



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

BEATRIZ SOARES DA CONCEIÇÃO OLIVEIRA

**“Os pássaros têm asas porque elas lhe foram passadas por outros pássaros” -
sentidos e cosmopercepções sobre o ser quilombola em Feira de Santana**

FEIRA DE SANTANA-BA

2022

BEATRIZ SOARES DA CONCEIÇÃO OLIVEIRA

**“Os pássaros têm asas porque elas lhe foram passadas por outros pássaros” -
sentidos e cosmopercepções sobre o ser quilombola em Feira de Santana**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação stricto sensu em Educação da Universidade Estadual de Feira de Santana como requisito para obtenção do grau de Mestre em Educação. Na área de concentração Culturas, Diversidade e Linguagens.
Orientadora: Professora Dra. Elenise Cristina Pires de Andrade.

FEIRA DE SANTANA – BA

2022

Ficha Catalográfica - Biblioteca Central Julieta Carteado - UEFS

Oliveira, Beatriz Soares da Conceição
O49p “Os pássaros têm asas porque elas lhes foram passadas por outros pássaros” -
sentidos e cosmopercepções sobre o ser quilombola em Feira de Santana. / Beatriz
Soares da Conceição Oliveira. – 2022.
120f.: il.

Orientadora: Elenise Cristina Pires de Andrade
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Programa
de Pós-Graduação em Educação, Feira de Santana, 2022.

1.Comunidades quilombolas. 2.Cosmopercepções. 3.Ancstralidades. I. Andrade,
Elenise Cristina Pires de, orient. II. Universidade Estadual de Feira de Santana.
III. Título.

CDU: 37: 316.722



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
Autorizada pelo Decreto Federal Nº 77.496 de 27/04/1976
Reconhecida pela Portaria Ministerial Nº 874/86 de 19/12/1986
Recredenciada pelo Decreto Estadual Nº 9.271 de 14/12/2004
Recredenciada pelo Decreto nº 17.228 de 25/11/2016

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

BEATRIZ SOARES DA CONCEIÇÃO OLIVEIRA

“ OS PÁSSAROS TÊM ASAS PORQUE ELAS LHES FORAM PASSADAS POR OUTROS PÁSSAROS” SENTIDOS E COSMOPERCEÇÕES SOBRE O SER QUILOMBOLA EM FEIRA DE SANTANA, BA” Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual de Feira de Santana, na linha de, Culturas, diversidade e linguagens como requisito para obtenção do grau de mestre em Educação.

Feira de Santana, 22 de setembro de 2022.

Prof/a. Dr/a. Elenise Cristina Pires de Andrade
Orientador/a – UEFS

Prof/a. Dr/a. Shirley Aparecida de Miranda
Primeiro/a Examinador/a - UFMG

Prof/a. Dr/a. Marco Antonio Leandro Barzano
Segundo/a Examinador/a – UEFS

RESULTADO:

APROVADO

Dedico esse trabalho à minha mãe Nilza Soares e à minha irmã Josy Soares.

Ao meu avô Bartolomeu e à minha avó Julieta, *in memoriam*.

A todos aqueles que vieram antes de mim e que de alguma forma possibilitaram essa escrita, aos homens negros e às mulheres negras que foram silenciados e violentados historicamente.

Dedico também a meu sobrinho Davi, que me faz acreditar que novos amanhã são possíveis.

AGRADECIMENTOS

Emicida já dizia em sua música o seguinte: “quem divide o que tem, é quem vive pra sempre”, inspirando-me nele quero agradecer às pessoas com quem compartilho minhas dores, alegrias, meus afetos, minhas vitórias e também derrotas, enfim agradecer àquelas pessoas que, de alguma forma, se fazem presentes nessa escrita, pois estão em minha trajetória como partes daquilo que sou.

Em primeiro lugar, fica meu eterno agradecimento à minha mãe Nilza. Sua força será sempre minha maior inspiração. Muito obrigada pelo amor e pela dedicação dispensados a mim, o que fez com que chegássemos até aqui e, por isso, eu a amo. Agradeço à minha irmã Josy, companheira da vida, apesar de tão diferentes. Além disso, ela me deu um dos presentes mais lindos, meu amado sobrinho Davi, quem me faz repensar a vida cotidianamente.

A toda minha família, lugar de afeto. Destaco as minhas tias Vera, Tânia, Rita e meu tio Antônio. Ao meu Pai, José Antônio. Aos meus avós, em especial ao meu amado avô Bartola, figura presente e referência importante em minha vida.

Sou também muito grata pelas pessoas colocadas em minha trajetória durante a graduação, com as quais dividi angústias e alegrias: meus “doutores”, jamais esquecerei de vocês, o que sei hoje também aprendi com vocês.

Com muito carinho, agradeço a Diego, meu companheiro, pela parceria e pelo incentivo diários, pelas escutas e pelas sugestões a esse trabalho. Esse texto não sairia sem a sua ajuda, muito obrigada!

Aos meus amigos, em especial: Alana, Flávia, Rhillary, Alessandro e Vitor, agradeço pelo apoio e alívio nos momentos difíceis pelas alegrias compartilhadas. A Luan, Thaise e Lailla, irmãos que a vida me deu, resta-me dizer obrigada por sempre estarem presentes.

Agradeço aos colegas do mestrado PPGE. Infelizmente a pandemia não permitiu que vivêssemos essa experiência por completo, mas ainda assim, compartilhar esses anos com vocês foi essencial.

À Fiama, presente também de alguma forma desde a escrita do projeto que resultou nesse trabalho.

A todos os professores que contribuíram em minha formação, em especial a Valter Soares, responsável pelas primeiras inquietações no mundo da pesquisa.

À minha orientadora e parceira Elenise, muito obrigada pela paciência, empatia e pelas partilhas. A senhora me ensinou e ensina muito, me possibilitou olhar e pensar sobre outras e novas perspectivas. Me fez perceber também que a vida acadêmica pode ser um pouco menos solitária e dolorida.

A banca avaliadora, agradeço a atenção, a dedicação e a partilha de saberes e experiências quando da avaliação.

Enfim, não poderia deixar de agradecer àqueles que ajudaram na construção desse trabalho. Sem a disponibilidade e a parceria de vocês isso não seria possível. Credito cada página desse texto a vocês e a todos os moradores das comunidades quilombolas de Feira de Santana.

RESUMO

Esta investigação objetivou discutir os sentidos e cosmo percepções sobre a experiência do ser quilombola, a partir do diálogo com quatro moradores de comunidades localizadas no município de Feira de Santana, Bahia. Para isso, buscou-se compreender a maneira como esses sujeitos constroem e pensam a sua pertença a quilombos. Discutiu-se, assim, os conceitos de colonialidade e seus efeitos sobre as populações afrodiaspóricas a partir das leituras de Anibal Quijano (1997;2005), Walter Mignolo (2010;2017), Torres Maldonato (2007) e Boaventura de Souza Santos (2010). Também Luis Antônio Simas (2018;2020) e Luiz Rufino (2016;2017;2018;2020) colaboram nessa escrita, com a compreensão de que a cultura negra rural é algo plástico, movediço, que se faz nas brechas da colonialidade. Além disso, parte-se do entendimento de que as comunidades quilombolas são construídas das encruzilhadas (MARTINS, 1997;2002), isto é, dinâmicas culturais e identitárias localizadas no cruzamento de saberes e aportes ancestrais, etc. O conceito de quilombo foi abordado aqui a partir de suas múltiplas ressignificações, as quais foram amplamente discutidas por autores dos mais diversos campos de estudo, como Clóvis Moura (1986; 2001), Neusa Maria Mendes Gusmão (2001), José Maurício Arruti (2002), Richard Price (2000), Kabengele Munanga (1996;2006), entre outros. Além deles, outras pesquisadoras como Elane Bastos de Souza (2011), Railma dos Santos Souza (2016), Francisca das Virgens Fonseca (2021), Maria Cristina de Jesus Sampaio (2013) e Lívia de Carvalho Mendonça (2014) auxiliaram também na reflexão sobre as tradições, culturas, origens e trajetórias de moradores de quilombos. A pesquisa, inserida no campo da Educação, optou por uma análise qualitativa, tendo como instrumentos metodológicos: a conversa, o uso de imagens, de documentos e de matérias jornalísticas. Como resultado, o trabalho revelou que as memórias constantemente rasuradas, compartilhadas e lembradas produzem também a existência daqueles que colaboram com a investigação. Além disso, também eles parecem constituir-se enquanto quilombolas, entre outros elementos, também a partir da reação, das táticas e das respostas às dinâmicas de exclusão. A presente investigação não objetivava esgotar a temática, abrindo, em vez disso, novas possibilidades para pensar as experiências e os cotidianos quilombolas, marcados por especificidades, mas também por elementos comuns, que envolvem desde questões geracionais até as dificuldades e a necessidade constante da luta pela manutenção e conquista de direitos.

Palavras-chaves: Comunidades quilombolas; Cosmo percepções; Ancestralidades; Pertença.

ABSTRACT

This investigation aimed to reflect on the senses and cosmoperceptions about the experience of being a quilombola, from the dialogue with four residents of communities located in the municipality of Feira de Santana. For this, we sought to understand the way these subjects build and think about their belonging in the daily lives of their quilombos. Thus, the concepts of coloniality and its effects on Afro-diasporic populations were discussed based on the readings of Anibal Quijano (1997;2005), Walter Dignolo (2010;2017), Torres Maldonado (2007) and Boaventura de Souza Santos (2010). Also Luis Antônio Simas (2018;2020) and Luiz Rufino (2016;2017;2018;2020) collaborate in this writing, with the understanding that rural black culture is something plastic, shifting, which is made in the breaches of coloniality. Furthermore, I started from the understanding that quilombola communities are constructs of crossroads (MARTINS, 1997;2002), that is, cultural and identity dynamics at the cross. The concept of quilombo was approached here, based on its multiple resignifications, widely discussed by authors from the most diverse fields of study, such as Clóvis Moura (1986; 2001), Neusa Maria Mendes Gusmão (2001), José Maurício Arruti (2002), Richard Price (2000), Kabengele Munanga (1996;2006), among others. In addition to them, other researchers such as Elane Bastos de Souza (2011), Railma dos Santos Souza (2016), Francisca das Virgens Fonseca (2021), Maria Cristina de Jesus Sampaio (2013) and Lívia de Carvalho Mendonça (2014) also helped in the reflection about their traditions, cultures, origins, and the trajectory of their residents. The research, inserted in the field of Education, opted for a qualitative analysis, having as methodological instruments, the conversation, the use of images, documents and journalistic materials, and revealed that the memories constantly erased, shared and remembered also produce the existence of those who collaborate with the investigation. In addition, they also seem to constitute themselves as quilombolas, among other elements, also from the reaction, tactics and responses to the dynamics of exclusion. The present investigation did not aim to exhaust the theme, opening, instead, new possibilities to think about quilombola experiences and daily life, marked by specificities, but also by tensions, which involve from generational issues, to the difficulties and constant need of the struggle in maintenance and acquisition of rights.

Keywords: Quilombola communities; Cosmo-perceptions; Ancestry; Belonging.

LISTA DE IMAGENS

- Imagem 1:** Comunidades Negras Rurais e Quilombolas de Feira de Santana, Bahia, 2009.
- Imagem 2:** Mapa com os distritos de Feira de Santana.
- Imagem 3:** Praça de São Braz no centro do distrito de Maria Quitéria.
- Imagem 4:** Praça de São Braz no centro do distrito de Maria Quitéria.
- Imagem 5:** Baixa Pequena, município de Biritinga.
- Imagem 6:** Cartaz feito por morador em protesto realizado contra a instalação de linha de transmissão.
- Imagem 7:** Foto de Estrada no distrito de Matinha.
- Imagem 8:** Estrada de terra no distrito de Maria Quitéria.
- Imagem 9:** Estrada em localidade no distrito de Matinha.
- Imagem 10:** Moradores de comunidades ocupam garagem de empresa de ônibus na luta contra a diminuição da frota de ônibus para a zona rural.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACOES

ACOMAAssociao Comunitária de Moradores da Matinha

ADCTAto das Disposições Constitucionais Transitórias

MNU Movimento Negro Unificado

MOCMovimento de Organização Comunitária

PDDU Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano e Territorial na cidade

PIBIDPrograma Institucional de Bolsas de Iniciao  Docncia

PPGEPrograma de Ps-Graduação em Educação

SEPPIR Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

STR Sindicato dos Trabalhadores Rurais

TEN Teatro Negro Experimental

UEFSUniversidade Estadual de Feira de Santana

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	16
1.1. “É tempo de aquilombar-se”	18
1.1.1 Povos da diáspora	26
1.2. Sobre a colonialidade: o signo de morte.	29
1.2.1 Racismo e colonialidade: “a carne mais barata do mercado é a carne negra”	33
1.3. Modos de fazer: travessias metodológicas	39
CAPÍTULO 2	44
2.1. Sant'anna da Feira, Terra de Lucas.	45
2.1.1. Quilombos da Feira.....	49
2.2. Sentidos sobre o ser quilombola.	55
2.2.1. Pertença e ancestralidade.	56
2.2.2. Refazimentos.....	67
CAPÍTULO 3	76
3.1. A cidade que promove sistemática e historicamente a exclusão.	77
3.2. “Nada disso aqui foi bondade do Estado”.	87
3.3. Sobre os diferentes saberes.	94
CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	107
ANEXOS	120

INTRODUÇÃO

Sobre as minhas travessias

*Eu sou um corpo, um ser, um corpo só
Tem cor, tem corte
E a história do meu lugar, ô
Eu sou a minha própria embarcação
Sou minha própria sorte.
Luedji Luna.*

Começo então por me apresentar, me inscrever nas linhas do texto. O objetivo aqui é discorrer sobre as reflexões fruto de dois anos de aprendizagens, descobertas e desafios. Escolho então como título dessa seção o nome de uma música, que trago como um trecho na epígrafe acima. Nessa música, a cantora e compositora brasileira Luedji Luna, através de poesia e canção, nos fala sobre corpos, sobre si, marcas e lugares.

Professora, mulher, preta, talvez sejam algumas das características mais aparentes e que escolheria para me apresentar. Não posso deixar de citá-las. Elas dizem sobre mim e sobre as minhas decisões. E, sim, falam também sobre esta investigação. Porém, quando penso sobre o correr do tempo e todas as complexidades que envolvem dizer e ser o que se é, compreendo que outras tantas marcas rasuram constantemente a minha experiência. Precisei muitas vezes dar sentido e me descobrir a partir delas.

Quais as escolhas que na minha trajetória me conduziram até o momento do agora? Quais as questões teóricas e existenciais que me conduziram à pesquisa do mestrado? Me percebi correndo contra, atrás e através do tempo, seja nos prazos, trabalhos, aulas e leituras, seja nos afetos, sentidos, ressignificações. Falo da Beatriz criança e adolescente que não entendia muito bem o que a diferenciava de outras crianças, daquela que, em meio as dúvidas e medos, fez escolhas acadêmicas que precisou voltar atrás. Aquela que, ingressando no curso de Licenciatura em História em 2014, redescobriu a si mesma, seus traços, seu cabelo, suas marcas e inquietações. Assim como aquela que ingressou no mestrado em 2020 carregada de expectativas.

A escolha pelo Mestrado em Educação, assim como pela linha de pesquisa e as novas questões de investigação, dizem sobre esse movimento de desencontros e

reencontros em mim, de novas escolhas, de me permitir através de minha pesquisa. Mas, como toda mudança, essa também teve lá seus vários desafios.

Talvez, da mesma forma, seja difícil a tarefa de apresentar ou tentar classificar aqueles que constroem conjuntamente cada passo dessa pesquisa, moradores de comunidades quilombolas de Feira de Santana. Falarei então de sujeitos que podem ser “agrupados” a partir de vários elementos, a negritude, o viver rural e quilombola, mas que também são atravessados por complexidades e tensões dos encontros e desencontros de todos eles, bem como de outros tantos marcadores, já que o viver não é linear nem objetivo.

São nessas complexidades, esse ser e não ser, nessas encruzilhadas que me debruço. Elas dizem sobre eles e de alguma forma dizem sobre mim. Nesse sentido, perguntei sobre rasuras, feitas por jovens moradores de comunidades quilombolas no seu cotidiano, nos processos de construção de si em meio ao coletivo. Questionei sobre quais sentidos atribuem às vivências e memórias compartilhadas em suas comunidades.

O encontro com a temática de pesquisa não é recente, são questões e inquietações que pulsam desde o início de minha formação, quando tive a grata oportunidade de me aproximar das leituras, das pessoas, dos territórios. No primeiro momento como uma observadora, quando cumpri a disciplina de Estágio I, e mais à frente na construção de uma investigação que teve como resultado final uma monografia apresentada como trabalho de conclusão de curso na Licenciatura em História na UEFS, em 2019.

Entre idas e vindas, leituras, diversos diálogos, chego aqui ao Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE UEFS, com anseios de aprofundar, mas também dar um novo começo e sentido a antiga pesquisa. Por isso, retorno no tempo, às memórias, olho para o agora com o fim de apresentar brevemente o caminho percorrido até aqui, cheio de obstáculos e belezas que dizem não só sobre a construção de um trabalho acadêmico, mas também das rasuras sobre si.

O interesse em realizar uma investigação voltada para essa temática de cruzamentos foi fruto de toda trajetória ao longo da graduação, ainda que inicialmente mais próximas aos debates no campo do ensino de história. O Programa de Iniciação à Docência, as disciplinas de Estágio, assim como as demais disciplinas do curso culminaram direta e indiretamente na construção do trabalho monográfico e de alguma forma nesse aqui.

Escolhi o objeto, mas ele também me escolheu, chegou até mim. A primeira vez que fui à escola no distrito de Maria Quitéria foi na disciplina de Estágio I, logo no início de minha formação. Posteriormente, estando nesse território semanalmente durante um ano, surgiram questões do tipo: como funciona o currículo da escola? Como ela lida com o lugar em seu entorno? O quanto das experiências dos estudantes se faz presente nas aulas de história? Que história ensinada é essa? Como esses estudantes dão sentido a essa história? Todos esses questionamentos se transformaram mais tarde em intenções de pesquisa.

É perceptível que, num primeiro momento, minhas escolhas enquanto pesquisadora estavam mais voltadas às discussões sobre ensino, currículo e ao ensino da história no contexto escolar. Iniciei o mestrado com um projeto de pesquisa que primeiramente objetivava colocar em tensão a experiência e a aprendizagem histórica. Perguntava pela maneira que os estudantes quilombolas de uma escola no município de Feira de Santana construía o aprendizado histórico, como eles interagiam, se apropriavam, subjetivavam os múltiplos elementos em fluxo no currículo, os conhecimentos ofertados pela cultura escolar e os saberes oriundos de um viver negro rural e quilombola. Era um projeto que se delineava dentro do espaço escolar e focalizava a aprendizagem histórica e o currículo.

No entanto, uma série de elementos mudaram os meus caminhos, me fizeram refazer e repensar boa parte da pesquisa. Para além de todas as complexidades e desafios que envolvem um trabalho investigativo, todos e todas as pesquisadoras tiveram os seus trabalhos atravessados por uma tragédia global, a pandemia da COVID-19 iniciado no início de 2020. Mais do que sobre pesquisa ou trabalho, ela mudou o percurso da vida de todos e todas nos mais diversos âmbitos de nossa subjetividade.

Não seria diferente no meu caso, e aqui, além de determinar sobre ritmos de tempo e produtividade que vez ou outra se aceleravam ou estagnavam, a pandemia trouxe também a necessidade de recomeços e de dar novos sentidos ao mestrado, à distância física, às ferramentas digitais. Eu e minhas colegas de turma tivemos uma distinta experimentação enquanto alunas e pesquisadoras, cumprimos às disciplinas de forma remota, não pudemos viver, compartilhar e reexperimentar os espaços da universidade ou da sala de aula fisicamente. Todas nós fomos desafiadas a, em meio a tantos conflitos, medos e angústias, repensar cada passo de nossas pesquisas e nos abrir a novas possibilidades.

Em casa, no nosso novo espaço de criação, nós tentamos recriar, a nós e a nossa pesquisa, a partir do novo, do medo, da incerteza. Construimos juntos com as pessoas da nossa família. Filhos para cuidar, mães, pais, a COVID-19, o trabalho remoto, os créditos do mestrado, as reformas nas casas dos vizinhos, o medo do vírus, as perdas, tudo isso fez e faz parte também do que escrevemos hoje, propostas de pesquisa que são outras, novas, adaptadas, rasuradas pelo agora, assim como a gente. Foi necessário reinventar. Foram recomeços coletivos.

No trabalho publicado em abril de 2020, discorrendo sobre a pandemia, Boaventura de Souza Santos (2020, p.31) afirma que é tempo de futuro, de novas articulações, de “viragem epistemológica, cultural e ideológica que sustente as soluções políticas, econômicas e sociais que garantam a continuidade da vida humana digna no planeta”. A pandemia nos afetou e afeta enquanto indivíduos, mas também como grupo. A subversão epistemológica, como afirma Santos, se faz necessária mais que nunca. É tempo de futuro!

Nesse sentido, chego à investigação intitulada: **“Os pássaros têm asas porque elas lhe foram passadas por outros pássaros – sentidos e cosmopercepções sobre o ser quilombola em Feira de Santana”**, que objetivou refletir sobre os diferentes sentidos e cosmopercepções sobre o ser/viver quilombola. Para isso, além do diálogo com os referenciais bibliográficos, a partir de categorias de análises como: quilombos históricos e contemporâneos, colonialidade, memória e territorialidade, esse trabalho foi resultado, principalmente, da escuta, do construir junto com aqueles que participaram do processo da pesquisa.

A inspiração para título do trabalho vem de um velho ditado dos congos, lido em livro de Simas e Rufino (2020). Os autores tratam aqui, entre outras coisas, da ancestralidade, conceito que também atravessa toda a minha escrita.

Falo sobre quatro jovens, moradores de três comunidades de quilombo de Feira de Santana, que se disponibilizaram a fazer parte da construção dessa pesquisa. Entre eles, temos um homem e três mulheres, ambos com a faixa etária entre os 18 e 30 anos. Com o primeiro, foram realizados dois encontros presenciais, um primeiro, na universidade, para iniciar a aproximação, apresentar os objetivos do trabalho, o qual não foi registrado. No segundo momento, realizado em uma praça no distrito de Matinha, tivemos a segunda conversa em março de 2022, essa agora, parte dos registros utilizados na construção da pesquisa. Essa conversa durou cerca de horas e foi gravada, diante a autorização inicial do participante.

No mês seguinte, foram realizados os outros três encontros, um com cada uma das outras colaboradoras. O primeiro contato com elas foi realizado mediante ferramentas digitais, pelo *Instagram* e *Whatsapp*. As conversas foram realizadas também de forma remota, pela plataforma *Google Meet*, com cerca de duas horas de duração e gravadas, mediante a autorização das jovens. Além dos registros das conversas, utilizei também fotografias tiradas pelos colaboradores, as quais solicitei, bem como outras que foram retiradas de matérias jornalísticas. A revisão bibliográfica sobre a temática também foi essencial na construção desse trabalho, principalmente os trabalhos escritos sobre as comunidades quilombolas de Feira de Santana.

Nesse sentido, a dissertação foi dividida então em três capítulos, além dessa introdução e das considerações finais. No primeiro, intitulado “**Modos de andar: caminhos e inspirações investigativas**”, objetivo uma discussão teórica e metodológica, apresentando os conceitos que estruturam esse trabalho. Trago a discussão sobre a colonialidade e seus efeitos sobre as populações afrodiáspóricas a partir das leituras de Anibal Quijano (1997; 2005), Walter Dignolo (2010; 2017), Torres Maldonado (2007) e Boaventura de Souza Santos (2010). Também Luis Antônio Simas (2018; 2020) e Luiz Rufino (2016; 2017; 2018; 2020) colaboram nessa escrita, com a compreensão de que a cultura negra rural é algo plástico, movido, que se faz nas brechas da colonialidade. A partir disso, me volto às comunidades quilombolas enquanto construtos das encruzilhadas (MARTINS, 1997; 2002), isto é, dinâmicas culturais e identitárias no cruzo, no ser e no fazer a partir e apesar dos regimes coloniais.

No segundo capítulo, que tem como título: “**O ser quilombo**”, me dedico à reflexão das distintas percepções do ser quilombola, do viver no quilombo. Para isso, costuro a bibliografia específica sobre as comunidades negras rurais da cidade de Feira de Santana aos relatos de experiências dos entrevistados. Parto da construção de uma trajetória histórica das comunidades quilombolas do município para perceber as variações em suas experiências, seja dos vetores de subordinação, seja nas formas de resistência. Entendo que as formas de resistir e negociar se reatualizam ao longo da trajetória dessas comunidades. Busco perceber através das entrevistas as mudanças, contrastes e/ou conflitos na forma de como disputar e fazer a comunidade.

No terceiro capítulo, cujo título é “**A liberdade é uma luta constante**”, parto dos sentidos percebidos durante as entrevistas que denotam um contraste da experiência quilombola e urbana, mais ainda, remontam a regimes de exclusão sentidos em seus cotidianos, a uma existência constituída das oposições, mas também das hibridizações, negociações e resistências que perpassam pelas experiências dos sujeitos entrevistados.

Por fim, trago nas **considerações finais** conclusões provisórias, resultados de uma investigação que, para além dos objetivos aqui já mencionados, buscou contribuir nos debates sobre as comunidades quilombolas do Brasil e de Feira de Santana, as experiências, os cotidianos e seus moradores, assim como sobre as tensões que envolvem as experiências de pessoas não brancas no Brasil.

CAPÍTULO 1

Modos de andar: caminhos e inspirações investigativas

“O encantado é aquele que obteve a experiência de atravessar o tempo e se transmutar em diferentes expressões da natureza”.
Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino.

Em entrevista ao canal do *Youtube* do professor Silvio Almeida¹, Luiz Antônio Simas, discorrendo sobre o que ele denomina de “brasilidade”, apresenta a ideia da existência de dois “Brasis”. Ele explica que existe um primeiro, normativo/normatizador, rígido e genocida, pautado sobre um projeto colonial de ódio expresso pela domesticação, pelo controle e pelo exercício de poder sobre corpos, vidas, povos e saberes. E o outro Brasil? Trata-se do qual, como destaca o autor, existe nas “brechas”, nas fendas do primeiro e, embora seja combatido, violentado e violado sistematicamente, segue vivo, alegre e potente.

Simas (2018), em livro que trata do mesmo tema, apresenta o que ele denomina de brasilidade, o conjunto de sentidos, afetos, sonoridades, rasuras, contradições, identidades (in)viáveis e subversões cotidianas. A brasilidade estaria, para o autor, expressa nesse outro Brasil, pulsante e encantado, se manifestando então nas diversas formas de construção de vida nas frestas, subvertendo o muro institucional erguido e produzindo incessantemente culturas.

Simas e Luis Rufino (2020), apresentam ainda o conceito de encantamento que diz sobre vida, invenção, ato de desobediência e reconexão. O encantado (re)existe, como dito na epígrafe que abre este item do texto, transmuta-se, atravessa o tempo, subverte-se a manutenção de sua existência. Para explicar o conceito, os autores partem do exemplo do encantador de serpentes, ressaltando como através do encantamento (com o movimento da flauta), num jogo de ataque e defesa como animal, sobrevive ao seu veneno de morte. Num mesmo sentido, as populações afrodiaspóricas se afirmam em vida, se entendemos o Brasil normatizador (colonial) como esse animal peçonhento. Acrescentam Simas e Rufino que:

¹ALMEIDA, Silvio. **A brasilidade é libertária**. Youtube, 7 de nov. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=dnM515wWePs>>. Acesso em: 13 de agosto de 2022.

A vida, afinal, é aquilo que praticamos cotidianamente e está em constante ameaça, a partir do veneno da serpente que, uma vez inoculado, espalha a mortandade, descredibilizando o ser e os seus saberes. Para a maioria dos seres que não experimentam o mundo a partir dos alpendres da Casa Grande, das sacadas dos sobrados imperiais e das salas de reunião de edifícios de grandes corporações, cabe entender o encantamento como ato de desobediência, transgressão, invenção e reconexão: armação da vida, em suma (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 6).

É dessa forma que entendo aqueles que auxiliaram na construção de minha pesquisa, seres que através do encante, como defendido pelos autores resistem e se refazem enquanto parte de culturas negras. Encantados que no dia-a-dia em suas comunidades e nas experimentações nos mais diversos campos de suas vidas, inventam a si mesmo, constroem culturas, como quilombolas, como sujeitos².

Falo de moradores das comunidades quilombolas de Feira de Santana e dos saberes e percepções que são mobilizados no ser e viver diário em seu território. Nos processos de produção e rasuras sobre si no coletivo, se afirmando em vida, eles mobilizam cosmopercepções³ sobre as temporalidades, o território, o viver comunitário, entre outros, num processo de invenção constante, de retomar as memórias de si e do mundo ao se redor.

No primeiro capítulo, dou início a essa reflexão, na costura e no diálogo com aqueles que vieram antes mim, objetivando apresentar e discutir os conceitos teóricos e metodológicos que me ajudaram na compreensão das questões investigadas, assim como na escrita final do trabalho.

Entendo as comunidades quilombolas, assim como aqueles que as compõem e dão vida, enquanto construtos das encruzilhadas, isto é, como dinâmicas culturais e identitárias construídas a partir do cruzo, que se apresentam no ser/fazer a partir e apesar da colonialidade. Na próxima seção do texto, a partir da bibliografia específica, discorro sobre as definições de comunidade quilombola, o conceito de quilombo e suas ressignificações.

² Utilizo esse termo inspirada nas leituras de Grada Kilomba (2019), quando esta lança mão desse conceito para explicar o sujeito como aquele que tem o direito de definir-se e nomear suas histórias. A autora afirma que a escrita é uma forma de tornar-se sujeito, falar em seu próprio nome. Dessa maneira, a leitura aqui é da ideia de sujeito em oposição a uma perspectiva que silencia historicamente os corpos negros.

³ O conceito de cosmopercepção é utilizado a partir de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2002). A pesquisadora nigeriana utiliza essa categoria para descrever a ideia de concepção de mundo por diferentes grupos culturais, ao entender que falar de cosmopercepção é privilegiar sentidos que não sejam somente o visual – prática corrente do pensamento ocidental – mas sim remeter à hibridização de sentidos para perceber o mundo, não sendo assim somente uma cosmovisão.

1.1. “É tempo de aquilombar-se”

Quilombo
Que todos fizeram por todos os santos zelando
Quilombo
Que todos regaram com todas as águas do pranto
Quilombo
Que todos tiveram de tombar amando e lutando
Quilombo
Todos nós ainda hoje desejamos tanto
Existiu
Um eldorado negro no Brasil
Existiu
Viveu, lutou, tombou, morreu, de novo ressurgiu
 Gilberto Gil.

