmo tempo, revela historicamente um campo minado.

Nos versos acima analisados vislumbramos as tentativas de apagamento das vozes e experiências das mulheres negras, assujeitadas e controladas pelos homens. A música e dança do samba de roda do quilombo é uma trama, tecida a fios de tambores negro-africanos, que necessitam de profunda reflexão, para evitar submergir as lógicas coloniais e sublimar desigualdades de gênero, sociais e culturais.

Entende-se que os discursos corporais das mulheres quilombolas, expressos ora pela oralidade, ora corporalmente nas rodas de samba, evidenciam uma construção histórica de contestação às lógicas do racismo, patriarcado e capitalismo que são traduzidos em saberes insurgentes. Em outros momentos, os discursos corporais são atrelados aos discursos de silenciamento como modos de (re)existência das mulheres negras quilombolas. Silenciar neste caso não é aceitar ou sujeitar, mas sim transgredir ao sistema e romper com a colonialidade dos saberes. Poéticas do silêncio e poéticas de resistência se confundem.

Insurgir no samba de roda é a revolução das mulheres quilombolas, que rompem com as fronteiras da interseccionalidade e se colocam na centralidade dos processos. As quilombolas adentram a roda não apenas com o silêncio e seu discurso corporal. Elas acessam a roda de samba como observadoras, anfitriãs, apreciadoras e sambadoras, e também ocupam esse espaço como compositoras, cantoras, instrumentistas, agentes ativas e de transformação deste território.

Ao sambar, as mulheres rompem com sistemas de opressão, se posicionam como autoras da sua própria história e ressignificam sua existência nos quilombos e nas rodas. Ao silenciar, a mulher (re)existe no samba.

Samba de roda é coisa de mulher! Dançar é coisa de mulher! Cantar é coisa de mulher! Tocar é coisa de mulher! Tudo que a quilombola quiser, é coisa de mulher!

Reverberações dos discursos corporais e de silenciamento de mulheres quilombolas

Concluimos que os silenciamentos, apagamentos e formas de resistência produzidos pelos discursos das mulheres quilombolas possuem relação com a historicidade e memórias do Atlântico negro e diáspora.

Acreditamos que o silêncio de dona Amelia, do Quilombo Batuva, é corporalmente significado. Seus discursos de silêncio são traduzidos em escrituras corporais e produzem sentidos e (re)existência. O silêncio das mulheres quilombolas, como dona Maria e Honorina - do Buri, é refúgio, suspensão no tempo, resiliência. É no silêncio que elas (sobre)vivem e, com o silenciar comunicam os sentimentos mais íntimos, suas dores e sofrimento. Para Freire (2011) na cultura do silêncio existir é apenas viver.

Os discursos e textos corporais produzidos no tempo presente, desvelam mecanismos de resistência, (re)existência e reinvenção de ser mulher negra quilombola na contemporaneidade, que ora expressam em seus discursos, o silenciamento e ora explicitam, na textualização dos corpos, seus feminismos plurais, fortalecendo lógicas decoloniais. Angélica, ao insurgir no samba de roda revoluciona o entendimento do feminino no quilombo. Ela rompe com as fronteiras da interseccionalidade e se coloca na centralidade dos processos ao recriar e reinventar versos do samba.

As quilombolas se refugiam e resistem com discursos de silenciamento e, adentram a roda de samba com discursos corporificados. É no corpo que elas desvelam a historicidade e memórias inscritas, derivadas da diáspora africana. É no silêncio que comunicam suas experiências mais dolorosas e marcas que significam. É no samba que traduzem o indizível e ressignificam sua existência enquanto mulher negra quilombola.

O silêncio entrecruza territórios - Paraná e Bahia e ocupa entre-lugares dos discursos de mulheres em diferentes quilombos. O silêncio se torna um lugar comum

nos discursos das mulheres quilombolas, que desvela a solidão da mulher negra e ao mesmo tempo a busca pela sua subjetividade e legitimação da sua existência.

Por fim, corroboramos com López (2015) ao afirmar que corpo é território político e supõe, na perspectiva do feminismo negro que mulheres negras compartilham um ponto de vista singular. Essa premissa está ancorada em diferenças inscritas em seus corpos, que conjugam as dores e os paradoxos que marcaram historicamente as vidas dessas mulheres na diáspora.

Referências

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Feminismos Plurais. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ARAUJO, Ana Lucia. **Caminhos atlânticos memória, patrimônio e representações da escravidão na Rota dos Escravos**. Varia História. Vol.25 nº41. Belo Horizonte, 2009.

BRASIL, **Regimento Interno da Fundação Cultural Palmares**. Disponível em <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/regimento-interno-anexo.pdf>> Acesso em 05 mar de 2020

COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro**. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016 (p.99-127)

COWLING, C. **“Debating womanhood, defining freedom: the abolition of slavery in 1880s** Rio de Janeiro. Gender e History, v.22, nº2, 2010.

CRENSHAW, Kimberle. **Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não brancas**. Tradução de Carol Correia. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/mapeando-as-margens-interseccionalidade-politicas-de-identidade-e-violencia>. Acesso em: 08mar.2020.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; FERREIRA, Marieta de Moraes. **História do tempo presente e ensino de história**. Revista História hoje, v.2, n.4, p. 19-34, 2013.

FERRARI, Ana Josefina. Batuva: seu arquivo e sua memória. In: **O mar como fronteira, o mar como barreira**. Tom UFPR, v.2, nº4. Curitiba, 2016.

FERRARI, Ana Josefina. O silêncio da Dona Amélia. In: **Mulheres em discurso: identificações de gênero e práticas de resistência**. Vol. 02. Campinas, SP: Pontes Editora, 2017.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2012.

GOMES, F. Políticas de raça: experiências e legados da abolição e da pós **emancipação no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2014.

GOMES, F. **Mocambos e quilombos: Uma história do campesinato negro no Brasil** (Agenda Brasileira)" de Flávio dos Santos Gomes, 2020.

GONÇALVES, I. & FERRARI, A. J. **Minha triste alegre história de vida**. Editora UFPR Litoral Matinhos, 2013.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Samba de Roda**: 2006.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LOPEZ, Laura Cecília. **O corpo colonial e as políticas e poéticas da diáspora para compreender as mobilizações afro-latino-americanas**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 301-330, jan./jun. 2015.

LOPES, Neli. **Enciclopedia brasileira da diáspora africana** [recurso eletrônico] / Nei Lopes. – 4. Ed. – São Paulo: Selo Negro, 2011.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Caderno das letras UFF, nº 34, p. 287-324, 2007

MIKI, Yuko. Fugir para a escravidão: as geografias insurgentes dos quilombolas brasileiros, 1880-1881. In: **Políticas de raça: experiências e legados da abolição e da pós emancipação no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2014.

MUNANGA, Kabengele & GOMES, Nilma Lino. **O Negro no Brasil de Hoje**. São Paulo, Editora Global, 2006.

ORLANDI, E.P. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos** [on line]. 6th ed. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality and Modernity/Rationality. Cultural Studies, vo. 21, n. 2-3; p. 168-178, 2007.

RIBEIRO, Djamila. **O racismo é uma problemática branca, diz Grada Kilomba**. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/201co-racismo-e-uma-problematica-branca201d>. Acesso em: 08mar.2020.

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

ROSARIO, R.; GUMES, S. (Org.). **Êta Marujada! A arte de soltar as amarras**. Salvador: Saubara, 2015.

SANTANNA, Marilda, org. **As bambas do samba: mulher e poder na roda** [online]. Salvador: EDUFBA, 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SOUZA, Angelica Maria Ferreira de. Entrevista concedida a XXXXXXXX. Janeiro/2020.



CAPÍTULO 6

Poética do movimento e corporeografias quilombolas: corpo e danças decoloniais na perspectiva freireana

Figura 7: Samba no pé. Fonte: D. Dê Paiva

Poética do movimento e corporeografias quilombolas: corpo e danças decoloniais na perspectiva freireana²²

Quilombola movement poetics and corporeographies: decolonial body and dances in Freire's perspective

Resumo

Nos propomos a analisar distintas configurações de danças decoloniais quilombolas na perspectiva freireana, a partir da investigação de suas matrizes estéticas e matrizes culturais constituintes das corporeografias do samba de roda e fandango caiçara. Para tanto, analisamos como a textualização dos corpos de quilombolas expressam a perspectiva decolonial da dança. Trata-se de uma pesquisa histórica do tempo presente, que utilizou referenciais teóricos e observações de práticas artístico-culturais de danças quilombolas. O loco de investigação da pesquisa é o samba de roda do Quilombo Buri (Pedrão, Bahia) e o fandango do Quilombo Batuva (Guaraqueçaba, Paraná). Dos resultados, destacamos a interculturalidade presente nos sentidos e significados das corporeografias das danças decoloniais. As matrizes estéticas e matrizes culturais como ações corporificadas desvelam a historicidade e memórias do Atlântico negro e diáspora e se atualizam no tempo presente, ressignificando o entendimento de corpo nas comunidades. Deste interlace teórico e relacional, concluímos que, no Quilombo Buri, as corporeografias do samba de roda desvelam a produção do interconhecimento que resulta na salvaguarda da cultura, resistência e reinvenção dos saberes. No Quilombo Batuva, os registros da dança decolonial são históricos, pois não se aplicam as práticas do fandango no tempo presente. Entretanto, apesar de o fandango não compor as práticas artístico-culturais do quilombo, ele significa e traduz as matrizes estéticas e relações de educação, corpo e cultura da comunidade.

