

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social

Fernanda C. de Oliveira e Silva

A GENTE VIVE É RODANDO
Movimentos quilombolas que educam com os saberes da confluência

Belo Horizonte

2020

Fernanda C. de Oliveira e Silva

A GENTE VIVE É RODANDO

Movimentos quilombolas que educam com os saberes da confluência

Versão Final

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientadora: Dra. Ana Maria Rabelo Gomes

Coorientador: Dr. Edgar Rodrigues Barbosa Neto

Belo Horizonte

2020

O48g
T Oliveira e Silva, Fernanda Cristina de, 1983-
A gente vive é rodando [manuscrito] : movimentos quilombolas que educam com os saberes da confluência / Fernanda Cristina de Oliveira e Silva. -- Belo Horizonte, 2020.
152 f. : enc.

Tese -- (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.
Orientadora: Ana Maria Rabelo Gomes.
Coorientador: Edgar Rodrigues Barbosa Neto.
Bibliografia: f. 123-130.
Apêndices: f. 131-152.

1. Educação -- Teses. 2. Quilombolas -- Tradição oral -- Aspectos educacionais -- Teses. 3. Quilombos -- Aspectos educacionais -- Teses. 4. Quilombos -- Teses. 5. Comunidades Tradicionais -- Teses. 6. Descolonização -- Aspectos educacionais -- Teses.
I. Título. II. Gomes, Ana Maria Rabelo. III. Barbosa Neto, Edgar Rodrigues. IV. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de

CDD- 370.19342

Catálogo da fonte: Biblioteca da FaE/UFMG (Setor de referência)
Bibliotecário: Ivanir Fernandes Leandro CRB: MG-002576/O



FOLHA DE APROVAÇÃO

A gente vive é rodando - movimentos quilombolas que educam com os saberes da confluência

FERNANDA CRISTINA DE OLIVEIRA E SILVA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL, como requisito para obtenção do grau de Doutor em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL.

Aprovada em 20 de fevereiro de 2020, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Ana Maria Rabelo Gomes - Orientador
UFMG

Prof(a). Edgar Rodrigues Barbosa Neto
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof(a). Luiza Dias Flores
UFG

Prof(a). Maria Cristina Soares de Gouvêa
UFMG

Prof(a). Marina Guimarães Vieira
UFBA

Prof(a). Rodrigo Ednilson de Jesus
UFMG

Belo Horizonte, 18 de janeiro de 2021.

Dra. Vanessa Ferraz Almeida Neves

Vice-Coordenadora do Programa de Pós-graduação em Educação

AGRADECIMENTOS

Saudações, à Rainha Belinha e à Rainha Isabel Cassimira (em memória) (ao Reino Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário e Centro Espírita São Sebastião), ao Seu Badu (à Dona Divina e ao Matição), à Mametu Muiande e Makota Kidoiale (ao Manzo Ngunzo Kaiango, Senzala de Pai Benedito), ao Naldinho (e à Custaneira), ao Nêgo Bispo (à Mãe Pedrina, à Mãe Joana), à Ana Mumbuca (aos mumbucas), à Mãe Tiana (ao seu povo), com quem convivo e aprendo desde longe.

Agradeço à Ana Gomes e ao Edgar Barbosa por serem mestra e mestre antropólogos, docentes e pesquisadores dedicados às práticas nas fronteiras. Obrigada, à Luisa Flores por sua escuta inspiradora e sua escrita necessária. Obrigada, ao Rodrigo Ednilson pelas parcerias e pela contribuição formidável à construção de outra universidade. Obrigada às professoras Maria Cristina, Marina Vieira, Shirley Miranda, Isabel de Rose, Luisa Flores e ao Rodrigo Ednilson por aceitarem participar formalmente dessa passagem complicada que se tornou a conclusão do meu percurso pelo doutorado em Educação.

À Rosângela de Tugny, Luciana de Oliveira, César Guimarães, ao José Jorge de Carvalho e demais docentes trabalhadores pela Formação Transversal em Saberes Tradicionais na UFMG. À Faculdade de Educação da UFMG por ser tão interessante, potente, acolhedora, por discentes e docentes tão diversos, uma casa Xacriabá, um espaço freiriano, um Jardim Mandala. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio imprescindível à minha pós-graduação.