O conceito de quilombo tem um longo processo histórico de construção de sentidos e ressignificações amplamente discutidos por autores dos mais diversos campos de estudo, como Clóvis Moura (1986; 2001), Neusa Maria Mendes Gusmão (2001), José Maurício Arruti(2002), Hebe Mattos (2006), Richard Price (2000), KabengeleMunanga(1996;2006), Flávio Gomes (2015), entre outros. Nesses trabalhos, os estudiosos se dedicaram a refletir sobre as diferentes conotações do termo quilombo, a historicidade das comunidades de quilombo no Brasil, assim como as suas principais características e pautas nas lutas por direitos.

Além deles, outras pesquisadoras como Elane Bastos de Souza (2011), Railma dos Santos Souza (2016), Francisca das Virgens Fonseca (2021), Maria Cristina de Jesus Sampaio (2013) e Lívia de Carvalho Mendonça (2014) têm se dedicado também a temática, porém, em trabalhos que se aproximam ainda mais das comunidades, com investigações em que se debruçaram sobre o refletir de suas tradições, culturas, origens, a trajetória de seus moradores, estudos de caso, etc.

Entre essas pesquisadoras, temos inclusive mulheres quilombolas que escrevem sobre as suas comunidades, como é o caso de Fonseca (2021) e Souza (2016). Além de trabalhos realizados no Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual de Feira de Santana - PPGE, como o de Sampaio (2013) e Fonseca (2021). Minha dissertação se inscreve nesse campo de pesquisa, possibilitado, sobretudo, por trabalhos como os delas, que, entre outros pesquisadores e pesquisadoras, vem se dedicando no ampliar dos debates acerca das comunidades de quilombo e nos mais diversos sentidos que as compõem.

Essas mulheres trazem parte de suas vivências e o seu pertencimento para a pesquisa. Reúnem-se assim, trabalhos que tem se dedicado a refletir sobre a

formação histórica dessas comunidades, a importância e papel das mulheres, a questão da educação e dos saberes produzidos, entre outros.

Ao longo da seção, a reflexão partirá de algumas dessas escritas, principalmente do primeiro grupo, no intento de compreender a trajetória do conceito de quilombo e a discussão sobre a constituição das atuais comunidades quilombolas. No caso das pesquisadoras do segundo grupo, me deterei mais em seus trabalhos ao longo do segundo capítulo, quando discuto mais especificamente sobre as comunidades onde pertencemos participantes da investigação.

Segundo Munanga (2006, p. 61-62), a palavra “quilombo” é originária da língua banto umbundo, falada pelo povo ovimbundo e faz referência à instituição sociopolítica militar existente na África Central. Apesar de ser um termo Umbundo, ele se constitui em um agrupamento militar composto pelos jaga ou imbangala de Angola e os lunda, do Zaire. Para o autor, quilombo brasileiro histórico é como uma reconstrução do quilombo africano.

Ao relacionar o quilombo brasileiro ao africano, Munanga (2006) parte do entendimento de que a recuperação dessa relação reafirma a leitura do quilombo como uma importante forma de resistência ao escravismo, e mesmo dos povos negros após a abolição. No Brasil, o quilombo se torna espaço de negação à escravidão, mas não só, o seu sentido se alarga ganhando forma como elemento correspondente a todas as formas de resistência da população negra. A existência dos quilombos no país remete ao período Colonial e Imperial, à escravidão e ao colonialismo moderno, no entanto, se estende no tempo como potência de libertação, de vida e sobrevivência. Nas palavras de Railma dos Santos Souza,

Após a abolição da escravidão, o termo quilombo toma outro significado a partir da formação de comunidade negras, tornando-se agora um espaço de morada e sobrevivência de famílias negras egressas do cativeiro, bem como de preservação de seus valores culturais. Estas comunidades tinham diferentes origens, algumas eram originadas dos quilombos formados pelas fugas ainda no sistema escravista, outras no pós-abolição a partir das diferentes formas de apropriação de terras pelos ex-cativos/as (SOUZA. 2016, p.42-43).

Aqui se faz presente uma perspectiva atualmente defendida por boa parte dos pesquisadores, mas que nem sempre prevaleceu. Por muito tempo a “história oficial” considerou os quilombos somente como lugares isolados e distantes, constituídos exclusivamente por escravizados fugitivos. O conceito de quilombo do Conselho Ultramarino Português, por exemplo, definiu-os como “toda habitação de negros

fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (MOURA, 1986, p. 16).

Como afirma Souza (2016, p. 42-43), trabalhos historiográficos mais recentes sobre a temática trazem à tona quilombos que estabeleciam relações com a comunidade em seu entorno. Além disso, estudos do campo da antropologia que realizam a sua reflexão por meio da organização das famílias e agrupamentos rurais e urbanos, a partir da noção de comunidades negras, junto ao cenário de conflitos em comunidades negras rurais iniciados na década de 1970, têm papel fundamental no processo que resultou na criação de políticas públicas para estes povos.

A autora destaca que o apoio das universidades, dos movimentos negros e dos sindicatos rurais foi também essencial no processo de resistência dos quilombolas frente a todos esses eventos. Cada vez mais, os debates sobre as comunidades de quilombo e os seus direitos ganharam espaço entre as pautas de luta dos movimentos negros. A autora explica que:

[...] territórios quilombolas foram postos em risco pela construção, ou pela tentativa, de obras públicas, como os casos de Alcântara, no Maranhão, em que o governo da ditadura civil militar decidiu transformar terras quilombolas em base de lançamento de foguetes; em Goiás, onde os grileiros e o projeto de construção da hidrelétrica de Furnas puseram em risco os agrupamentos rurais Kalunga, que depois foram titulados enquanto território remanescente de quilombos; além de Paraty, no Rio de Janeiro, em que a construção da rodovia BR 101 dividiu ao meio o quilombo de Campinho da Independência, colocando as terras enquanto objeto de cobiça de grileiros” (SOUZA, 2016, p.43).

Abdias Nascimento (2019), um dos principais nomes do movimento negro brasileiro, defendia o “Quilombismo” como prática de resistência por volta da década de 1980. Para o dramaturgo e ativista, os quilombos históricos foram a primeira experiência de liberdade nas Américas, a partir de sua constituição comunitária baseada em valores culturais africanos. Dessa forma, afirmar e defender o “Quilombismo” seria pensar em novas configurações de sociedade como método de ativismo. Quilombo seria então o lugar de afirmação e de resistência negras.

Em 1988, com a promulgação da Constituição Brasileira, o termo passou a adquirir, oficialmente, significação atualizada ao ser inscrito no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) para conferir direitos territoriais aos remanescentes de quilombos que estejam ocupando suas terras. O texto declara: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas

terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos”⁴.

A ressignificação desse conceito abriu novas possibilidades de reivindicação de direitos no sentido institucional, mas também novas formas de organização por parte das populações rurais e quilombolas. O termo quilombo deixa de ser considerado apenas uma categoria histórica e jurídica e se transforma em instrumento de luta de comunidades negras rurais e urbanas no presente. Para a antropóloga Ilka Boaventura Leite(2008),a ressemantização do termo quilombo acabou por representar os princípios de igualdade e cidadania negados às populações negras.

Além de novas reivindicações, tal processo abriu também possibilidades de novos trabalhos e pesquisas que se dedicam ao estudo de suas configurações contemporâneas, campo onde se inscreve o meu trabalho. Discorrendo sobre a importância dos movimentos negros, Nilma Lino Gomes (2018) reflete sobre o seu papel enquanto formador e potencializador de novos e variados saberes. De forma geral, as construções dentro desses movimentos envolvem uma forma distinta de conhecer o mundo, de produzir racionalidades, de intervenção e produção de existências.

Gomes (2018), em diálogo com Boaventura de Souza Santos, afirma que toda experiência social produz conhecimento. Tanto nas suas formas de resistir e existir, quanto no fazer de sua agenda política. Entendendo as comunidades de quilombo como parte dos movimentos negros, é possível afirmar que elas também, ao longo de sua existência - juntamente a todas as suas disputas pela conquista de direitos - construiu e constrói saberes, novos conceitos e temáticas.

Termos como “quilombos contemporâneos” ou “novos quilombos” têm sido também utilizados para tratar de configurações das comunidades quilombolas atuais, no que diz respeito, por exemplo, a comunidades que foram formadas no pós-abolição e não durante o período escravista. Nesse sentido, a ideia se assenta principalmente em sua diferenciação com relação aos “quilombos históricos”. A historiadora Hebe Matos (2006) assim os caracteriza:

Eles têm claramente uma origem recente nas demandas por garantia de direitos à posse coletiva de terras, apresentadas por colonos e posseiros negros tradicionais, a partir do apoio de novos aliados, nos quais a pastoral

⁴ Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Brasileira. Disponível em: <<https://quilombos.files.wordpress.com/2007/12/artigos-68-215-e-216.pdf>>. Acessado em 13 de agosto de 2022.

da terra, Igreja Católica, movimentos negros, a Associação Brasileira de Antropologia e alguns outros atores da sociedade civil brasileira que, no pós-redemocratização, ocuparam papel especial. Por outro lado, há claramente também uma origem remota, fortemente ancorada na formação de um campesinato formado por escravos libertos e seus descendentes no contexto de desagregação da escravidão e de sua abolição no Brasil, que permite tais grupos reivindicarem-se como comunidades tradicionais e reivindicarem-se como quilombolas (MATOS, 2006, p.108).

Em linhas gerais, o termo quilombo foi e ainda é no Brasil lugar de disputa. As concepções em torno do conceito foram e ainda são construídas a partir dos distintos contextos históricos, seja como um conceito institucional implementado pela Coroa Portuguesa, seja pela sua apropriação e ressignificação como território de luta e resistência das populações afrodiáspóricas brasileiras.

Ao longo desse trabalho, parto de uma perspectiva que entende o quilombo não somente a partir de sua constituição física, mas também como espaço das relações, de afetações que revelam táticas de sobrevivência, afigurando-se como palco de culturas próprias. O quilombo, não apenas como um evento de contestação, mas como forma de sociedade mais ou menos autônoma, que se organiza através de maneiras particulares. No entanto, ele não se constitui como um mundo fechado em si. Ele é rasurado e atravessado pelos “mundos de fora”. É daí que vem as questões refletidas nessa dissertação, os sentidos por meio dos quais os moradores dessas comunidades, se (des)constroem em meio a encruzilhadas.

Quando falamos sobre as comunidades de quilombo atuais também suas explicações são as mais variadas. Simone Rezende da Silva (2011), elenca algumas delas em seu trabalho. Há, por exemplo,

[...] quilombos que se formaram a partir do abandono, pelo fazendeiro, dos escravos nas terras que cultivavam, principalmente em momentos de crise econômica do produto cultivado; Por herança, pois há muitos casos em que fazendeiros deixaram pedaços de terra para escravos de sua confiança, ou em que viúvas solitárias as deixaram para seus escravos, ou ainda os casos em que o herdeiro é um filho bastardo do fazendeiro; Terras doadas a santos muitas vezes foram ocupadas por comunidades negras; Terras ocupadas pacificamente depois de abandonadas pelos senhores em momentos de crise econômica; A compra de terras; A ocupação de terras devolutas, antes e depois da abolição da escravidão, pois mesmo após esta, a marginalização dos negros fizeram com que muitos migrassem em busca de terras mais distantes e ainda não ocupadas ou abandonadas [...](SILVA. 2011, p.83).

No entanto, apesar das distinções quanto à formação, é possível também pensar nos elementos que guardam proximidades, seja nas relações comunitárias e de resistência que ali se constroem, seja na relação com a terra, com a ancestralidade, com a oralidade e a memória. Nesse jogo, o conceito de quilombo foi

reapropriado e reatualizado pelo movimento negro como uma potência de libertação, de vida e sobrevivência.

No primeiro momento, como espaço da resistência à escravidão, mas, ultrapassando esse sentido ao longo do tempo, se alargando e ganhando forma como partidas ações de resistência da população negra contra as opressões. Opressões essas que não ficaram no passado escravista, são constantemente atualizadas pelo signo da modernidade colonial. É na pertinência do passado comum que se assentam formas de opressão, mas também de resistência para sujeitos da diáspora.

Há nas comunidades de quilombo o sentimento de pertença a um grupo e a uma terra que se expressa não só, mas principalmente na negritude e na territorialidade. Dialogando com essa concepção, Neusa Maria Gusmão (2001) conceitua comunidade negra rural quilombola como agrupamentos cuja organização cultural, social, econômica e política é atravessada segundo suas relações historicamente estabelecidas com a terra, na qual os moradores, em suas diversas gerações, vivem por dezenas ou centenas de anos.

Em reflexão sobre as heranças quilombolas e a relação com a questão da posse da terra para grupos negros na atualidade, a autora afirma que elas carregam em sua trajetória valores culturais de um modo de ser e de viver, atrelados, entre outras coisas, a uma memória de resistência ao passado escravista. Coincindo com a autora na concepção de que esses grupos partilham e constroem um modo de ser/viver marcado por especificidades, seja nas distintas relações com o tempo, com o território, seja nas memórias partilhadas ou ainda nas lutas pela terra e sobrevivência.

Ela destaca que o sentido do ser quilombola vai muito além dos conceitos institucionais, eles são importantes diante a disputas por direitos, porém diz muito mais sobre comunidades que foram construídas por pessoas marcadas pelo signo da resistência, sobre relações parentais, relações entre as comunidades, e principalmente o reconhecimento de quem se é, de sua história e origem, um cotidiano no chão que se vive, o labutar com a terra.

Terra é aqui um importante elemento no que diz respeito ao estudo de comunidades de quilombo, pois ela não é apenas o lugar de moradia, mas trata-se, pois, do território, como afirma Muniz Sodré (1988), ou seja, um espaço reconstruído

e ressignificado, onde estão memórias e histórias, onde reatualizam e afirmam sua coletividade, transcendendo assim uma dimensão puramente geográfico-espacial.

A terra torna-se um território impregnado de significações relacionadas à resistência cultural. Não é qualquer terra, mas a terra na qual mantiveram alguma autonomia e conseqüentemente, a autoestima. Segundo Rogério Haesbaert (2021), o território compreende tanto a identificação como a apropriação. Ao habitar um espaço e tomar consciência de sua participação, essas pessoas o transformam em um território. O território é a terra que ganha sentidos, é o lugar onde está assentada a história e as memórias da família e da comunidade.

De acordo com Gusmão (1995, p. 12) a história oficial não mostra a presença negra na terra, a não ser como mão-de-obra. Dessa forma, para os corpos negros, o simples ato de apropriação do espaço para viver - a apropriação da terra - passa a significar um ato de luta durante o período escravista. Após a abolição, a luta pela permanência ou conquista do território se mantém, já que mudaram apenas os nomes e as formas de expropriação. Se inscreve nesse cenário todo um campesinato negro⁵, mais especificamente as comunidades de quilombo, que ainda hoje têm entre suas reivindicações o acesso e a manutenção de suas terras.

Richard Prince (2000), também discutindo sobre as comunidades quilombolas e a relação que essas estabelecem com o território, acrescenta que não se trata somente da terra no sentido biológico, geográfico ou material, mas sim dos sentidos e das produções feitas nela e a partir dela. O geógrafo e estudioso da causa quilombola Rafael Sanzio Araújo dos Anjos, define a importância da terra para as comunidades negras contemporâneas: “[...] o território é uma condição essencial porque define o grupo humano que o ocupa e justifica sua localização em determinado espaço”. Portanto, a terra, o território, não significam apenas uma dimensão física, “[...]mas, antes de tudo é um espaço comum, ancestral, de todos que têm o registro da história, da experiência pessoal e coletiva do seu povo, enfim, uma instância do trabalho concreto e das vivências do passado e do presente” (ANJOS, 2009, p.49).

⁵ Tomo esse conceito a partir da explicação de Flavio Gomes (2015) que denomina de campesinato negro o sistema de roças que abria espaço para a formulação da autonomia dos libertos e, antes, também, de escravizados. A formação do campesinato negro no Brasil é marcada por uma trajetória histórica de exclusão provocada por séculos de escravização e pela construção de um modelo que priorizou a produção em larga escala.

As origens dessas comunidades se diferenciam segundo as características de ocupação, o tempo da ocupação, a população que habita, bem como as construções simbólicas em torno do elemento terra, ela torna-se assim “ente vivo” da vida coletiva no interior do universo camponês e negro. Como um patrimônio comum das comunidades, é sobre ele que os grupos constroem sua territorialidade (GUSMÃO, 1995).

Entendemos assim que territorialidade está atrelada à identificação e à tradição histórica e cultural construída através dos tempos, e supõe uma relação espaço/tempo particular de constituição de comunidade negra e de sua vivência. Segundo Eliane Cantarino O’Dweyr

[...] atualmente, o que se conceitua como quilombo não se refere a resíduos arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação biológica, e também não se trata de grupos isolados e população homogênea, nem sempre foram construídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados. Consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução dos seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio (2002, p.2).

Nesse sentido, o que chamo aqui de cotidianos negros rurais e quilombolas são como *espaçostempos* (ALVES, 2003) de transgressão, existências que nascem, existem e reatualizam-se. No entanto, esse transgredir não segue um caminho único, como uma fórmula ou um modo de ser/fazer universal. Os cotidianos são diversos, plurais, as possibilidades de (re)existir também o são. Assim, concordo com José Mauricio Arruti (2002) quando ele afirma que o que caracteriza essas comunidades não é uma evidência - dada por uma questão biológica, ou pureza cultural - mas sim construída socialmente, reatualizada, na existência e resistência do grupo.

Além da terra, outra categoria importante para entender a configuração de comunidades de quilombo, assim como outras culturas marcadas pela oralidade, é a memória. Não falo aqui memórias individuais, mas principalmente aquelas construídas no coletivo. São elas que, como um elemento permanente do vivido, estão em constante processo de mudança ou conservação, silenciamentos e invenções.

Como explica Antônio Torres Montenegro (1994, p.19), a memória coletiva de um grupo expressa determinados acontecimentos e situações, mas passa sempre por reelaborações, assim sendo passível de esquecimento e seletividade. Maurice Halbwachs (1990), também discutindo sobre o tema, defende a impossibilidade da

memória individual se construir sozinha. Segundo o autor, alguém “[...]para evocar seu próprio passado, tem frequentemente a necessidade de fazer apelo às lembranças dos outros. Ele se reporta a pontos de referência que existem fora dele [...]” (HALBWACHS, 1990, p.54).

Desse modo, as lembranças que circulam nas comunidades, de geração em geração, são também construídas da memória da coletividade, são as histórias contadas e reinventadas aos longos das gerações que dizem sobre quem é aquela comunidade, de onde ela veio, como ela se formou, um passado escravista lembrado, mas também, às vezes, silenciado. Falar de memória é também falar de tempo, de temporalidades que se cruzam, o passado vivido, o passado lembrado, o passado esquecido, ou o que está por vir.

Numa mesma direção, ao discutir sobre as significações do conceito de ruralidade, Rosa Maria Viera Medeiros(2017) define que também ele se constrói tanto no plano sociológico como no geográfico, demarcando-se como um espaço de valores mútuos e história comum “[...] que giram ainda em torno da fidelidade e do pertencimento a um meio, a um território e a família” (p.108). Entende-se que o próprio viver campesino já é marcado pela referência espacial como um qualificador de um universo de relações sociais específicas, que se forjam vez ou outra em relações de alteridade com os “de fora”.

O reconhecimento desse espaço como próprio do meu grupo, minha família e ao grupo mais amplo, é informado pela memória coletiva compartilhada de gerações em gerações. Os marcos ou pontos de apoio dessa memória, são os próprios componentes da paisagem: rios, morros, árvores, etc., que persistem mesmo que transformados ou destruídos pelas ações humanas. Essas comunidades se constituem como tal também a partir de experiências de resistência ao processo de escravização e seus desdobramentos ao longo da história e, na atualidade, seriam experiências afrodiaspóricas que supõem uma relação espaço/tempo particular de constituição de comunidade negra e de sua vivência, um passado que se alarga e que se atualiza no presente.

1.1.1 Povos da diáspora

*Atravessei o mar
Um sol da América do Sul me guia
Trago uma mala de mão*

*Dentro uma oração
Um adeus
Eu sou um corpo
Um ser
Luedji Luna*

*“Antigamente o mar era doce, o sal veio das lágrimas dos mortos jogados dos navios negreiros”.
ShambuyiWetu.*

Início essa subseção, que versará entre outras coisas sobre as reinvenções da diáspora, com outro trecho de música da baiana Luedji Luna, “Um corpo no mundo”⁶, obra que canta sobre dores, resistência e ancestralidade. Nas palavras da artista são canções que narram sobre uma África estendida e ressignificada. Ainda junto à artista, a canção remete à travessia e ao deslocamento⁷, dizendo sobre criação, ruptura e permanências de povos dispersos, sujeitos da diáspora.

De forma semelhante, a fala do artista congolês ShambuyiWetu em uma performance denominada: “O mar, um cemitério”, nos remonta também às travessias e aos processos de dispersão dos corpos negros⁸ que, através de imagens, nos atravessa, dizendo sobre a chegada dos povos negros à costa brasileira. O corpo negro acorrentado se faz presente, assim como cruzeiros fincadas no mar, que recebem os nomes dos países de onde saíram escravizados mais de 12 milhões de africanos. As imagens materializam as memórias da travessia.

As comunidades rurais quilombolas de que venho tratando configuram-se como parte das formas de (re)existir do povo da diáspora negra. Entendo que, a partir de uma cultura eurocêntrica branca - característica do “Brasil normatizador” de que trata Simas (2018)-, o povo da diáspora tem encontrado estratégias de produção cultural que possibilitam um movimento de resistência. Stuart Hall (2009, p.324), sobre tal discussão diz: “[...] pensem o corpo como se ele fosse, e muitas vezes foi, o único capital cultural que tínhamos. Temos trabalhado em nós mesmos como em telas de representação”.

Com a perda da materialidade do espaço vivido em seus países, da terra, da família, coube aos negros, na diáspora, reinventar-se ou se “reterritorializar” a partir do simbólico, tal como afirma Sodré (1988):

⁶ LUNA, Luedji. Um corpo no mundo. In: LUNA, Luedji. São Paulo: Yb Music, 2017.

⁷ Entrevista disponível no site: <<https://www.redbull.com/br-pt/faixa-a-faixa-luedji-luna>>. Acesso em 01 de agosto de 2022.

⁸ Performance feita pelo artista junto ao projeto Afro-Sampas - Fazer Musical e Patrim nio Cultural Africano em São Paulo. Disponível em: <<https://vimeo.com/467744075>>. Acesso em 15 de agosto de 2022.

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder do guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, a institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e nas formas musicais (SODRÉ, 1988, p. 50).

Nesse sentido, afirma-se a existência de culturas negras no plural, que se fazem assim em contextos distintos. Discutindo sobre o conceito de diáspora negra, GoliGuerreiro (2010) confirma a multiplicidade do seu sentido. Para a autora, a primeira delas foi produzida em grande escala entre os séculos XV e XIX, por meio do tráfico atlântico de africanos e a escravidão, quando cerca de 12 milhões de pessoas chegaram às Américas. O segundo momento, ou a segunda diáspora, se dá por outros deslocamentos, como as migrações, o retorno de ex-escravizados à África, ou ainda, a ida e vinda de angolanos a Lisboa e ao Brasil. Ambas se enquadram em deslocamentos físicos. Já a terceira diáspora, que é a contemporânea, possui uma perspectiva virtual, é o deslocamento de signos estimulado pela conexão e comunicação digital.

A diáspora negra pode ser entendida então comocriação, renovação, ruptura e permanência. O mundo atlântico negro abriga as diásporas negras, permitindo produções e práticas culturais, dispendo de uma estrutura transnacional. Para o sociólogo Paul Gilroy, as culturas do Atlântico negro se conectam pela mediação do sofrimento e das formas de pertencimento. O termo "Atlântico negro" pode ser definido como um circuito que permitiu às populações dispersas, seja pelo tráfico, seja pela migração, a formação de uma estética negro-atlântica. Diz Gilroy: “[...] as formas culturais originadas pelos – mas não mais propriedade exclusiva dos – negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória, a que tenho chamado heurísticamente mundo atlântico negro” (GILROY, 2001, p.35).

Numa mesma direção, o filósofo Eduardo David Oliveira destaca que a “[...] diáspora é signo de movimentos complexos, de reveses e avanços, de afirmação e negação, de criação e mimese, de cultura local e global, de estruturas e singularidades, de rompimento e reparação” (2012, p.29). Entre as consequências desse evento, está o forjar de uma série de saberes comuns nos processos de ressignificação do ser, invenções de territorialidades e identidades.

Importante destacar que, quando se fala em mimese, ou de recriação, não se trata de uma ideia essencializada de África, não significa pressupor que a diáspora seja como um pedaço do continente africano presente no Brasil, ou um passado estático que se repete. Refletir sobre a vida nas diásporas, e aqui, sobre as comunidades de quilombo, é sobretudo falar de ancestralidade, a conexão passado-presente que cria sentidos, todavia, multiformes. Ancestralidade não se trata, portanto, de preservação e conservação de uma dada visão e forma de ser e estar no mundo, como uma imitação, mas de dinâmico movimento (ALVES; FILICE, 2021).

Me refiro ao conceito inspirada nas leituras de Oliveira (2005), que, ao remontar às cosmopercepções africanas e das diásporas, explica que:

A ancestralidade é como um tecido produzido no tear africano: na trama do tear está o horizonte do espaço; na urdidura do tecido está a verticalidade do tempo. Entrelaçando os fios do tempo e do espaço cria-se o tecido do mundo que articula a trama e a urdidura da existência. A ancestralidade é um tempo difuso e um espaço diluído (OLIVEIRA, 2005, p. 249).

Dessa forma, a ideia de ancestralidade como sentido na constituição e existência dos povos afrodiáspóricos expressa-se pelo ser, pelo fazer, pelo saber fazer, pelo tempo, pela história, pela memória, pelos ritos, por suas práticas, múltiplas, diversas e historicamente pautadas. Entendo então as comunidades quilombolas como corpos da diáspora que se constroem no ser/fazer a partir e apesar dos regimes de opressão, materialização do que aqui denomino de colonialidade. Nas próximas seções do texto me dedico à discussão desses conceitos, bem como a sua relação com os objetivos dessa pesquisa.

1.2. Sobre a colonialidade: o signo de morte

“Como gungunou o preto-velho mandingueiro diante do horror, a colônia é um banco de almas”.
Aime Cesaire.

No livro “Encantamento: sobre a política da vida”, os autores Simas e Rufino (2020), discorrendo sobre os diferentes “brasis” e os horrores da colonialidade, lançam como provocação o desejo de que o Brasil institucional precisa dar errado

urgentemente. Descrevem-no como aquele que “[...] destrói sistemas de mundo e formas plurais de vida, [...]. Um país de corpos doentes, condicionados e educados para o horror como empreendimento” (RUFINO; SIMAS, 2020, p.11).Ao apresentar esse projeto de Brasil os autores nos falam de diferentes processos de colonização, que objetivam, entre outras coisas, destruir gramáticas maternas e percepções de mundo, criar modos de interrupção dos ciclos, encapsular o tempo, destruir relações comunitárias e aniquilar o sentido ritual da vida como dimensão ecológica.

Luiz Rufino (2017) ao discutir sobre as potências de Exu para o que ele denomina de uma Pedagogia da Encruzilhada - como projeto possível para subversão do racismo e do colonialismo - questiona e reflete sobre o que é o nosso tempo atual. Ele responde que o racismo/colonialismo/colonialidade o marcam, como um processo de longa duração, atravessando as dimensões temporais. É esse o banco de almas de que fala Cesaire(2020).

A partir das reflexões de autores como Quijano (1997;2005), Fanon (2008) Mignolo(2010;2017)é possível afirmar que a dominação colonial não se encerrou com a independência dos países antes colonizados, pelo contrário permanece vivo e se transmutando através um sistema mundo de poder que define os mais diversos padrões de verdade.

O conceito de colonialidade se refere a um fenômeno que transcende as temporalidades. O sociólogo peruanoQuijano (1997), ao refletir sobre os processos de colonização na América e os seus desdobramentos, chama atenção para a maneira como as formas coloniais de dominação transmutam, perpetuando-se assim ao longo do tempo. Dessa forma,falar sobre colonialismo, diz respeito a um movimento de dominação de um povo sobre o outro a partir de uma relação que se encerrou em datado período histórico, com a independência dos países colonizados. Já a colonialidadetrata sobre a perpetuação desse movimento que, mesmo após ter sido encerrado historicamente, possui ainda uma grande força de dominação em diferentes âmbitos da vida dos povos antes colonizados.

O conceito de colonialidade surge aqui como um alargar do tempo, a continuidade do colonialismo histórico, a partir de novas estratégias e instrumentos de opressão. A colonização é como um trauma permanente, ferida aberta, sangria desatada (SIMAS; RUFINO,2020). Mignolo (2017, p.2) completa afirmando que esse conceito diz respeito à lógica presente no surgimento e desdobramento da

civilização ocidental desde o Renascimento até os dias atuais. Ele nos diz que os colonialismos históricos, sempre reatualizados é parte constituinte da colonialidade.

A relação de separação e hierarquização entre o eu e o outro, cultura e natureza, colonizador e colonizado, e diversas outras dicotomias hierarquizantes têm não só se reproduzido, mas se atualizado diante aos novos contextos e realidades sociais. A colonialidade é como uma condição da América Latina submetida às raízes mais profundas do sistema mundo racista/capitalista/cristão/patriarcal/moderno europeu e suas formas de perpetuação de violências e lógicas produzidas na dominação do ser, saber e poder (RUFINO, 2019, p. 12-13).

Sobre essas diferentes nomenclaturas acerca dos tipos de dominação é mais uma vez Quijano (1997;2005) e Mignolo (2010;2017) que irão discorrer. Quijano será o responsável por criar o conceito de colonialidade do poder, como uma dimensão presente da colonialidade. A partir desse conceito, ele destaca a continuidade das relações de poder nas esferas econômica e política. Segundo o autor, a colonialidade do poder trata-se da constituição de um poder mundial capitalista, moderno/colonial e eurocentrado.

Mignolo (2010, p.12) amplia as discussões do conceito, dando novas dimensões à colonialidade, apresentando e refletindo sobre os conceitos de colonialidade do saber (também abordada por Quijano (2005)) e do ser. Conceitos que remontam a processos de dominação dos corpos e das subjetividades. Enquanto a primeira faz referência à dimensão epistêmica, a colonialidade do ser se refere à dimensão ontológica. Dessa forma, falamos aqui de uma complexa matriz de poder, tendo o controle do saber, da compreensão e do sentir em sua constituição. Para Quijano (2005), será nas Américas o lugar onde se constituirá o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, por isso, a primeira *id-entidade* da modernidade.

Boaventura de Souza Santos (2010), discutindo sobre o que ele denomina de Pensamento Abissal, também discorre sobre a força do projeto de colonização nas Américas, que, para ele, se propõe a invisibilizar os que estão “do outro da linha”, desumanizando-os, tornando-os inexistentes, ao menos, para a lógica colonial.

O conceito de Pensamento Abissal é apresentado por Santos (2010) no texto “Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes”. Para ele, seria o pensamento moderno e ocidental, que funciona como um “[...] sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as

visíveis” (SANTOS, 2010, p.71). Essas distinções são estabelecidas por meio do que o autor denomina de linhas radicais. Tais linhas são diferenciações que dividem a realidade social, determinando quem fica “desde lado da linha” e o “do outro lado da linha”. Nessa perspectiva, os que estão no segundo grupo, desaparecem como realidade, tornando-se, portanto, “inexistentes”.