Palavras-chave: Dança. Decolonialidade. Quilombo. Corpo. Coreografia.

Abstract

We propose to analyze different configurations of quilombola decolonial dances in the Freirean perspective, from the investigation of their aesthetic and cultural motive matrices that make up the corporeographies of samba de roda and caiçara fandango. Therefore, we analyze how the textualization of quilombola bodies expresses the decolonial perspective of dance. It is a historical research of the present time, which used theoretical references and observations of artistic and cultural practices of quilombola dances. The research investigation site is the samba de roda from Quilombo Buri (Pedrão, Bahia) and the fandango from Quilombo Batuva (Guaraqueçaba, Paraná). From the results, we highlight the interculturality present in the senses and meanings of the corporeographies of decolonial dances. The cultural drivers and embodied actions reveal the historicity and memories of the black Atlantic and diaspora and are updated in the present time, giving a new meaning to the understanding of the body in communities. From this theoretical and relational interconnection, we conclude that, in Quilombo Buri, the corporeographies of samba de roda reveal the production of inter-knowledge that results in the safeguarding of culture, resistance and reinvention of knowledge. In Quilombo Batuva, the records of decolonial dance are historical, since fandango practices do not apply at the present time. However, despite the fact that fandango does not compose the artistic and cultural practices of the quilombo today, it means and translates the aesthetic matrices and relations of body and culture in the historical present.

Keywords: Decolonial dance. Quilombola. Corporeography. Samba de Roda. Fandango.

²² Financiamento Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB).

Corpo(reo)grafar: devires decoloniais e insurgências quilombolas

Tecemos este artigo com base no pensamento poético (GLISSANT, 2005). Para o autor esta perspectiva poética possibilita traçar um 'rizoma com o mundo', no sentido de irrigar a escrita na delicada busca de deciframento do real, tanto no campo estético, quanto nos campos histórico, político e ideológico. E, no processo de elaboração desse rizoma as transformações do espaço tempo e das realidades culturais, bem como deslocamentos e errâncias tornam-se constitutivos da própria escrita. O encontro entre culturas tem como resultantes, a imprevisibilidade (GLISSANT, 2005).

O entrecruzar de culturas quilombolas é estratégia de descolonização do pensamento e de identificação e afirmação de saberes e experiências historicamente silenciados. Discorrer sobre estas comunidades no tempo presente, via poética do movimento, possibilita reconhecer lógicas coloniais e projetos decoloniais.

Para Quijano (2007), a colonialidade do poder é a classificação social da população mundial ancorada na noção de raça, originária no caráter colonial. Entretanto, já provou-se ser mais duradoura e estável que o colonialismo histórico, em cuja matriz foi estabelecida.

Discurso colonial vê o corpo colonizado como corpo destituído de vontade, subjetividade, pronto para servir e destituído de voz (hooks, 1995). Para a autora, corpos negros escravizados foram entendidos como destituídos de alma, reduzidos a objetificação e subalternização.

A universalização da epistemologia dominante, embora travestida de neutralidade, é masculina, branca e eurocentrada. Em contrapartida, a decolonialidade como projeto elabora um pensamento de fronteira, de perspectivas de povos subjugados e sujeitados.

Para Costa e Grosfoguel (2016) na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente o espaço onde as diferenças são reinventadas, são também *loci* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos. Há conexão implícita entre lugar e pensamento.

As diferenças coloniais são centrais no projeto decolonial, assim como os múltiplos devires e heterogêneas insurgências dos sujeitos e comunidades

subalternizados à colonialidade do poder. Santos (2010) entende a urgência do diálogo intercultural e transmoderno, fundamentado no sul global e na produção de novas epistemologias. A decolonialidade é, por assim dizer, um projeto de existência, de vida (WALSH, 2013). Alicerçada no diálogo pluri-universal e transepistemológico.

Com base na decolonialidade e fundamentados na interculturalidade, colocamos em foco os trajetos da produção coreográfica de diferentes quilombos, Buri, na Bahia e Batuva, no Paraná, que acontecem centrados em investigações que ocorrem pelo/no corpo.

Seguimos, como Freire (2015, p.257), “na luta de reinvenção do mundo” para analisarmos configurações das danças quilombolas, a partir da investigação de matrizes estéticas e matrizes culturais, constituintes das corporeografias do samba de roda baiano e do fandango paranaense. Em específico, expressões decoloniais da dança na textualização dos corpos quilombolas nestas comunidades.

A perspectiva freireana, considerada decolonial, evidencia a humanização e a desconstrução de lógicas opressoras de produzir conhecimento. Para Freire (2016) toda prática social, - a exemplo das danças quilombolas -, é uma prática educativa e política. O autor considera que todo ato educativo é um ato político. Assim, a educação corporalizada por ser uma prática de liberdade, é emancipatória.

As corpografias quilombolas se constituem em experimentações e territorializações estéticas que possuem o corpo e a cultura como eixos de investigação nos processos criativos e de composição. Corpografias são cartografias corporais, história e memória inscrita no corpo (BRITTO, 2008). Matos (2014) sustenta que a cartografia pode ser entendida como espaço de (re)apropriação. O corpo que dança ao movimentar-se transgride o seu lugar, transforma o espaço e gera mudanças corporificadas.

Ao analisar coreografias, na perspectiva decolonial, compreendemos que o corpo é cartografante e o mapa produzido pela corpografia é mutante, não linear e não conclusivo. Pode apresentar paradoxos, múltiplas forias e disforias (MATOS, 2014). Para a autora, “o corpo se inscreve no espaço ao mesmo tempo que o espaço se inscreve no corpo” (p. 17).

Inscrições corporais territorializadas delineiam o entendimento de corporeografias quilombolas ao considerar relações intrínsecas entre processos

criativos corporificados, composições estéticas-coreográficas e hibridismos culturais (CANCLINI, 2015).

O mosaico de múltiplas cenografias constituído em solos movediços da cultura quilombola desvela pluralidade e transepistêmes derivada da diáspora Africana e (re)territorializações estéticas em dança. Este mosaico é aqui considerado poética do movimento, descortinado a fios das corporeografias. Corporeografias que re-singularizam o ser social-cultural e constróem novas formas de significar territórios e identidade. Danças implicadas em matrizes estéticas e/ou motrizes culturais desvelam a decolonialidade.

Para Bião (2000, p. 374) as matrizes estéticas são formas culturais aparentadas e identificadas por suas características estéticas, “aquilo que dá cimento, que dá ligação comunitária, é o estético, o que se sente e o que se considera como belo”. Esta noção de matriz estética tem como base a ideia de que é possível definir-se uma origem social comum constituída ao longo da história, numa família de formas culturais aparentadas, identificadas por suas características sensoriais e artísticas, portanto estéticas, em duplo sentido: amplo (de sensibilidade) e, restrito (de criação e de compreensão do belo).

Estudar manifestações culturais sob perspectivas estéticas e artísticas pressupõe reconhecer a noção de motrizes culturais (LIGIERO, 2011). O autor considera motrizes culturais no plural para conceituar a complexidade das dinâmicas promovidas pelas performances culturais afro-brasileiras, verdadeiras forças que movimentam a construção da cultura. Ele define motrizes não somente como uma força que provoca ação, mas como uma qualidade implícita do que e de quem se move. E a adjetiva, pois, segundo este autor, em determinados momentos a motriz cultural é o próprio substantivo; e em outros caracteriza ações individuais ou coletivas, distinguindo-as.

As matrizes estéticas e motrizes culturais aqui apresentadas possuem um caráter complementar e dialógico, não contrastivo ou comparativo. Da mesma forma, a corporalidade e as produções estéticas em danças decoloniais que tratamos, definidas como samba de roda e fandango, serão discutidas na perspectiva dialógica a partir de seus territórios, na Bahia e no Paraná, que se entrecruzam.

Trata-se de uma pesquisa histórica do tempo presente (SCHUESTER, 2015). Se utilizou de referenciais teóricos, observações de práticas artística-culturais de

danças quilombolas e entrevistas²³. As entrevistas semi-estruturadas possibilitaram analisar as narrativas de líderes quilombolas - ambos professores/educadores, firmadas na história oral (THOMPSON, 1992). Como loco investigativo, elegemos o samba de roda do Quilombo Buri, município de Pedrão, Bahia e o fandango do Quilombo Batuva, município de Guaraqueçaba, Paraná.

De acordo com Ligiéro (2011), a história é o que se consegue articular, em discurso, do que viveu, do que imaginou, e o que somos capazes de interpretar com nossas palavras, nosso corpo, nosso repertório de imagens e de associações. E, a narrativa não é apenas um texto, mas um elemento propiciador da performance oral, em que a história narrada não só exemplifica a relação do sujeito com o tema, mas o posiciona como criador de imagens vivas.

Espera-se que o espectador-leitor seja enredado pela natureza das narrativas quilombolas, ativando sua percepção das danças decoloniais e lhe dando poder de imaginar, transformando-o em um ativo viajante das palavras e corpos textualizados. Que transite entre o escrito, o vivido e o imaginado!

Matrizes estéticas e motrizes culturais: o que pode o corpo decolonial?