Às pessoas queridas que já estavam na minha vida e às que se entrançaram comigo ao longo dessa trajetória agitada tornando tudo mais companheiro, mais animador, mais sensível, mais possível: Bruno, Tereza, Barbi, Luiz, Raquel, Denise, Ju, Joh, Elisa, Bianca, Luisa, Carol.

Agradeço à minha mãe, Márcia, por tudo. Aos meus irmãos. À Duna, criança que me cria, me acompanha e me faz boa em quase tudo.

À ancestralidade que me mantém *na roda*, na reza, na lida e que dança comigo.

RESUMO

Esta tese propõe descrever práticas de conhecimento entre mestres e mestras quilombolas, dialogando com a tese de Nilma Lino sobre o Movimento Negro como sujeito de conhecimento e agente educador (2017). Pretendo confluir com essa proposição, descrevendo experiências quilombolas marcadas por movimentos que têm, dentre seus aspectos principais, o ensino-aprendizagem da convivência com a diversidade como causa e efeito de ações coletivas. Argumento que, diferente da imagem de isolamento que o senso comum hegemônico insiste em sugerir, ensina-se e aprende-se a ‘viver quilombola’, movimentando-se por diversos territórios. *Rodando* e atravessando *fronteiras* – físicas, ontológicas, epistemológicas – como formas de *contra-colonização*. As(os) quilombolas(os) que trabalham comigo nesta tese são pensadoras/res praticantes com quem convivo desde 2011 – quando se inicia um entrançamento entre a minha trajetória na universidade e nas comunidades de terreiros e quilombos. O modo do texto é etnográfico e intermitente, alternando-se passagens das trajetórias de Silvio de Siqueira (Mestre Badu, do quilombo Matição/Jaboticatubas-MG), Mametu Muiande e Makota Kidoiale (Efigênia Maria da Conceição e Cássia Cristina da Silva do quilombo Manzo Ngunzo Kaiango/BH-MG), Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo, do quilombo Saco Curtume/PI) e Mestre Arnaldo de Lima (Naldinho, do quilombo Custaneira/PI). As descrições acompanham um esforço em conceituar suas vivências enquanto ‘sabedorias da circularidade’ que *confluem* para uma ‘pedagogia das fronteiras’.

Palavras-chave: Educação. Quilombos. Saberes tradicionais. Contra-colonização. Movimentos quilombolas.

ABSTRACT

This doctoral dissertation proposes to describe knowledge practices between quilombola masters, dialoguing with Nilma Lino's thesis on the Black Movement as a subject of knowledge and an educating agent (2017). I intend to converge with this proposition, describing quilombola experiences marked by movements that have, among its main aspects, the teaching-learning process of coexisting with the diversity as a cause and effect of collective actions. I argue that, different from the image of isolation that the hegemonic common sense insists on suggesting, it is taught and learned to 'live quilombola', moving through different territories. Rotating and crossing borders - physical, ontological, epistemological - as forms of counter-colonization. The quilombolas who work with me on this thesis are practitioner thinkers with whom I have lived since 2011 - when a journey begins between my university career and the communities of terreiros and quilombos. The form of the text is ethnographic and intermittent, alternating passages that show trajectories of Silvio de Siqueira (Mestre Badu, from the Matição quilombo / Jaboticatubas-MG), Mametu Muiande and Makota Kidoiale (Efigênia Maria da Conceição and Cássia Cristina da Silva from Kilombu Manzo Ngunzo Kaiango/BH-MG), Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo, from the Saco Curtume quilombo/PI) and Mestre Arnaldo de Lima (Naldinho, from the Custaneira quilombo/PI). The descriptions accompany an effort to conceptualize their experiences as 'wisdoms of circularity' that converge to a 'pedagogy of borders'.

Keywords: Education. Quilombos. Traditional knowledge. Counter-colonization. Quilombola movements.