A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. O universo "deste lado da linha" só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante: para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética. Continua Santos,

Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita de inclusão considera como sendo o Outro. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. Este lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante (SANTOS, 2010, p.73).

Inexistência é esse o lugar que tentam colocar àqueles que estão do outro lado da linha. O professor Wallace dos Santos Moraes (2020), ao discutir acerca do caráter assassino da instituição Estado, afirma que as práticas sociais no Brasil baseadas em conhecimentos indígenas, negros, populares, são tornadas assim como invisíveis, bem como aqueles que os produzem. Santos (2010) denomina esse processo de “epistemicídio”, uma supressão de saberes, uma outra face do genocídio colonial. Ele pode ser pensado como a concretização da colonialidade do saber, pois ela

[...] se mantém viva em manuais de aprendizagem, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no senso comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente. (MALDONADO, 2007, p. 131).

Falamos então de um processo que não se esgota no passado, fugindo inclusive da linearidade do tempo. O colonialismo se findou, mas os processos de colonialidade da modernidade não. Eles estão presentes nas normas e controles sobre os corpos, sobre as subjetividades, os saberes e as formas de existência. Nas palavras de Quijano (2005, p.342), a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Baseando-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como constitutivo de um

padrão de poder que age em todos os planos e dimensões, seja material ou subjetivo, da existência social cotidiana.

1.2.1 Racismo e colonialidade: “a carne mais barata do mercado é a carne negra”

Outro conceito que faz parte dessas discussões e que também atravessa os cotidianos de comunidades de quilombo, é o racismo, parte constitutiva da colonialidade (QUIJANO, 2005), afinal de contas a ideia de raça, ao menos em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes das Américas, ou dos processos de colonialismos. Nesse sentido, a formação de relações sociais fundadas sobre o racismo, acabou aqui produzindo identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, além de redefinir outras.

Quijano (2005) nos aponta que a ideia de raça foi biologicamente imaginada e construída para naturalizar os colonizados como inferiores aos colonizadores. Ela tem como principal função promover a classificação de superioridade de um povo em relação a outro e legitimar a subordinação. Tal conceito segregador surge embasado por uma fundamentação teórica que é primordial para a sua validação. Para Quijano, a ideia de raça como hoje conhecemos é forjada junto à colonialidade. Segue o autor,

A posterior constituição da Europa como nova id-entidade⁹ depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (QUIJANO, 2005, p. 118).

⁹O autor utiliza esse termo na demonstração do processo do colonialismo Europeu e como, a partir disso, a Europa se transforma em “entidade”, enquanto signo, “ente” que determina sobre o sistema mundo desde então. Determina sobre a ideia de verdade, de cultura, de civilização, de saber, raça, entre outros.

Ao refletir sobre a genealogia do conceito de cultura do ocidente, Muniz Sodré (1983) defende que a universalização racionalista da ideia de ser humano - construída historicamente desde que existe a ideia de ocidentalidade - no século XIX, faz emergir o chamado racismo doutrinário. Argumenta o autor, que até então existia sim o ódio ou desconfiança entre raças e etnias, porém, nunca sob alegações científicas, ou assentadas na existência de uma razão universal. A palavra racismo é fruto do século XIX, e é também uma consequência do conceito de cultura forjado na ideia de um sujeito universal (SODRÉ, 1983, p.34-35).

Destaco aqui, a maneira que Sodré (1983) conceitua o racismo, como “[...] a incorporação do preconceito à consciência subjetiva do homem branco” (p.35). Nesse sentido, a partir desse período cria-se uma ideia que invade o pensamento, a subjetividade. O racismo não é dado e não surge necessariamente da experiência, ele se constituiu como um pensamento, orquestrado, embasado por uma razão, por explicações científicas, por uma ideia, que acabou por construir a realidade e não o contrário.

Forjaram-se ideias, enunciados, sobre o que seria o ser, o que seria o homem universal, quais seriam suas características e tudo que estivesse fora, simplesmente, se tornaria o não humano. Temos então o homem branco europeu, universal, e tudo que não se encaixa é tido não como o outro diferente, mas o outro não humano. Como não humano, pressupõe-se que ele não tenha existência, não constrói, não pensa. A modernidade colonial teve como um de seus alicerces a separação entre humanos e não humanos. Mulheres, indígenas e negros foram relegados à categoria de não humanos, o que justificou o colonialismo histórico e mantém ainda hoje a colonialidade do poder como repositório da opressão e manutenção das desigualdades sociais.

Pensar a colonialidade como processo de longa duração é pensar então nos atravessamentos sobre os corpos de homens e mulheres negras do continente africano e das suas diásporas, como no caso do Brasil. Grada Kilomba (2019), discorre sobre como também o racismo alarga o tempo a partir de novas e atualizadas formas de opressão e exclusão.

No livro, a autora reflete a partir de elementos da psicologia e da psicanálise, tendo Franz Fanon como principal referência. Ela aborda o racismo enquanto trauma que é constantemente rememorado por pessoas negras em seus cotidianos, descreve-o não apenas como o renascimento de um passado colonial,

mas também um presente traumático e atemporal, pois continuamente revivido, como uma ferida que nunca foi tratada, que sempre dói.

Mas o que significa afirmar o racismo como um evento atemporal? Kilomba (2019) divide-o a partir do tempo em duas características. Em primeiro lugar, a reencenação de um passado colonial, um trauma que além de localizado em um passado histórico, também vem constantemente à tona tendo em vista a estrutura racista pela qual se constituem a colonialidade e o Estado brasileiro. Em segundo lugar, o racismo também se caracteriza como um choque violento, uma realidade traumática que revela a experiência do passado no presente. Nas palavras da autora,

[...] A combinação dessas duas palavras, “plantação” e “memórias”, descreve o racismo cotidiano não apenas como reencarnação de um passado colonial, mas também como uma realidade traumática, que tem sido negligenciada. É um choque violento que de repente coloca o sujeito negro em cena na qual, como no cenário de uma plantação, ele é aprisionado como a/o “outra/o” subordinado e exótico. De repente, o passado vem a coincidir com o presente, e o presente é vivenciado como se o sujeito negro estivesse naquele passado agonizante (KILOMBA, 2019, p. 29-30).

Diante disso, o colonialismo e, portanto, o racismo, como sua parte constituinte, configuram um sistema social de dessemelhança, uma relação na qual não existe a alteridade, e sim uma “Outridade”, esse movimento em que o sujeito sempre se reconhece a partir da produção de políticas e de tecnologias sociais de não reconhecimento do si como sujeito.

Inspirada nos professores Simas e Rufino (2020), volto-me mais uma vez à ideia do encantamento quando remontam também ao conceito decolonialidade. Eles afirmam ser ela um signo de morte que desumaniza, constrói regimes de verdade, maneiras de ser e estar no mundo e descarta aqueles que não se encaixam, seres “sobras viventes”.

Porém, essas “sobras viventes” (re)existem, se transformam naquilo que os dois historiadores denominam de “supra viventes” a partir do encanto. Trago uma citação utilizada pelos autores, frase de Gabriel Garcia Marquez: “É a vida, mais do que a morte, que não tem limites”. Discorrem eles:

A vida, é aquilo que praticamos cotidianamente e está em constante ameaça, a partir do veneno da serpente que, uma vez inoculado, espalha a mortandade, descredibilizando o ser e os seus saberes. Para a maioria dos seres que não experimentam o mundo a partir dos alpendres da Casa Grande, das sacadas dos sobrados imperiais e das salas de reunião de edifícios de grandes corporações, cabe entender o encantamento como ato

de desobediência, transgressão, invenção e reconexão: armação da vida, em suma (RUFINO; SIMAS, 2020, p.3).

Entendo então que as trajetórias quilombolas têm sua experiência atravessadas de alguma forma por esse processo de longa duração, a colonialidade. Porém, além das rasuras e manutenções dos regimes de opressão, mantem-se e transmutam-se também as forças de (re)existir. Dessa forma, os cotidianos quilombolas driblam a condição de exclusão, pela luta no campo da política e da economia, mas também nas constantes guerras pelo encantamento do mundo. Afirma Rufino e Simas que:

Nas bandas daqui a noção de encantamento vem sendo ao longo do tempo trabalhada como uma gira política e poética que fala sobre outros modos de existir e praticar o saber [...]. O encantamento como uma capacidade de transitar nas inúmeras voltas do tempo, invocar espiritualidades de batalha e de cura, primar por uma política e educação de base comunitária entre todos os seres e ancestrais, inscrever o cotidiano como rito de leitura e escrita [...]. Ou seja, o encanto é fundamento político que confronta as limitações da chamada consciência das mentalidades ocidentalizadas (RUFINO; SIMAS, 2020, p.7).

“Supraviventes” são aqueles que constituem as comunidades de quilombo, que nas dobras da consciência das mentalidades ocidentalizadas (re)existem. Não falo somente de grupos organizados ou institucionalizados, mas também me refiro às construções de si em meio as lutas no fazer cotidiano. O encanto está na vida, nos fazeres, nas rasuras, nas práticas cotidianas.

Rufino e Simas (2018) cunham o conceito de cruzo para refletir sobre as culturas negras, como uma capacidade da polirracionalidade e pluriversalidade. Dessa forma, é possível afirmar que as experiências afrodiáspóricas são vivências feitas a partir do cruzo, negando, assim, uma nova universalização da razão ou de humanidade, propondo hibridismos e se fazendo nas encruzilhadas. Falar de (re)existência nas frestas da colonialidade, de *espaço tempo* de resistência feitos nos/com os cotidianos, é falar de múltiplas possibilidades.

As culturas negras produzidas na diáspora possibilitaram a (re)existência dessas populações. Por conta do racismo e da coisificação, os negros e negras trazidos para o Brasil tiveram que negociar laços de solidariedade. Pode-se perceber que diante a diversidade étnica dentro dessa pluralidade cunhada de negros e negras provenientes da África, a conciliação em torno da necessidade de resistência e de sobrevivência, acabou por fazer com que as culturas negras se forjassem a

partir de um pluralismo, não sendo possível, portanto, apreendê-las a partir do universal.

A diáspora negra se rasura cotidianamente e se (des)constrói nas práticas. São sujeitos plurais, híbridos, que juntamente aos seus se (re/des)fazemnoser-fazer diário, em operações de frestas, adequações transgressoras, reconstruções de modo de vida (RUFINO; SIMAS, 2020).

O conceito de encruzilhada, utilizado pela autora Leda Maria Martins (1997; 2002) e Rufino(2017), se aproxima assim de minha investigação. Parto do entendimento de que as culturas negras, enquanto diaspóricas, são atravessadas e se refazem nos encontros e desencontros do viver. Eles “são” apesar do projeto colonizador, apesar do “sopro de má sorte”, não deixam de ser atravessados por eles. Nas palavras de Martins, “[...] a cultura negra é uma cultura das encruzilhadas” (1997, p.26). A encruzilhada é ambivalente, não define lado, é palco de todos os tempos e as possibilidades.

Recorro a esse conceito para demarcar que aqui não existe apenas um caminho, uma perspectiva, elas são diversas assim como as experiências das variadas comunidades de quilombo brasileiras. A cultura negra configura-se como um bom exemplo de processos diaspóricos/híbridos não imunes à globalização homogeneizante nem à localização que os particulariza. Dito isso, lançar os sentidos sobre as experiências e experimentações desses sujeitos não parte de uma ideia essencializadora e universalizadora de identidade, encaixotando-os em conceitos e categorias teóricas. Mas sim, como construções plurais, dinâmicas e contraditórias em si mesmas (HALL, 2006). São produtos de diálogos e negociações.

A noção de encruzilhada é tomada aqui como operador conceitual e também metodológico, pois me permite partir da ideia de sentidos plurais e de inscrições não fechadas, mas no trânsito constante de hibridizações. Hibridizações no que diz respeito às experiências dos sujeitos, as formas de (re)existência, assim como sobre as escolhas teóricas e metodológicas da pesquisa. Esse conceito me oferece então,

[...] a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos, enfim (MARTINS, 2002, p.73).

A noção de encantamento que também já anunciei anteriormente reafirma essa possibilidade, pois ela tem um caráter cosmopolita. Dessa forma, falar da

lógica do encanto, ou das experiências de festa não parte de uma perspectiva de universalização ou fixidez, pois não excluem o outro como presença possível de traçar diálogos. No mesmo caminho, também não são fixos ou universais os sentidos atribuídos ao ser quilombo ou quilombola. O encanto se faz a partir do cruzo, são as formas como políticas de vida são plantadas nas margens, “capoeiras, sambaquis, quilombos, mangues, sertões, gameleiras, esquinas e matas daqui” (RUFINO; SIMAS, 2020, p.15).

O cruzo como potência faz eclodir aquilo que está nas zonas de fronteira entre o que é cruzado, não a partir da negação do já produzido e institucionalizado pela modernidade ocidental, mas hibridização dessas concepções, tendo em vista a diversidade de experiências e práticas de saber. “As encruzilhadas são campos de possibilidades, tempo/espço de potência, onde todas as opções se atravessam, dialogam, se entroncam e se contaminam” (RUFINO, 2018, p.75).

Martins (2002) acrescenta que na concepção filosófica nagô/ioruba, assim como na cosmopercepção de mundo das culturas banto, a encruzilhada é o lugar sagrado das mediações entre sistemas e instâncias de conhecimentos diversos. Ela pode ser ainda lugar de centramento e descentramento, desvios, alterações, influências e divergências, fusões e rupturas. Em suas palavras,

No âmbito da encruzilhada, a própria noção de centro se dissemina, na medida em que se desloca, ou melhor, é deslocada pela improvisação. Assim, como o jazzista retece os ritmos seculares, transcribindo-os dialeticamente numa relação dinâmica, retrospectiva e prospectiva, as culturas negras, em seus variados modos de asserção, fundam-se dialogicamente, em relação aos arquivos e repertórios das tradições africanas, europeias e indígenas, nos jogos de linguagem, intertextuais e interculturais, que performam (MARTINS, 2002, p.74).

Nesse sentido, entendo o que chamo aqui de cotidianos¹⁰ negros rurais e quilombolas como *espaçotempos* de transgressão, experiências constroem e reatualizam-se apesar e a partir do “carrego colonial”. No entanto, esse transgredir não segue um caminho único, como uma fórmula ou um modo de ser/fazer universal. Os cotidianos são diversos, plurais, as possibilidades de (re)existir também. Se constituem então como encruzilhadas.

Diante a apresentação dos conceitos-chaves na construção desse texto, na próxima e última seção do capítulo, me dedico a apresentação das escolhas e

¹⁰ Para Michael de Certeau (2007, p. 41), o cotidiano é composto por pequenas transgressões, formas de fazer que trazem em si “[...] operações quase microbianas” ou ações que se articulam nas minúcias da vida cotidiana.

procedimento metodológicos que possibilitaram a construção e escrita da dissertação.

1.3. Modos de fazer: travessias metodológicas

*Quando eu morder
a palavra,
por favor,
não me apressem,
quero mascar,
rasgar entre os dentes,
a pele, os ossos, o tutano
do verbo,
para assim versejar
o âmagô das coisas [...].
Conceição Evaristo.*

Diria eu que a escrita é um dos meus maiores desafios, colocar em texto tudo que se movimenta nos meus, quase sempre, inquietos pensamentos. Envolve paciência, calma, e o se expor, colocar “para fora”, tudo o que se pensa/sente. Mais ainda, a escrita final de toda uma trajetória de pesquisa remonta a lembranças, desafios, dores e alegrias. Nessa seção do texto falo de escolhas, de opções do como fazer, talvez uma das partes mais desafiadoras na construção de uma investigação.

Diante aos objetivos previamente estabelecidos, esses que passaram por inúmeras transformações, também a escolha das abordagens e procedimentos metodológicos passaram, ao longo desses quase três anos, por variados caminhos. Foi necessário reinventar. Foram inúmeros recomeços. Uma pandemia mundial, demandas do trabalho necessárias para existência material, são alguns dos vários obstáculos e desafios enfrentados até aqui.

Dito isso, esse trabalho está situado no campo da educação e se delineou a partir de uma abordagem de investigação qualitativa, pois, em diálogo com Marli André (2013) e Merlucci (2005), entendo que tal abordagem permite olhar aproximado ao mundo dos sujeitos investigados, os significados que eles atribuem às suas experiências cotidianas e suas produções culturais. Inspirada em Minayo (2013), entendo também que a pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se preocupa nas ciências sociais com um nível de realidade que não pode ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com “[...] o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço

mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis” (MINAYO. 2013,p. 20).

O processo de condução da investigação qualitativa reflete uma espécie de diálogo entre os investigadores e os respectivos participantes, que aqui denomino de colaboradores, parte primordial na construção desse trabalho. Dessa forma, as escolhas metodológicas dialogaram também com a temática da investigação assim como a perspectiva de investigação que optei por priorizar. Não parti da ideia de que estaria “dando voz” para os sujeitos que participaram dessa investigação, menos ainda para às suas comunidades. Dessa forma, a investigação foi como uma construção coletiva, não somente entre quem escreve e os autores utilizados como referência, mas também, e principalmente, aqueles que, no compartilhar de suas experiências, na disposição em participar, tornaram o trabalho possível. Não os entendo então como objetos de investigação, mas participantes e construtores.

No que diz respeito à temática central, comunidades de quilombo, está aqui mais um desafio. Para Demo (2008), fazer pesquisa em comunidades tradicionais requer do pesquisador uma apreensão das várias formas de saber, sendo essencial o respeito a tudo aquilo que é abordado. Assim, a pesquisa para além da produção de dados, é mais uma atividade da qual se pode aproximar e refletir sobre um mundo de significações revestido no universo de símbolos construídos e atribuídos pelos sujeitos.

A partir dos conceitos centrais já abordados no tópico anterior a pesquisa se desenhou a partir de instrumentos próprios da pesquisa qualitativa. E esse talvez tenha sido um dos maiores desafios, como fazer pesquisa durante a pandemia? Como ir a campo se estamos em isolamento? Como estar com os colaboradores da pesquisa somente por internet? Negociações e concessões foram necessárias, assim como o ampliar do olhar diante ao que era possível diante o cenário do período.

Falo de experiências, de sentidos, dos saberes e das subjetividades. Dessa forma, uma preocupação inicial era encontrar instrumentos metodológicos que me permitissem, em primeiro lugar, a aproximação com os colaboradores. Nas palavras de Andrea Serpa os interlocutores

[...] são vozes que nos desequilibram, nos convidam para o embate e para o debate. Significa produzir um texto marcado pelo movimento de vozes que se atravessam, e ao se atravessarem provocam umas nas outras mudanças de rumo, mudanças de perspectivas. Que ao se atravessarem vão

formando uma trama que não se submete ao nosso desejo cartesiano de desfiar o real para encontrar-lhe as pontas e assim arrumá-lo em nosso carretel. Vozes que ao se cruzarem e ao se encontrarem, provocam novas experiências umas nas outras, deixam marcas (SERPA, 2010, p.54.).

Assim, o processo de construção da pesquisa se tornou um campo de encontros, hibridizações e *cruzo*, diante os limites impostos. Dessa forma, as estratégias utilizadas partiram da costura da revisão bibliográfica, da análise de notícias jornalísticas, documentos e imagens, e a conversa.

O trabalho de Andréa Serpa (2010) me serviu de inspiração ao utilizar esse último instrumento metodológico em sua pesquisa de doutoramento, onde as rodas de conversa foram realizadas com professores e professoras de uma escola, já que a mesma discutia acerca dos cotidianos do currículo. Enquanto possibilidade polissêmica, o uso da conversa não se restringe apenas ao espaço escolar ou ambientes institucionalizados.

Outros trabalhos me serviram também de inspiração a defenderem e abordarem essa perspectiva metodológica, como os artigos presentes no livro “Conversa como metodologia de pesquisa, porque não?” organizado pelos pesquisadores Tiago Ribeiro, Rafael de Souza e Carmen Sanches Sampaio (2019). Além do livro, existem também uma série de artigos publicados que utilizam essa perspectiva como instrumento.

Cito aqui o artigo “A conversa online como procedimento metodológico na pesquisa com masculinidades dissidentes na cibercultura: notas teórico-metodológicas”, publicado em 2020 por Ruan Moutinho Ruani, Dilton Ribeiro Couto Junior e Ivan Amaro. Os autores abordam tal metodologia através de instrumentos digitais, principalmente as redes sociais, desenvolvendo uma investigação utilizando-sedesta metodologia fora do espaço escolar, ampliando assim as possibilidades de desenvolvimento da proposta metodológica.

Essa metodologia vem sendo utilizada principalmente por alguns grupos que buscam, com esta prática, criar um lugar de encontro onde os sujeitos possam reinventar a si e as suas realidades através da palavra compartilhada. Afinal, conforme Sampaio, Ribeiro e Souza (2019, p. 25), a conversa é parte do convívio diário do ser humano e pode ser estabelecida de formas diversas: “[...] conversas fiadas, afiadas, interessantes, desinteressantes; interessadas, desinteressadas; complicadas; provocativas, emotivas, alegres, tristes. [...] conversamos enquanto

estudamos, enquanto aprendemos ensinamos. Por que não enquanto pesquisamos?
”

Spivak (2014) é mais uma das pesquisadoras que falam sobre o tema. Ela afirma que a conversa como metodologia de pesquisa busca permanentemente subverter a si mesma, ao se diferenciar das entrevistas que buscam coletar dados, tomando a fala de seus interlocutores como objetos a serem apreendidos, analisados, e na maioria dos casos, representados pelo intelectual pesquisador que através de uma entrevista “dá voz” àquele ou àquela que supostamente não sabe ou não pode falar nesta sociedade. Ainda sobre esse instrumento, a autora defende o potencial epistemológico da conversa como metodologia de pesquisa, como uma convocação de saberes diferentes de modo não hierárquico, em que desaparece até a ideia de autoria.

Aliei então esse instrumento junto a determinados elementos da entrevista, customizando-as. No contato com os sujeitos participantes, iniciei o diálogo a partir de questões norteadoras, porém, priorizando a flexibilidade da conversa, seguindo assim o caminho temático levantado pelo interlocutor. As conversas foram iniciadas a partir do questionamento sobre o significado do ser quilombola e passeamos entre assuntos como gerações, sonhos, traumas, lutas, desafios e alegrias.

Como discute Serpa, o interesse não era partir

De uma concepção de ciência que pretende apreender o “todo”. Para uma ciência que pretende dissecar este todo em partes desarticuladas. Mas para uma ciência que se interessa pelas relações complexas, pelo pensamento que vai se produzindo na pronúncia da palavra compartilhada. Talvez seja possível aprender com a palavra que flui, com a palavra que ainda não foi sacralizada, aprender com o que ainda é semente, com o que ainda está em produção no interior de cada sujeito, aprender com o latente (2010, p.56-57).

E quem foram então aqueles que colaboraram na construção dessa investigação? Tive a honra de tecer o diálogo com quatro pessoas, ambas moradoras de comunidades quilombolas de Feira de Santana, a saber Candeal II, Matinha dos Pretos e Lagoa Grande. Cabe ressaltar que ao longo da pesquisa optei por não me fixar em somente uma das comunidades. Dessa forma, à medida que fui me aproximando dos primeiros participantes, fui construindo o contato com outros.

Entendo que, por não buscar especificamente estudar ou refletir sobre a história ou as especificidades das comunidades, esse não seria um impasse para a pesquisa. O que tento compreender aqui é sobre a percepção dos participantes

como moradores dessas comunidades, contribuindo assim com os debates em torno do ser e do fazer-se quilombola a partir dos quilombos de Feira de Santana.

Os participantes têm entre 20 e 30 anos, sendo um homem e três mulheres, todos eles estudantes e ex-estudantes da UEFS, o que não necessariamente foi um critério para a escolha, porém, vale a observação, pois entendo que a formação desses jovens atravessou também a maneira como eles se posicionaram ao longo da pesquisa. Nesse sentido, essa investigação não partiu de pretensões universalizadoras, e nem objetivou generalizar a experiência quilombola, como se as falas dos colaboradores representassem todos os moradores das comunidades. A ideia era, a partir de suas falas, refletir sobre a suas percepções, que, vez ou outra, carregam elementos em comum às experiências de outros jovens em seus quilombos na cidade de Feira de Santana.

Uma das conversas foi realizada no formato presencial, em praça na comunidade de Matinha dos Pretos, enquanto as outras foram realizadas de forma remota, através da plataforma *Google Meet*. A fim de garantir o anonimato dos colaboradores, utilizei nomes fictícios. Optei pela escolha de nomes de pessoas importantes na história do movimento negro brasileiro, pesquisadores, ativistas, figuras que marcaram a trajetória de disputas e lutas das culturas negras no Brasil.

Nesse sentido, temos Abdias, em homenagem a Abdias Nascimento, ator, diretor e dramaturgo e militante da luta contra a discriminação racial e pela valorização da cultura negra. É responsável pela criação do Teatro Experimental do Negro (TEN) e também cunha o termo quilombismo, como forma de resistência e constituição das experiências negras da diáspora.

Lélia Gonçalves também é homenageada aqui, intelectual, autora, política, professora, filósofa e antropóloga, considerada umas das responsáveis pelo inaugurar de estudos sobre Cultura Negra no Brasil e pela fundação do Movimento Negro Unificado (MNU). Trago também Dandara, que representa a luta antiescravista de tantos corpos de mulheres e homens negros ao longo dos mais de 300 anos de escravidão. Por último, Nilma Lino Gomes é também homenageada, enquanto pedagoga, pesquisadora e ativista, sendo a primeira mulher negra do Brasil a comandar uma universidade pública federal. Além disso, em 2015 ela foi também ministra da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos.

Os relatos das conversas, junto à bibliografia específica, bem como fotografias, documentos e reportagens de jornais é a partir de onde construo esse trabalho dissertativo. A reflexão me permitiu a divisão de duas categorias de análise que se seguem nos próximos capítulos. Falo das distintas percepções do ser quilombo, e as relações de pertença e suas relações com as memórias, as quais abordo no segundo capítulo e dos contrastes da experiência quilombola e urbana, assim como as negociações e resistências que perpassam também as experiências de quilombolas, reflexão presente no capítulo três.

CAPÍTULO 2

O ser quilombo

*[...] É tempo de ninguém se soltar de ninguém,
mas olhar fundo na palma aberta
a alma de quem lhe oferece o gesto.
O laçar de mãos não pode ser algema
e sim acertada tática, necessário esquema.
É tempo de formar novos quilombos,
em qualquer lugar que estejamos,
e que venham os dias futuros, salve 2021,
a mística quilombola persiste afirmando:
“a liberdade é uma luta constante”.
Conceição Evaristo.*

*A gente junto faz uma resistência a uma força que nos oprime.
Abdias (Pesquisa de campo, conversa 1).*

Dou início ao capítulo com um trecho do poema da escritora Conceição Evaristo e do relato de um dos entrevistados já que em ambos são expressas ideias

sobre o que são quilombos, o que os constitui. Destaco aqui duas palavras presentes nos trechos e que justificaram a minha escolha para abrir esse capítulo, a saber: resistência e união. Como já discutido anteriormente, entre os diferentes sentidos atribuídos ao conceito de quilombo está a ideia de que ele foi, ao longo da história dos movimentos negros brasileiros, sinônimo de resistência, forma de expressão de culturas negras, de sobrevivência e manutenção de gramáticas afrodiaspóricas.

Pararefletir sobre as distintas percepções do ser quilombola, partiprincipalmente de relatos dos participantes da pesquisa. Recorro também a trajetória histórica das comunidades quilombolas de Feira de Santana a partir dos trabalhos de Elane Bastos de Souza (2011), Railma dos Santos Souza (2016), Francisca das Virgens Fonseca (2021), Livia de Carvalho Mendonça (2014), entre outros, a fim de compreender sobre a formação dessas comunidades, bem como as variações em suas experiências. Para dar início a essa reflexão, na próxima seção apresento a trajetória histórica das comunidades quilombolas de Feira de Santana.

2.1. Sant'anna da Feira, Terra de Lucas

A história da cidade de Feira de Santana, assim como de todo o Brasil, é atravessada pelo longo processo de escravidão. Ele e todos os seus desdobramentos deram formas e determinaram muitas das relações, hierarquias, lugares de mando e desmando e culturas de nosso país. Observando o caso de Feira, é possível compreender que uma de suas consequências, durante o período escravista e mesmo após a abolição, foi a formação de um campesinato negro¹¹ na cidade por volta dos séculos XIX e XX.

Explico a escolha pelo título da seção, retomando a figura de Lucas da Feira, que em seu sentido ressignificado simboliza a resistência escrava na cidade de Sant'anna. Lucas Evangelista, foi um negro escravizado que viveu entre os idos do século XIX, no entanto, ele não aceitou a escravidão e fugiu da senzala, vivendo até o fim de seus dias na busca pela sobrevivência. Por muito tempo, e ainda hoje para alguns, Lucas carregou o estigma de bandido, tendo sua memória silenciada na construção da história do município.

¹¹A historiadora Mayara Plácido Silva (2017), se dedica em seus trabalhos ao estudo de como se formou e se configura o campesinato negro na cidade de Feira de Santana.

No entanto, trabalhos mais recentes, tem revisitado as memórias sobre Lucas como sinônimo de resistência e luta¹². Ele se tornou símbolo da presença e (re)existência negra na cidade de Feira de Santana, como bem poetiza Sodré (1991, p.15-17),” sertão sabia, a cidade fingia não saber, mas, apesar dos recalques obrigados pelo progresso, a memória terminava se impondo [...]. Eram muitos, Lucas. Era povo sem fim”.

A narrativa de Sodré (1991) amarra associações entre o fugitivo e os quilombolas, as gentes pretas que moravam nos arredores de Feira. Não é a primeira vez que a escravidão se torna uma ferramenta para descrever quem era preto e vivia na roça. Nas aproximações entre a história da escravidão e as identidades quilombolas forjadas na Feira estão alguns elementos para os quais o capítulo volta o seu olhar.

A historiadora Flaviane Ribeiro Nascimento (2012) relata que no século XIX o desenvolvimento da pecuária na região do sertão da Bahia foi um dos principais estímulos de crescimento da cidade. Por conta disso, é possível falar de uma grande circulação de vaqueiros, latifundiários e gado na Feira de Santana do período. Por ali, eram também os escravizados a mão-de-obra utilizada nessas atividades.

Diego Lino Silva (2021), também falando sobre o período, afirma que,

[...] os donos de terra, no descrever das suas posses pelos inventariantes, legaram alguns sinais dos usos da agricultura nas fazendas. Mandioca, milho, feijão e outros gêneros apontavam para a existência de alguma produção agrícola. Rastros de que, naquelas bandas, havia quem trabalhasse a terra e quem se alimentasse dela. No século XIX, para que aquilo tudo fosse plantado, negociou-se mais do que gado pelos terrenos. O comércio escravista também era intenso às portas do Sertão, não se restringiu aos mais conhecidos engenhos do recôncavo (SILVA, 2021, p.25).