Entendemos que as matrizes estéticas das culturas quilombolas, aqui pesquisadas, são formas aparentadas e estão diretamente implicadas pela colonização e suas tentativas de branqueamento dos povos. Os quilombos, comunidades remanescentes de povos escravizados, se localizam em lugares/espacos de invisibilidade e silenciamento.

No que tange a pesquisa desenvolvida nestes dois locais, Paraná e Bahia, nos deparamos com situações em que o fandango e o samba de roda, aqui apresentados, possuem aproximações relacionadas às suas matrizes e às múltiplas influências decorrentes dos fluxos culturais América, África e Europa.

Bião (2009) aborda a noção de matrizes estéticas como uma possível identificação de origens aparentadas em determinada cultura e comunidade, a partir

²³ A ética da pesquisa seguiu as discussões que norteiam a área da educação (ANPED, 2019) e baseou-se na dignidade, liberdade e diversidade de indivíduos e grupos humanos e nos "princípios de integridade, transparência e responsabilidade na condução da pesquisa e seus resultados" (HERMANN, 2019). Reconhecemos a complexidade ética, as relações interculturais e decoloniais estabelecidas em lógicas e cosmovisões díspares entre pesquisadores e comunidades quilombolas que, a todo o instante se reorganizam e ressignificam o conceito de ética, redimensionando-o. As narrativas e documentos utilizados foram devidamente autorizados.

do entrecruzar de características artísticas e sensoriais e, de compreensão do belo. Já para Ligiéro (2011), as dinâmicas das matrizes culturais se processam no corpo do performer como um todo. O corpo é seu texto. “Nele se corporifica uma literatura viva (...), refletindo o conhecimento que se tem da tradição” (LIGIÉRIO, 2011, p.111).

Mais do que marcas, símbolos e formas, as matrizes se efetivam pelo conhecimento que o performer traz em seu próprio corpo quando a executa, na combinação dos seus movimentos no tempo e no espaço. Ligiéro (2011, p.111) destaca ainda, “o adjetivo motriz (...), que faz mover, é também substantivo, classificado como força ou coisa que produz movimento”.

As danças quilombolas, derivadas do continente africano e reconfiguradas no solo brasileiro, apresentam características semelhantes em suas funções e em seus elementos constituintes. Neste sentido, as distintas configurações de danças quilombolas se assemelham não apenas por influências mútuas, mas, sobretudo, nas formas corporais e na manipulação de recursos sonoros, nos estilos de se criar ou recriar ou, muitas vezes, reinventar no imaginário das heranças africanas (LIGIÉRO, 2011).

Portanto, neste estudo, afirmamos que as noções de matrizes estéticas (BIÃO, 2009) e matrizes culturais (LIGIÉRO, 2011) possuem caráter complementar, não comparativo nem contrastivo. Entendemos que os conceitos são compositivos para pensar/refletir/investigar corpo, em uma perspectiva decolonial e intercultural.

Reconhecemos teóricos do campo das pedagogias decoloniais como Candau (2017), Quijano (2000), Walsh (2013) e Mignolo (2008). Entendemos, porém, que a obra de Paulo Freire se constitui como a gênese do pensamento decolonial. Apresentamos esta análise de corpo nos baseando nas obras de Freire (1967, 2001, 2011, 2015, 2016).

Pensar o corpo em uma perspectiva decolonial é reconhecer suas matrizes estéticas e matrizes culturais e, entender sua existência em e com o mundo. Freire (2011) anuncia a compreensão crítica dos seres humanos como existentes no mundo e com o mundo. Ele propõe a análise da conscientização dos sujeitos e, sugere que o homem com consciência crítica pode transformar o mundo por meio da sua ação e de sua linguagem criadora.

Para este autor, o domínio da existência é o domínio da cultura, história, valores – domínio em que os seres humanos experimentam a dialética entre determinação e liberdade. Para Freire (2011), existir é, assim, um modo de vida que

é próprio ao ser capaz de transformar, de produzir, de decidir, de recriar, de comunicar-se. Neste sentido, indagamos: o que pode o corpo decolonial na perspectiva freireana?

Partimos da premissa de que somos capazes de refletir sobre nossas próprias limitações. Reconhecendo-as, somos capazes de romper com lógicas coloniais na busca de libertar-se. A reflexão em questão, não pode estar imersa em incertezas, imprecisões e vacuidades, mas precisa estar alicerçada em conscientização e ações transformadoras da realidade.

Nesta lógica, o corpo decolonial está alicerçado em práticas libertárias, criativas, inventivas e conscientes que envolvem intencionalidade, temporalidade, transcendência, reflexão e ação transformadora. “Para os seres humanos, como seres da práxis, transformar o mundo, processo em que se transformam também, significa impregná-lo de sua presença criadora, deixando nele suas marcas” (FREIRE, 2011, p.55).

As marcas de corpos decoloniais nesta perspectiva pressupõem relações implicadas não apenas com o território/espço físico que ocupam, mas em suas relações históricas e culturais. Neste sentido as relações corporificadas são em si históricas e produzem conhecimento. E, o corpo revela em suas marcas a historiografia individual e coletiva.

Na perspectiva freireana o corpo decolonial se compõe de ações culturais para libertação, via conscientização. O corpo decolonial é intencionalidade no mundo. Ele é conhecimento em processo, que supõe dialogias entrecruzadas. O entendimento de corpo decolonial conjectura a unidade entre ação e reflexão sobre a realidade. Freire (2009), defende como sendo a própria presença no mundo em relação dialética com a realidade objetiva e em permanente processo de conscientização.

A consciência crítica da história gera ruptura e descolonização dos corpos e epistemes, que superam lógicas coloniais e se reconhecem no protagonismo das suas reinscrições corporais. O corpo decolonial na perspectiva freireana, neste sentido, está hibridizado em uma estrutura social, o qual não é a soma nem a justaposição das matrizes estéticas com as matrizes culturais, mas a dialetização entre as duas. A conscientização, tecida a fios das matrizes e matrizes - história e cultura, pode gerar processos de libertação de opressões. Processos libertos que desvelam a poética do movimento decolonial.

“Um povo sela a sua libertação na medida em que ele reconquista a sua palavra” (FREIRE; GUIMARÃES, 2011, p.29). Nesta citação, reinterpretemos o termo ‘palavra’ e o ressignificamos como ‘textualidade corporal’. Compreendemos que o povo sela a sua libertação na medida em que reconquista sua textualidade corporal, seu corpo. É liberto, no momento em que significa a sua existência corporificada, na perspectiva decolonial.

O corpo decolonial, na perspectiva freireana, é emergência para quilombolas, localizados em territórios sociais marginalizados, no qual o poder racializado opera sobre seus corpos. Em resposta a questão acima apresentada, argumentamos: o que não pode o corpo decolonial? E, na sequência, indagamos: como as danças quilombolas, pautadas na descolonização de corpos, podem constituir novas epistêmes?

Danças decoloniais e (re)(de)colonização de corpos quilombolas

Baldi (2014, p.10) sustenta que no entendimento decolonial o conhecimento é corporalizado; assim, o intelectual, as emoções e o movimento significam e esta “corporificação pode ser entendida como a construção de corpografias, ou seja, de (es)(ins)critas do/no corpo, um corpo-sujeito que tem suas memórias, suas marcas, que é inscrito por elas e, ao mesmo tempo escreve”.

Para a autora, o conhecimento corporalizado é localizado geopoliticamente, as origens e territórios reverberam nos modos de operar, pensar, questionar, viver. A decolonialidade problematiza o conhecimento e, ensina a aprender a desaprender e a desconstruir. Em dança, isso significa valorizar a processualidade e o produto final em uma perspectiva heterárquica.

Na dança decolonial, via educação para a libertação, não há sujeitos que libertam e objetos que são libertados (FREIRE, 1981). Não há dicotomia. Há relações horizontalizadas. A dança decolonial é um processo consciente e criativo.

A partir da perspectiva decolonial apresentada, acreditamos que as relações (em dança) não devam ser verticalizadas, mas multidirecionais. As danças decoloniais acontecem a partir do local de pertencimento (BALDI, 2009). A construção epistêmica tem como base a interculturalidade, reconhece silenciamentos e invisibilidades e produz novos discursos com base na poética do movimento. Na perspectiva freireana, a dança decolonial como ação cultural para

libertação é um processo dialógico, um ato de conhecimento, de consciência e um ato criador (FREIRE, 1981).

Analisamos as danças de dois quilombos, o samba de roda do Grupo Raízes do Quilombo presente no quilombo Buri (Pedrão/BA) e o fandango caiçara do Quilombo Batuva (Guaraqueçaba/PR). Salientamos que, apesar do fandango não mais estar presente no cotidiano do Quilombo Batuva, esta expressão continua viva em suas memórias e histórias corporificadas.

Principiamos com a apresentação de um gráfico sobre as matrizes estéticas de danças decoloniais. A imagem de Amoroso (2017) nos apresenta a formação do samba de roda, localizada entre os séculos XVIII a XX, que desvela as matrizes estéticas derivadas do triângulo Portugal, África, Brasil.