RESUMEN

En esta tesis propongo la descripción de prácticas de conocimiento entre maestros y maestras quilombolas, en diálogo con la tesis de Nilma Lino sobre el Movimiento Negro como sujeto de conocimiento y agente educador (2017). Pretendo confluir con dicha proposición, al describir experiencias quilombolas marcadas por movimientos que tienen, de entre sus aspectos principales, la enseñanza-aprendizaje como causa y efecto de acciones colectivas. Planteo que, diferente de la imagen de aislamiento que el sentido común hegemónico insiste en sugerir, ellos enseñan y aprenden a “viver quilombola” al movimentar-se por diversos territórios. Girando y atravesando fronteras - físicas, ontológicas, epistemológicas - como formas de contracolonización. Los/las quilombolas con quienes trabajo en esta tesis son pensadoras/res practicantes con quienes convivo desde el 2011 - cuando se inicia un enlace entre mi trayectoria en la universidad (UFMG) y en las comunidades de terreiro y quilombos. El modo del texto es etnográfico y intermitente, alternándose pasajes de las trayectorias de Silvio de Siqueira (Mestre Badu, del quilombo Matição/Jaboticatubas-MG), Mametu Muiande y Makota Kidoiale (Efigênia Maria da Conceição y Cássia Cristina da Silva del kilombu Manzo Ngunzo Kaiango/BH-MG), Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo, del quilombo Saco Curtume/PI) y Mestre Arnaldo de Lima (Naldinho, del quilombo Custaneira/PI). Las descripciones acompañan un esfuerzo por conceptualizar sus vivencias en su calidad de “sabidurías de la circularidad” que confluyen hacia una “pedagogia de las fronteras”.

Palabras clave: Educación. Quilombos. Saberes tradicionales. Contracolonización. Movimiento quilombola.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

CCPJO – Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente

CNPIR - Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial

CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais
Quilombolas

FAE – Faculdade de Educação

GTI - Grupo de Trabalho para a Valorização da População Negra

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

INCTI - Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa

MEC – Ministério da Educação

MNU – Movimento Negro Unificado

MNUCDR - Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial

NUQ – Núcleo de Estudos em Quilombolas e Populações Tradicionais

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONU – Organização das Nações Unidas

PBH - Prefeitura de Belo Horizonte

PBQ - Programa Brasil Quilombola

PLANAPIR - Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial

PNPIR - Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial

PROGRAD - Pró-Reitoria de Graduação

PROUNI - Programa Universidade para Todos

RMBH – Região Metropolitana de Belo Horizonte

SECADI - da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade

SEPPIR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

SNDH - Secretaria Nacional dos Direitos Humanos

SNPIR - Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

UDR - União Democrática Ruralista

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UNB– Universidade de Brasília

USP – Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
Percurso da pesquisa.....	15
“Não sou uma tese”!.....	19
Pequena coletânea de conceitos.....	21
Apresentação dos capítulos	28
CAPÍTULO 1. MOVIMENTOS E EDUCAÇÃO	31
Movimentos e Políticas Públicas que Produziram Encontros	32
Movimento Negro Educador	33
Ações Afirmativas no Brasil.....	37
Movimento Quilombola Nacional	43
Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Intolerâncias Correlatas – Conferência de Durban.....	50
Ações Afirmativas na Educação.....	53
Encontro de Saberes nas Universidades	56
CAPÍTULO 2. MOVIMENTOS QUILOMBOLAS.....	63
Mestre Badu e sua comunidade de parentes, festas, males e curas	63
Mametu Muiande, Makota Kidoiale e os ventos fortes do kilombu.....	67
Nêgo Bispo e a proliferação de Quilombos.....	68
CAPÍTULO 3. A GENTE VIVE É RODANDO	74
Contra denominações – giros com as palavras.....	74
Refluxos e (re)tomadas	76
Tomada das Palavras Políticas	78
A Kota das Curas na universidade.....	80
Pêga no Laço	86
Acrobacias Mentais	88
Ciência, Onda, Vibração e Fé.....	90