Dito isso, podemos afirmar que a cidade de Feira de Santana se configura desde a sua origem como um importante local das mais variadas trocas comerciais e estava entre elas o comércio escravagista. Além disso, como consequência, a cidade foi palco também de resistência negra, possíveis de perceber a partir da leitura de Souza (2010) e Nascimento (2012). Podemos citar, por exemplo, a ação de bandos e salteadores (caso de Lucas), além da formação das comunidades negras rurais, provavelmente, quilombolas.

¹² Saber mais em: COSTA, Eliane de Jesus. **Lucas da Feira: dito, mal dito e as narrativas editadas**. Dissertação de Mestrado. Santo Antônio de Jesus, UNEB, 2019.

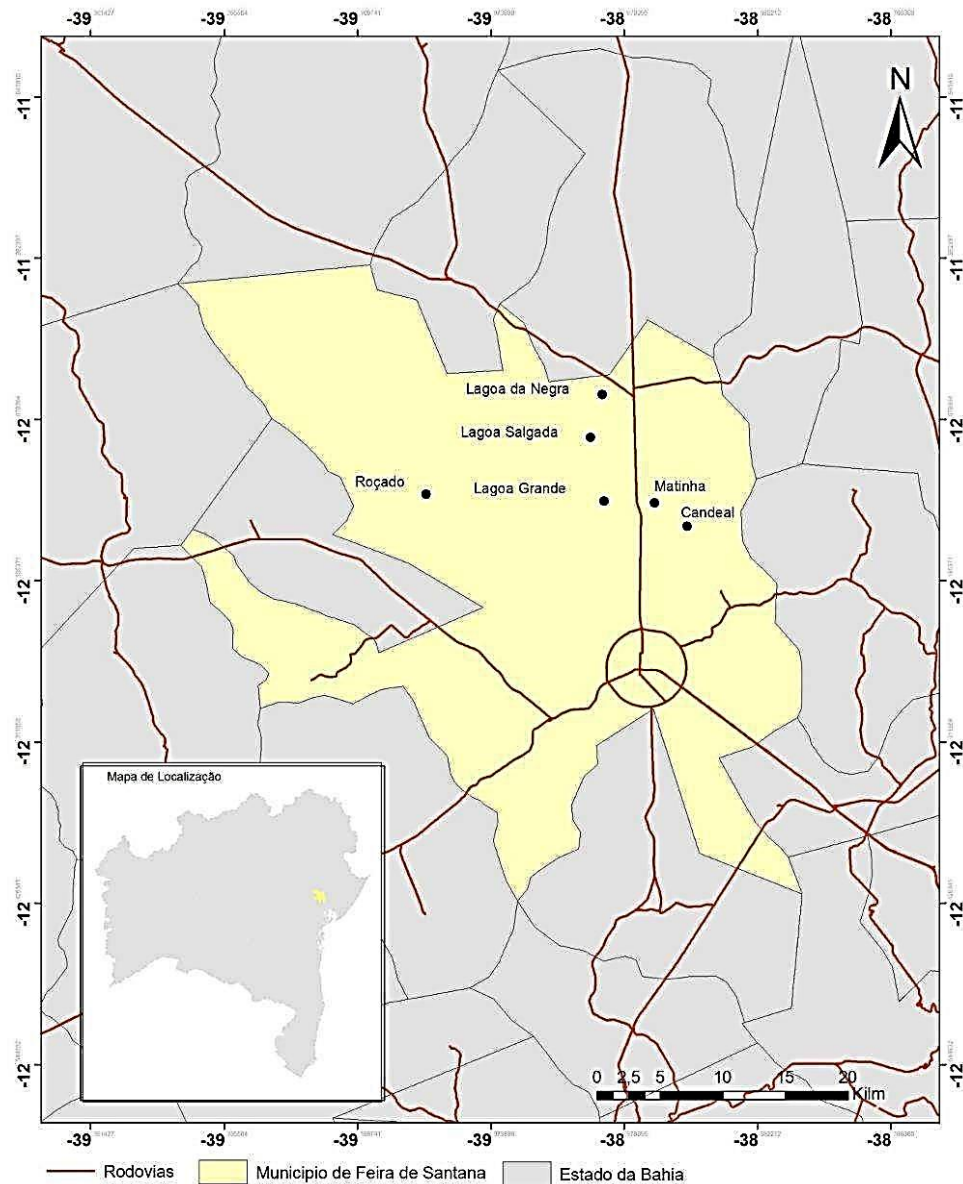
Nascimento (2012) fornece também grandes contribuições sobre os processos de resistência escravista na cidade. Segundo ela, Lucas Evangelista nasceu em uma fazenda situada nas proximidades de São José das Itapororocas, chamada “Saco do Limão”. Ao longo de sua vida, Lucas formou um bando de salteadores que eram frequentemente retomados como uma “ameaça à ordem” para as cidades baianas. As ações de Lucas e seu bando demonstram a insatisfação e resistência dos escravizados frente aos mecanismos violentadores da escravidão.

Além desses bandos, outra forma de resistência se tornou importante em todo o processo de escravização: os quilombos, que assim como em outras regiões do Brasil, também emergiram em Feira de Santana com grande intensidade. Sobre essa questão, Rolie Poppino historiador que escreve sobre a Feira de Santana pelos idos de 1800, ressalta que

Havia uma apreciável quantidade de negros nas vizinhanças da serra das Itapororocas e em Orobó. As colônias de negros ou quilombos tinham sido formadas pelos escravos que escaparam do Recôncavo, fugindo para o interior. Desde que os quilombos eram hostis à penetração dos brancos, não poderiam sobreviver. Durante o século XVII, esses núcleos de negros de São José das Itapororocas foram destruídos pelos criadores de gado. Os negros morreram ou foram escravizados nas fazendas. Um quilombo distante em Orobó, durou até o fim do século seguinte (POPPINO, 1968, p.79).

Os dados trazidos pelo autor possibilitam perceber a presença desses sujeitos na cidade mesmo antes do século XIX, assim como também afirmar sobre a grande concentração negra nas proximidades da paróquia de São José das Itapororocas. Dito isso, torna-se possível conjecturar que, de alguma forma, há relação entre o passado escravista e as experiências de resistência vivenciadas pelas seis comunidades negras rurais identificadas nessa região nos dias atuais (ver mapa na Imagem 1). Segundo Souza (2010, p. 69), é possível, inclusive, que venha daí a explicação da presença histórica dessas comunidades naquele mesmo espaço.

Imagem 1: Comunidades Negras Rurais e Quilombolas de Feira de Santana, Bahia, 2009.



Fonte: SOUZA, Elane Bastos. Terra, Território, Quilombo: A luz do povoado de Matinha dos Pretos. 2010, p. 69.

Passado o Império, e com o fim oficial da escravidão em 1889, pesquisas de historiadores que se ocuparam da trajetória histórica da população negra rural na cidade defendem e explicitam a permanência de elementos desse passado escravista, seja em práticas de trabalho ou manutenção de relações de poder e controle da terra, seja em elementos culturais e nas estratégias de resistência. Nas palavras de Silva (2021, p. 26), décadas depois do fim da escravidão, as relações entre lavradores e donos de terra na Feira “[...] pareciam ainda muito influenciados pelas dinâmicas senhoriais escravistas que anteriormente orientaram oficialmente as relações entre brancos e negros no Brasil, e também em Feira de Santana”.

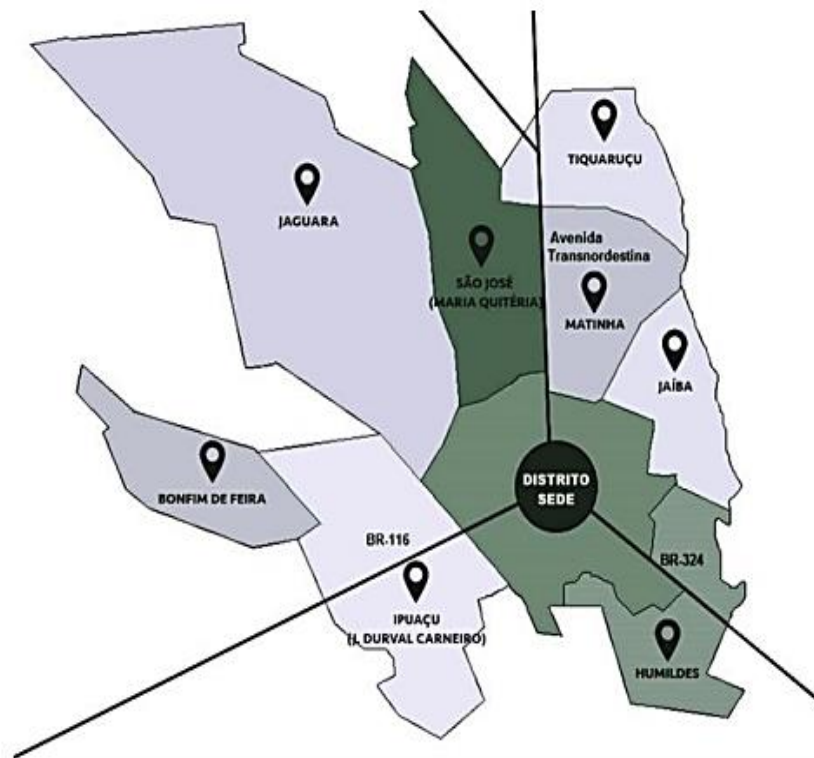
Silva (2017), refletindo sobre a cidade entre os anos 1890 e 1930, também aponta algumas permanências. Para investigar as experiências de descendentes de escravizados e libertos diante a nova condição após a abolição, apresenta um cenário de ocupação da terra, vinculada principalmente à pequena lavoura. Para ela, as experiências construídas antes da abolição estavam intimamente relacionadas com a estrutura fundiária, observada em pequenas e médias propriedades ocupadas por agregados, rendeiros e meeiros.

A autora identifica os perfis de ocupação da terra na região e, a partir disso, aponta como as relações de trabalho encontram-se atravessadas por heranças escravistas, mesmo algumas décadas após o fim da escravidão. Nesse sentido, a formação de um campesinato negro no Brasil, assim como na cidade de Santana, é o cenário que, a longo prazo, deu origem as comunidades negras rurais e quilombolas do município (SOUZA, 2014).

2.1.1. Quilombos da Feira

Atualmente, Feira de Santana, cidade-encruzilhada que abre as portas do Sertão na Bahia, é formada, além do distrito-sede, por outros oito distritos com seus inúmeros povoados, são eles: Bonfim de Feira, Humildes, Ipuacu (Governador João Durval Carneiro), Jaguará, Jaíba, Matinha, Maria Quitéria e Tiquaruçu como mostra o mapa na Imagem 2.

Imagem 2: Mapa com os distritos de Feira de Santana.



Fonte: Distritos de Feira: Imagens das culturas populares. Publicação foi realizada pelo Favela é Isso Aí com Patrocínio da Belgo Bekaert Arames, por meio da Lei Federal de Incentivo à Cultura. Disponível em: <<https://www.favelaeissoai.com.br/wp-content/uploads/2020/11/2020-feiradesantana.pdf>>. Acesso em 15 de ago. 2022.

A cidade é considerada hoje o maior entroncamento rodoviário do Norte-Nordeste, e segundo maior do Brasil. Sendo local de passagem obrigatória para quase todos aqueles que se deslocam entre o sul e o nordeste do país. Não é de hoje que ela é lugar de encontros e desencontros. Desde idos do século XVII a cidade já se apresentava como portas para o Sertão. Silva (2021) demonstra como Feira de Santana funciona historicamente como centro de ligação de uma série de territórios distintos, territórios que tinham Feira de Santana como elo. Atualmente, três importantes rodovias federais atravessam a cidade, a BR-101, a BR-116 e a BR-324, e outras rodovias estaduais, tais como a BA-504, BA-411, BA-120, BA-515 e BA-084, que constituem os eixos de articulação entre esse espaço outras áreas da Bahia e do Brasil.

Segundo os dados do IBGE a cidade tem uma população estimada de 624.107 habitantes¹³. Desse quantitativo, cerca de apenas 20% da população vive na chamada zona rural, como explicitado no último censo em 2010, que também informa que a maioria da população residente no campo é não branca. No distrito de Maria Quitéria, por exemplo, 1.191 pessoas se declaram brancas, enquanto 4.320 como negros, 8.218 pardos, 163 declaram-se amarelos e 11 indígenas.

Já o distrito de Matinha é formado por pequenas propriedades rurais, apresentando uma população com cerca de 8.855 domicílios, distribuídos entre a sede (573 domicílios) e sua zona rural (8.282 domicílios) que é formada pelos seguintes povoados: Olhos D'Águas das Moças, Candeal II, Santa Quitéria, Moita Onça, Vila Menilha (Salgada), Baixão, Tupi, Tanquinho, Genipapo II, Alto do Tanque, Alto do Canuto, Alecrim Miúdo, Jacu, Capoeira do Rosário e Candeia Grossa¹⁴.

Os dados contemporâneos corroboram com a ideia defendida pela historiografia em torno de Feira de Santana sobre a existência de um campesinato negro feirense que reside principalmente nos distritos e que foi construído historicamente a partir da trajetória do escravismo na cidade e de seus desdobramentos.

A comunidade de Lagoa Grande (distrito de Maria Quitéria) foi a primeira a ser reconhecida oficialmente enquanto quilombola, em 17 de abril de 2007. Já a comunidade de Matinha dos Pretos (distrito de Matinha) foi certificada como quilombola em 5 de fevereiro de 2014; e a comunidade de Candeal II (distrito de Matinha), por sua vez, teve seu reconhecimento em 29 de novembro de 2016. Todavia não há somente elas, segundo dados do projeto de pesquisa “GeografAR”¹⁵, existem também comunidades não certificadas, mas desde 2010 são identificadas como comunidades negras rurais quilombolas, a saber: Lagoa Salgada, Lagoa da Negra e Roçado, em Maria Quitéria, como podemos identificar mais uma vez no mapa da Imagem 1.

¹³Ver mais em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/feira-de-santana/panorama>>. Acesso em 14 de agosto de 2022.

¹⁴ Dados retirados do último censo do IBGE realizado no ano de 2010.

¹⁵ Grupo de pesquisa Geografar, **Bancos de Dados**. Disponível em: <http://geografar.ufba.br/tabelacomunidades-negras-rurais-quilombolas-indetificadas-naba>. Acesso em agosto de 2022. O GeografAR (Geografia dos Assentamentos na Área Rural (POSGEO/UFBA/CNPq), é um grupo de pesquisa que desde 1996 vem desenvolvendo as suas pesquisas apoiadas pelo CNPq tendo como proposta analisar o processo de (re) produção do espaço geográfico no campo baiano, em suas distintas temporalidades, espacialidades e territorialidades.

Quanto às origens dessas comunidades, apesar das especificidades de cada uma, existem relações afetivas, de parentesco, histórias e memórias que se cruzam, se encontram, dispositivos frequentemente presentes em comunidades negras rurais (GUSMÃO, 1995). A partir das memórias dos moradores e fontes documentais, é possível conhecer algumas dessas narrativas. Segundo Souza (2016), entre os moradores da região há um certo consenso quanto a origem das já reconhecidas comunidades quilombolas. Dizem eles que tanto a Matinha dos Pretos quanto a Lagoa Grande e Candéal II seriam possivelmente originárias da antiga Fazenda Candéal¹⁶. Mais especificamente sobre a formação de Matinha dos Pretos, explica a pesquisadora,

Na memória dos moradores da região, acerca da Fazenda Candéal, emergem narrativas sobre aspectos de resistência ao sistema escravista como colocar cobras dentro das botas, sob as camas, colchões e cobertas de seus senhores; ou fugindo e escondendo-se numa área de mata cerrada e pequena, a matinha, daí a provável origem do nome Matinha dos Pretos. Assim foi formado um quilombo na localidade, denominado à época de “Matinha dos Pretos” por estar localizado em uma área de mata densa, porém pequena. Desse modo, segundo a tradição oral da região, a formação da comunidade de Matinha dos Pretos remonta ao período da escravidão e à sua resistência (SOUZA, 2016, p. 69).

Relatos de moradores das comunidades transcritos no trabalho da autora (2016) confirmam também a existência da escravidão na antiga fazenda Candéal, além de ressaltar a experiência de resistência das escravizadas e escravizados. Esse contexto de reação tornava o terreno propício para a fuga e formação de agrupamentos de negros fugidos que migravam do extenso engenho da fazenda Candéal em direção a essa mata densa e pequena que, posteriormente, viria a ser chamada Matinha e, a partir daí, tem-se a formação de um quilombo.

Lélia, quilombola de Candéal II, relata em nossa conversa a existência de muitos parentes, primos e tios, não só em sua comunidade, mas também na Matinha dos Pretos e até na Lagoa Grande. Esse relato dialoga com o que vem demonstrando as pesquisas: a ideia de um passado em comum entre as comunidades, a partir da Fazenda Candéal e do compartilhamento familiar de experiências, trajetórias, disputas. Sobre o processo de formação e as relações estabelecidas entre as comunidades, discorre Lélia e Abdias:

[...] são comunidades que estão interligadas por essa questão parental, parentesco. Nós descobrimos que a origem do quilombo do Candéal se deu

¹⁶Localizada na freguesia de São José das Itapororocas, atual distrito de Matinha no município de Feira de Santana. Segundo afirma Fonseca (2021, p.27), a antiga fazenda Candéal, compõe hoje uma região com as comunidades Candéal I e II, Matinha dos Pretos, Jacu, Baixão e Moita da Onça.

a partir do quilombo do Cerrado, que é hoje conhecido como a região da Matinha e foi se povoando né? Povoou Candéal, a Lagoa Grande né, a Matinha. E aí a gente tem essa compreensão né, que ali não são só comunidades isoladas, como eu falei, só Matinha, só Candéal e dessa ramificação, Lagoa Grande, que por questões políticas de desmobilização, desuniu o povo e passou a BR¹⁷ ali e cortou, separou o território da Lagoa Grande da comunidade de Matinha. Então né, são comunidades irmãs, que a partir desse quilombo do Cerrado foi se originando essas outras comunidades [...].

(Lélia, moradora de Candéal II).

Na matinha a gente brinca muito com esse negócio né? Todo mundo é parente. Onde eu saio eu vejo um primo, onde eu saio eu vejo uma tia, e todo mundo realmente é parente né? Essas relações são realmente construídas a partir do aquilombamento dos escravos fugidos da fazenda Candéal. [...] Tanto em Matinha, tanto em Candéal, tanto em Lagoa Grande. Essas comunidades da BR 316 Norte elas têm relações de parentesco muito fortes.

(Abdias, morador de Matinha dos Pretos).

É interessante destacar que a comunidade de Lagoa Grande, como é mostrado no mapa da Imagem 1 e 2, fica localizada no distrito de Maria Quitéria, do outro lado da BR 116 que recorta a cidade. A pesquisadora Lívia de Carvalho Mendonça (2014, p. 91), demonstra através de suas pesquisas sobre a formação da comunidade de Lagoa Grande, que o povoamento dela se deu em terras que não possuem as mesmas demarcações geográficas atuais. Antigamente, toda a região era chamada de Freguesia de São José das Itapororocas. No entanto, com o surgimento da BR 116 Norte, inaugurada em 1933, e tendo Feira de Santana funcionando como entroncamento rodoviário, as terras que integravam o Distrito de Matinha e São José das Itapororocas sofreram uma divisão geográfica visível.

Ainda discorrendo sobre a formação de sua comunidade, Lélia traz outras memórias que acessou através de relatos dos mais velhos. A autora e também moradora da comunidade, Francisca das Virgens Fonseca (2021), remete em sua pesquisa de mestrado aos mesmos dados de que trata Lélia: a ideia sobre a origem das comunidades a partir do quilombo Cerrado, formado por cinco irmãos fugidos da antiga Fazenda Candéal.

Diz Fonseca (2021) que os irmãos teriam constituído famílias, as quais se ramificaram e povoaram Matinha, Candéal e Lagoa Grande. Acrescenta ela,

[...]sendo o Cerrado um quilombo histórico, também consta que foi a matriz de formação das três comunidades tradicionais quilombolas de Feira de Santana, a saber: Lagoa Grande, Matinha dos Pretos e Fazenda Candéal II. [...] Segundo relatos dos moradores mais velhos das Comunidade Fazenda

¹⁷Aqui Lélia refere-se à BR-116, uma rodovia brasileira que tem início no município de Fortaleza, no estado do Ceará, e termina em Jaguarão, no Rio Grande do Sul. Dessa forma, ela atravessa a cidade de Feira de Santana, de certa forma, passando entre as comunidades, como citado pela participante.

Candeal II e Lagoa Grande, Cerrado foi a denominação para o primeiro núcleo familiar, religioso, comunitário, produtivo: o Cerrado era assim chamado, pois foi dali que nasceram nossos antepassados, nas terras onde se produzia de tudo (2021, p.36).

Dessa forma, é possível afirmar, tendo em vista a memória dos mais velhos, que Candeal tem suas origens familiares fincadas na comunidade antes conhecida como “Cerrado”, que foi a primeira localidade do entorno formada e organizada por uma população de negros com características tradicionais dos contextos quilombolas (FONSECA, 2021, p.36).

Nesse mesmo sentido, Mendonça (2014) afirma, também através de relatos dos moradores sobre a formação da Lagoa Grande, que no início do século XX três irmãos desbravaram o lugar e, após constatarem uma boa terra, propícia a plantio e com água potável, retornaram com a notícia para o Distrito de Matinha, trazendo mais três dos seus irmãos. Assim, os povoadores iniciais da comunidade de Lagoa Grande vieram da Matinha com família constituída, embora sem relato dos nomes das mulheres e destacando-se o fato de que os filhos nasceram após chegarem à comunidade.

Essas narrativas reafirmam a ideia levantada pelos moradores de Matinha dos Pretos no trabalho de Souza (2016), a saber: a existência de um quilombo histórico na região que dá origem as comunidades. Mais ainda, sinalizam o compartilhamento de memórias que reforçam/criam/rasuram uma identidade associada ao passado escravista. Entre os entrevistados, as lembranças de um quilombo, de um símbolo de resistência, que partilhado e ouvido ao longo de sua vivência, compõe o horizonte de sua existência, faz parte da ideia deles sobre quilombo e, principalmente, sobre si.

As experiências vivenciadas no território, as memórias de um passado em comum, as lutas antigas e atuais, se aglutinam e ajudam, junto a outros elementos, na demarcação não rígida de quem somos “nós” e quem são “eles” (HALL, 2006). Vez ou outra, essas referências a um passado acabam por ajudar na composição e manutenção de uma ideia de coesão do grupo e defesa das fronteiras daquilo que os sujeitos que os compõe têm em comum.

Além disso, a presença constante de narrativas que dizem sobre uma origem em comum, demonstra ainda as relações estabelecidas entre as comunidades, seja em suas origens, seja nas relações de parentesco. Ela é vestígio também de um hábito de compartilhamento narrativo que objetiva uma ideia de unidade de grupo,

bem como, talvez, a legitimação dos seus direitos de ocupação e posse da terra. De certa forma, narrativas de origem, como no caso dessas memórias, fazem mais do que contar sobre o passado, eles também produzem o presente.

Dialogando com Leite (1999, p.134) entendo que a organização comunitária construída pelos sujeitos quilombolas, é como um entrecruzamento das histórias de resistências e conquistas do território através de lutas em que “[...] as histórias se iniciam com um pequeno grupo familiar em busca de um lugar para viver[...]. O grupo cresce, torna-se uma família extensa ou várias delas vivendo como “uma comunidade”.

Dessa forma, torna-se possível entender essas comunidades enquanto parte do que venho aqui denominando de culturas negras da diáspora. Experiências que estão diretamente relacionadas – mesmo que de formas diferentes – a um passado escravista, e, em consequência, a memórias de resistência, marcando assim uma série de permanências do ser e fazer-se negro rural. No entanto, existe também uma diferença entre o quilombo histórico e suas expressões contemporâneas, resultados de processos de cruzo, de hibridizações e rasuras de memórias, de estratégias, de modos de vida. Na próxima seção do texto, me dedico a refletir sobre os sentidos que os participantes da investigação atribuem a sua experiência enquanto quilombolas.

2.2. Sentidos sobre o ser quilombola

*[...] Meu presente foi sonhado, muitos e muitos anos atrás, pela mão do
povo negro [...].
Hoje vivo num futuro construído por meus pais, ficam história e heranças,
tesouros ancestrais.
Zé Manoel.*

Ao longo das páginas já escritas desse texto, muitos conceitos e abordagens foram escolhidos e apresentados para entender sobre o quilombo, suas origens e sentidos. No entanto, mais que teorias e disputas sobre o termo institucional, existem também as atribuições de cada um daqueles que pertencem a esses territórios, a maneira como dão sentido às suas vivências, suas identidades, o que (não) faz parte daquilo que os atravessam enquanto sujeitos no mundo.

Dito isso, nas próximas linhas, intento refletir, a partir dos relatos daqueles que me ajudam na investigação, sobre os diferentes sentidos do ser quilombola. Ao

longo da reflexão alguns aspectos ganharam destaque: a ideia de pertença, a ideia de comunidade e a questão das memórias partilhadas.

Como já discutido no primeiro capítulo, onde discorri sobre as escolhas teórico-metodológicas, o contato com os participantes aconteceu através de conversas que de alguma maneira acabou por se mesclar à entrevista. Ao mesmo tempo que o diálogo transcorreu de forma livre - a partir dos assuntos abordados pelos participantes – uma questão inicial foi comum em todas as conversas: a maneira como eles definiam a si mesmos enquanto quilombolas, ou ainda, de que maneira esse aspecto de suas identidades atravessa e diz sobre as suas experiências. É preciso ressaltar que, diante das minhas escolhas teóricas e metodológicas, as citações do diálogo seguirão as marcas da oralidade.

2.2.1. Pertença e ancestralidade

*Eu sou nascido no Rio de Janeiro, no estado do Rio de Janeiro, e eu moro na Matinha há 12 anos. Mas meu pertencimento, justamente porque meus bisavôs e meu avô, meus avós por parte de mãe né, os maternos, eles são da Matinha, inclusive ajudaram a construir. Os bisavôs o quilombo, essa é uma possibilidade, algo a ser estudado. Ou melhor, os tataravôs o quilombo e os bisavôs a comunidade. Essa praça¹⁸, inclusive, tem muito as mãos de minha bisavó Teresa. E aí o pessoal sempre fala: “ah o povo de Teresa, o povo de Teresa é o barraqueiro”. Ai já sabe que é do grupo que teve nessas lutas aí de construção da comunidade. E minha avó e meu avô também são daqui e ajudaram a construir o distrito junto [...]. E aí, por pertencimento, por essa ancestralidade eu sou quilombola da Matinha dos Pretos.
Abdias, quilombola da Matinha dos Pretos.*

Abro esse tópico com relato de Abdias, morador da comunidade de Matinha dos Pretos. A escolha do trecho justifica-se por entender que ele permite uma série de inferências e reflexões, de onde irei partir ao longo da seção. Em primeiro lugar, objetivo discorrer acerca da ideia de pertença, que aqui acaba por se conectar muito mais às relações de parentescos, relações afetivas e comunitárias, do que necessariamente ao local de nascimento. Nesse sentido, a ideia de quilombo e de ser quilombola acaba por se assentar nas experimentações que se fazem em determinado território e nos cotidianos.

Além disso, outra ideia presente em sua fala, sobre a qual pretendo também discorrer, diz respeito ao sentido de unidade, ou melhor, união, mobilizada por

¹⁸Abdias comenta sobre a praça São Braz, localizada no distrito de Matinha, onde tivemos a nossa conversa.

Abdiaspara explicar o seu pertencimento à comunidade. Ganham destaque também as ideias sobre construções comunitárias. Focos apresentados, explicito que elencarei inicialmente alguns relatos para, a partir deles e da fala de Abdias, iniciar a costura de minhas reflexões.

Bom, eu não nasci especificamente na comunidade. [...]. Minha mãe tem origem familiar no território do Sisal, de Inhambupe, Biritinga, e meu pai ele é do quilombo mesmo, nascido mesmo na comunidade de Candeal II. Algumas pessoas de Candeal têm relação com Biritinga que é o território de Baixa Pequena, um assentamento que foi ocupado por trabalhadores rurais e a partir da luta do MOC¹⁹, do sindicato, influência também da luta do pessoal do Candeal [...]. Meu pai conhece minha mãe nessa comunidade, e aí ele vai pra São Paulo, em busca de sobrevivência. Minha mãe também foi e aí nisso, eu fui, digamos assim, gestada lá. Não demorou muito tempo, quando eu ia fazer 3 anos eles voltam pra Bahia. E aí nessa volta eu começo a iniciar minha vida dentro da comunidade. Tenho parentes, pai, mãe, avós, avôs, irmãos, irmãs, tias, enfim.
(Lélia, moradora de Candeal II).

Moro no distrito de Matinha, estou no curso de pedagogia na UEFS. Sobre essa questão de qual comunidade eu sou, eu me considero das duas, tanto de Candeal II como de Matinha. Por que a minha mãe é de Candeal e o meu pai é de Matinha. Então a minha família é toda interlaçada assim mesmo, aí fica essa divisão. Tenho familiares na Matinha, em Lagoa Grande também tenho familiares em Candeal. Então minha família toda tem origem a partir dessa localidade mesmo [...]. Nasci aqui mesmo, moro na Matinha desde sempre, assim como meus familiares também, meus bisavôs, tataravôs, são todos daqui. Só saíram alguns assim, naquele período, como minha avó costuma dizer de “trabalho na casa do branco”, saíram algumas, foram pra outras cidades, depois voltaram pra cá. Agora eu, nunca saí daqui não [...]. Minha mãe nunca saiu também, nem pra trabalho. Meu pai já morou fora, mas em seguida já retornou também.
(Nilma, moradora de Matinha dos Pretos).

Sou moradora da Lagoa Grande. Atualmente, sou estudante de psicologia na UEFS, sou ativista, mulher preta, feminista, mulherista. Participo dos movimentos sociais tanto dentro da comunidade, como fora [...]. Trabalho aos finais de semana, com venda, entrega de bolos, salgados e produção. Porque a gente morando aqui, a gente consegue desenvolver algumas práticas de cultivo. A gente tenta sempre trabalhar com alguns alimentos e outros que a gente consegue fazer a partir da mandioca. Trabalha eu e minha mãe, numa espécie de delivery nos dias de sábado. Eu sempre morei na comunidade, meus pais, meus avós também. Nossa comunidade tem uma certificação um tanto quanto recente. Eu vejo que esse processo de aquilombamento ou pertença ainda está em andamento. No entanto, na minha família, desde muito nova eu já participava dos movimentos com meu avô, porque ele era sindicalista e era do movimento de assentados tudo isso. Era tipo o avô de Luedji, eles eram muito amigos. Inclusive, tem uma história de retomada de terras deles, de ocupação, lá em Biritinga, e foi nessa época que os dois estavam bem juntos [...]. Eu já cresci nesse contexto.
(Dandara, moradora de Lagoa Grande).