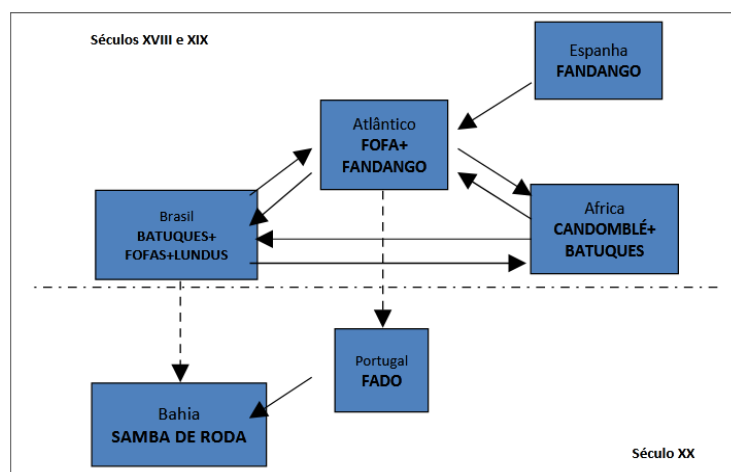


Figura 8: Samba de roda - matrizes estéticas do triângulo Portugal, África, Brasil. Fonte: Amoroso (2009)

Nela, observamos uma formação do samba de roda com base em heranças e traços culturais entrecruzados de Portugal, África e Brasil. Visualizamos a influência do fandango espanhol, que, de acordo com Tinhorão (2008), tinha como principal característica o sapateio. E este, na composição com a fofa, fado, lundu, batuques hibridiza elementos estéticos e, conforme sugere Amoroso (2017), significa a poética do movimento do samba de roda. Esta autora buscou apresentar os elementos estéticos que, de geração em geração e, em fluxos de idas e vindas, transformaram-se e continuaram nos corpos que transitaram e foram gerados no Atlântico negro.

Esta primeira análise nos oportunizou realizar uma releitura da apresentação destes elementos estéticos, no sentido compositivo. Objetivamos, com isso, apresentar as matrizes estéticas do fandango caiçara, seus principais elementos e heranças entrecruzadas no trânsito do Atlântico da diáspora africana (África, América, Europa).

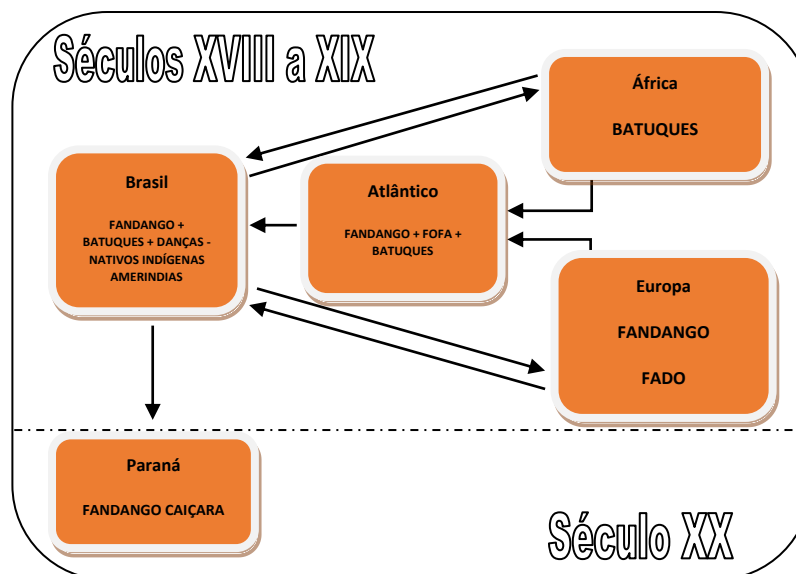


Figura 9: Fandango Caiçara - matrizes estéticas do triângulo Europa, África e América.

Fonte: Ferreira (2020)

A influência dos europeus na dança do fandango se deu em relação a musicalidade desvelada nos instrumentos e coreografias. E expressas pelos sapateados e tamanqueados dos homens e passeados das mulheres (PEREIRA, 1996). De acordo com Tinhorão (2008) da África foram herdados os sons, batuques, movimentos de percussão e os traços culturais corporificados e dançados que na roda foram entrecruzados com características das danças indígenas, em especial, índios carijós, que habitavam o litoral paranaense. Das danças indígenas, o fandango herdou a organização circular e a relação da liderança na dança (pajé/mestres de fandango), o canto e marcação firme dos pés (BOARETTO; PIMENTEL, 2015). Ressalta-se que os batuques, em diferentes momentos foram confundidos com fandango e, por vezes no Paraná eles eram considerados sinônimos (PEREIRA, 1996).

Esta segunda figura nos permitiu registrar alguns dos elementos estéticos ressignificados pelo trânsito do/no Atlântico negro. Concordamos com Ligiério (2011) que a pluralidade das culturas trazidas da África tem um paralelo com a multiplicidade das culturas nativas das Américas e as formas espetaculares e ritualizadas de suas performances. E, essa multiplicidade compõe as danças do fandango e samba de roda.

Neste sentido, compreendemos que as matrizes estéticas do samba de roda e do fandango elaboradas a partir de alguns de seus elementos formativos possibilitam cartografar danças decoloniais. A cartografia baseada na

heterogeneidade das múltiplas influências, vistas como composições horizontalizadas e com trocas imparciais, desvelam traços e marcas estéticas-culturais das diferentes configurações de danças quilombolas.

Consideramos que estas duas composições sugeridas acima, se situadas como importantes indicativos matriciais, podem desvelar as matrizes culturais constituídas pelas trocas interculturais. Ou nos possibilitar apontar trilhas cartográficas para pensá-las. E foi essa a nossa escolha investigativa. A partir destas matrizes estéticas cartografadas, buscamos como Freire (2016) a consciência crítica da história, e as memórias quilombolas traduzidas em poéticas do movimento.

Para tanto, apontamos um argumento a partir da seguinte indagação: O que é possível sinalizar como reverberação das matrizes estéticas nas poéticas dos movimentos destas danças decoloniais quilombolas? Esta inquietação nos levou a propor um desvelar de performances corporeografadas como memorial e literatura viva que convida a todos para cantar-dançar-batucar (LIGIÉRO, 2011).

O sentido obtido pela análise das representações figurativas deste entrecruzamento de saberes nos possibilitou a reflexão acerca das matrizes estéticas de proposições de danças decoloniais destes quilombos, bem como a identificação de aproximações entre ambas. A denominação corporeografia que estamos a utilizar se baseia em uma noção ampliada, na perspectiva de mapeamento corpográfico, prática social, cultural e política, performances ou memórias em movimento.

Como ponto de partida, tomamos a prática artística-cultural do fandango implicada por tensões sociais que (per)formam fissuras na história da comunidade quilombola do Batuva. Mergulhamos na performance do samba de roda do Quilombo Buri, um fenômeno cultural e social de perspectivas múltiplas e experimentais, que possibilita uma análise do passo/gesto que é tecido e tece o contexto histórico-social da comunidade.

Memorial corporeografado do fandango no território do Batuva

O fandango que acontecia no território que hoje é o quilombo Batuva ficou registrado nas memórias corpóreas de quilombolas que reverberam sentimentos de nostalgia. A saudade deriva de um tempo em que as simbologias e signos das danças não eram atravessados por interesses capitalistas e ambientalistas que

transfiguraram modos de dançar e fazer fandango recolonizando-o a partir de outras referências. Para compor este subitem do artigo nos utilizamos de entrevista com o líder do quilombo, Ilton Gonçalves da Silva²⁴. Destacamos que, no Batuva, ser fandanguero precede ser quilombola.

A constituição da temporalidade do fandango e quilombo neste território e as transições dos acontecimentos existentes neste período atinge o ontem e reconhece o hoje. De acordo com Freire (1981) o homem existe no tempo, “herda. Incorpora. Modifica. Porque não está preso a um tempo reduzido a um hoje permanente que o esmaga, emerge dele. Banha-se nele. Temporaliza-se” (p.41).

Na medida em que Silva (2020) faz uma emersão do tempo, ele o discerne e suas relações com o mundo se impregnam de um sentido consequente. “Quando existia o fandango aqui eu nem me reconhecia como quilombola, fui me reconhecer depois quando eu já tinha parado de dançar. Dancei muito fandango (...), eu só dançava o bailado” (SILVA, 2020).

Ilton relata sobre a organização do fandango. Ele descreve que é composto por rabeça, viola, pandeiro, cavaquinho. As músicas são inventadas por fandangueros. Comenta que era contação de história em música. Um acontecimento durante o trabalho virava moda de fandango. “Se você tivesse colhendo arroz e um escorregasse. Já saia cantando no fandango. (...) Se você tava indo pra roça e deparasse com uma onça e corresse, podia contar que virava moda. Tudo era coisa criada na hora” (SILVA, 2020)

Com base em Freire (2016) é imprescindível aos sujeitos desenvolverem consciência crítica da história, na busca por emancipação. Ao contextualizar o fandango, o líder declara que a manifestação nasce de um trabalho e afirma com autoridade - de quem realizou muitos fandangos, mutirões-puxirões – como era este acontecimento no Batuva.

Para Silva (2020) o mutirão consistia em realizar uma roçada que finalizava com o fandango. Este, era configurado como paga de trabalho. “Se eu fosse o dono do fandango, eu dava café da manhã, almoço, pinga o dia inteiro, janta, café a noite, pinga a noite inteira. O pagamento do serviço era o fandango. Pagamento do trabalho”.