Políticas Públicas e Políticas Próprias	96
CAPÍTULO 4. UMA PEDAGOGIA DAS FRONTEIRAS	105
Aprender a reeditar	106
O macaco e a cotia.....	110
A onça e o macaco.....	113
CONCLUSÃO. COMEÇO, MEIO E COMEÇO.....	119
REFERÊNCIAS	121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	122
APÊNDICE	128

Convenções

O texto da tese vai apresentar marcações com os seguintes objetivos: o uso do itálico para marcar as expressões, nomeações e conceitos elaborados e praticados pelas/los pensadoras/es quilombolas interlocutores deste trabalho; e também para quando reproduzo trechos de suas comunicações orais (que quando colocados ao longo dos parágrafos, são marcados também pelas aspas duplas). As aspas duplas “” são utilizadas para: demarcar expressões e conceitos utilizados no campo das políticas públicas e no campo acadêmico. As aspas simples ‘’ uso para destacar noções que proponho como formulações da tese, isto é, proposições conceituais baseadas no que aprendo com as referências intelectuais do meu trabalho – as/os quilombolas, seja os que já ocupam as academias, ou não.

As palavras de matrizes africanas aparecerão na tese grafadas ao modo português brasileiro, exceto quando nos foram ensinadas por Kidoiale de outra forma, o que será comentado a cada ocorrência, como no caso de kilombo em vez de ‘quilombo’, que Makota Kidoiale faz questão de grafar ao “seu modo bantu” como proposição de contra-colonização (SANTOS, 2015) da linguagem e do pensamento. Digo ‘seu modo’ porque as práticas de continuação e retomada das linguagens de matrizes africanas no Brasil são complexas, profundas e fortemente diversificadas, inexistindo a vigência de uma normatização oficial das línguas matrizes africanas.

Makota Kidoiale e Nêgo Bispo têm textos e livros já publicados cujas datas muitas vezes coincidem com as das comunicações orais que são referência deste trabalho. As referências bibliográficas de autoria quilombola aparecerão entre parênteses com indicação do sobrenome do/a autor/a (SANTOS, para Nêgo Bispo e SILVA, para Kidoiale), conforme norma da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT). Já as referências às comunicações orais – diretas (conversas entre meus/minhas interlocutores/as e eu) ou indiretas (falas públicas registradas com consentimento em áudios e vídeos ou conversas das/dos minhas/meus interlocutoras/res com outras pessoas que compartilharam suas gravações ou transcrições, também sempre consentidas) – serão indicadas entre parênteses, mas com o nome das pessoas interlocutoras, conforme elas são chamadas oralmente: (Nêgo Bispo, 2019) em vez de (SANTOS, 2019); (Kidoiale, 2020), em vez de (SILVA, 2020), por exemplo. Quando tratar-se de expressões curtas, noções e conceitos comunicados oralmente, em diversas ocasiões, não haverá indicação de data. Desta forma torna-se mais evidente a distinção entre uma fala e um

texto quilombola. A importância desta distinção foi alertada por minha orientadora, Ana Gomes, destacando que essas/es pensadoras/es também escrevem e que, mesmo sua redação sendo redigida por uma “escrita quilombola” que elabora estilos, ritmos e temporalidades contra-colonizadoras da escrita – conforme as quais escrever como se falasse (Nêgo Bispo, 2019) é um princípio orientador – não falam exatamente da mesma forma como escrevem, assim como acontece para as/os práticas/os as/os acadêmicas/o.

INTRODUÇÃO

Percurso da pesquisa

Concluí o curso de mestrado em antropologia social na UFMG em setembro de 2013 e, após o nascimento de Duna, um mês depois, vivenciamos um período intenso de iniciação à maternagem. Nesse período inaugural, muito diferente de uma recolhida ao núcleo familiar (da classe média da modernidade ocidental), fomos animadas por muitas convivências. Tivemos a felicidade de retomar contato com amigos maxacali-tikmu'un com quem meu companheiro realizava gravações e edições de filmes, desde 2012, colaborando com o cinema indígena em projetos coordenados pela professora Rosângela de Tugny, pesquisadora e colaboradora de especialistas maxacali-tikmu'un. Esse trabalho com o cinema maxacali seguiu frequente, exigindo que Bruno viajasse muitas vezes e também que recebesse realizadores indígenas e parte de suas famílias em nossa casa, para a edição dos materiais. Provavelmente em função desse convívio mais aproximado, no final de 2013 fui convidada, pela professora Rosângela, para trabalhar junto à equipe de produção das atividades de organização do Encontro de Saberes na UFMG.