¹⁹ O Movimento de Organização Comunitária - MOC em funcionamento desde outubro de 1967, é uma entidade civil, de direito privado, para fins filantrópicos e não econômicos, de caráter beneficente e educacional, voltado para o desenvolvimento sustentável da sociedade humana. Tendo sua sede em Feira de Santana, esse movimento atua em três territórios rurais do Sisal, Bacia do Jacuípe e Portal do Sertão. Ver mais em: <<https://www.moc.org.br>>. Acesso em 15 de agosto 2022.

Pertencer significar fazer parte, encaixar-se, entender-se enquanto parte de algo, algum lugar, algum grupo. A ideia de pertencimento pode ser elaborada a partir da mobilização de uma série de elementos, que juntos nos ajudam a pensar a nossa existência como fragmento de um todo. Marcadores raciais, de gênero, sexuais, espaciais, entre outros, são exemplos de categorias que lançamos mão para entender-se no mundo. Entendermo-nos com o mundo. A ideia de pertença aqui observada se relaciona a mobilização e hibridização de uma série de demarcadores identitários. Nesse sentido, da mesma forma que afirmo serem as identidades construções contraditórias em si mesmas e plurais, é também o pertencer resultado de processos de *cruzos*, diálogos, negociações e conflitos.

O que seria então o ser quilombola? Aqueles que participaram dessa pesquisa nos informam indícios, mobilizando ideias sobre pertença em suas narrativas. Reafirmo mais uma vez a não essencialização quando indago sobre o ser parte do quilombo, ou ainda, o identificar-se enquanto quilombola. Os relatos nos demonstram o que já venho discutindo ao longo desta minha escrita: a multiplicidade e as encruzilhadas que afetam e perpassam a nossa experiência. Ser quilombola, assim, significa o variar e o misturar de sentidos. Aqui estão registrados alguns ingredientes dessa receita constantemente em *fazimento*.

Um primeiro elemento a ser evidenciado diz respeito ao pertencimento como algo construído para além de sentidos espaciais, ultrapassando inclusive, o local de nascimento²⁰. As falas de Abdia bem como as de Lélia, Nilma e Dandara nos demonstram um pertencer mais influenciado pelas memórias compartilhadas por familiares, pela ideia de um passado em comum das comunidades/sujeitos, pelas lembranças de infância ou ainda por relações afetivas construídas num determinado território.

Destaco que a ideia de pertença atravessada pelos sentidos que atribuímos a nossas experiências não é exclusividade de moradores de comunidades de quilombo. Podemos nos sentir parte de um determinado lugar, tendo, por exemplo, nascido em outro, mesmo não sendo quilombola. No entanto, as análises me permitem perceber vestígios de um pertencer influenciado por uma distinta relação com as memórias partilhadas, e mais ainda, uma ideia de vida comunitária, essa

²⁰Diferencio aqui a ideia de espaço do que seria o território, pois o último é marcado pela atribuição de sentido de quem faz parte dele, além de atuar como um elemento importante no tecer do pertencer.

simuma grande marca de comunidades quilombolas. Além disso, considerando que a contemporaneidade está marcada por laços de impessoalidade e individualidade, a manutenção de relações comunitárias/familiares que costuram espaços não é só uma especificidade da identidade quilombola, é também resistência.

Abdias, por exemplo, ao explicar sobre suas origens, define a comunidade como o seu território, sendo assim um quilombola da Matinha dos Pretos. Argumentando sobre a sua autoafirmação, explicita que é ali a origem de toda a sua família, bem como é também onde construiu boa parte de suas relações afetivas. O relato de Abdias, nos indicia alguns elementos do que é mobilizado na forja fluídica de sua pertença.

Em primeiro lugar, é possível perceber que mais do que o eu indivíduo, ele é também a sua família, como fica explicitado quando ele informase conhecido como “o povo de Teresa”: *“essa praça, inclusive, tem muito as mãos de minha bisavó Teresa. E aí o pessoal sempre fala: “ah o povo de Teresa, o povo de Teresa é o barraqueiro”. Ai já sabe que é do grupo que teve nessas lutas aí de construção da comunidade”*. Explico. Abdias informa pertencer a Matinha, entre outros fatores, porque os seus avôs, bisavôs, tataravôs, e grande parte de seus familiares tiveram origem e sempre viveram naquele território, ou mais, mobilizaram sentidos que transformaram aquele espaço num território, do qual fazem parte não somente como moradores, mas numa relação muito mais interligada, como elemento que constitui e que cria sentido.

Outra questão abordada pelo jovem diz respeito a distinta relação que ele e os seus parecem estabelecer com aquele território, quando afirma que cada lugar, cada construção daquela comunidade, inclusive a praça na qual realizamos a entrevista (ver fotos nas imagens 3 e 4), atravessa sua trajetória, já que foi construído historicamente de forma coletiva por muitos e também por sua família.

Nota-se aqui, memórias compartilhadas ao longo das gerações que parecem fazer parte das elaborações e sentidos sobre as construções identitárias de Abdias. Além disso, há também uma relação com o espaço em que ele é percebido como resultado de construções do coletivo, ou seja, como parte de um trabalho na luta pela sobrevivência feito pelas próprias pessoas que vivem ali. Nesse sentido, Abdias faz questão de relatar que, cada imagem daquele cenário, a Igreja, as casas, as árvores plantadas, as instalações comerciais, são resultado do laborar dos seus.

Imagem 3: Praça de São Braz no centro do distrito de Maria Quitéria.



Fonte: Foto tirada pela pesquisadora no dia da conversa com Abdias.

Imagem 4: Praça de São Braz no centro do distrito de Maria Quitéria.



Fonte: Foto tirada pela pesquisadora no dia da conversa com Abdias.

As leituras realizadas ao longo da pesquisa, e principalmente o diálogo com esses jovens, me permitem afirmar que entre outros elementos, a ancestralidade (OLIVEIRA, 2005) mobiliza as suas relações com as comunidades, ou ainda, a ancestralidade em sua conexão com as memórias. Explica Oliveira (2005, p.249) que a ancestralidade é como labirintos que se abrem a um vão de memórias. Essas memórias não são a ancestralidade em si, elas são um mecanismo de “acesso”, são parte daquilo que constitui a nossa existência, dispositivos que colaboram na significação do espaço e do tempo.

Para o autor o espaço e o tempo funcionam como fios costurando a nossa existência, já as amarrações ou tramas feitas com esses fios são os modos como a memória é tecida. Ou seja, há aqui uma íntima relação entre espaço, tempo e memória, onde a última colabora na significação que nós atribuímos aos primeiros. Para Oliveira (2005), a partir desse processo fluído e movediço de atribuição de

sentidos, produzimos existências, como uma estampa, marca identitária no tecido incolor e multiforme da experiência.

A ancestralidade aparece aqui nesse jogo, como o labirinto tratado mais acima, a “matéria-prima” do tecido, que não temos acesso, ao menos não de forma objetiva. Sabemos sobre ela simplesmente porque podemos identificar a estampa impressa. Acrescenta Oliveira,

Os fios do tecido são lembranças e as lembranças são matérias fluídicas que podem ser modeladas de diversas maneiras a partir de variadas matizes. A estampa no tecido é a identidade forjada pela comunidade. Não forjada como ficção artística, mas a partir de processos históricos. Ora, a estampa é mutável, as matizes são coloridas; apenas o tecido é permanente. O tecido é o lençol da ancestralidade (2005, p.250).

Desse modo, podemos afirmar que as memórias constantemente compartilhadas, lembradas e modeladas produzem também a existência desses sujeitos como partes de suas comunidades, tendo a ancestralidade como potência e movimento. Mais ainda, tratamos aqui de memórias coletivas, que não são lidas como a representação de um passado, ou a tentativa de rememoração objetiva dele, mas como rasuras, narrativas revisitadas que são constantemente mobilizadas na construção de sentidos. A maneira como se relacionam com ela é pelo signo da ancestralidade.

Assim, não se discute aqui sobre a existência ou não de quilombo histórico de onde se formaram as comunidades, por exemplo, ou se de fato elas tiveram origem em comum, mas sim como a ideia da existência desse quilombo, bem como de suas origens, presentes nas falas dos entrevistados e nos relatos dos trabalhos citados mais acima, constrói significações, como as lembranças sobre esses eventos são movimentadas na forja de identificações, ou ainda, no delinear fluído do pertencer.

Dito isso, é possível afirmar que ser do “povo de Teresa”, como Abdias traz em sua fala, é um dos marcadores identitários que atravessa a sua experiência. O jovem retoma esse marcador ao falar sobre si em nossa conversa, trazendo as memórias de sua família, da bisavó que lutou pela comunidade, mesmo que não tenha vivido as histórias que tornaram essa senhora e sua família tão conhecidas ali.

Retomando os outros relatos para além do de Abdias, é simbólica a fala de Lélia, quando afirma ser Candeal seu território de pertença, já que foi ali que toda a sua família teve origem. Semelhante a Abdias, ela se faz também pelo que ela é/representa naquele lugar, a família que faz parte, os lugares que ocupa. Nilma, também viaja nas lembranças e menciona os seus tios: “*Meus tios eles*

são para mim a base de todos meus princípios e valores, e eles sempre tinham isso com eles. O povo achava que meus tios eram doidos, “hippies”, por usar sempre o cabelo “rasta”, bem antes dessas questões de exaltação da beleza negra, eles sempre enalteciam isso”.

Aqui se faz importante destacar que quando falo sobre a ancestralidade não estou recorrendo a fixidez de um passado que ressurge enquanto algo repetido ou imitado, que se cristaliza no tempo, mas sim de união, de conexão, de dinâmico movimento, já que, como explicado acima, a ancestralidade não se acessa, ela constrói sentidos a partir das memórias, essas que são muito mais rasuras, e não necessariamente uma representação fidedigna do passado. Outra característica da ancestralidade, como bem salientada por Aldibênia Freire Machado (2014), é perceber o corpo como produtor de sentidos, pois é definido pelo seu contexto que advém da experiência, pois que:

[...] na tradição de matriz africana pode-se afirmar que a inscrição do universo está no corpo. As marcas de identidade do parentesco religioso e social, étnico e político, são escorificadas no território corporal. [...] O corpo não é uma identidade segregada do mundo, do outro, de deus. O corpo é equivalente à natureza e ao espírito. [...] O corpo é o emblema daquilo que eu sou, e o que eu sou é um construto da comunidade. [...] O corpo é um texto aberto para a leitura de quem o vê. O escritor é a comunidade. Portanto, meu corpo não é meu, mas um texto coletivo. [...] será sempre cheio de sinais, símbolos e marcas. O corpo social é a extensão do corpo individual (OLIVEIRA, 2007, p. 124).

As palavras de Oliveira (2007) e Machado (2014) coadunam com a ideia do forjar identificações a partir da coletividade, que venho aqui discutindo. Abdias, Dandara, Nilma e Lélia são, entre outras coisas, parte constitutiva de um território, e ali os sentidos atribuídos sobre eles se dão, em grande medida, pelo coletivo, são filhos, netos, irmãos, sobrinhos, líder, parte de um corpo social, que como um texto coletivo, é escrito e reescrito por muitos, como fica também explicitado na fala de Dandara,

Eu sempre tive o hábito de sentar pra ouvir histórias de meu avô mais minha avó, e quando foi no primeiro semestre na universidade eu fui provocada a escrever um relato de experiência e ali minha ficha caiu. Já tinha caído antes, eu já estava me envolvendo, mas pra engajar e ser ativa foi realmente a partir do primeiro semestre. Quando eu sentei pra escrever e quando escrevi esse relato de experiência, não foi uma experiência a partir de mim, foi a experiência a partir do que eu ouvia do meu avô e da minha avó, que passava por eles e chegava até mim. Então foi quando eu percebi que essa forma de vida, esse movimento, que se faz de troca de se dar bem, entre uma geração mais antiga, e uma geração mais contemporânea, foi que eu entendi que o sentido da comunidade tem que partir disso aí. (Dandara, moradora de Lagoa Grande).

Dandaranarra que para construir um relato de experiência sobre si, retomou as memórias compartilhadas pelos seus avós, logo, como esse corpo social, a sua história é escrita e reescrita por várias mãos de forma coletiva. Ressalto que afirmar experiências atravessadas pela coletividade não significa pressupor uma universalidade, como se falássemos aqui de experiências idênticas, no entanto, o caminhar da investigação indicia elementos que mesmo fluídos acabam por perpassar a pertença desses sujeitos, relacionados à experiência quilombola, ainda que mobilizados, sentidos e experienciados de formas distintas.

Nilma também apresenta em seus relatos indícios de uma ideia difusa e fluída de pertencimento quando expõe que apesar de morar na comunidade de Matinha, de alguma forma, por conta das relações parentais, se sente pertencente também a comunidade de Candeal: *“Sobre essa questão de qual comunidade eu sou, eu me considero das duas, tanto de Candeal II como de Matinha. Por que a minha mãe é de Candeal e o meu pai é de Matinha. Então a minha família é toda interlaçada assim mesmo, aí fica essa divisão”*.

A própria constituição dessas comunidades, discutidas na seção anterior, demonstram a quão ampliada pode ser a ideia de pertença, diante as relações de parentescos historicamente existente entre elas. Não quero assim afirmar a inexistência de especificidades, ou negar os conflitos e supor alguma universalidade entreos três quilombos, porém é possível refletir sobre como as memórias, partilhadas pelos seus moradores, assim como as relações afetivas delineiam e atravessam constantemente os seus sentidos sobre o ser quilombola. As histórias delas se cruzam constantemente.

O que está proposto aqui é que para além das delimitações produzidas por estradas, divisões oficiais ou mesmo o tempo, as identidades aqui rasuraram o espaço/tempo costurando com as amarrações da memória o pertencimento, o compartilhamento das lembranças, proporcionando uma existência coletiva, as vezes até mesmo entre as comunidades, mesmo quando distanciada. A dificuldade de Nilma de se identificar em apenas uma das comunidades pode então ser explicada pelo fato de a divisão ser resultante de condicionantes externos, como a construção da BR 116, processos iniciados durante a trajetória/experiência de seus avós.

A fala de Dandara, moradora da comunidade de Lagoa Grande, demonstratambém o alargamento do espaço/tempo diante a dimensão do

pertencimento. Como parte da investigação, solicitei ao fim da conversa que os participantes me enviassem fotos, tiradas por eles próprios, de lugares, ou paisagens que de alguma forma os afetassem quanto as suas comunidades, trouxessem memórias ou criassem sentidos sobre o que eles entendiam ser quilombola. A participante me enviou, dias depois, a imagem abaixo (Imagem 5).

Imagem 5: Baixa Pequena, município de Biritinga.



Fonte: Foto tirada e cedida por Dandara.

O registro da imagem é de uma região chamada Baixa Pequena, localizada no município de Biritinga, que fica a cerca de 93km de Feira de Santana. Segundo afirma Dandara, este é um território importante na história de luta de seu avô, protagonista da disputa por terra que resultou na construção do assentamento de origem da região. É significativo destacar que esse lugar é citado também por Lélia, como local de origem de sua família por parte de mãe. As duas jovens comentam que os avós de cada uma delas estiveram envolvidos nas questões de terra da região, construindo ali, inclusive, laços afetivos que se estenderam para toda a família.

Indaguei o porquê da escolha da imagem, já que não era da comunidade em que vivia. Me explicou Dandaraque, ao falar de memórias afetivas e pertencimento, foi a esse território que seus sentimentos se remeteram, provavelmente muito também por dias antes da entrevista ela ter visitado esse lugar. Segue o relato:

Esse final de semana eu retornei ao local onde foi essa retomada de terra, esse assentamento que meu avô viveu com o avô de Lélia, então pra mim essa comunidade de lá onde é esse assentamento, Baixa Pequena, tem um significado muito grande. Eu acho que foi nesse lugar que eu me finquei, mesmo criança ainda, mesmo com os meus 7 anos, no lugar da minha paixão pela coisa, pelo movimento. Teve um processo de distanciamento um pouco e de retomada depois. Mas, esse lugar pra mim tem uma essência muito forte, e é desse lugar que eu tiro minha referência toda, porque tem muita história ainda. [...] Foi o primeiro lugar onde a gente teve contato com o que é uma vida na terra, uma vida em comunidade, então esse lugar pra mim é muito simbólico e é muito de ligação mesmo. (Dandara, moradora de Lagoa Grande).

Afirma ela que foi a partir de lá que começa a se *perceber enquanto quilombolae* se aproximar dos movimentos sociais relacionados a sua comunidade, talvez, por ser um território que faz parte diretamente da história de sua família, por ter tido momentos de sua infância ali, e mais ainda, por se relacionar a lembranças e histórias que ouvia de seus avós, já que ela afirma que sua família, principalmente a geração de seus avós e bisavós, sempre esteve envolvida nas movimentações tanto na comunidade como fora dela, principalmente no que diz respeito à terra e aos direitos de trabalhadores do campo.

Se por um lado temos território constituindo identidade de uma forma, vez ou outra bastante estrutural, apoiando-se, por exemplo, nas relações de parentesco, de outro, podemos ver que território também constitui identidade de uma forma bastante fluída. Nesse sentido, podemos pensar as identidades aqui não como fixas, mas como identificações em curso (SANTOS, 1994), como uma forma de pertencimento histórico e comunitário (PETIT; RODRIGUES, 2012).

Trago outra fala de Lélia, expondo agora sobre o seu processo em se pensar enquanto quilombola. Diz ela,

E aí é onde eu começo a me constituir, constituir minhas relações com a comunidade, me entendendo enquanto uma mulher, agora, jovem, do campo, quilombola, que tem essa relação muito demarcada com a comunidade [...]. [...] Desde muito pequena, sempre foi muito forte esse processo de luta e organização, essa questão comunitária né? [...]. A gente sabia, não tinha lá essa questão, esse entendimento de quilombo, mas a gente sabia que é preto, da roça, que as coisas pra gente conquistar tinha que ser com muita luta, a gente precisa sempre ter que tá se reafirmando nos espaços, trazendo quem a gente é [...]. Algumas lembranças do passado têm a ver com as ausências, a falta: porque na minha comunidade não tem isso? Porque não chega isso?" (Lélia, moradora de Candéal II).

Lélia narra então sobre a chegada à comunidade, aos 3 anos de idade. Destaco aqui as imagens que ela retomade um passado que já dizia sobre o fazer parte de um grupo, seja por questões afetivas, ancestrais e comunitárias, seja também pelas ausências, pelos processos de violência e necessidade de resistência vivenciados juntos. A jovem destaca assim que o sentido do ser quilombola vai muito além dos conceitos institucionais, já que ela vivencia essa experiência desde a sua infância, mesmo antes do início dos debates para a certificação da comunidade. Ou seja, mesmo antes do “ser quilombo” segundo nomeações institucionais, ela já experienciava o viver em uma comunidade negra, onde incidiam questões parentais, experiências de opressão, relações com outras comunidades, trabalho e memórias compartilhadas.

Outro elemento que também se faz muito presente em algumas falas, é a ideia de propriedade que guarda ainda tons comunitários e não individuais. A percepção de que o trabalho daqueles que vieram antes está representado em boa parte de suas conquistas, ou seja, nada daquilo que está ali foi dado, ou recebido pronto, e tudo ali é da comunidade. Há uma relação de pertencimento não somente no sentido de um local em que se mora, mas um território em que se vive, que se experimenta, que tem as mãos, os pés, o corpo de todos que ali estão ou já estiveram. Relatam Abdias e Dandara,

“Quilombo é irmandade, é a ideia de que a gente junto pode lutar contra uma força que nos oprime. Essa ideia moveu os meus tataravôs a se juntarem e fazerem esse processo de resistência juntos, e fazendo isso chegaram nisso aqui [...]. [...] A história da Matinha é uma história de luta popular [...]. Nada que você tá vendo aqui hoje foi bondade do Estado, todo canto dessa praça foi lutado. Ser quilombola é remontar essa memória, é dizer: eu ainda preciso resistir, porque as forças do Estado ainda me subjugam. Está ligada a necessidade de estar junto [...]”.
(Abdias, morador de Matinha dos Pretos).

Esse ser quilombo passa a fazer sentido pra mim quando eu começo a perceber que um espaço quilombola, um espaço de uma comunidade tradicional, ele pra funcionar ou pra existir, depende única e exclusivamente de um convívio comunitário, depende da gente reforçar laços, reforçar o vínculo de ensino-aprendizagem com os nossos mais velhos, da gente valorizar nossa ancestralidade. [...]
(Dandara, moradora de Lagoa Grande).

Se assenta aqui o “fazer junto” do ser enquanto comunidade. O seu território foi construído a cada terra e tijolo a partir de uma movimentação em grupo, um *encantamento* como forma de sobreviver a todas violências ao longo de sua trajetória. Nesse sentido, eles são quilombolas quando participam de um movimento para construção de uma escola na comunidade, quando em seus cursos de

graduação trazem ela como tema de pesquisa, disputam por um transporte público de qualidade, pelo acesso a saúde pública, ou ainda, se percebem no mundo.

O conceito do ser quilombola é aqui atravessado pela ideia de encruzilhada, como possibilidades múltiplas, que estão não em regras ou termos rígidos, mas no viver e experimentar. Ele está nas experimentações que se fazem em determinado território e no cotidiano enquanto *espaçotempo* de luta pela conquista e manutenção de direitos mesmo antes de uma institucionalização. É por isso que Abdias informa ser a história da Matinha uma trajetória de luta, e o ser quilombola ainda hoje marcado pelo retomar de uma memória que afirma a necessidade constante de resistir e , assim como Dandara, relembra uma história de luta feita por ser avô na mobilização de sua auto-identificação.

De forma semelhante, Lélia relembra as percepções de sua infância também como marcadores do pertencer: *“mas a gente sabia que é preto, da roça, que as coisas pra gente conquistar tinha que ser com muita luta, a gente precisa sempre ter que tá se reafirmando nos espaços, trazendo quem a gente é [...]”*. A constante necessidade do estar junto, de continuar lutando e se auto afirmando, atravessa também o sentido de ser quilombola dessas pessoas. Nesse sentido, a memória aparece aqui enquanto elemento de conexão entre o grupo e, mesmo de forma fluída, incide sobre a construção daquilo que representa e diferencia o “nós” do “eles” Da mesma forma, a memória é também elemento de resistência, já que ela diz no presente, sobre a manutenção e garantia de direitos, principalmente para comunidades de quilombo.

A existência é enunciada pela memória da disputa, sendo parte constitutiva de suas experiências o se opor a, o construir apesar e contra aquele que me destrói. É a vida das brechas, são os seres “supra viventes”. Sobre essa percepção de existências enunciadas pela memória e necessidade da disputa coletiva, irei discorrer de forma mais aprofundada ao longo do terceiro capítulo. Aqui, cabe dar enfoque principalmente à ideia de coletividade.

2.2.2. Refazimentos

No entanto, além de uma rememoração de ideias sobre o passado, há também *cruzose* transformações a partir das novas gerações. O “fazer junto” que eles rememoram, por exemplo, pode não ser mais possível de acontecer da mesma

forma como era feito pelos mais velhos, seja por conta de novos ritmos, lógicas de tempo, escolarização, aproximação com ferramentas/lógicas urbano industriais ou demandas diferentes. Mas, ele desapareceu? Não necessariamente, mas se transmuta diante das mudanças no cotidiano do quilombo.

Algumas dessas mudanças podem, inclusive, resultar em estranhamentos, como no caso das diferenças geracionais, já que as comunidades não funcionam como espaço utópico isento de conflitos. Apesar de toda ideia de comunidade e de partilha que venho aqui discutindo, há diferenças internas nesses quilombos. A questão do passado escravista das comunidades, por exemplo, pode uni-los enquanto comunidade, mas também causar tensões e estranhamentos.

Sobre isso, Nilma relata que as questões sobre o ser quilombola ainda são lidas e sentidas de formas diversas e contraditórias na comunidade. Enquanto ela e seus familiares lidam com tal passado como um elemento de identificação, para muitos ainda causa certo afastamento, ou indiferença. Ela afirma que, por exemplo, chamar o território de “Matinha dos Pretos” incomoda alguns moradores:

[...] A Matinha é certificada como Matinha dos Pretos e alguns moradores não gostam do uso desse termo. Não gostam, e já teve algumas brigas por conta disso, entre vizinhos, por exemplo. Já eu sempre tive isso muito comigo, da identidade quilombola, de entender um pouquinho da nossa história.

[...] Tem pessoas que decidem não querer ouvir, não acreditar, achar que é uma bobagem, não querer participar de forma alguma.
(Nilma, moradora de Matinha dos Pretos).

Esse relato nos apresenta pistas de como a identificação ou não com o marcador quilombola, ou melhor, o marcador racial associado à resistência escrava, bem como as significações envolvidas aí torna-se uma questão de divergência entre os moradores, nesse caso, da Matinha dos Pretos. Talvez, para alguns, a ideia do demarcador racial possa denotar a exclusão, as violências raciais sofridas, o estigma criado pelo racismo, e, por isso, alguns busquem se afastar dessas categorias.

No diálogo com os moradores, Souza (2016) observa como muitos relatam o passado escravista como parte da história da comunidade, no entanto, afastam essa narrativa da história direta de seus familiares. Abdias, refletindo sobre as dificuldades do se entender enquanto quilombola por parte dele e de muitos da comunidade, afirma que

É muito difícil às vezes, você chegar no centro da cidade e falar que você é quilombola, a discriminação, o racismo ele vai aparecer, ele aparece

sempre. Você fala que você é da Matinha e o pessoal já entende Matinha como roça [...], imagine você falar que é quilombola, é muito difícil. (Abdias, morador de Matinha dos Pretos).

Nesse sentido, o fazer-se enquanto quilombola, é marcado também pelo afastamento de determinadas características, diante as violações e racismos enfrentados por esses sujeitos. São como jogos táticos (CERTAU, 2007), mobilizações de ocultamento ou *refazimento* de determinadas características/identidades/memórias, que atuam enquanto formas de sobrevivência e de lidar com as exclusões. Aprendizagens que estão associadas a um movimento histórico da população negra.

Trabalhos historiográficos como os Silva (2021) assinalam como o afastamento do signo da escravidão, bem como da negritude foi um esforço entre as pessoas negras ao longo do século XX. Além disso, a já discutida ideia do racismo enquanto trauma pode servir também como possível explicação. Como tática, algumas vezes, a negação se faz no intento de ser socialmente reconhecido na diferença, de se distanciar de imagens e sentidos negativos, comumente atribuídos à cor negra, à ideia de mal, de pecado, de miséria, de morte, de guerra, de fome (FANON, 2008).

Abdias discorrendo também sobre tensões internas em sua comunidade, afirmar existirem certo desencontro entre as gerações, no que diz respeito principalmente as pautas de luta e os modos de disputa por direitos, além da maneira de experienciar o ser quilombola. Não objetivo encontrar respostas exatas sobre essas questões, o que não seria possível, inclusive, diante as proporções desse trabalho. A proposta aqui é muito mais refletir a partir das experiências das pessoas que ajudaram na sua construção e de como eles perceberem as tensões em suas comunidades.

Nesse sentido, ele expõe algumas possíveis explicações para esse desencontro, explica ele que como existem gerações diferentes compartilhando os espaços de decisão, por exemplo, na associação comunitária há demandas diferentes sendo entendidas como prioritárias ou melhores, o que pode gerar tensionamentos. Acrescenta ele,

Você tem uma geração primeira que precisa lutar contra o processo escravista, é uma geração que precisa resistir com a própria vida. Depois você vai ter uma geração que precisa continuar essa resistência, continuar esse processo de construção do bem comum que é a comunidade. Depois você vai ter uma geração que vai começar a se focar nas questões da própria subsistência, que são gerações já de nossos pais [...], trabalhar fora

e tudo mais. E tem uma geração que está sendo mais incentivada ao estudo, a conceituação prática das coisas, construção mais teórica das coisas. *E você tem uma geração que se afastou*, justamente por não ser uma necessidade imediata, no senso comum, de sobreviver todos os dias. Houve um desentendimento muito grande nisso, que a gente hoje fala assim, adormeceu as comunidades. Na luta hoje você vê que [...] são pessoas que são mais velhas, ou nossos pais ou nossos avós, a juventude acaba participando muito pouco [...]. Então a juventude pede outras coisas, a gente está em outro momento geracional, e aí os choques geracionais acontecem. A juventude não se envolve muito na luta, mas claro que sempre tem um ou outro que vai puxando, que vai fazendo. Ela não está mais ligada aquela questão de a gente precisa lutar para sobreviver. [...] A noção de quilombo igual, ela é muito prejudicial, ela faz com que aconteça um esvaziamento identitário [...]. Essa noção de que quilombo precisa ser algo ali parado no tempo, estrada de chão e somente agricultura, ela é uma ideia que se espalhou muito e esvaziou, a Matinha não é mais assim [...], e aí as pessoas não conseguem se compreender enquanto quilombola né? (Abdias, morador de Matinha dos Pretos. Grifo meu).

Essas gerações se encontram nas ideias, mas também se chocam. Para Abdias, a ideia de quilombo histórico estático e o projeto de aceleração do tempo são alguns dos fatores que talvez tenham afastado as gerações mais novas do protagonismo na comunidade. Além disso, o afastamento talvez tenha sido causado também por conta de mudanças nos interesses, já que, para ele, aqueles que estão na última geração, na qual ele se inclui, não tem, ao menos para o senso comum, necessidades imediatas de sobrevivência, podendo se ocupar de outras demandas, inclusive, mais individuais. Abdias chega a mencionar também a conjuntura política, ao refletir como os últimos governos “pseudoprogressistas” por meio da burocratização e da tutela dos movimentos sociais acabaram por criar um “adormecimento” nas comunidades.

Já Lélia destaca as trocas entre as gerações, que para ela são mais perceptíveis em sua comunidade, sem deixar de mencionar também, a existência de determinadas tensões.

Entender quem somos. Eu acho que é o primeiro passo na relação entre as gerações. Eu percebo isso dentro da comunidade no sentido assim, seja numa roda de conversa. Tem muito essa questão do respeito, da abertura, do estar ali pra aprender. Uma senhora mais velha da comunidade está ali trazendo um saber relacionado às folhas de chá, às ervas, e, em alguma medida, algumas pessoas da geração mais nova estão ali participando, com perguntas, questões. Como outro processo, por exemplo, formativo. A comunidade traz muitos debates e chama algumas pessoas pra partilhar, e os mais velhos também tão ali escutando. Tem um mais novo ali, trocando esse conhecimento, e o mais velho também tá ali. Então eu percebo que há esse choque [...]. [...] A gente percebe que tem pessoas assim que não tem, digamos assim, esse interesse de tá participando desses processos, ou mesmo reafirmando que é quilombola, que é da comunidade [...] Então eu percebo que nesse processo de ressignificação, há tensões nesse sentido. Mas há uma grande adesão, pois isso que foi construído, sobre a origem, a organização da comunidade, de quem nós somos, criou uma coisa bem

mútua, bem respeitosa no sentido das trocas entre as gerações. Algo muito forte na comunidade são esses processos de troca, sabe, esse processo de construção.
(Lélia, moradora de Candeal II).