²⁴ Entrevista concedida por Ilton Gonçalves da Silva. Entrevistadora: Ferreira (2020).

Ao descrever o fandango, ele rememora o passado com entusiasmo e com os sentidos, com gestual e oralidade atentos aos detalhes do que foi experienciado. A escuta e observação da sua narrativa nos permite imaginar as potências corpóreas e simbologias que envolviam o universo do fandango, iniciado com mutirão de trabalho e finalizado com um grande baile, de forma ritualística e brincante.

Declara um incomodo em relação a nova configuração da dança e apresenta uma crítica aos fandangos atuais. Relata o desconhecimento das pessoas a respeito da gênese da manifestação como paga de trabalho e reitera que, atualmente, as relações particularizadas e de interesses desfiguram os modos tradicionais da prática do fandango.

Silva (2020) revela que as leis ambientais instaladas nas região entre os anos 80 e 90 do século XX obliteraram os processos de realização dos fandangos ao proibir os mutirões para realização das roçadas. A partir de então limitaram-se práticas corporais do plantio e colheita e os mutirões.

O Quilombo Batuva localiza-se em uma Área de Proteção Ambiental (APA) criada em 1985, parte do último remanescente da Mata Atlântica. Para Rocha (2004) a criação da APA gerou um grande embate entre o desenvolvimento local e a proteção ambiental. Silva (2020) nos conta que os ambientalistas “não se acusam em proibição nenhuma, mas eles querem fazer com que cumpra a legislação”. E continua:

Você pode falar com qualquer um dos fiscais ambientais que nenhum diz que proibiu de trabalhar (...). Mas o que acontece? Se pegar roçando ele multa, prende(...). Então hoje quem vai fazer um mutirão pra dar um fandango? Ou fazer um fandango sem o trabalho? Vai gastar de 5 a 8 mil pra fazer um fandango. Vai fazer só pra manter a tradição?! Não faz.

Estas leis ambientais desconsideraram a história e a cultura quilombola que cria e transforma o mundo e a realidade com seu trabalho. Ao limitarem certas práticas culturais no Batuva, instituíram a cultura como produto. Tentaram, de algum modo, transformar o Fandango em mercadoria. Obliteraram as maneiras de pensar e de experienciar o mundo no quilombo, condicionando os modos de vida de acordo com pautas demarcadas pela ideologia de grupos dominantes.

Neste contexto, não era possível aos quilombolas permanecerem no estado em que se encontravam com relação aos enfrentamentos com o mundo e às condições de trabalho no quilombo. Outras estratégias e formas de resistência precisaram ressignificar as relações culturais homem-mundo no Batuva. A extinção do fandango foi uma delas.

Freire (1981) sustenta que esta maneira impositiva de pensá-los e produzi-los condicionou suas ações culturais. Estruturas fundadas naqueles que não tiveram experiências territorializadas se consolidaram. Resultantes do processo homem-mundo, o Batuva foi recolonizado e o fandango negligenciado.

Antonio Gonçalves da Silva, irmão do professor Ilton, também professor e líder do Quilombo Rio Verde (localizado na mesma região) relata que o uso da terra pelos quilombolas resulta em dificuldade pelas restrições apresentadas pelos órgãos ambientais, o que provoca grande impacto nas comunidades, “dizem que o papagaio da cara roxa está em extinção, mas o que está em extinção aqui é o ser humano” (ITCG, 2008). Decorrente destas imposições e tentativa exitosa de (re)colonização de corpos e culturas, ocorreu, além da extinção, o abandono de muitas práticas e a migração do campo para a cidade em busca de melhores condições de existência.

O líder do Batuva ressalta que seu afastamento do fandango derivou, igualmente, de questões religiosas. Para Silva (2020) a religião é uma questão que exige respeito. E, complementa: “na religião dos evangélico não pode ir numa casa de fandango pra dançar. Se ele não vai dançar, o que que ele vai fazer?”. Essa busca pelas normatizações de corpos implicam cuidado, controle e vigilância.

Em relação as questões religiosas, Rigoni (2013) afirma que mudanças na esfera religiosa dizem muito a respeito das mudanças visíveis nos corpos e suas gestualidades. Pensar sobre religião é pensar sobre o corpo, sobre suas formas de educação e apreensão do mundo. Educação e corpo são constituídos pelos diferentes contextos e esferas da vida. Religião é uma delas.

Isto porque as religiões podem exercer um poder normativo sobre os corpos, quando são submetidos a uma educação marcada por práticas religiosas diversas. Normatização que pode resultar na alienação. Por isso é preciso ampliar a compreensão dos sujeitos e suas ações cotidianas corporificadas.

Educação e corpo podem/devem ser entendidos como prática de liberdade (FREIRE, 2016). Para o autor, o homem não é resultado exclusivo da transitividade da sua consciência. A sua transcendência é a raiz da sua finitude. E, a consciência desta finitude propicia a busca da plenitude na ligação com seu Criador²⁵. “Ligação que, pela própria essência, jamais será de dominação ou de domesticação, mas sempre de libertação” (FREIRE, 1967, p. 40). Considera que a religião - religare - encarna o sentido transcendental das relações do homem que, jamais, deve ser um instrumento de alienação.

Silva (2020) relata que o fandango não é só de quilombola “é de todo pessoal da região e inclusive aonde não existe essa restrição ambiental e de religiosidade, ainda fazem mutirão, com pouca frequência mas ainda fazem”; e finaliza: “o fandango pra mim, ele tá totalmente fora do contexto”. Ao considerar o fandango como fora do contexto, Ilton rompe com esta aderência cultural.

Freire (2011, p.53), afirma que “existir é, assim, um modo de vida que é próprio ao ser capaz de transformar, de produzir, de decidir, de criar, de recriar, de comunicar-se”. Significa ir além do mero estar no mundo, é acrescentar à vida outra forma de existência.

As memórias, histórias e críticas que emergem das práticas do fandango na região do Batuva refletem as dinâmicas culturais deste território. Ao cartografar outras simbologias da vida quilombola, compreendemos que as invisibilidades dos passos de dança decorrem de decisões subjetivas de existência derivadas de condições impostas pelas legislações ambientais e por diferentes trocas culturais imparciais.

Consideramos que os processos de recolonização no quilombo Batuva são tentativas contínuas de silenciamento da cultura. A decolonização dos saberes é incessantemente contrastada com empreendimentos recolonizantes relacionados a invisibilização das ações corporificadas, educação e linguagem de quilombolas.

Nós estamos fazendo educação do campo e aos poucos vem muda nossa cultura, desfazem nossa cultura. (...) Mudaram nosso linguajar,

²⁵Teologia da Libertação significa uma radical ruptura com a forma mágico-mítica de religiosidade e, pondo suas raízes na experiência concreta tempo-espacial, dos homens e das mulheres, do Povo de Deus, fala de outra compreensão da História, na verdade feita por nós. De acordo com esta inteligência da História, Deus é uma Presença nela que, porém, não me proíbe de fazê-la. Pelo contrário, empurra-me a fazê-la. E de fazê-la não no sentido da negação dos direitos dos outros, só porque diferentes de mim (FREIRE, 2001, p. 19).

desde meus avós era de um jeito, agora mudaram coisas da nossa linguagem. No dicionário você encontra a palavra padrão e não é isso que nós queremos, queremos nossa linguagem. (...) Temos que lutar por nossa cultura, errado ou certo nós sempre se entendemos... A comunidade entende! (SILVA, 2020)

Entendemos, como Ilton, que o mundo não se reduz a linguagem mas a linguagem se reduz ao mundo. Para Freire (1989) a leitura do mundo precede a leitura da palavra. A educação do campo, em específico no quilombo, é decolonial e requer a transgressão de padrões de fala, escrita e linguagem corporalizada.

Professor Ilton declara permanecer resistindo comprometido com a comunidade quilombola e, como sugere Walsh (2013, p. 67), com “um projeto de ação para pedagogicamente andar”. Para esta autora, assumir o projeto pedagógico decolonial possibilita produzir conhecimento e experiências. Analisamos que esta proposta está em consonância com o reconhecimento das matrizes estéticas de Bião (2009), e das motrizes culturais de Ligiéro (2011), em uma perspectiva de sobrevivência e insurgência.

Interpretamos que as memórias do fandango no Batuva continuam inscritas nos corpos dos quilombolas, marcados por resquícios históricos de performances estéticas de bailados e batidos. As escrituras corporais dos quilombolas desvelam e expressam marcas e traços de suas danças passadas, (ins) (es)critas e grafadas nos seus corpos. A dança do fandango compõe o memorial dos corpos quilombolas do Batuva.

Samba de roda e poética do movimento: cantar-dançar-batucar no Quilombo Buri

“Cantar-dançar-batucar não é apenas uma forma, mas uma estratégia de cultivar uma memória, exercendo-a com o corpo em sua plenitude. Uma espécie de oração orgânica” (LIGIÉRO, 2011, p.130). Para o autor, a filosofia e visão cósmica da tradição garantem sua verdadeira continuidade. A continuidade é expressa neste subitem do artigo como poética do movimento. Para sua composição nos utilizamos de entrevista da sambadeira e líder do quilombo, Angélica Maria Ferreira de Souza²⁶.

²⁶ Entrevista concedida por Angélica Maria Ferreira de Souza. Entrevistadora: Ferreira (2020).