O Encontro de Saberes era um programa da Universidade de Brasília (UNB), fundado pelo antropólogo professor José Jorge de Carvalho apoiado por uma ampla equipe, no ano de 2010. Consiste basicamente na institucionalização e na promoção da docência de mestres e mestradas de saberes tradicionais nas universidades públicas brasileiras a partir de disciplinas regulares oferecidas aos estudantes de graduação (e, em algumas ocasiões, também de pós graduação) vinculados a quaisquer cursos da universidade. Meu envolvimento com essa oportunidade, como trabalhadora de base, planejando ações, logísticas de produção, colaborando com curadorias e com a criação de algumas disciplinas, me fizeram investir no concurso para doutoramento na Faculdade de Educação (FAE) da UFMG, com tema de pesquisa dedicado aos “encontros de saberes”.

Esta tese é feita de uma articulação de reflexões geradas por experiências variadas no tempo e no espaço, constituídas ao longo de quase uma década de trabalhos de pesquisa, parcerias em projetos e convivências pessoais com minhas/meus interlocutoras/es. Minha convivência com elas e eles foram sendo construída progressivamente, ao longo de quase uma década, e foram diversas as oportunidades que me proporcionaram registros (sobretudo em

áudio e manuscritos ou digitados) que se tornaram parte do material trabalhado para a construção deste texto: assessoria na elaboração e na gestão de projetos culturais; viagens recreativas; reuniões com poderes públicos; correspondências pela internet. Além disso, esta tese resulta principalmente da minha atuação como colaboradora do Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG, nome como o Encontro de Saberes se institucionalizou nessa universidade, que se concentrou no período entre 2014 e 2017.

No ano de 2014 atuei como bolsista CNPq apoiada pela UNB e Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa/INCT de Inclusão). Nesse período colaborei realizando a produção das atividades (sobretudo as logísticas implicadas nos deslocamentos das mestras e mestres de seus territórios até a universidade, sua hospedagem e acolhida na cidade) e fui proponente, junto do professor antropólogo Rubens Silva, do curso Cultivos e Culturas dos Quilombos ministrado por Mestre Badu (Sílvio de Siqueira do Quilombo Matição/Jaboticatubas/MG) e Mestre Sebastiana de Oxóssi (Mãe Tiana do quilombo Carrapatos da Tabatinga/Bom Despacho/MG). A partir de 2016, me tornei doutoranda na FAE (2016-2020) e realizei estágios docentes trabalhando na proposição de disciplinas da Formação Transversal em Saberes Tradicionais, na condição de professora parceira de mestres e mestras junto dos professores Edgar Barbosa e Isabel de Rose, e da colega doutoranda Bárbara Altivo. Naquele ano realizamos a primeira edição da disciplina Catar Folhas: saberes e fazeres do povo de axé, ministrada por Mametu Muiande e Makota Kidoiale¹ (do Kilombu Manzo N'gunzo Kaiango, no bairro Paraíso em Belo Horizonte/Santa Luzia), Pai Ricardo (Ricardo de Moura, sacerdote umbandista da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, no bairro Lagoinha, em Belo Horizonte), Capitã Pedrina de Lourdes Santos (capitã da Guarda de Massambique de Nossa Senhora das Mercês, em Oliveira/MG) e pela, então, Iya Ifadará, atualmente Iyalodè Ósún Ifé World Wide (Nilsia Lourdes dos Santos da comunidade de culto à ancestralidade de matriz africana tradição ketu, Ilè Asé Asegún Itèsiwajú Aterossun, em São José da Lapa RMBH/MG) . Em 2017, Edgar Barbosa e eu realizamos a disciplina Confluências Quilombolas Contra a Colonização, ministrada por Antonio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo do quilombo

¹ “Kidoiale” e “Muiande” (pronuncia-se ‘quidôialê’ e ‘muiandê’), conforme elas nos contam, são os *nomes fornecidos pela ancestralidade* (KIDOIALE, 2016). São suas dijinás, nomes da tradição bantu vivenciada por Cássia Cristina e Mãe Efigênia, que foram recebidos após sua iniciação no culto à ancestralidade de matriz angola.