A diferença entre essas gerações é marcada ao mesmo tempo por conflitos e negociações, como é possível perceber através dos relatos. Enquanto Lélia menciona as tensões, mas destaca a ação conjunta por parte de cada um dos grupos, dos mais velhos e de alguns da juventude, Abdias demarca a existência de conflitos, seja por diferenças sobre os modos de fazer e funcionar dos grupos da comunidade, seja pelo afastamento de grande parte de sua geração. Dandara também relata sobre as tensões geracionais em sua comunidade,

Eu acho que há uma tensão geracional muito grande, até porque eu ainda não consegui incluir essa temática no grupo²¹. No entanto, enquanto convivência dentro da comunidade, o que eu vejo é um movimento muito grande onde essa galera que tá indo pra universidade e que acha que a universidade, apesar de ser o local de aprendizagem de ciência, de construção de ideia, que pode e tem o direito de invalidar outras formas de saberes. Isso me preocupa muito. E a gente não consegue avançar muito nesse quesito dentro da comunidade justamente por essa resistência, da não valorização do ensinamento que antecede a universidade. [...] Então a gente integrar esses mais novos nos espaços de convivência tem sido muito desafiador, justamente por não dar importância, eu acho, pelo menos, por não dar importância ou achar que é algo ou um assunto já superado, que tem uma outra forma de vida que não precise mais tá ligada a essa antiga forma de viver.
(Dandara, moradora de Lagoa Grande).

Sobre essa divisão de gerações, Souza (2016) afirma que é possível tentar analisá-las, ainda que superficialmente. Olhando para três gerações de uma mesma família nas comunidades de Matinha dos Pretos e Candeal a pesquisadora identifica que comumente as pessoas da primeira geração são enfáticas ao negar qualquer vínculo familiar com a escravidão, embora admitam e conheçam o vínculo das comunidades, postura possível por terem sentido de maneira expressiva uma forte política de inferiorização diante ao período histórico.

Algumas pessoas da segunda geração, comumente vinculadas a movimentos sociais e sindicais, nomeadamente o MOC (Movimento de Organização Comunitária), o STR (Sindicato dos Trabalhadores Rurais), a ACOMA (Associação Comunitária de Moradores da Matinha) e a Associação de Moradores do Candeal, sabem do seu pertencimento a esta memória, embora não saibam nomear seus

²¹ Dandara menciona o projeto de extensão que vem realizando no curso de psicologia da UEFS. Ela se encontra com adolescentes, estudantes de escola da sua comunidade, para tratar de temas que envolvem a saúde mental, relatos de experiências, questões da adolescência, etc.

familiares egressos do cativeiro, pois seus pais não lhes contavam sobre estas trajetórias (SOUZA, 2016).

No caso da terceira geração, continua a pesquisadora, a aproximação com essa ideia do passado escravista e da identidade quilombola, é mais comum, por tratar-se de pessoas com maior grau de instrução, influenciadas pela atuação do movimento negro, pessoas que reivindicam a memória escravista e sobretudo a identidade quilombola. Esta geração foi determinante no processo de auto declaração enquanto quilombolas, protagonistas no processo de solicitação da certificação das comunidades.

A categorização, como comenta a autora, se faz de forma mais genérica, e por isso é mais generalista. Não podemos afirmar sobre todas as pessoas de uma mesma geração, no entanto, o diálogo com os participantes dessa investigação traz indícios sobre as relações de algumas pessoas das comunidades com a categoria identitária quilombola, principalmente os mais novos. Eles informaram que muitos de sua idade acabam por não se interessar tanto nas questões da comunidade. Podemos pensa-los talvez como uma quarta geração, na qual fazem parte os jovens com quem conversei.

No entanto, no caso de Abdias, Nilma, Lélia e Dandara, é possível perceber uma maior aproximação com os debates sobre o ser quilombola, as pautas e demandas da comunidade, as questões raciais, entre outros, o que pode ser explicado por uma série de questões que aqui não pretendo determinar, mas sim entendê-las como possíveis inconclusivas. Podemos citar, a experiência de maior escolarização, já que todos eles têm em comum o fato de serem estudantes da UEFS. Além disso, podemos destacar também as relações estabelecidas com suas famílias, que parecem historicamente bastante atuantes nas comunidades, incentivando a sua participação, se retomamos, por exemplo, todas as falas que mencionam os avôs, tios, bisavôs como referências em suas vidas.

Abdias, estudante do curso de história, expõe como sente falta de discussões nas disciplinas sobre os processos de resistência negra, tanto durante a escravidão como depois, além da baixa quantidade de pesquisas em seu curso que se voltem ao tema. É por isso que ele vem se dedicando a pesquisa sobre os lugares de memória e a história de sua comunidade. Lélia, da mesma forma, também estudante do curso de história, desenvolve pesquisa sobre sua comunidade. Além disso, vem ocupando espaço à frente da associação e atuando como representante de Candeal

em diversos eventos e encontros, inclusive nacionais, que reúnem representantes de comunidades de quilombo de todo o país. Dandara tem ocupado espaço semelhante, sendo convidada para mesas e eventos. Todos eles defendem a importância de sua atuação.

A universidade, aparece na fala de alguns deles, como no caso de Dandara e Abdias, como um lugar de possibilidades, onde acessaram leituras que, de alguma forma, deram corpo ao que eles já vivenciavam, ajudando-os assim no *refazimento* de sua autoestima.

Quando eu entrei na UEFS em 2018 foi que casou uma coisa com a outra, e eu realmente, de fato, passei a atuar mais, de forma mais ativa e participativa na comunidade. [...] Essa noção pra mim do que era um gesto preconceituoso, um gesto racista ou não, não tava materializado na minha mente, tudo isso veio agora depois da universidade, praticamente.
(Dandara).

Você vê uma mudança nisso aí, a partir do momento que essas pessoas conseguem acessar a universidade [...]. Eu também, a partir do momento que eu acesso à universidade, que eu conheço o que é ser quilombola e a importância disso, eu participo mais ativamente. Entre tantos outros aqui na comunidade né, que também tem participado mais ativamente a partir da universidade, a partir do acesso a esses lugares.
(Abdias).

Nesse sentido, o entender-se enquanto quilombola para os dois foi atravessado também pela entrada nesse outro espaço, que não a comunidade. Seja por marcadores de diferenças que ali vivenciaram, seja pelas possibilidades que ali foram abertas, como por exemplo, as leituras acessadas, o poder realizar um trabalho de sua área de formação na comunidade, bem como passar a representar a comunidade em eventos, movimentos, associações, entre outros. É importante destacar que o processo de certificação e a possibilidade da reivindicação do direito às cotas universitárias para quilombolas foram um importante evento para o ingresso de muitos dessas comunidades na universidade, como é o caso dos jovens com quem conversei.

No entanto, o estar na universidade não é o único fator determinante, tendo em vista a fala de Dandara mais acima mencionada. Apesar da graduação ter significado para ela um importante momento de construção de ferramentas que a aproximaram da atuação em sua comunidade, ela menciona também que para alguns se torna uma experiência de afastamento: *“o que eu vejo é um movimento muito grande onde essa galera que tá indo pra universidade e que acha que a universidade, apesar de ser o local de aprendizagem de ciência, de construção de*

ideia, que pode e tem o direito de invalidar outras formas de saberes. Isso me preocupa muito”.

É possível afirmar a existência de tensões no que diz respeito às gerações por uma série de fatores que não são exclusivos ao cenário de comunidades de quilombo, já que uma ideia de inércia por parte de gerações mais contemporâneas, bem como modos de pensar, agir, experienciar o mundo, guardam diferenças no sentido geracional.

Essas tensões se expressam de ambos os lados e a fala de Abdias é bem simbólica nesse sentido: *“a gente fala assim, muito, que a juventude precisa agir, que a juventude não faz nada, mas a gente também precisa ver quais são as condições pra a juventude participar, sabe?”* Ele demonstra o quão complexa pode ser essa questão, bem como a inexistência de respostas exatas. Ao mesmo tempo em que os jovens são lidos por alguns como um grupo que está “adormecido” ou que não participa ativamente das comunidades, para alguns deles, como é o caso de Abdias, há uma resistência também do outro lado que acaba por afasta-los.

Outro elemento a ser destacado diz respeito às relações estabelecidas aqui entre os cotidianos urbanos e rurais, já que essas comunidades não existem de maneira isolada. Analisando as transformações ocorridas ao longo do tempo no cotidiano de comunidades rurais, Maria Dalva de Lima Macêdo (2011, p.51) discute como a “compreensão do espaço/tempo” (HALL, 2006) parece reduzir o mundo e encurtar distâncias. Como uma das consequências, tem-se uma maior relação entre o rural e o urbano, se influenciando mutuamente, fragilizando fronteiras e estabelecendo encruzilhadas entre os dois espaços.

O próprio trânsito entre eles é cotidiano, inclusive para os jovens com quem conversei, que diariamente se deslocam à universidade. Seja física, seja virtualmente a penetração dessas pessoas em espaços “urbanos” é constante, tendo como resultado também uma série de trocas simbólicas. É talvez por isso que se explica um certo saudosismo dos mais velhos, e entre os jovens, atravessamentos de cotidianos urbanos (MACÊDO, 2011, p.51).

Em linhas gerais, as análises me permitem afirmar que as memórias constantemente rasuradas, partilhadas e lembradas produzem então existências. A ideia de um passado compartilhado, marcado, entre outras coisas, pelas lutas de autoafirmação, de conquista e de manutenção da terra, pelos laços de parentesco e uma vida comunitária são mobilizados para entender-se enquanto sujeitos. Esse

passado, ainda que não vivido, se faz no presente como potência na constituição de si.

O ser quilombola é sobretudo construído pelas disputas, pela necessidade de juntos lutar contra opressões que os atingem. Nesse sentido, além do se fazer através das memórias, elas são apropriadas também como mecanismo de resistência. O “povo de Teresa”, pelo qual Abdias é conhecido, são aqueles que a alguns anos atrás precisaram se unir para disputar sua existência. De forma semelhante os pais de Lélia precisaram sair da comunidade na luta pela sobrevivência, os avós foram para Biritinga participar da criação de um assentamento, enquanto as tias de Nilma foram trabalhar como fala sua avó “*nas casas de branco*”.

A reação, a resposta a violência e a exclusão constroem aqui identidades em curso. A existência é enunciada pela memória da disputa. É também parte daquilo que os atravessa e os auxiliam na construção de suas estampas (existências) a necessidade de se opor as faltas e aos silenciamentos. Sobre esses processos de exclusão e resistência, no ontem e no hoje, irei discorrer ao longo do próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

“A liberdade é uma luta constante”

“Severo colheu assinatura para fundar uma associação de trabalhadores. Disse que precisávamos nos organizar ou, do contrário, acabaríamos sendo expulsos. Para muitos era impossível se imaginar longe de Água Negra. Escutei dona Tonha, em uma conversa com minha mãe, perguntar sobre o que faria na cidade: “Vou alisar calçada? Pra viver na cidade precisa de dinheiro pra tudo. Uma cebola, dinheiro. Um tempero, dinheiro”. Bibiana esteve mais ativa ao lado do marido. Em meio a mobilização, eu ficava de bom grado com as crianças para que ela pudesse escrever, trabalhar, andar com Severo procurando ajuda na garupa da motocicleta que ele havia adquirido. Iam a sindicato, a reuniões. Voltavam, faziam mais reuniões, escondidos ora na casa de um, ora na casa de outro. Na nossa casa ocorreram muitas. Temi que minha mãe tivesse a mesma postura de nosso pai, que achasse ingratidão aquela movimentação. Mas não, ela parecia entusiasmada, desandou a contar histórias, era um livro vivo”.
Itamar Vieira Junior, *Torto Arado*.

As reflexões feitas até aqui informaram sobre alguns indícios, ingredientes, que constituem e colaboram no *fazimento* de si por parte dos participantes da investigação. Principalmente as memórias constantemente rasuradas, compartilhadas e lembradas a partir do signo da ancestralidade parecem atravessar aquilo que delinea a existência dessas pessoas como um importante elemento na construção de sentidos, sobre si e sobre o mundo.

Apareceram até aqui marcas de uma relação específica com o território, os laços de parentescos e as relações afetivas, as tensões e as negociações entre as gerações, bem como uma autoafirmação determinada, sobretudo, pelas rasuras do passado. Essas que são compartilhadas, reatualizadas e apropriadas ao longo do tempo. No entanto, as análises elaboradas a partir dos diálogos com esses jovens

trouxeram outros vestígios, sobre os quais pretendo discorrer ao longo desse capítulo.

Como já brevemente anunciado no fim da seção anterior, é também a partir de oposições, de afastamentos e de respostas às opressões e aos silenciamentos que são construídos aqui pertencimentos. A história das três comunidades mencionadas é marcada e construída também a partir da necessidade constante da luta por direitos, o direito à posse da terra, o direito ao transporte público, o direito a educação, o direito à autodeterminação, uma necessidade histórica de disputar constantemente. Tudo isso constitui também as cosmopercepções dos jovens com quem conversei, seja através das memórias das lutas do passado que escutam dos mais velhos, seja no fato de ainda ter que continuar lutando. Além disso, objetivo também explicitar sobre a atuação desses sujeitos diante as suas comunidades, elementos bastante destacados em nossas conversas.

O trecho transcrito no início do capítulo pertence ao livro *Torto Arado*, obra que através da história de duas irmãs e sua família versa sobre memórias coletivas e atribuladas de desigualdades raciais e sociais. No entanto, a trajetória de Belonísia e Bibiana evoca também as resistências ancestrais dos povos negros, porque não quilombolas, as suas lutas e ligações com a terra. Severo, marido de Bibiana, lidera uma tentativa de disputa pela manutenção da terra feita pelos trabalhadores rurais, o que me remonta aos avós e bisavós tão mencionados ao longo das conversas com Abdias, Lélia, Nilma e Dandara.

A mobilização narrada por Belonísia me faz lembrar das narrativas desses jovens, das memórias que eles trazem de suas infâncias, memórias de luta. Nesse sentido, ao longo desse capítulo, no cruzo entre os diálogos e a bibliografia, discorro sobre como o pertencimento aqui também está constantemente marcado pela reação, por respostas a um silenciamento, exclusão e afastamento historicamente construído e marcado também em suas memórias. Na próxima seção, começo discutindo sobre a cidade de Feira de Santana, como instrumento de opressão e afastamento, e um projeto embranquecido de cidade, que é implementado ao longo de sua história.

3.1. A cidade que promove sistemática e historicamente a exclusão.

Muniz Sodré, O bicho que chegou à feira.

Como já discutido ao longo desse trabalho, a cidade de Feira de Santana tem desde a sua origem fortes marcas relacionadas à atividade comercial, bem como, diante as consequências do processo escravista, a formação de um campesinato negro. A cidade é também palco, ainda hoje, de um projeto embranquecedor que intenta apagar e silenciar da história e da memória as vozes e os traços de sua população. O caso de Lucas, discutido no capítulo anterior, é um bom exemplo dos mecanismos utilizados no apagamento da presença negra na história da cidade, mas também das táticas de resistência, já que ao fugir do cativeiro Lucas mostrou um caminho. Foram e são muitos os Lucas ainda hoje.

A Feira que intenta constantemente se modernizar, acaba por destruir seus lugares de memória, expulsar seus trabalhadores do centro, estigmatizar e afastar os moradores do campo. Esse projeto faz parte da trajetória histórica da cidade, como discutido por Silva (2021), Oliveira (2008) e Oliveira (2016). Já nas primeiras décadas do século XX, é possível perceber em Feira de Santana uma série de processos de inferiorização de tudo que remete ao negro e/ou ao rural. Discursos versavam sobre esse cenário ruralizado do subúrbio como incivilizado e desordeiro. A ideia que começa a ganhar corpo é de que reside no centro urbano a higiene, a civilidade e a ordem (OLIVEIRA, 2008).

Oliveira (2016, p.32) sugere que, como resposta ao progresso e modernidade que ganham força na cidade a partir de finais do século XX, padrões de comportamentos e práticas que colocariam a cidade à altura de “outras praças civilizadas” passam a ser enunciados enquanto projeto. A urbe letrada pedia por novos comportamentos públicos, outros gestos, outras gentes.

Silva (2021) argumenta que os ordenamentos civilizadores da Feira guardavam também conotações raciais. Ele demonstra como a presença de gente preta na feira livre para vender os excedentes da roça despertava a ojeriza dos setores dominantes. Além disso, a presença de referenciais rurais e negros foram perseguidos e apagados como forma de contê-los no “lugar devido”, ou seja, longe das cidades, nas roças, locais frequentemente descritos como zonas de arruaças, de selvageria, de fetichismos, o que o autor, lançando mão da metáfora histórica, denomina como “senzalas da cidade”.

Essa Feira de Santana das primeiras décadas do século XX passa por diversas transformações até o tempo presente. No entanto, o projeto de exclusão e apagamento dos moradores do campo, dos trabalhadores da feira e dos moradores de quilombo se reatualiza e se perpetua a partir de novas estratégias e variadas ferramentas. Podemos citar como exemplo desse cenário as recentes tensões ocasionadas pela expulsão de feirantes e vendedores ambulantes do centro da cidade, como parte de um projeto de “modernização” e revitalização do local, marcado por arbitrariedades e pela falta de diálogo do poder público municipal²² com o conjunto dos trabalhadores. Não é a primeira vez que os ambulantes da Feira enfrentaram dificuldades por se oporem os projetos dominantes impostos ao centro urbano (PACHECO, 2009).

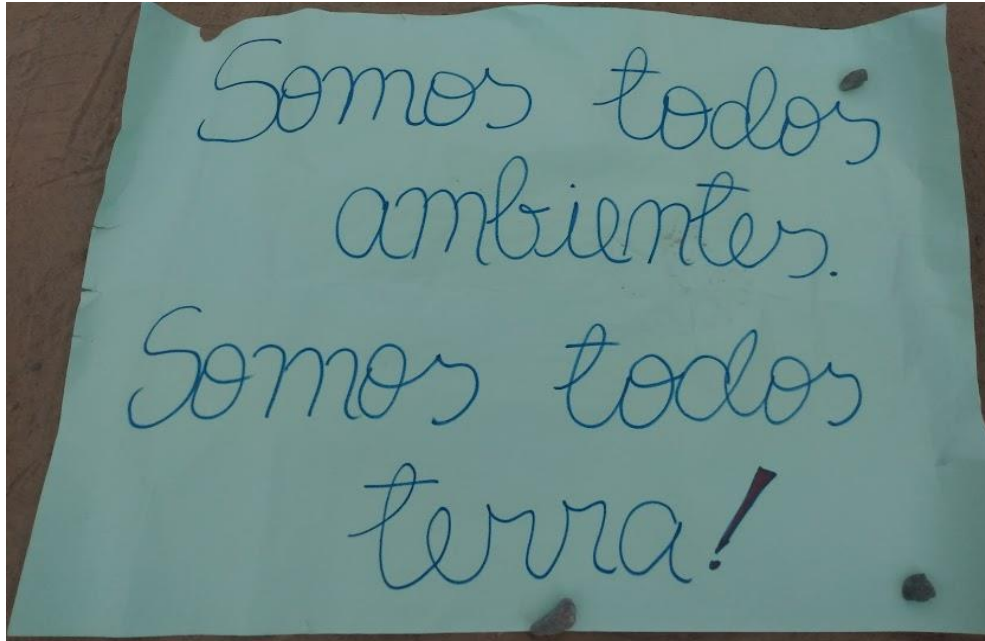
Outro exemplo, que toca diretamente as comunidades de quilombo, diz respeito à construção de linhas de transmissão de energia que passam pelo território quilombola²³, projeto que também tem ocorrido sem o diálogo e autorização das comunidades. Para muitos moradores, a maneira como esse processo tem sido feito revela mais um desrespeito à soberania territorial, assim como se traduziria como um projeto de expulsão das populações camponesas e quilombolas. A construção dessa linha de transmissão, juntamente ao projeto de uma via denomina perimetral Norte, fazem parte de um processo amplo de extensão urbana que vem ocorrendo na cidade sob a égide da modernização.

O cartaz apresentado na Imagem 6 revela mais uma disputa enfrentada por esses sujeitos na manutenção da soberania de seu território. Ainda que a posse da terra e o processo de certificação tenham sido uma conquista dessas comunidades, as estratégias de violência demandam sempre novas táticas na manutenção dos direitos, de manter-se em vida. A construção da linha de energia foi citada por alguns dos entrevistados como mais uma expressão da violência sistemática imposta pela cidade ao longo do tempo.

Imagem 6: Cartaz feito por morador em protesto realizado contra a instalação de linha de transmissão.

²² Ver mais em: <<https://expresso.estadao.com.br/naperifa/na-bahia-trabalhadores-informais-lutam-contr-a-remocao-do-comercio-de-rua/>>. Acesso em 30 de agosto de 2022.

²³ Ver mais em: <<https://teiadospovos.org/nao-a-linha-de-transmissao-de-energia-soberania-dos-povos-e-defesa-do-territorio-em-feira-de-santana-e-antonio-cardoso/>>. Acesso em 30 de agosto de 2022.



Fonte: Não à linha de transmissão de energia: soberania dos povos e defesa do território em Feira de Santana e Antônio Cardoso. Disponível em: <<https://teiadospovos.org/nao-a-linha-de-transmissao-de-energia-soberania-dos-povos-e-defesa-do-territorio-em-feira-de-santana-e-antonio-cardoso/>>. Acesso em 30 de agosto de 2022.

Retomo aqui uma fala já mencionada por Abdias, que relata também sobre os preconceitos sofridos “na cidade”, “*você fala que você é da Matinha e o pessoal já entende Matinha como roça [...], imagine você falar que é quilombola, é muito difícil*”. Nesse sentido, quando questionados sobre a sua relação de pertença com a cidade de Feira de Santana, os entrevistados trazem em seus relatos a percepção de que não fazem parte desse lugar, ou ainda, são levados a não se sentirem parte. Fiz essa indagação pela maneira como ao longo das conversas ambos remetiam a Feira de Santana como algo externo, um lugar diferente e separado da comunidade, as falas eram sempre sobre: “quando vamos pra Feira”, “para ir pra Feira”, “quando fui na cidade”, ou seja, trata-se da demarcação de um outro lugar.

Abdias, ao explicar sobre essa não identificação, é bem enfático e afirma que para ele o poder público municipal e seu projeto de cidade ignora a presença das comunidades e, mais ainda, cria estratégias de afastamento, tratando-as como os “de fora”. Relata,

A gente tem esses debates quando a gente vê essas questões, por exemplo, da ausência de direitos que a gente tem aqui, a dificuldade pra atendimento em saúde, a dificuldade pra a gente ter transporte, a dificuldade pra a gente ter o calçamento de uma rua, até ali ó (aponta para a agência de correios fechada na frente da praça), que a gente não tem mais

uma agência de correios, está fechada, carta não chega aqui. Ano passado eu comprei três livros e eu não consegui que esses livros chegassem aqui [...]. E aí quando a gente vai ver o grande esquema das coisas, o poder público parece não querer a gente em Feira de Santana, simbolicamente, praticamente. E aí hoje eu particularmente entendo muito mais que eu sou da Matinha do que de Feira de Santana. Porque eu não nasci em Feira de Santana? Também, mas porque eu, no sentido de no fato ir em Feira, parece que estou indo em outro local. Você pode perguntar aqui a qualquer pessoa que tiver esperando o ônibus, “a tá indo pra onde? Tô indo pra Feira”. A ideia de que não está em Feira, a ideia de que está fora da cidade. Isso foi construído. O poder público não dialoga com a gente, sempre parece afastar a gente, colocar a gente em outros lugares. É da zona rural, não é zona urbana. E aí você tem uma dinâmica de vida aqui que é completamente diferente da cidade, e isso foi construído como uma resposta ao afastamento. Até na questão econômica, você vê ainda uma troca de coisas. É um outro lugar com relação a cidade, não parece estar junto com a cidade. [...] A própria linguista né? Chamar a Matinha de um distrito né, é algo aparte da cidade. É no simbólico, é no prático, é no teórico, a gente a todo tempo é levado a ideia de que a gente está pra trás, e por a gente estar pra trás a gente não pertence a cidade. [...] Por isso que o choque dos adolescentes quando vão pra o centro da cidade, uma ideia de vida completamente diferente de vida. A gente vive de uma forma e quando a gente vai pra cidade, é outra. Outros costumes, outras coisas, outros jeitos de falar, outra tonalidade de falar. Muito influenciada pelo racismo.
(Abdias).

A fala dele já nos é bastante simbólica no que diz respeito a maneira como o cotidiano em sua comunidade tem determinadas marcas próprias, constituídas inclusive, como ele mesmo informa, como uma resposta ao afastamento historicamente forjado pelo poder público municipal. Existem aqui, além de marcadores raciais, mecanismos de exclusão também determinados pela oposição urbano x rural. Esse último carregaria signos de atraso, incivilidade, sintetizados no ser da “roça”.

Nesse sentido, além do racismo, os sujeitos de quilombo têm sua experiência marcada também pelos preconceitos e estigmas associados à vida rural, reafirmado constantemente pelo poder público. É talvez o campesinato negro um dos mais afligidos pela inviabilização do projeto colonial, sendo o campo o local onde se assentam as duras disputas por terra e o não acesso a serviços e aos direitos públicos.

Assim, Abdias faz questão de pontuar como a sua vivência é marcada por uma série de obstáculos, quando, por exemplo, tem dificuldades de fazer uma compra online ou de chegar na universidade no horário por conta do transporte público. Da mesma forma, Nilma relata como teve dificuldades de acessar às aulas remotas durante a pandemia, por conta da instabilidade da rede de internet.

O jovem alerta para que se observe como até nos símbolos o espaço é demarcado e remete a placa instalada pela prefeitura na saída do distrito que informa: fim do perímetro urbano de Feira de Santana. Acrescenta: *“A cidade faz questão de subdividir a própria população, e aí a própria população abstrai isso, tem asfalto, tem prédio, tem um prédio de um andar, já é o centro, já é o que é mais evoluído”*. Sobre essa questão, trago abaixo a Imagem 7, enviada por ele.

Imagem 7: Foto de Estrada no distrito de Matinha.



Fonte: Fonte: Álbum de fotografias do distrito da Matinha produzido por Yuri Caetano, Adérito Lima, Álisson de Jesus, Guilherme Alves e Rodrigo Costa.

Essa foto faz parte de um álbum produzido por Abdias, junto a alguns colegas durante o Ensino Médio, em projeto sobre patrimônio histórico realizado na escola. O álbum em questão traz uma série de imagens da Matinha, já que objetivava apresentar os lugares de memória daquele território. Ela dialoga com o que venho discutindo acerca das formas como o poder público municipal demarca as diferenças e a exclusão das comunidades rurais. A própria legenda da imagem explicita a

distinção dos dois caminhos dessa encruzilhada: enquanto o asfalto aqui remete ao caminho para “a cidade”, a estrada de chão leva a Candéal, comunidade localizada no distrito. De um lado a Feira de Santana “civilizada”, “urbanizada” e “moderna”, do outro, aqueles a quem ela determina como os “outros”, os que não pertencem, os “da roça”.

Refletindo sobre as tensões entre o rural e urbano, Macedo (2011) afirma que entre as formas de pensar essa relação, é possível perceber-la também como

Marcada, por um lado, por um discurso preconceituoso e por diversificadas formas de estereótipos, mas, por outro, apontam para a resistência cultural que possibilitou historicamente a continuidade do rural, a partir da interpenetração rural/urbano, da fluidez das fronteiras entre esses dois espaços. Essa última forma de ler o rural está em conformidade com a vertente que considera o “continuum rural-urbano como uma relação que aproxima e integra dois polos extremos” (WANDERLEY, 2001, p.33), embora esta integração não faça desaparecer as especificidades de cada polo e conseqüentemente, não determine o fim do rural (MACÊDO, p. 48).

Nilmaremonta às suas lembranças de adolescência e apresenta memórias que também remetem a estranhamentos e exclusões quando do contato com “a cidade”. Ela traz relatos de quando passou a estudar em uma escola da rede estadual de Feira de Santana no ensino médio, localizada no centro, já que no distrito não havia uma que atendesse a sua faixa etária, o que ainda hoje continua não existindo. Ela narra que no primeiro momento, o sentimento foi de deslumbre já que em sua escola antiga, da rede municipal e localizada na comunidade, vez ou outra nem livro didático os alunos tinham. Continua ela,

Porque existia uma diferença muito grande entre a escola da cidade e a escola do campo. E também a relação entre famílias entendeu? Minha família, a maioria são de analfabetos, então são pessoas que não sabem ler, não sabem escrever, alguns sabem escrever seu nome e nada além disso. Então isso já é algo que também implica. Quando eu estudava na escola da comunidade, era uma escola muito precária. Uma escola que quando chovia a gente tinha que ficar com guarda-chuva aberto. Uma escola que não tinha cadeira, não tinha livros. A escola era uma antiga casa de farinha, então normalmente a gente tava ali naquele ambiente, sabe? Tinha o forno, a gente ficava ali, sentava ali mesmo. Não tinha livros didáticos e a falta de professores era muito grande, até por conta da permanência dos professores que era muito distante para os professores se locomoverem né? Isso implicava muito no nosso processo educacional. [...] Quando tinha o livro, era um livro pra o grupo de pessoas, pra fazer uma atividade, pra ler um texto.
(Nilma).

As violações a esses sujeitos, se materializa também nas faltas, nesse caso na vida escolar. Nilma informa como em sua época a educação que lhe foi ofertada pelo município foi deficitária, seja pela falta de materiais, de estrutura, de professores, ou condições para um funcionamento efetivo do espaço escolar. Além

disso, após o ensino fundamental, a jovem precisou ir estudar em outra escola, localizada na sede.

Ao chegar naquele novo lugar, Nilma se deparou com melhores condições, percebeu a grandeza, a oferta de livros, o estado de conservação das salas, a quantidade de professores. Porém, foi também lá que, no cotidiano, encontrou demarcações que dali ela não fazia parte, como se aquele espaço *não tivesse sido feito para ela*. Hoje, estudante de pedagogia na UEFS, ela tem em suas lembranças uma série de violências vividas no espaço escolar. Narra a entrevistada,

Eu estudava com meus vizinhos, com meus primos, estudava com pessoas próximas a mim, então eu saí desse conforto de estar em uma escola próxima, de estar numa escola que estava próxima do meu contexto, muitos professores, por exemplo, desenvolviam atividades nesse contexto da educação do campo. Eu saí disso que eu vivia e fui pra uma escola na cidade. Uma escola muito grande. [...] Eu também me senti excluída em alguns momentos, por estar muito distante da minha realidade, distante dos meus amigos que eu já tinha, dos meus vizinhos que conviviam comigo e muitas coisas a gente vê que era diferente. Eu tive muita dificuldade em me adaptar a questões de ensino mesmo. Alguns professores conseguiam entender essas questões da nossa base, mas muitos não entendiam isso. Eu cheguei a ir pra recuperações, por conta que não conseguia dominar o assunto. Aí veio uma pró e falou bem assim: “gente eu não posso fazer nada por vocês, eu não tenho culpa se vocês não aprenderam isso na base de vocês [...]. Eu odeio, eu não suporto ensinar 1º ano, pois vem gente de muitas escolas e que não sabem nada e eu não posso parar meu conteúdo, por conta que vocês não sabem nada”.

(Nilma).