Os gestos das sambadeiras e sambadores do grupo de samba de roda Raízes do Quilombo do Buri tem simbologias que comunicam histórias, memórias e ancestralidade ao mesmo tempo que insurgem sentidos e significados decorrentes da contemporaneidade.

A líder quilombola nos conta que no grupo de samba de roda Raízes do Quilombo a organização da roda tem início com os tocadores que começam o solo dos instrumentos e posteriormente as mulheres principiam a formação da roda. A partir daí começa a música e dança. Para Angélica, o samba de roda do Buri significa a propagação da identidade do quilombo.

A sobrevivência de passos e gestos no Buri são motrizes culturais que codificam as presenças neste tempo e configuram as percepções das dançarinas e dançarinos acerca das construções identitárias no quilombo. Para Amoroso (2019, p.479), é “no corpo que dança que as subjetividades são produzidas e engajadas a questionamentos identitários do tempo presente para além de uma identidade imaginada”.

As identidades no samba são constituídas das relações com o mundo e no mundo. Sobre este processo Freire (2011) intenta que ele ocorre por atos de criação, recriação, decisão. Que dinamiza o mundo, domina a realidade, a humaniza. Acrescenta a ela algo que ele mesmo produz. Temporaliza espaços geográficos. E assim, faz cultura.

Esta ligação comunicativa com o mundo possibilita a criação de subjetividades expressas no samba de roda. Angélica descreve: “eu danço na ponta dos pés, com um requebrado e um molejo que toda mulher quilombola tem” (SOUZA, 2020). As dinâmicas corporais no samba do quilombo indicam ao mesmo tempo singularidade e pluralidade. As relações interativas na roda remetem a uma temporalidade suspensa que desvela o encontro da comunidade e sua ancestralidade, do passado-presente, que é remoto e imaginário.

Para Oliveira (2012) a ancestralidade no contexto latino-americano tem no corpo, no mito e no rito componentes singulares e possui o desafio de construção de mundos. A ancestralidade produz encantamento mais do que conceitos. Convive com paradoxos, é propositiva e não analítica. Para o autor a ancestralidade “é singular e reclama seu direito ao diálogo planetário. Fala desde um matiz cultural, mas não se reduz a ele” (OLIVEIRA, 2012, p.30). Está além de relações consanguíneas ou de parentesco simbólico.

As relações de vínculo que transcendem são aqui entendidas como enraizamento. Na perspectiva freireana “herdando a experiência adquirida, criando e recriando, integrando-se as condições de seu contexto (...), objetivando-se a si próprio, discernindo, transcendendo” (FREIRE, 2011, p.42) que nos enraizamos no mundo e com o mundo. Neste sentido, enraizar é relacional.

Enraizamento no samba é relação poética. Conota pluralidade, criticidade, historicidade, transcendência e temporalidade. No samba de roda, a poética das relações possibilita transformar-se ao umbigar com outros. Entrar junto na roda é relacional e nas relações subjetividades são tecidas e tecem. Para Glissant (2005), a poética das relações possibilita transformar-se ao permutar com outros.

Nas relações estabelecidas no samba de roda há objetividade e subjetividade, há emocionalidade e passionalidade. Há diferentes temporalidades desveladas corporalmente. Passos e gestos de danças quilombolas salvaguardam memórias e escrituras corporais ancestrais no tempo presente. Gilroy (2012) afirma que é no corpo que a sobrevivência e ressignificação dos elementos estéticos africanos se deram no contexto da diáspora. Para Amoroso (2019) o passo do samba de roda, o miudinho, sendo uma herança diaspórica, é, por ele mesmo, uma sobrevivência na dança. E, no intento de invisibilizar passos/gestos, eles se transfiguram e resistem na transformação.

Com base nestas reflexões, indagamos: o que configura o passo e gesto no samba de roda? E, como esses dizeres do corpo desvelam a decolonialidade? Para Amoroso (2019) o passo é patrimônio do corpo, como código coreográfico. Por ser código, permite ser acessado. Os passos/gestos dançados (...) são guardiões de uma imaterialidade sensível que se materializa quando dançada.

Sugerimos que codificar passos é codificar histórias e memórias, na esteira de Freire (2001), que sustenta ser a compreensão crítica da história fundada em relações interculturais que se dão de forma dialética. Para este autor, é a história que nos faz e refaz enquanto a fazemos.

A consciência histórica possibilita diferentes maneiras de refletirmos sobre nossa presença no mundo em que e com que estamos. A história, no fundo, é a história de uma constante procura. No samba de roda as ações não são apenas históricas, mas também historicamente significadas e condicionadas. Nem sempre,

ao sambar, estamos conscientemente elucidados acerca da concepção da história que nos marca e codifica.

Marcas e códigos históricos são aqui considerados passos de dança. E, seguimos Amoroso (2019) ao interpretar que a percepção do passo permite que ele seja pensado enquanto gesto. Para a autora, a ancestralidade do gesto é atemporal e transgressora de fronteiras do passado, do presente e do futuro.

A descrição de passos e gestos no samba de roda do Buri transgride fronteiras e são expressos pela codificação criada por Angélica ao ensinar. O primeiro código é oralizado como forma de encorajamento. Ela comunica: “a primeira coisa que eu falaria, você quer sambar? Você gosta de samba? Então vem pra cá! Vem pra roda!” (SOUZA, 2020).

Para ela, para dançar samba de roda basta ter coragem e vontade de entrar na roda, mesmo não sabendo sambar ou não tendo molejo. “Com o toque dos instrumentos o teu corpo vai te levando para o samba. Basta ter vontade que o samba acontece”.

O desconhecimento ao sambar é entendido por Angélica como tempo de possibilidade e não de determinações históricas. A coragem e vontade mencionadas pela líder desvelam a luta por uma forma possível de inserir-se na história e fazer o samba acontecer.

Em Freire (2011) “se é tempo de possibilidades, a primeira consequência que vem à tona é a de que história não apenas é mas também demanda liberdade” (p.19). Ele afirma ser a história possibilidade que criamos para nos libertar. Consideramos ser preciso, portanto, assumir-se como sujeitos-objetos da história, capazes de reinventar o mundo numa direção ética e estética. Essa concepção possibilita pensar danças decoloniais quilombolas além de codificações e passos padrões. O sentido do samba é de continuidade, de criação e de inovação. Samba é roda é libertário.

Souza (2020) - sambadeira, cantora e instrumentista -, relata que após encorajar ensinaria o gingado do ‘ponta-calcanhar’ até a pessoa começar a se balançar. E, complementa: “eu entraria na roda com a pessoa e quando ela começasse no gingado acelerando um pouco, eu deixaria ela sozinha na roda. Pra que ela mostrasse o seu gingado. Aí tenho certeza que a pessoa aprende a sambar rapidinho”.

Para Amoroso (2019, p. 481), cada dançarina possui especialidade em passos na análise sensível do movimento e “o entendimento do gesto em termos cinestésicos, físicos e simbólicos vão dialogar diretamente com a dança e sua poética”. Para Ligiéro (2011), cantar-dançar-batucar é um todo indizível e inseparável.

O samba de roda do Buri acontece na perspectiva do interconhecimento, de múltiplas fusões, em uma poética do movimento (em movimento) que possui alto teor simbólico e presença rítmica marcante. Gestos e passos do samba de roda comunicam e expandem, são fronteiros e limiares. São processos abertos, porosos, atemporais, acíclicos. Desvelam diferentes planos cósmicos e espirituais, memórias históricas e políticas hibridizadas em subjetividades, experiências e resistências corporalizadas.

Concordamos com Freire (2011) que o indivíduo é o sujeito da história. Sua consciência é a fazedora arbitrária da história. Suas singularidades corporificadas desvelam historicidade. Ou, com Zambrano (2013), quando afirma que corpo que não pertence só ao sujeito em si mesmo, mas a partilha com o acontecer do universo e com o passo infatigável da história coletiva – ancestral.

Das reflexões, desvelamos um corpo-expressão. Como discurso. E o samba como linguagem indizível, um território decolonial em contínuo processo de ritualização e circularidades. A percepção do gesto ao dançar o samba de roda pode se tornar caminho de construção e desconstrução de passos. Processo criativo de códigos móveis. Estudo e investigação. Experiência e acontecimento. Processual e decolonial. No samba de roda, quando há ausência de palavras é preciso corporalizar.

Proposições finais de corporeografias decoloniais: considerações

Entendemos a dança e a poética do movimento decolonial como territórios convergentes, complementares e indissociáveis, constituídos por matrizes-motrizas estéticas-culturais. Processos criativos em danças quilombolas são constituintes de passos e gestos que (re)significam a cultura e evidenciam a decolonialidade dos corpos que dançam.

Corporeografar a dança decolonialmente é estar em processo, é produzi-la de uma forma outra e fruí-la de um jeito outro. Dança na poética do movimento

decolonial é (re)cartografada constantemente. Constitui-se na processualidade e dinamismo da cultura, está pautada na problematização e reinvenção, em diferentes formas de (re)existência e evidencia a interculturalidade e o engajamento histórico de povos quilombolas.

Analisar danças quilombolas de diferentes territórios a partir de suas corporeografias em diálogo com proposições decoloniais foi o desafio do presente texto. Discursos corporais expressos em cantos, danças e batuques que materializam entendimentos de determinada cultura de duas comunidades quilombolas de regiões distintas.

Nas expressões do fandango e do samba de roda, passos traduzem subjetividades do ser histórico, social, cultural em constante ressignificação. De um lado – sul do Brasil – expressa pela memória, e do outro – nordeste do Brasil – expressa por passos/gestos que são tecidos e tecem o contexto histórico-social das comunidades. Neste sentido, territórios distintos evidenciam configurações distintas de dança que traduzem as culturas insurgentes determinadas pelas suas localizações, no intento de comunicar memórias, histórias e saberes invisibilizados e/ou silenciados.

A composição de matrizes/motrizas estéticas/culturais e a interculturalidade implicada em quilombos propõe o entendimento de corpografias que reconhece diferentes epistêmes e experiências. No trânsito de territórios Paraná-Bahia distintas configurações de corpo, cultura e educação se desvelaram. De um lado vislumbramos o memorial batuvano do Fandango Caiçara e de outro o dançar-cantar-batucar do samba de roda que desvela ao mesmo tempo ancestralidade e presença.

A cultura quilombola gesta a ideologia de resistência em função de sua experiência de luta. Ao gestar ideologias codifica-as em passos do samba como projetos de natureza político-pedagógica no sentido da transformação ou de reinvenção do mundo. A partir desta compreensão acreditamos que a poética do movimento constitui-se na contemporaneidade e na historicidade.

Neste trânsito dialógico, os corpos decoloniais, seus passos insurgentes e gestos emergentes traduziram de formas distintas a interculturalidade, histórias e memórias quilombolas.

Referências

AMOROSO, D. M. *Levanta, mulher, e corre a roda: dança, estética e diversidade no samba de roda de São Félix e Cachoeira*. Tese (Doutorado) 237 f. Escola de Teatro, Universidade Federal da Bahia, 2009.

AMOROSO, D. M.. *O estudo das danças populares brasileiras como campo de Pesquisa: trajetos a partir das noções do passo, da pratica e da criação..* In: Anais do 6º Encontro Científico Nacional de Pesquisadores em Dança, 2019, Salvador. Anais eletrônicos. Campinas, 2019. Disponível em: <<https://proceedings.science/anda/anda-2019/papers/o-estudo-das-dancas-populares-brasileiras>>- Acesso em: 13 set. 2020.

ANPED. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação. *Ética e pesquisa em Educação: subsídios*. Rio de Janeiro: ANPED, 2019. 133 p.; v.1. Disponível em: <http://www.anped.org.br/news/comissao-da-anped-apresenta-documento-etica-e-pesquisa-em-educacao-subsidios>. Acesso em: agosto 2019.

BALDI, Neila. *(Ins)(Es)critas no/do corpo dançante*. In: CONGRESSO CONFAEB. **Anais...**, XXIV, Londrina, 2014.

_____. *Para pensar o aprenderensinar dança a partir de uma perspectiva decolonial*. Revista Interinstitucional Artes de Educar. Rio de Janeiro, V. 3 N. 3 – pág. 293-315 – jan/2018.

BALDI, Neila; MARQUES, Thais; NASCIMENTO, Djenifer. *Meia-volta na ciranda: reflexões sobre decolonialidade na dança*. Revista Intertérios. Revista de Educação da Universidade Federal de Pernambuco. V. 5 N.8, Caruaru, 2019.

BIÃO, Armindo. *Etnocenologia e a cena baiana: textos reunidos*. Salvador: P&A Gráfica e Editora, 2009.

BOARETTO, Juliana Dias. PIMENTEL, Giuliano Gomes de Assis. *Os Kaingang do Ivaí, suas danças e a educação intercultural*. Movimento, Porto Alegre, v. 21, n. 3, p. 633-644, jul./set. de 2015.

BRITTO, Fabiane. *Corpo e ambiente: co-determinações em processo*. In: BRITTO, F.; JACQUES, P. (Orgs.). *Paisagens do Corpo*. Cadernos PPGAU – FAUFBA, Salvador, número especial, Edufba, p. 11-16, 2008.

CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da Modernidade*. São Paulo: Ed. USP, 2015.

COSTA, Joaze Bernardino; GROSGOQUEL, Ramón. *Decolonialidade e perspectiva negra*. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril, 2016.

FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. 14 ed. Rev.Atual. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam / Paulo Freire*. –São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989.

FREIRE, Paulo. *Cartas a Cristina: reflexões sobre minha vida em minha práxis*. 4ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

FREIRE, Paulo. *Conscientização*. São Paulo: Cortez, 2016.

- FREIRE, Paulo. *Educação como prática de liberdade*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1967.
- FREIRE, Paulo. *Política e educação: ensaios*. São Paulo: Cortez, 2001
- FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sergio. *A África Ensinando a Gente: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2012.
- HERMANN, Nadja. Ética. In: *Ética e pesquisa em Educação: subsídios*. Rio de Janeiro: ANPEd, 2019. p. 18-23; v.1. Disponível em: <http://www.anped.org.br/news/comissao-da-anped-apresenta-documento-etica-e-pesquisa-em-educacao-subsidios>. Acesso em: agosto 2019.
- HOOKS, Bell. *Intelectuais negras*. Estudos Feministas, v. 3, n. 2, p. 464-469, 1995.
- INSTITUTO DE TERRAS, CARTOGRAFIA E GEOCIÊNCIAS. *Terra e Cidadania*. Curitiba: ITCG, 2008.
- LIGIÉRO, Zeca. *Corpo a Corpo: estudo das performances brasileiras*. Rio de Janeiro: Garamound, 2011.
- MATOS, Lúcia. *Dança e diferença: cartografia de múltiplos corpos*. Salvador: EDUFBA, 2012
- MIGNOLO, Walter. VÁSQUEZ, Rolando. Pedagogía y (de)colonialidad. In: WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo II. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2017. p.489-508.
- OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira*. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 18:maio-out/2012, p.28-47.
- PEREIRA, M.R. *Semeando iras rumo ao progresso*. Ed. UFPR. Curitiba, 1996.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago. GROSFOGUEL, Ramón. (Ed.) *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Instituto Pensar, 2007, p. 93-126
- RIGONI, Ana Carolina. *Corpo e Religião: Aproximações Possíveis*. In: Anais do XVIII Conbrace. Brasília, DF, 2013.
- ROCHA, Jefferson Marçal da. *A Sustentabilidade Desfocada: As lógicas das políticas de desenvolvimento rural para áreas de proteção ambiental (APAs) – O Caso de Guaraqueçaba-PR– MADE*, 258 p., 2004.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SILVA, Ilton Gonçalves. Guaraqueçaba, 2019-2020. Entrevista concedida a Thais de Jesus Ferreira.
- SOUZA, Angelica Maria Ferreira de. 2020. Entrevista concedida a Thais de Jesus Ferreira.

TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil*. São Paulo: Ed.34, 2008.

WALSH, Catherine (Ed.). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013. 553 p.

7. ARREMATAS E DESPEDIDAS: TRADUÇÕES CORPORAIS DE CORPO(REO)GRAFIAS EDUCACIONAIS

Arrematamos, como acontece no último batido em um baile de fandango e nos despedimos como no samba de roda. Desejamos que os escritos aqui apresentados reverberem como a vibração dos tambores no samba e ecoem como a vibração do tablado de madeira no último batido dos tamancos do fandango. Que a poeira suba, como sobe ao sambar ou rufar, e que os saberes da terra encontrem outros lugares de (re)existência.

O samba de roda e o fandango pediram passagem e esta pesquisa se constituiu no processo, articulada a diferentes questões que nortearam a problemática apresentada. Para as considerações finais faço uso de cada uma delas delineando o caminho percorrido e expressando as distintas possibilidades no caminhar, que não levam a um fim-destino, mas são meios de reinventar caminhos e recriar significados.

A primeira questão, “O corpo na educação: que ressonâncias educacionais e relações interculturais decorrentes da extensão universitária em quilombos estão implicadas?”. A resposta a esta questão fundamentou-se em proposições dos projetos de extensão de diferentes universidades, públicas e privadas. Identificamos entrecruzamentos explicitados pelo compartilhamento de saberes em uma perspectiva dialógica entre quilombos e instituições. Entendeu-se que os processos de aprendizagem são significados em ações extensionistas a partir da descolonização dos saberes e do fortalecimento do conhecimento pluriversitário.

Ficamos convictos de que, no tempo presente, o aprofundamento, o reconhecimento e a interação entre quilombos e universidade são transformadores. A educação baseada na ecologia de saberes pode transformar a universidade em um espaço de interconhecimento, onde todos podem intervir e produzir saberes.

Ressaltamos a promoção de uma convivência ativa de saberes que convergem na possibilidade de criar outra lógica epistêmica na universidade. Ecologia que oportunizou diálogos entre os saberes humanísticos e científicos produzidos pelas universidades e os saberes tradicionais provindos da cultura quilombola. Por fim, as ressonâncias educacionais de uma pedagogia pautada no

fazer político-pedagógico nas universidades sugeriu centralidade e visibilidade de vozes, saberes e fazeres quilombolas.

A segunda questão, “Como identificar saberes insurgentes de povos quilombolas, a partir dos escritos – narrados e poéticos das suas lideranças?” evidenciou saberes insurgentes (registrados pela linguagem literária de poesias e pela linguagem acadêmica) de líderes quilombolas, em uma perspectiva de dialogia entre educação e interculturalidade, de duas comunidades quilombolas brasileiras pesquisadas, Quilombo Batuva e Quilombo Buri.