Como sentir que faz parte? Questiona Nilma, se ali ela era constantemente relembrada que era um “outro estranho”, os que sempre chegavam atrasados por conta de problemas com o ônibus ou com as estradas, ouvindo frases como “olha como tênis dela está sujo de lama”, “chegou o povo da roça”. Para a jovem, assim como para Abdias, estar “na cidade”, ou “em Feira de Santana”, não era estar em casa. Seja pelo estranhamento dos ritmos e fazeres desse lugar, seja pela forma como esse lugar os repelia. As falas da professora, assim como as dificuldades de Nilma e seus colegas, refletem o quanto também a escola pode sair de uma perspectiva educadora e inclusiva, para reprodutora de violências. Ela menciona como a reafirmação constante da professora criou nela e em seus colegas o sentimento de que de fato eles eram o problema.

A gestão escolar assim como alguns professores e colegas atuavam ali como demarcadores de que naquele espaço Nilma e os seus, representavam os outros, os que não deveriam estar naquele lugar. Ela não abandonou a escola, no entanto, muitos em sua idade acabam por evadir, ou melhor, são expulsos, diante a todos esses

obstáculos mencionados. A jovem cita o exemplo de seus irmãos que, segundo ela, mesmo após anos ainda passam pela mesma coisa: *“meu irmão chegou a abandonar o 2º ano, porque ele disse que os professores não entendiam ele, que ele tentava e que o professor sempre dizia que tudo que ele fazia era errado, que o professor excluía ele”*.

O pertencer ao quilombo também é atravessado pelo não pertencimento “a cidade”, seja pelos estranhamentos de modos de vida, seja pelos mecanismos de expulsão, como bem demarcado nos relatos. Feira de Santana, aqui representada principalmente pelo poder público municipal, atua historicamente de maneira a inviabiliza-los, negando e tirando direitos já conquistados, no que diz respeito ao acesso à educação, ao transporte público, a saúde, a posse da terra, entre outros.

Sobre essa questão vale informar sobre um evento narrado por dois dos entrevistados: o processo de “urbanização forçada” que vem sendo implementado pelo município, principalmente depois da implementação do novo Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano e Territorial na cidade (PDDU), de 2018. Cito como exemplo o caso de algumas localidades que vêm sendo “transformadas” em bairros sem a devida autorização ou aviso prévio. Abdias menciona a antiga Candéal I, atualmente denominada de Mantiba, assim como o que vem acontecendo com outra região do distrito de Matinha que a prefeitura tem tentado transformar em bairro, Moita da Onça. Relata ele,

Não só aqui, mas, por exemplo, os distritos que a prefeitura não conseguiu urbanizar, eles todos vivem isso. Humildes é um exemplo disso, Humildes virou polo industrial. Jaíba não existe mais, não existe mais agricultura em Jaíba, sabe? Santa Quitéria até pouco tempo era parte da Matinha, não é mais, é um bairro ligado ao Papagaio. Candéal I, Mantiba, virou bairro. [...] A condição pra a gente ser integrado é ser urbanizado. A Matinha tem enfrentado hoje isso, já que a Matinha foi transformada do dia pra noite em uma assinatura, em Bairro, no PDDU, uma parte que chama Moita da Onça. E aí, porque isso? É pela destruição cultural? É pela destruição da identidade? São muitos questionamentos importantes de serem feitos.

[...] Acho que é o Milton Santos que tem um texto sobre o velocismo das coisas, né? E eu acho que isso aconteceu muito também. A ideia de progresso ela não acompanha as práticas culturais, então é isso: não tá na internet não é verdade mais. Então assim, tem sido vivida essa questão de é preciso sempre se estar num horizonte de avanço, e é passado pra as crianças dessa forma. Aí quando a gente fala essas coisas, fica parecendo que a gente é contra o desenvolvimento, contra o progresso, mas não é isso, sabe? A verdade é que a gente quer o desenvolvimento, quer sim o avanço. Mas, a gente quer uma coisa respeitável, sabe? (Abdias).

Nesse sentido, podemos perceber como a interferência “externa” acaba por não dialogar ou acompanhar as práticas dos cotidianos da comunidade. A existência desses sujeitos é então inviabilizada enquanto moradores do campo, só sendo validadas mediante processos de “urbanização”, “modernização”, aqui simbolizadas, por exemplo, na delimitação de bairros sem consulta aos moradores, desrespeitando e criando fronteiras artificiais dentro da localidade, e que não significa, necessariamente, a melhoria do cotidiano dos moradores.

Outro exemplo, esse do passado, também nos fala sobre interferências que se dão à revelia dos cotidianos e/ou desejos das comunidades, e nos demonstra também como esse é um processo historicamente colocado em prática pelo poder público. Falo aqui da construção de um espaço de lazer na atual comunidade de Lagoa Grande. De acordo com os relatos orais colhidos sobre a história do local, sabe-se que a comunidade tem esse nome porque ali se localiza uma lagoa com aproximadamente 6 km, que forneceu água aos seus moradores durante muito tempo. Nesse local, foi construída, segundo eles, em 1964 uma das opções de lazer dos residentes na região de Feira de Santana no século XX, uma “praia” na cidade (MENDONÇA, 2014, p. 90).

Além disso, houve também a compra de propriedades na região e a construção de represas dentro desses terrenos, prendendo a água que agora não escoava mais para a lagoa em tempos de chuva. Em documentário produzido pela TV Olhos D’água em parceria com o PIBID interdisciplinar da UEFS, intitulado *Guardiões da Lagoa*²⁴, moradores mais velhos comentam sobre o período, em como a construção desse espaço, bem como essas propriedades, acabaram por mudar os seus cotidianos e deteriorar a paisagem natural. Como consequência, a lagoa que antes servia para os moradores como espaço para banho, pesca, lazer e consumo da água, agora passa por longos períodos de seca.

Todos esses elementos minam e se tornam obstáculos no cotidiano desses sujeitos. A dificuldade em se locomover até a escola e agora até a universidade. A distância de serviços básicos como atendimento médico, ou ainda, a dificuldade com linhas telefônicas e redes de internet. Mais que isso, reforça a oposição, ignora a autonomia e a autoridade quilombola sobre o seu próprio território, desvaloriza o saber desses sujeitos sobre os seus modos de viver e gerir os recursos naturais que

²⁴ Documentário *Guardiões da Lagoa*, no canal da TV olhos d’água. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Z_xr3JTQzyg>. Acesso em 30 de agosto de 2022.

dispõem, suprimem os modos de fazer que tem outros propósitos para a água que não os banhos de praia da moda no período (lavar roupa, pescar, se alimentar, etc.)

Dificuldades como essas atravessam as experiências dos moradores das comunidades ao longo das gerações. Dois dos entrevistados explicitam como seus pais precisaram sair do quilombo em busca de oportunidades de emprego quando eram jovens, e só retornaram anos depois já na vida adulta. Da mesma forma, Nilma comenta sobre tias que *“como diz sua avó: foram trabalhar em casas de branco”*.

No entanto, demarco aqui também as táticas (CERTAU, 2007) que a experiência negra constrói no seu esforço de sobrevivência. As manifestações e reações ao trauma (KILOMBA, 2019), as disputas, o buscar das brechas, também historicamente presente na trajetória da cidade. É por isso que Abdias reafirma em sua fala *“nada disso aqui foi bondade do estado, toda essa praça foi lutada, foi construída através de luta, foi construída através de junção dos povos, foi construída através da noção de solidariedade que as pessoas tinham entre si”*. A experiência quilombola é atravessada, entre outros elementos, pela necessidade do resistir, e por isso também ela demarca aqui o que tenho chamado de elementos do pertencer. Sobre as lutas pela resistência que são partes da trajetória das comunidades, falarei ao longo da próxima seção.

3.2. “Nada disso aqui foi bondade do Estado”.

Para além das violências e silenciamentos, a formação das comunidades de quilombo são historicamente marcadas também pelo resistir. O próprio surgimento delas é explicado pela união de povos que ocuparam e lutaram na manutenção de um território para chamar de seu. Discutindo sobre todas as lutas por direitos travadas pelas comunidades de Matinha dos Pretos e Candeal, Souza (2016) exemplifica como até a igreja construída ali foi resultado da participação e disputa popular. Inclusive, a mesma capela passou no ano de 2013 por uma reforma sem nenhum tipo de financiamento público, contando somente com o auxílio financeiro dos moradores da comunidade.

As disputas coletivas pelo direito à terra também foram constantes ao longo de suas trajetórias. A autora,reflete sobre a investida de setores agrários na região e as respostas dos moradores, principalmente através do movimento dos trabalhadores rurais. Continua ela,

O processo de lutas pela propriedade das terras, foi determinante para a organização social da comunidade. Conforme enfatiza a senhora Ninha, o Movimento de Organização Comunitária estava inserindo-se na Matinha dos Pretos e numa de suas reuniões, um dos seus líderes, o senhor Albertino, então padre, questionou aos moradores da região, se estes já tinham ouvido falar sobre algo chamado Sindicato dos Trabalhadores Rurais e lhes sugeriu que buscassem seus direitos por meio do sindicato. A partir daí iniciou-se a inserção da Matinha dos Pretos e suas circunvizinhas, a exemplo de Candeal na organização sindical. Nesse processo, a principal bandeira de luta das comunidades era a conquista da propriedade definitiva das terras pelos membros da localidade de Candeal (SOUZA, 2016, p.101).

É possível perceber como, historicamente, os moradores das comunidades precisaram resistir para a manutenção de sua sobrevivência. Esse episódio apresentado pela autora é bastante simbólico, pois é a partir dele que aconteceu a criação da Associação Comunitário de Matinha, da qual eram associados/as membros das duas comunidades e que, por sua vez, foi uma das responsáveis pela tomada do Sindicato dos Trabalhadores Rurais das mãos dos “patrões” (SOUZA, 2016, p. 101).

Nesse mesmo sentido, é também a resistência parte constitutiva do pertencer dos jovens com quem conversei, seja através das memórias, de lutas coletiva como a mencionada acima, seja pelo reatualizar constante da necessidade de continuar lutando. Cito, a nível de exemplo, o problema da mobilidade que historicamente atinge essas comunidades, atravessando assim a experiências dos participantes dessa pesquisa. Abdias precisou correr após o fim de nossa entrevista, pois ainda precisava se arrumar e ir para o ponto de ônibus aguardar o transporte até a universidade. Nilma precisou remarcar nosso encontro, pois tinha ido ao centro da cidade e demorou para encontrar o transporte para voltar.

Como os próprios entrevistados relataram, tudo em suas comunidades precisou ser disputado, uma escola, um posto de saúde, linhas de ônibus do transporte público, Lélia bem explica: *“Não é que Candeal está numa bolha né? Que as comunidades estão em uma bolha. Mas é como se tivesse sozinho sabe, ali. É como se a gente tivesse o tempo todo pedindo as coisas, clamando”*.

Sobre o problema da oferta de transporte, me deterei um pouco mais, tendo em vista a participação direta daqueles com quem dialoguei. Como já afirmado, a questão do transporte público é um problema histórico para os distritos e suas comunidades, o que foi perceptível inclusive na fala dos jovens, já que todos mencionaram esse como um dos principais problemas atuais/antigos das comunidades.

Souza (2016) traz em seu trabalho uma fotografia que retrata a manifestação de moradores dos distritos realizada em 2011. Nela, pediam pela finalização da pavimentação asfáltica da estrada que liga a Matinha dos Pretos à BR 116 Norte. Atualmente, essa pista já é asfaltada como bem mostrou a foto na Imagem 7, o que não significa que os problemas estruturais no que diz respeito ao acesso as comunidades cessaram. Acerca do problema de locomoção ao longo de sua experiência, relata Nilma:

Minha família não teria uma condição de me manter, se fosse utilizar o transporte público. Então, graças a Deus, os distritos hoje têm os transportes fornecidos pela prefeitura da cidade, né? É algo muito bom, mas tinham alguns fatores que implicavam nisso. A questão dos horários da gente chegar lá na cidade, por conta das estradas. Os ônibus escolares passam por outras comunidades. A Matinha é um distrito muito grande e hoje tem mais ou menos somente uns 8 ônibus escolares. Ele roda bastante pra dar conta de todo o percurso, aí a gente tinha que sair de casa bem mais cedo. E mesmo assim chegava na escola já em horário avançado. Às vezes não era entendido pelos gestores da escola esse horário. A gente sempre tinha que tá naquela humilhação na frente da escola tentando justificar do porquê, o motorista tinha que conversar. [...]Mas tinha muito essas questões, de ônibus quebrar em alguma comunidade e a gente chegar muito tarde em casa. Questões de assalto também eram muito frequente, até porque tinham locais que não tinham tanta iluminação assim. A gente já enfrentou muitas dificuldades. Períodos de chuva mesmo, os ônibus ficavam atolados. Eu estudava no vespertino, muitas vezes chegava tarde, teve uma vez que eu cheguei em casa 21:30h da noite, porque o transporte quebrou. (Nilma).

Nilma traz lembranças de fatos ocorridos quando ainda estava na escola, anos antes. No entanto, ainda hoje a dificuldade de entrada ou saída nas comunidades é um grave problema enfrentado por todos, seja pela frota reduzida de ônibus, seja pelas péssimas condições das vias de acesso. Em período de chuvas, por exemplo, muitas estradas acabam por ficar alagadas, impossibilitando a passagem de veículos como mostra as imagens abaixo (Imagens 8 e 9).

Imagem 8: Estrada de terra no distrito de Maria Quitéria.



Fonte: Acorda cidade: Moradores do distrito de Maria Quitéria pedem recuperação de estrada. Disponível em: <<https://www.acordacidade.com.br/noticias/moradores-do-distrito-de-maria-quiteria-pedem-recuperacao-de-estrada/>>. Acesso em 28 de agosto de 2022.

Imagem 9: Estrada em localidade no distrito de Matinha.



Fonte: Acorda cidade: Chuva forte com raios e ventania assusta moradores do distrito da Matinha. Disponível em: <<https://www.acordacidade.com.br/noticias/chuva-forte-com-raios-e-ventania-assusta-moradores-do-distrito-da-matinha/>>. Acesso em 29 de agosto de 2022.

Imagens como essas demonstram também o descaso do poder público municipal diante a infraestrutura oferecida aos distritos. Como resposta, os moradores disputam cotidianamente pelos seus direitos, sejam mais básicos como o de ir e vir. Nesse cenário, no início de 2021 tivemos mais uma das várias movimentações de parte dos moradores dos dois distritos pela melhoria do transporte público, principalmente no que se refere ao aumento da frota de ônibus (ver Imagem 10). Os entrevistados trouxeram alguns relatos sobre esse movimento:

A Juventude universitária sofre muito pela falta de transporte, muito mesmo. E aí a gente tava num período de ensino remoto, tudo mais, aí não estava sendo uma emergência para a gente. Mas as comunidades de São José, uma boa parte de São José, Alecrim e Jacu perderam um ônibus, né? O poder público municipal cortou. Matinha não foi nesse processo afetada, os ônibus continuaram a mesma porcaria que tavam, mas continuaram. Mas foi um problema pra a comunidade São José, Lagoa Grande. [...] Esse movimento se fez muito necessário, e aí você vê a figura de algumas pessoas se mobilizando, né? [...] E aí junta todo mundo, vamos tentar dialogar com a Matinha pra gente construir esse movimento. E aí constrói essa movimentação, mas não constrói essa movimentação a partir da juventude, que era um grupo que precisava de fato do transporte e precisaria mais ainda. Constrói a partir das pessoas até mais velhas da comunidade, e se ocupa a garagem. Tem o apoio de uma parte da

juventude, como Lélia e tudo mais. E justamente esse apoio que de modo geral se manifesta muito mais no compartilhamento, nas *lives*. Então a juventude tem uma forma, um olhar de como é que vai funcionar essa movimentação, trabalhando com as redes e tudo mais [...]. Mas, assim também precisa de gente lá, pra funcionar. Teve uma época que muita gente da juventude apareceu, e assim se findou com a vitória do pessoal da zona rural, com o reestabelecimento das linhas. Depois vem as consequências, pessoas sendo processadas pelo poder público, pela prefeitura municipal de feira de Santana. (Abdias).

Eu e Lélia, a gente ficou na linha de frente também desses debates sobre essa questão do transporte. Foram cinco dias de ocupação da empresa. É nesse momento que você consegue perceber de forma mais concreta, como se a zona rural fosse algo deslocado do município. Porque o processo dos ônibus se iniciou com a retirada dos ônibus da zona rural e a manutenção dos ônibus da zona urbana. É como se as vans do transporte alternativo conseguissem dar conta. Então, simplesmente retirou e ignorou quem tava na roça. Então a gente primeiro fez a manifestação no centro da cidade, e do ato mesmo a gente tirou que ia ocupar a empresa naquele momento. A gente foi pra empresa com barraca, colchão, palete, com tudo e de madrugada chegou mais gente pra ocupar a empresa. (Dandara).

Imagem 10: Moradores de comunidades ocupam garagem de empresa de ônibus na luta contra a diminuição da frota de ônibus para a zona rural.



Fonte: Acorda cidade, disponível em: <<https://www.acordacidade.com.br/noticias/moradores-da-zona-rural-continuam-acampados-em-frente-a-garagem-da-empresa-de-onibus-rosa/>>. Acesso em 03 de setembro de 2022.

O movimento teve ampla repercussão nos jornais da cidade e, como exposto por Dandara, acabou conseguindo fazer com que retomassem a frota normal dos

ônibus. No entanto, não significou o fim dos problemas da comunidade com a locomoção, o que fica explicitado por novas movimentações com demandas semelhantes ocorridas em 2022, quando moradores de comunidades rurais da cidade bloquearam uma estação de transbordo²⁵, motivados mais uma vez pela falta da oferta de ônibus²⁶.

Porque falar de manifestação ou transporte numa reflexão como essa? Além de explicar o que vem sendo discutido aqui, acerca das inviabilizações que afligem essas comunidades e os formas históricas de resistência, todo esse processo é também o fazer cotidiano que venho discutindo ao longo do texto. As reivindicações colocadas em pauta por essas pessoas falam do re(existir). Esses sujeitos circulam e se constroem enquanto quilombolas a partir de seu território, do viver comunitário, das relações estabelecidas, não como algo fixo no tempo ou no espaço, mas nas encruzilhadas.

Essas movimentações apareceram como pauta no diálogo com alguns dos participantes. Abdias, como mostra o relato acima, discorre sobre a baixa presença de jovens naquele movimento, ao menos na “linha de frente”, já que alguns atuaram por meio de compartilhamento em redes sociais, *lives*, etc. No entanto, ele demarca as tensões que envolvem esse outro disputar, ao informar que no final do processo, aqueles que receberam punições por parte do poder público, foram os que estavam ali presentes e atuantes de forma mais direta no movimento.

Dandara remonta também discordâncias quando relembra da baixa adesão de moradores de sua comunidade no processo de ocupação na questão do transporte público, e rememora a recente tensão que viveu quando foi convidada para participar de outra movimentação que demandava a manutenção dos festejos juninos organizados pela prefeitura no distrito. É possível perceber aqui como essas comunidades, apesar de todas as trocas e elementos em comum, convivem também com os conflitos e discordâncias.

Também Dandara apresenta outro aspecto importante de ser destacado: os saberes e afetos construídos ali. Ela relembra da aproximação que viveu naqueles dias com Lélia, do auxílio mútuo diante os obstáculos que enfrentavam, semelhante a seus avôs décadas atrás.

²⁵ Locais de baldeação de ônibus.

²⁶ Ver mais em: <<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2022/01/03/moradores-bloqueiam-transbordo-central-em-feira-de-santana-em-protesto-pela-falta-de-onibus-na-zona-rural.ghtml>>. Acesso em 30 de agosto de 2022.

Eu entendo que participar de um movimento requer um mínimo preparo psicológico. Porque a gente enfrentou polícia, enfrentou agressividade. Teve uma tentativa de retirada com três dias de movimento e acabou que a gente conseguiu se articular e não levou ninguém [...]. Mas, no último dia, o contingenciamento foi muito maior e a gente entendeu que seria melhor ceder. [...] Muitas pessoas passaram mal, pessoas que nunca tinham sido abordadas daquela forma, a gente tentava acalmar. A gente fez uma roda para tentar tirar aquela sensação ruim que ficou.
(Lélia).

Novas lutas foram encampadas por essa nova geração, mas dessa vez com novas ferramentas (redes sociais, conhecimento institucional universitário). Mas também carentes de antigas ferramentas que, muito colaboraram nas lutas passadas (movimentos sociais organizados, possível articulação comunitária mais extensa). Nesse sentido, é possível perceber transformações na experiência quilombola, mas também marcas de permanência, neste caso, das oposições/contrastes ao setor urbano, aos projetos civilizadores racistas que marcaram e marcam a história de Feira de Santana.

Ainda sobre as violências e os enfrentamentos, o debate sobre a educação sempre foi uma pauta muito presente nas disputas dos movimentos negros e para as comunidades de quilombo não é diferente. Além das tensões que envolvem as diferentes percepções sobre educação, bem como questões em torno da escola, no caso dessas comunidades há ainda o enfrentamento para que esse espaço não seja um lugar que nega ou silencia a comunidade, mas que pelo contrário, estabeleça relações e diálogos. Dedico a próxima seção, a refletir sobre essa temática.

3.3. Sobre os diferentes saberes.

A ideia da escrita desse tópico de forma separada dos demais surge através dos diálogos com os jovens com quem conversei. Em suas falas, aparece de maneira marcante a forma como a escola atravessou as suas vidas, bem como a importância que dão aos debates raciais, e mais ainda, a questão quilombola, no que diz respeito a educação formal, ao espaço escolar. Talvez por suas formações, já que três deles cursam licenciatura, ou ainda pelos cursos escolhidos, ambos que dialogam com o campo das humanidades, mas também pelo sentido e papel que para eles a escola acaba exercendo na trajetória de crianças e jovens quilombolas.

O debate sobre a educação sempre foi uma pauta muito presente nas disputas dos movimentos negros. Em meio ao cenário de lutas e as conquistas no campo da Educação, podemos destacar a lei 10.639/03 que tornou obrigatório o

ensino da História e Cultura Afro-Brasileira, em toda rede de ensino. Ainda neste contexto, outra vitória, diz respeito à implementação da modalidade de Educação Quilombola no Brasil, bem como diretrizes curriculares específicas para a modalidade.

Não posso deixar de citar também a lei de cotas de 2012²⁷, bem como ações afirmativas voltadas aos quilombolas²⁸, que ampliaram a presença de pretos e quilombolas nas universidades e influenciaram na transformação, ainda em processo, que tem levantado novas preocupações temáticas, teóricas e epistemológicas na academia. Os jovens colaboradores nesta investigação são exemplos disso, estudantes quilombolas que vem desenvolvendo pesquisas e reflexões sobre suas comunidades na universidade, assim como têm se apropriado de debates que os auxiliam nas disputas internas do território onde vivem. Destaco também que duas investigações que serviram como principais referências bibliográficas de minha escrita são de mulheres quilombolas de Candeal e Matinha dos Pretos, quais sejam Souza (2016) e Fonseca (2021).

No livro “Movimento Negro Educador”, Nilma Lino Gomes (2017) convida os leitores a refletir, a partir da sua escrita, sobre o papel formador do movimento negro e a sua potência transformadora e produtora de saberes emancipatórios. Mas, o que necessariamente está sendo tomado aqui enquanto Movimento Negro? Gomes (2017, p.22) dialoga com uma concepção mais alargada, que o compreende como “[...] um conjunto de ações de mobilização política, de protesto antirracista, de movimentos artístico, literários e religiosos fundados e promovidas pelos negros no Brasil”. Nesse sentido, as mais diversas formas de organização e articulação dos corpos negros na luta contra o racismo a partir de atuação com objetivo explícito, são compreendidas aqui como ações do Movimento Negro.

Para a autora, as construções dentro do movimento envolvem uma forma distinta de conhecer o mundo, de produzir racionalidades outras, de intervenção e produção de existências. Falamos aqui de outras epistemologias. Nas palavras da autora, “[...] não se trata de ações intuitivas, mas de criação, recriação, produção e potência” (GOMES, 2017, p.67). Assim, no diálogo com Gomes, reconheço na experiência das comunidades negro-rurais e quilombolas o que a autora denomina

²⁷ Lei nº 12.711/2012, sancionada em agosto deste ano.

²⁸ Atualmente, 106 universidades públicas espalhadas pelo país, oferecem cotas para ingressos de quilombolas, como é o caso da UEFS.

de conhecimento nascido da luta, ou, do fazer/ser cotidiano enquanto *espaçotempo* de resistência.

Dito isto, não objetivo aqui discutir acerca do histórico dessas leis ou de sua efetivação, reflexão também importante. Menciono-as para perceber como as disputas dos movimentos negros no âmbito na educação é histórico, assim como o reconhecimento de que também as instituições de ensino precisam dialogar com as suas demandas. No caso específico das comunidades quilombolas, uma grande questão diz respeito a necessidade de que a escola dialogue com as suas especificidades, mais ainda, seja pensada a partir daquele território, assim como valorize na formação de crianças e jovens os saberes compartilhados ali naqueles cotidianos.

Trago mais alguns trechos das conversas com os participantes dar continuidade a essa reflexão.

Quem fez parte da liderança, gerações que estão mais ligadas com os avós, que estavam ligadas a linha sindical. Não tem como a juventude defender o que não conhece. Não foi trabalhado na escola, não era uma coisa de fácil acesso. Não era o momento que a internet tinha chegado aqui com facilidade pra gente poder participar [...].

[...] Depois da lei²⁹ e do trabalho Maria Cristina³⁰, algumas questões passaram a ser mais discutidas na escola. Muitas pessoas saem pra fazer licenciaturas. Aí tem uma maior vontade de estar dentro da escola pra trabalhar, pra fazer projeto. Eu acho que quando você tá dentro da escola, e eu entendendo isso historicamente falando, porque a escola, a educação na comunidade é uma *tessitora* dessa comunidade. Através da professora Pulqueria Freitas, a falecida professora, que foi a primeira professora da comunidade quilombola, que montava a escola aqui, nessa parte, botava todo mundo sentado pra aprender a ler, aprender a fazer só o nome. Desde o primeiro momento se tem a compreensão de que é dentro da escola que a gente pode fazer esses processos formativos pra luta, pra reivindicação.

A medida que isso foi se perdendo durante o tempo, dentro da escola, houve esse esvaziamento identitário e essa falta de vontade da juventude que se formaram na minha época, por exemplo, de estar junto. E agora que se tá voltando, você vê que os primeiros movimentos são na área da educação, você vê que é a luta pela educação, pela escola de ensino médio. É a gente fazendo oficinas, mesas formativas dentro da escola de manhã, de tarde e de noite, por convite. Você vê que a escola agora tá fazendo um projeto de formação convidando, a escola convidando, indo atrás de estudantes quilombolas pra coordenar os projetos dentro da escola. Então você vê que é dentro da escola, dentro do âmbito da escola, que começa essas movimentações.

A gente tem feito um trabalho junto com a associação cultural Coleirinho da Bahia³¹, o Historializando³² a Matinha, que é basicamente a gente pega as

²⁹ Abdias se refere aqui a lei nº 10.639 de 2003 que determina a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira em todas as instituições de ensino do país.

³⁰ Dissertação citada ao longo desse texto. Sampaio (2013) investiga, entre outras coisas, sobre a efetivação da lei em escolas de comunidades quilombolas de Feira de Santana.

³¹ Associação cultural localizada no distrito de Matinha, cujo objetivo é manter a tradição do samba de roda e da cultura popular conforme ensinamentos do Mestre Coleirinho da Bahia e Dona Chica do Pandeiro (sambadores).

peças mais velhas e leva para a associação, chama a juventude, chama os adultos pra ir com seu caderno escrever. Então é algo fora da escola. Mas também acontece dentro da escola, mesas, etc, para suprir essa falta de compromisso que o poder público municipal tem com a educação escolar quilombola.
(Abdias).

Abdias apresenta aqui reflexões sobre o lugar da escola frente as comunidades e vice-versa. Uma primeira questão a ser abordada diz respeito a maneira como, para ele, a educação dentro e fora do espaço escolar está presente, desde a origem, na trajetória da comunidade. Ele relembra a figura de Pulqueria Freitas, primeira professoradali. Ela que alfabetizou e ensinou as várias gerações dos moradores de Matinha dos Pretos e Candeal II. Para Abdias, além dos outros espaços de partilha de saberes, como por exemplo, as rodas de conversas com os mais velhos, que vem sendo organizadas por ele e outros moradores junto a associação cultural, a escola também é um importante espaço de formação. Retomar essas formas de produção do saber tem um significado de resistência importante. As contradições entre a oralidade e a escrita põem em jogo mais do que a aprendizagem ou a escolarização, mas a manutenção de distintos saberes.

Diante disso, as disputas se dão também dentro dos muros da escola e é por isso que uma das pautas que alguns jovens vêm discutindo e disputando diz respeito a construção de uma escola de ensino médio na comunidade, assim como a aproximação e o diálogo das escolas existentes com os moradores, e principalmente os saberes, a história de Matinha dos Pretos. Para Abdias, o diálogo da escola com as temáticas cotidianas é parte importante também na formação dos jovens quilombolas, já que é ali que eles passam boa parte de suas vidas.

Quando acontece o silenciamento desses saberes, a escola pode acabar por ignorá-los ou ainda os negar. Assim, apesar de localizada no território quilombola, ela pode também acabar existindo de forma completamente deslocada, deixando de lado o cenário em que está inserida. O já citado projeto que implementa a modalidade da educação escolar quilombola³³ surge diante dessas demandas, objetivando reconhecer o território e a comunidade como partes do processo

³² Projeto realizado por alguns moradores, como no caso de Abdias, junto à associação cultural, objetivando o recordar de memórias da comunidade. Desde 2021 tem sido realizado encontros na comunidade, abertos ao público, onde figuras da comunidade, anciões, trazem relatos, histórias e memórias da comunidade.

³³ Saber mais em: Resolução CNE/CEB nº 8, de 20 de novembro de 2012. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=11963-rceb008-12-pdf&category_slug=novembro-2012-pdf&Itemid=30192>. Acesso em 03 de setembro de 2022.

educativo de modo a valorizar e respeitar diferentes cosmo percepções e saberes existentes ali.

Em Feira de Santana essa é uma demanda em processo, lugar de disputa ainda hoje de todas as comunidades, já que, efetivamente, existem uma série de obstáculos para sua implementação. No caso de Matinha dos Pretos e Candeal II, por exemplo, Abdias afirma não existir nenhuma escola que adote a modalidade de forma efetiva. Dessa forma, as ações em conjunto das comunidades com o espaço escolar, ocorrem de forma isoladas, em alguns projetos. Geralmente, partem dos moradores, às vezes de gestores ou professores, mas principalmente dos primeiros.

Os entrevistados, relatam que atualmente tem encontrado mais espaço para pensar a realização de projetos junto as instituições escolares. No entanto, essa relação é ainda hoje marcada por conflitos, sendo necessária a vigilância e disputa constante por parte dos quilombolas de forma a garantir essa maior participação e diálogo, já que por muito tempo, a presença dos moradores e suas demandas foram repelidas dos espaços escolares e silenciadas pelo poder público municipal e estadual e os seus sistemas de ensino.