Concluimos, a partir das análises das fontes, que os escritos dos líderes quilombolas, embora diferenciados no que se refere ao gênero e estilo literário (um poético, outro acadêmico), registram aproximações e distanciamentos entre as comunidades e, são evidências que nos possibilitam compreender no tempo presente.

Como resultados, percebemos proposições emergentes de rupturas com o tempo passado e possíveis tradições. Uma aproximação revelada diz respeito à necessidade de legitimar o projeto de existência nos quilombos. Um ponto de distanciamento refere-se as expressões da cultura de cada uma das comunidades remanescentes de quilombos. No Quilombo Buri há uma proposição de valorização das memórias dos mais velhos, das histórias contadas e passadas de geração a geração pela oralidade e, a salvaguarda do samba de roda. Já na comunidade Batuva identificamos o distanciamento com os registros cultura corporal quilombola, como o caso do Fandango.

Outro resultado a ser considerado é a argumentação de que a educação intercultural destas comunidades é traduzida em práticas coletivas e, em consequência, desvelam processos de afirmação de identidade das comunidades remanescentes de quilombos, bem como uma valorização da cultura do tempo passado e a elaboração de formas de (re)existência e salvaguarda da mesma, no caso da comunidade do Buri e da proposta de implantação da Lei 10.639/03 na escola quilombola. Em contraponto, no Batuva, a análise realizada demonstrou um processo de educação intercultural baseado nas relações da comunidade quilombola que envolvem saberes outros relacionados a questões de identidade caiçara e ribeirinha.

Desvelamos as relações de pertencimento que delineiam as ações educativas nas comunidades quilombolas, por meio da lógica intercultural. Para além dela, compreendemos a cultura e a educação como pilares que sustentam as dialogias entrecruzadas. Apresentamos a historicidade de povos quilombolas numa dialética constante entre passado, presente e futuro.

Afirmamos nosso pertencimento político, acadêmico e social, ao anunciar estas comunidades quilombolas, como produtoras de conhecimento e de cultura. Questionamos a colonialidade dos saberes que reprime formas outras de produção de conhecimento (não europeias) e, em consequência, nega o legado histórico, cultural e intelectual dos povos quilombolas. Neste ponto perspectivamos a educação intercultural como ato de insurgência política contra a opressão e de resistência das comunidades quilombolas.

Na sequência questionamos, “O fandango caiçara e o samba de roda: quais processos gráficos, coreográficos e expressões interculturais se revelam? Para responder a esta questão empreendemos uma discussão dialógica e dançante a respeito das expressões do corpo e cultura das duas comunidades remanescentes de quilombos, buscando identificar possíveis transplantes e traduções culturais derivadas de lógicas sociais globais no tempo presente.

Propusemos uma discussão que nos possibilitou construir pistas, por meio de passos e coreografias culturais no fio do tempo, dos e nos quilombos, acerca das diferentes configurações de danças que emergem de práticas corporais em diferentes localidades geográficas e territoriais do Brasil. Uma localizada na região litorânea do Paraná, o quilombo Batuva e outra no interior da Bahia, o quilombo Buri.

Acreditamos que em diferentes indivíduos repousam olhares e entendimentos singulares acerca dos territórios que ocupam. Olhares baseados em vivências e experiências - constantemente ressignificadas - que desvelam memórias e histórias de sobrevivência, luta, resistência. As memórias possibilitam que as experiências sejam reinventadas, a partir dos acontecimentos individuais e coletivos e das tramas tecidas pela história.

A coletividade das comunidades quilombolas Buri e Batuva desvelaram memórias traduzidas em escrituras corporais e que resultam em diferentes danças e, revelam os sujeitos como protagonistas de sua história.

O fandango e o samba de roda permitiram reconhecer que a construção e entendimento de corpo dos diferentes quilombos decorrem das suas historicidades, territorialidades, crenças e formas de enfrentar os desafios impostos ao longo da existência, seja ela de uma vida singular ou de um povo ou comunidade.

Concluimos neste capítulo que diferenças expressas no corpo e nas culturas, podem interagir sem, necessariamente, estarem integradas num mesmo território. Aproximações relacionadas às matrizes estéticas das danças quilombolas são traduzidas em ações corporificadas, como é o caso do miudinho do samba e do passeio do fandango, que apresentam em seus pés arrastados significados justapostos.

Distantes territorialmente, ambas as danças quilombolas expressam a força da luta e da resistência dos povos negros que, arrancados de sua terra natal, ressignificaram a dor e sofrimento em trabalho, festa e dança. Com isso, não somente resistiram, salvaguardaram suas tradições e as traduziram culturalmente no movimento da história, até o tempo presente.

A partir da penúltima indagação: “Como as mulheres quilombolas ressignificam seu lugar nas comunidades e criam discursos de (re)existência?” concluimos que os silenciamentos, apagamentos e formas de resistência produzidos pelos discursos das mulheres quilombolas possuem relação com a historicidade e memórias do Atlântico negro e diáspora.

Acreditamos que o silêncio de Dona Amelia, do Quilombo Batuva, é corporalmente significado. Seus discursos de silêncio são traduzidos em escrituras corporais e produzem sentidos e (re)existência. O silêncio das mulheres quilombolas, como Dona Maria e Honorina - do Buri, é refúgio, suspensão no tempo, resiliência. É no silêncio que elas (sobre)vivem e, com o silenciar comunicam os sentimentos mais íntimos, suas dores e sofrimento. Para Freire (2011) na cultura do silêncio existir é apenas viver.

Os discursos e textos corporais produzidos no tempo presente, desvelam mecanismos de resistência, (re)existência e reinvenção de ser mulher negra quilombola na contemporaneidade, que ora expressam em seus discursos, o silenciamento e ora explicitam, na textualização dos corpos, seus feminismos plurais, fortalecendo lógicas decoloniais.

Angélica, ao insurgir no samba de roda revoluciona o entendimento do feminino no quilombo. Ela rompe com as fronteiras da interseccionalidade e se coloca na centralidade dos processos ao recriar e reinventar versos do samba.

As quilombolas se refugiam e resistem com discursos de silenciamento e, adentram a roda de samba com discursos corporificados. É no corpo que elas desvelam a historicidade e memórias inscritas, derivadas da diáspora africana. É no silêncio que comunicam suas experiências mais dolorosas e marcas que significam. É no samba que traduzem o indizível e ressignificam sua existência enquanto mulher negra quilombola.

O silêncio entrecruza territórios – Paraná e Bahia e ocupa entre-lugares dos discursos de mulheres em diferentes quilombos. O silêncio se torna um lugar comum nos discursos das mulheres quilombolas, que desvela a solidão da mulher negra e ao mesmo tempo a busca pela sua subjetividade e legitimação da sua existência.

Encerramos com o último questionamento : Como as danças decoloniais quilombolas na perspectiva freireana constiuem-se, com base em suas matrizes estéticas e motrizes culturais?

Entendemos a dança e a poética do movimento decolonial como territórios convergentes, complementares e indissociáveis, constituídos por matrizes-motrizes estéticas-culturais. Processos criativos em danças quilombolas são constituintes de passos e gestos que (re)significam a cultura e evidenciam a decolonialidade dos corpos que dançam.

Corporeografar a dança decolonialmente é estar em processo, é produzi-la de uma forma outra e fruí-la de um jeito outro. Dança na poética do movimento decolonial é (re)cartografada constantemente. Constitui-se na processualidade e dinamismo da cultura, está pautada na problematização e reinvenção, em diferentes formas de (re)existência e evidencia a interculturalidade e o engajamento histórico de povos quilombolas.

Nas expressões do fandango e do samba de roda, passos traduzem subjetividades do ser histórico, social, cultural em constante ressignificação. De um lado – sul do Brasil – expressa pela memória, e do outro – nordeste do Brasil – expressa por passos/gestos que são tecidos e tecem o contexto histórico-social das comunidades

A composição de matrizes/motrizas estéticas/culturais e a interculturalidade implicada em quilombos propõe o entendimento de corpografias que reconhece diferentes epistêmes e experiências. No trânsito de territórios Paraná-Bahia distintas configurações de corpo, cultura e educação se desvelaram. De um lado vislumbramos o memorial batuvano do Fandango Caiçara e de outro o dançar-cantar-batucar do samba de roda que desvela ao mesmo tempo ancestralidade e presença.

A cultura quilombola gesta a ideologia de resistência em função de sua experiência de luta. Ao gestar ideologias codifica-as em passos do samba como projetos de natureza político-pedagógica no sentido da transformação ou de reinvenção do mundo. A partir desta compreensão acreditamos que a poética do movimento constitui-se na contemporaneidade e na historicidade.

Por fim, concluímos que é possível entrecruzar a educação e diferentes configurações de danças decoloniais quilombolas, a partir das suas concepções de corpo e cultura. As poéticas do movimento decolonial, expressas no samba de roda e fandango caiçara nos permitiram compreender que nem tudo pode ser oralizado, escrito e registrado. Existem saberes que é preciso corporalizar, (in)corporar! Então, entre na roda! Enraize-se! Dance!



Figura 10: Corpo-tambor. Fonte: D. Dê Paiva