O trabalho de Maria Cristina de Jesus Sampaio (2013) é citado por Abdias como um importante marco nos debates sobre as questões étnico-raciais e a educação escolar quilombola nas escolas do município. Sampaio (2013), em sua pesquisa de mestrado realizado no PPGE–UEFS, tratou de investigar a efetivação da lei 10.639/03 em algumas escolas da Matinha, bem como refletir sobre a presença de saberes e elementos próprios da comunidade no que ela denomina de currículo vivido, no espaço escolar. Nesse sentido, além de abordar que, em grande medida, até o momento de sua investigação, a efetivação da lei era quase nula, a pesquisadora reflete também sobre como, apesar disso, aspectos da comunidade estavam na escola, ao menos nas práticas cotidianas dos estudantes. Em suas palavras,

Esse currículo vivido na Matinha dos Pretos se constitui, dentre outros processos, na apropriação e utilização pelos alunos, (mais precisamente, durante o intervalo), de objetos tais como: moringas, pandeiros, berimbaus, caxixis etc. durante a construção e apresentação de atividades didáticas propostas pelas diferentes áreas do conhecimento. Isso significa uma parcela do seu cotidiano inserida na escola, porque eles sentem a necessidade de que os conteúdos que compõem a sua identidade, a sua cultura, a sua vida estejam presentes no espaço da escola (SAMPAIO, 2015, p.133).

Dessa maneira, a pesquisa nos apresenta ao longo de sua escrita como os saberes das crianças do quilombo acabam por, de alguma forma, descolonizar o currículo, já que os introduzem na escola da maneira possível: em espaços no pátio, na cantina, no banheiro e na sala de aula. São táticas feitas pelas brechas na manutenção desses saberes constituídos nos cotidianos, ainda que em muitos momentos silenciados ou inferiorizados diante um projeto colonial de universalidades que intenta sistematicamente destruir, apagar, qualquer outra forma de ser/estar e perceber o mundo. Conforme afirma Moraes (2020), saberes no Brasil baseados em conhecimentos indígenas, negros, populares são constantemente invisibilizados, bem como aqueles que os produzem.

Lélia discorre sobre como a comunidade vem sempre pressionando para que os espaços escolares ali presentes se atentem ao constante diálogo e construção de uma educação que abrace também os sentidos e saberes da localidade. Diz ela,

Pra gente acessar o ensino médio a gente vai até a cidade. É uma luta atual que a gente tá travando pela construção de uma escola estadual no distrito da Matinha, seja na sede, seja em qualquer uma das comunidades. A gente necessita, né? Porque a gente vê que tem um processo de urbanização, né? De tentar urbanizar as comunidades, e aí tem um processo também de deslocamento dos sujeitos que são do campo pra cidade, e aí ocorre esses conflitos, essas tensões [...]. Agora assim, a escola, eu vou falar que exerce uma educação escolar quilombola? Não, ainda não. Até pelo processo de leis no município a gente chegou até a avançar bastante. Teve a formulação de diretrizes³⁴ dentro do município de Feira de Santana, mas a sua implementação por lei ainda não se efetivou. Mas a comunidade vem nesse processo de pressionar, de entrar na escola de todo o jeito, né? Desde de 2015 que a gente vem chamando atenção da escola, trazendo: olha, a escola precisa refletir a comunidade, precisa tá junto com a comunidade. (Lélia).

É possível perceber como, também para a jovem, é essencial a construção de lugares de formação para além do espaço escolar, assim como também destaca a disputa para a presença da comunidade dentro dos muros da escola, numa ação conjunta na formação de crianças e jovens quilombolas. Nesse sentido, se exerce uma educação quilombola nos espaços de formação organizados pela comunidade, como citado por Lélia: *“Onde a gente vê que tem criança dentro dessa mesma formação. A gente tava discutindo sobre pragas, né? Pragas em plantas, na produção, como combater essas pragas, como fazer a junção de algumas plantas pra fazer o combate, ne? [...].”*

³⁴ Lélia remonta aqui a discussões ocorridas sobre a construção de Diretrizes para uma Educação Escolar Quilombola na cidade. Maria Cristina de Jesus Sampaio foi quem esteve afrente desse processo, como coordenadora de Núcleo de Educação para Relações étnico-raciais e Educação escolar quilombola do município.

Lélia remete aqui a atividades realizadas na comunidade, como por exemplo, momentos de formação com a escuta de anciõesela cita um desses eventos onde a temática foi sobre o uso de ervas no controle de pragas na plantação. Outro momento citado também, foi da formação, dessa vez feita pelos mais novos, sobre o uso de tecnologias e redes sociais. Essa atividade está relacionada a um projeto em desenvolvimento em sua comunidade, de venda online de produtos produzidos internamente, denominado de “Mercado Virtual Quilombola”. Outro projeto, também em andamento diz respeito a uma rádio quilombola, citada também por Abdias, com participantes da comunidade de Candeal II e Matinha dos Pretos.

No entanto, o diálogo com a educação formal, representada aqui pela escola, ainda é um processo em construção, pautado principalmente pela constante disputa por esse espaço. Por isso, a luta por uma escola de ensino médio na comunidade, bem como, por uma efetiva educação escolar quilombola. Os jovens com quem dialoguei tem participado assim, de atividades e projetos relacionados ao campo da educação, tanto dentro do espaço escolar, como fora dele.

Além de Abdias e Lélia já citados, Nilma também discorre como vem participando de momentos de formação e construção de projetos com a gestão de uma das escolas do distrito de Matinha, como por exemplo o resgate da história local. Além disso, ela destaca como pensa a sua formação como pedagoga a partir dos atravessamentos que ela mesmo vivenciou como uma aluna quilombola. Acrescenta,

[...] a minha escolha pelo curso de licenciatura, o querer ser professora, é justamente algo político que eu criei em mim mesmo. Essa questão de identidade, essa questão de local, né? Do lugar o qual eu estou. Inclusive a minha família, que em sua maioria teve o direito de estudar violado. Eu estou lá (na universidade) para devolver aquilo que eu aprendo para minha comunidade.
(Nilma).

Também Dandara, apesar de cursar psicologia e não uma licenciatura, vem desenvolvendo atividades em uma escola localizada no distrito de Maria Quitéria. Vale ressaltar que também no caso desse distrito, tem-se duas escolas que atendem também só atendem até o ensino fundamental II, sendo necessário o deslocamento para a cidade dos estudantes de ensino médio. Lá também foi inaugurada recentemente, maio de 2022, uma escola de educação infantil, dentro da comunidade de Lagoa Grande, após anos de disputa diante a prefeitura. Ela é

considerada a primeira escola quilombola de Feira de Santana, e recebe o nome de um dos primeiros moradores daquele território, Luiz Pereira dos Santos.

Em linhas gerais, como afirma Abdias em relato mais acima, os debates sobre a educação estão entre as encruzilhadas que atravessam as experiências quilombolas aqui analisadas. Seja a educação formal, neste caso, a escola, seja os diversos espaços de formação construídos nos cotidianos. O diálogo com esses jovens, demonstra um grande enfoque nessa questão, sendo possível perceber o envolvimento direito deles com os projetos de aproximação entre as escolas e as comunidades, assim como a valorização de espaços formativos acerca dos saberes do quilombo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ancestralidade, nesse sentido, emerge como um contínuo, uma pujança vital e um efeito de encantamento contrário à escassez incutida pelo esquecimento.
Luiz Rufino, *Pedagogia das encruzilhadas*.

Chegar ao fim das páginas deste texto é perceber que algumas realizações, apesar dos obstáculos, são possíveis. O trabalho de pesquisa e o costurar de uma escrita são um processo carregado de desafios, solidões edores. Em meio ao cenário pandêmico e fascista dos últimos anos, torna-se ainda mais desafiador. Ao fim desse processo, consigo refletir sobre algumas considerações provisórias e inacabadas, possíveis acerca da investigação realizada.

Perguntar por sentidos, pelas experimentações e por outros elementos tão subjetivos traz dificuldades devido aos limites impostos pelos métodos e investigações acadêmicas. Nesse sentido, a proposta aqui nunca foi a busca por verdades objetivas e generalistas. Fala-se aqui de experiências marcadas pelas encruzilhadas e tentar refletir sobre elas demandaram também *fazimentos* marcados pelo *cruzo*. Instrumentos que nos auxiliam a observar os poderes, os tensionamentos da existência que contrastam com as normatizações dominantes.

Tendo em vista o objetivo geral proposto, a análise se deu principalmente a partir do diálogo travado com essas pessoas, suas experiências, lembranças, dores e demandas, para a partir disso refletir sobre elementos que atravessam as experiências quilombolas. Assim, algumas categorias de análise foram pensadas para a materialização de minha escrita, o que não significa que os elementos abordados funcionem de forma estanque. Todos eles hibridizados se fazem presentes nas vivências daqueles que colaboraram nessa investigação.

Em primeiro lugar, a ideia de pertença e todos elementos mobilizados na sua fluida constituição aparecem como foco, a fim de perceber como eles informam a experiência daqueles com quem dialoguei e, em certa medida, os vários cotidianos quilombola. Principalmente uma relação com a memória, pautada pela ancestralidade, aparece aqui como parte de suas mobilizações. Além disso, são também as oposições marcas presentes nas experiências quilombolas, vivências tecidas nas brechas da ocidentalidade, corpos afrodiaspóricos que se fazem também a partir do ato de resistir.

Dito isso, o trabalho se dividiu então em três capítulos, além da introdução e dessa última seção de considerações finais. Inicialmente, no capítulo I, busquei costurar as ideias daqueles que vieram antes de mim, na busca de inspirações e referências que me auxiliaram na construção do trabalho. Intentei analisar a trajetória histórica do conceito de quilombo, a fim de compreendê-lo teoricamente. Emergiram aqui conceitos importantes para sua compreensão: território, memória e ancestralidade. Relacionei então as comunidades quilombolas aos debates acerca da colonialidade, partindo do entendimento que são elas também atravessadas por essa *marafunda colonial* (RUFINO, 2019) constituindo-se como culturas negras da diáspora tecidas nas frestas. Dessa forma, me volto às comunidades quilombolas enquanto construtos das encruzilhadas, isto é, dinâmicas culturais e identitárias no *cruzo*, no ser e no fazer a partir e apesar dos regimes coloniais.

Ao longo do capítulo II busquei me aproximar das comunidades de Feira de Santana, tentando entendê-las a partir de outras pesquisas, mas principalmente das falas dos colaboradores. O caminho percorrido possibilitou compreender e refletir sobre alguns ingredientes que constituem parte dos sentidos e experimentados sobre o ser quilombola para eles. Diante os diálogos, algumas questões foram enquadradas. Foi possível perceber a forma como memórias foram mobilizadas na constituição de pertença dos participantes. Explico, a relação estabelecida com as rasuras do passado, as lembranças familiares, parecem ser parte daquilo que delinea as experimentações desses jovens.

Mais do que isso, indícios apresentavam uma relação acentuada entre as temporalidades, de validação e referência constante a um passado, relembrando através de memórias compartilhadas entre as gerações. Essas memórias são coletivas, o que determina também sobre uma existência coletiva, como um corpo marcado e escrito por várias mãos. A ancestralidade aparece aqui como esse fio condutor, como elemento mobilizado na constituição fluída de si e na sua relação com o mundo, como um cheiro conhecido que nos lembra/revela os ingredientes da receita várias vezes experimentada.

É inspirada nessas cosmopercepções que escolho o título dessa dissertação: “os pássaros têm asas porque lhes foram passadas por outros pássaros”, inspirada nas leituras de Simas e Rufino (2020). O diálogo com os jovens colaboradores me revela a ideia de que as memórias constantemente rasuradas, compartilhadas e lembradas produzem também a sua existência, não como um passado revivido ou

repetido, mas como marcas e referências construídas coletivamente de geração em geração, na autoafirmação, na apropriação para luta pelos presentes e futuros.

Além disso, surgem vestígios também de uma relação com o território como lugar de construção de sentidos, não como uma posse individual, mas como cenário construído historicamente por mãos, pés, corpos, no coletivo. A igreja, a praça, as casas, a vendinha da esquina, tudo posto de pé pelos membros da comunidade. E aqui me aproximo da discussão presente no terceiro capítulo, em que abordei o entendimento de que os cotidianos quilombolas são também atravessados pela oposição, por lutas pelo encantamento e pela manutenção da vida.

O capítulo III é iniciado também a partir de uma viagem no tempo, um traçar histórico das lutas das comunidades de Feira de Santana. Retomo como, desde a sua origem, marcado por um passado escravista, o ser quilombo é costurado às táticas de resistência, agora não mais a escravidão, mas a conquista e a manutenção de direitos e condições de existência para populações negras camponesas. Resistência a quem? A todas formas de silenciamento e de opressão determinados pela longa duração do colonialismo e pela ocidentalidade branca civilizadora, que aqui são representadas, em grande medida, pelo poder público municipal.

Demonstro como o projeto de cidade “moderno” e embranquecido, atuou historicamente na construção da “Outridade” (KILOMBA, 2019) com relação as comunidades quilombolas. Os quatro jovens apresentam relatos e memórias de opressão, que acabaram por “expulsa-los” da cidade, a construir uma ideia de não pertença a esse lugar. Violências vivenciadas na escola, no cotidiano, na precarização de direitos como a mobilidade, fizeram-se presentes ao longo de nossas conversas. Além de desmandos da prefeitura como no caso da transformação de localidades rurais em bairro sem o diálogo com os moradores, e empreendimentos realizados dentro dos territórios, intervindo nas dinâmicas cotidianas internas.

Nesse sentido, é possível perceber também como os colaboradores da investigação, constroem-se enquanto quilombolas, entre outros elementos, também a partir da reação, resposta às dinâmicas de exclusão, feitas no presente, mas também no passado. É por isso que, além das formas e estratégias na construção da “outridade” desses sujeitos, abordei também as táticas de resistência, isto é, a

maneira como ele constroem a si mesmocomo partes das culturas negras pela via do encantamento.

As próprias experiências marcadas pela coletividade, bem como a relação ancestral com as memórias, podem ser lidas aqui como manutenção, como parte das lutas pela sobrevivência, neste caso, de saberes e modos de ser/fazer quilombolas. Assim, além de todos os objetivos propostos, este trabalho diz sobre resistências e demonstra a potência do ser quilombola, como espaço em que, nas encruzilhadas e nos cotidianos como *espaçostempos* de luta, outros saberes e cosmopercepçõescirculam e sobrevivem, ainda que rasurados, reapropriados e hibridizados.

Dessa forma, acredito que essa investigação ao dialogar e refletir sobre esses outros modos de ser/estar no mundo, ao perguntar sobre as encruzilhadas que envolver o ser quilombola, oportuniza conhecer um pouco mais sobre as experimentações de culturas negras afrodiaspóricas. Ressalto mais uma vez que ela só foi possível pela disponibilidade e pela parceria dos colaboradores, que me acompanham nesta escrita. Não entendo que este trabalho deva ser lido como uma maneira de “dar voz” a esses sujeitos, pois eles já falam por si. Reconheço a potência construtiva e emancipatória do Movimento Negro, do poder de sistematização de conhecimentos e saberes, do questionamento do conhecimento científico universalizado, bem como as disputas e as reflexões que fazem emergir novas temáticas de pesquisa.

. No entanto, retomo aqui as inquietações de alguns deles, a exemplo de Abdias, sobre a necessidade de mais pesquisas que se aproximem dessas comunidades, novas perguntas, outras abordagens. A UEFS, tão próxima geograficamente das comunidades, ainda precisa construir pontes efetivas.

As figuras com quem com dialoguei são partes desse processo ainda em curso. Assim como eu, a existência de outras e outros sujeitos negros dentro da universidade, não só como tema, mas construindo suas próprias pesquisas, faz parte dessa história ainda a ser escrita. Gomes (2020) afirma que:

O Movimento Negro, principalmente no contexto das ações afirmativas, recolocou o debate sobre a raça no Brasil. Mesmo com críticas, houve um aumento da institucionalização do uso das categorias de cor do IBGE nos formulários de identificação das instituições e nos censos, trazendo a autodeclaração racial para o universo e para o cotidiano dos brasileiros. O debate sobre quem é negro e quem é branco invade a vida das brasileiras e dos brasileiros de uma forma diferente extrapolando os espaços da militância e da discussão política.

Assistimos, nas redes sociais, a uma profusão de páginas pessoais, de figuras públicas, artistas e de grupos juvenis publicadas por pessoas negras que escrevem sobre a experiência de ser negro, denunciam o racismo, transmitem informações, dão dicas de beleza e cuidados com a pele e o cabelo crespo. Discussões como apropriação cultural, colorismo, racismo, ações afirmativas são realizadas na vida *online* e *off-line* de maneira crítica, política e posicionada por um maior número de sujeitos negros (GOMES, 2020, p.365).

Esses mesmos movimentos negros, e todas as pautas e questões levantadas ao longo dos anos de disputa, é o grande potencializador e possibilitador das variadas pesquisas que envolvem as temáticas raciais, os novos conceitos, disputas e conquistas sociais. Ainda assim, a necessidade de novas e constantes discussões se fazem presentes, principalmente no que diz respeito a reafirmação e a importância de se pensar a produção e compartilhamento de outros saberes e viveres presentes entre esses grupos. Falamos aqui de reflexões sobre as mudanças sociais, educacionais, culturais e políticas que as comunidades negras em movimento, com contradições, desafios, tensões e lutas imprimem nos vários países da diáspora africana.

De forma geral, as construções dentro do movimento envolvem uma forma distinta de conhecer o mundo, de produzir racionalidades, de intervenção e produção de existências. Não posso deixar de mencionar então esse movimento em meu trabalho, pois entendo que todos os debates atuais que envolvem as questões raciais são frutos de demandas anteriores trazidas à tona pelo Movimento Negro, não estamos sós, houve outros e outras antes de nós.

Eles e elas em seus cotidianos com seus encantamentos são protagonistas nas disputas por ações afirmativas a fim de transformar a sociedade na luta por políticas de correção de desigualdades raciais desenvolvidas pelo Estado brasileiro, o Brasil normativo/normatizador/opressor/universalizante. Destaco que as lutas aqui narradas são de todos, e a vigilância precisa ser constante, principalmente diante do cenário de acirramento da retirada de direitos quilombolas. O Brasil normatizador de que fala Simas (2018) precisa ser derrotado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Andréa Serpa. **Quem são os outros na/da avaliação? caminhos possíveis para uma prática dialógica**. 2010. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

ALMEIDA, Silvio. **A brasilidade é libertária**. Youtube, 7 de nov. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=dnM5I5wWePs>>. Acesso em: 13 de agosto de 2022.

ALVES, A. F., & FILICE, R. C. G.. Ancestralidade africana na afrodíaspóra: conhecimento, existência e vida. **RELACult - Revista Latino-Americana De Estudos Em Cultura E Sociedade**, 7(1), 2021.

ALVES, Nilda. Sobre movimentos das pesquisas nos/dos/com os cotidianos. **TEIAS**: Rio de Janeiro, ano 4, nº 7-8, jan/dez 2003.

ANDRÉ, Marli. O que é um estudo de caso qualitativo em educação? **Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 22, n. 40, p. 95-103, jul./dez. 2013.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Quilombos: geografia africana, cartografia étnica, territórios tradicionais**. Brasília, Mapas, 2009.

_____. **Quilombos: Geografia Africana - Cartografia Étnica - Territórios Tradicionais**. Brasília - DF: Mapas Editora & Consultoria, 2009.

ARRUTI, José Maurício A. As comunidades negras rurais e suas terras: a disputa em torno de conceitos e números. **Dimensões**, Vitória, vol. 14, p.243-269, 2002.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.html>. Acesso em: 2 de setembro de 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola**. Brasília – DF. 2012 BRASIL, Ministério da Educação.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: as artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1998.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

D'ÁGUA. Tv Olhos. **Documentário Os Guardiões da Lagoa**. Youtube, 9 de out. 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Z_xr3JTQzyg. Acesso em: 03 de setembro de 2022.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EdUfba, 2008.

FONSECA, Francisca das Virgens. **Os desafios socioeducacionais e comunitários nos processos de reconhecimento e fortalecimento dos Territórios Tradicionais Quilombolas: o caso da Fazenda Candeal**. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Educação) - Departamento de Educação, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2021.

GIL, Gilberto. Quilombo, o Eldorado Negro. *In*: GIL, Gilberto. **Quilombo**. Rio de Janeiro: WEA, 1984.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. São Paulo: Editora 34, 2001.

GOMES, Flávio. **Mocambos e Quilombos. Uma história do Campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Editora Claro Enigma, 2015.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**. Saberes construídos na luta por emancipação. Petrópolis, Rio de Janeiro: vozes, 2017.

_____. A força educativa e emancipatória do movimento negro em tempos de fragilidade democrática. **Revista Teias** v. 21 • n. 62 • jul./set. 2020.

GUERREIROS, Goli. **Terceira diáspora: o porto da Bahia**. Salvador: Corrupio, 2010.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Herança quilombola: negros, terras e direitos. *In*: MOURA, Clóvis (Org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: Edufal, 2001.

_____. **Terra de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro**. Brasília: MINC/Fundação Cultural Palmares, 1995.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. São Paulo: DP&A, 2006.

_____. Quem precisa da identidade? *In*: SILVA, T.T. (Org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação. Episódios de Racismo Cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEITE Ilka Boaventura. **Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?** Horizontes Antropológicos, n. 10, p. 123-150, artigo, 1999.

_____. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 16(3): 965-977, setembro-dezembro/2008.

LUNA, Luedji. Um corpo no mundo. *In*: LUNA, Luedji. **Um corpo no mundo**. São Paulo: Yb Music, 2017.

MACÊDO, Maria Dalva de Lima. **Resistência Cultural de Estudantes Negros (as) da roça nas escolas públicas de Santa Bárbara –Ba**. Salvador. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade. Universidade do Estado da Bahia – UNEB, 2011.

MACHADO, Aldibênia Freire. Ancestralidade E encantamento como inspirações formativas: filosofia africana e práxis de libertação. **Revista Páginas de Filosofia**, v. 6, n. 2, p.51-64, jul./dez. 2014.

MALDONALDO, Nelson Torres. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar; 2007.

MANOEL, Zé. **História antiga**. Do meu coração nu: Joia Moderna, 2020.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória: o reinado do rosário do jatobá**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. Performance do tempo espiralar. In: RAVETTI, G. e ARBEX, M. (orgs.). **Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais**. Belo Horizonte: FAL Faculdade de Letras da UFMG, 2002.

MATTOS, Hebe. "Remanescentes das comunidades dos quilombos": memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. **Revista USP**, [S. l.], n. 68, p. 104-111, 2006. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i68p104-111. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13486>>. Acesso em: 2 setembro 2022.

MEDEIROS, Rosa Maria Vieira. **Ruralidades: novos significados para o tradicional rural**. **Revista Dinâmicas do espaço agrário: velhos e novos territórios: NEAG 10 anos**. p. 179-189, 2017. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/157495>. Acessado em: 3 de setembro de 2022.

MELUCCI, Alberto. **Por uma sociologia reflexiva: pesquisa qualitativa e cultura.**
Petrópolis: Vozes, 2005.

MENDONÇA, Lívia de Carvalho. **Escrevivendo: escrita de remanescentes quilombolas no domínio escolar e na vida cotidiana: uma abordagem dialógica.**
Tese (Doutorado em Letras) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

MIGNOLO, Walter D. COLONIALIDADE O lado mais escuro da modernidade. **RBCS**
Vol. 32 n° 94 junho/2017.

_____. **Desobediencia epistémica: retórica de lamodernidad, lógica de lacolonialidad y gramática de ladescolonialidad.** Argentina:
Edicionesdel signo, 2010.

MINAYO, Maria Cecília Souza. **O desafio do conhecimento: Pesquisa qualitativa em saúde.** São Paulo: Hucitec, 2013.

MONTENEGRO, Antônio Torres. **História oral e memória – a cultura popular revisitada.** São Paulo: Contexto, 1992.

MORAES, Wallace de. As origens do necro-racista-estado no brasil – crítica desde uma perspectiva decolonial& libertária. **Revista Estudos Libertários – REL (UFRJ)**
Vol. 2 N° 6 | 2º Sem/2020.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **Os Quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: Edufal, 2001.

MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre "raça", ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. **Revista USP**, [S. l.], n. 68, p. 46-57, 2006. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i68p46-57. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13482>>. Acesso em: 2 setembro de 2022.

_____. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, [S. l.], n. 28, p. 56-63, 1996. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i28p56-63. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28364>>. Acesso em: 2 setembro de 2022.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Flaviane Ribeiro. **Viver por si: histórias de liberdade no agreste baiano oitocentista**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal da Bahia (UFBA). Salvador, 2012.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

OLIVEIRA, Ana Maria Carvalho dos Santos. **Feira de Santana em tempos de Modernidade: olhares, imagens e práticas do cotidiano (1950 - 1960)**. Tese de doutorado. Programa de PósGraduação em História. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2008

OLIVEIRA, Beatriz Soares da Conceição. **“História é nós”: significações da história por estudantes de comunidades rurais negras de Feira de Santana**. (Monografia de Graduação) Licenciatura em História. Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, 2018.

OLIVEIRA, Clóvis Ramaiana Moraes. **Canções da cidade amanhecendo: urbanização, memórias e silenciamentos em Feira de Santana, 1920 – 1960**. Salvador: EDUFBA, 2016.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da Educação Brasileira- UFC**. - Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Fortaleza (CE), 2005.

_____. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. *In: Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 18: maio-out/2012.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para usodidático de WandersonFlor do Nascimento.

PACHECO, Larissa PeneluBitencourt. **Trabalho e Costume de feirantes de alimentos: pequenos comerciantes e regulamentações do mercado em Feira de Santana (1960/1990)**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Feira de Santana, 2009.

PETIT, Sandra Haydée; SILVA, Geranilde Costa e. Memórias do Baobá. Fortaleza: Edições UFC, 2012

POPPINO, Rollie E. **Feira de Santana**. Salvador: Itapuã, 1968.

PRICE, Richard. DOSSIÊ REMANESCENTES DE QUILOMBOS Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 23, 2000. DOI: 10.9771/aa.v0i23.20986. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20986>. Acesso em: 3 setembro de 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. In: **Anuário Mariateguiano**. Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RIBEIRO, Tiago; SOUZA, Rafael de; SAMPAIO, Carmen Sanches (Org.). **Conversa como metodologia de pesquisa: por que não?** Rio de Janeiro: Ayvu, 2018.

Rogério Haesbaert: **Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “América Latina”**. Buenos Aires: CLACSO, 2021

Ruani, R. M., Couto Junior, D. R., & Amaro, I. A conversa online como procedimento metodológico na pesquisa com masculinidades dissidentes na cibercultura: notas teórico-metodológicas. **Educação**, 8(2), 2020.

RUFINO, Luiz. Performances afro-diaspóricas e decolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. **Revista Antropolítica**, nº 40, Niterói, p.54-80, 1.sem. 2016.

_____. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. 231 f. (Tese), Doutorado em Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro- Faculdade de Educação. Rio de Janeiro, 2017.

_____. Pedagogia das encruzilhadas. **Revista Periferia**, v.10, n.1, p. 71 - 88, Jan./Jun. 2018.

_____. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz. **Fogo no Mato. A Ciência Encantada das Macumbas**. Rio de Janeiro: Morula, 2018.

_____. **Encantamento sobre a política de vida**. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

SAMPAIO, Maria Cristina de Jesus. **O currículo vivido e os repertórios culturais negros nas escolas municipais da Matinha dos Pretos - BA: diálogos com a Lei 10.639/03**. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Educação) - Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2013.

SANTOS, Boaventura de Souza. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5(1-2): 31-52, 1993 (editado em nov. 1994).

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: _____; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. **A cruel pedagogia do vírus**. Coimbra: Edições Almedina, S.A., 2020.

SILVA, Diego Lino. **As senzalas da cidade: relações raciais entre negros roceiros (Bahia, 1940 - 1960)**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-

Graduação em História, Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Feira de Santana, 2021.

SILVA, Simone Rezende da. A trajetória do negro no Brasil e a territorialização quilombola. **Revista NERA**, Presidente Prudente. Ano 14, nº. 19 pp. 73-89 Jul-dez./2011.

SIMAS, Luiz. **Almanaque Brasilidades. Um inventário do Brasil popular**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida. Por um Conceito de Cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira**. Petrópolis, Vozes, 1988.

SODRÉ, Muniz. **O bicho que chegou a Feira**. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1991.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

SOUZA, Elane B. de. **Terra, Território, Quilombo: à luz do povoado Matinha dos Pretos – BA**. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2011.

SOUZA, Railma dos S. **Memória e história quilombola. Experiência negra em Matinha dos Pretos e Candeal (Feira de Santana/BA). Dissertação de Mestrado em História.** Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Cachoeira, 2016.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte, Editora UFMG, 2014.

SILVA, Plácido Mayara. **“Revolução sem sangue” na decantada pátria de Lucas”- Experiências de Trabalhadores(as) negros/ as e migrantes no Pós – abolição. Feira de Santana (1890- 1930).** Salvador, 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Brasileiro de 2010.** Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

ANEXOS



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - PPGE

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Declaro, por meio deste termo, que concordei em ser entrevistado (a) e/ou participar na pesquisa de campo referente a investigação intitulada: "EXU MATOU UM PÁSSARO ONTEM, COM A PEDRA QUE ARREMESSOU HOJE" - COSMOPERCEPÇÕES DE TEMPOS, TERRITÓRIO E COTIDIANO DE JOVENS QUILOMBOLAS EM FEIRA DE SANTANA, desenvolvida por Beatriz Soares da Conceição Oliveira no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Feira de Santana. Fui informado (a) ainda, de que a pesquisa é orientada pela Dra. Elenise Cristina Pires de Andrade, a quem poderei consultar a qualquer momento que julgar necessário através do e-mail: elenise@uefs.br.

Afirmo que aceitei participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Fui informado (a) dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo, que, em linhas gerais é investigar e refletir sobre os sentidos construídos por jovens de comunidades quilombolas de Feira de Santana acerca do ser quilombo e todos seus atravessamentos. Fui também esclarecido (a) de que os usos das informações por mim oferecidas estão submetidos às normas éticas destinadas à pesquisa envolvendo seres humanos.

Minha colaboração se fará de forma anônima, por meio de entrevistas/conversas a serem gravadas a partir da assinatura desse documento de autorização, seja de forma presencial, seja de forma remota. As gravações serão apenas de áudios, sem o uso de minha imagem. O acesso e a análise dos dados coletados (transcrições dos diálogos) se farão apenas pelo (a) pesquisadora e/ou sua orientadora. Fui ainda

informado (a) de que posso me retirar dessa pesquisa a qualquer momento, sem prejuízo para meu acompanhamento ou sofrer quaisquer sanções ou constrangimentos. Uma cópia desse termo ficará comigo e outra com o pesquisador. Atesto recebimento de uma cópia assinada deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido,

Feira de Santana, ____ de _____ de _____

Assinatura do(a) participante

Assinatura da pesquisadora