Saco/Curtume em São João do Piauí/PI), Arnaldo de Lima (Naldinho do quilombo Custaneira em Paquetá/PI) e Maria Luiza Marcelino (da Associação Quilombolas Namastê, em Ubá/MG).

Muito antes disso, a partir de 2001, iniciei minha formação com comunidades tradicionais de religião ancestral na condição de médium umbandista. E, a partir de 2006, iniciei minha formação como pesquisadora com comunidades quilombolas, vinculada ao Núcleo de Estudos em Quilombolas e Populações Tradicionais (NUQ/UFMG). Conheci o senhor Sílvio de Siqueira, Mestre Badu, e as mestras Makota Kidoiale (Cássia Cristina da Silva) e Mametu Muiande (Efigênia Maria da Conceição), em 2011. Nesse ano, iniciei minha pesquisa de mestrado no quilombo Matição (Mato do Tição, Jaboticatubas, Minas Gerais) e também iniciei uma trajetória de colaborações com o quilombo Manzo N'gunzo Kaiango/Senzala de Pai Benedito. Nossos encontros em conjunto aconteceram em 2013, quando vivenciamos uma seqüência de encontros formativos no âmbito de um projeto social então Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Esse projeto era intitulado “capacitação de lideranças quilombolas” e ligado à política pública nacional de promoção da igualdade racial. Nesse período (em que eu cursava mestrado e gestava Duna), reunidos no território do quilombo Matição, conhecemos Antônio Bispo dos Santos, Nêgo Bispo. Com Antônio aprendemos nomear experiências que atravessarão o rumo desta tese e, até então, não pensávamos, nem denominávamos da mesma maneira: *saberes orgânicos, confluências, contra-colonização, políticas próprias*.

A partir dali, seguimos entrançando nossos caminhos e cruzando trajetórias que deram passagem para outros de nossos encontros cujo foco, neste trabalho, são os cursos do Encontro de Saberes na UFMG - Formação Transversal em Saberes Tradicionais, entre 2014 e 2017. Nesse período foi que conheci Mestre Arnaldo de Lima (Naldinho), parceiro de Nêgo Bispo na condução da disciplina Confluências Quilombolas Contra a Colonização (UFMG, 2017). Mestre Naldo, por sua vez, conheceu Kidoiale, Muiande e Badu, visitando seus territórios. Esses são os praticantes de saberes tradicionais com quem trabalhei nos últimos anos, proliferando encontros e criações, dentre as quais esta tese é uma das resultantes.

Meu trabalho de pesquisa e compartilhamento de reflexões não se situa, portanto, nem na tradição de uma “etnografia clássica” realizada em uma comunidade específica, nem na tradição das chamadas etnografias multissituadas interessadas nas relações “local-global” geradas por processos da globalização moderna ocidental (MARCUS, 1995). Meu trabalho é

uma resultante, sempre provisória, das principais apreensões com as quais pude desenvolver um diálogo acadêmico com professoras/es, autoras/es e colegas que participam da minha formação enquanto antropóloga e, mais recentemente, enquanto colaboradora do pensamento e das práticas dedicados aos saberes tradicionais e a educação.

Neste trabalho, busco contribuir para as reflexões sobre as relações entre os saberes ocidentais modernos e os saberes dos povos não ocidentais não modernos, focalizando sua incidência no campo da Educação. Contribuir também para a memória e o pensamento acerca dos movimentos sociais no Brasil na sua componente quilombola. A partir de uma escrita etnográfica intermitente, alterno descrições de passagens das trajetórias das mestras e mestres apresentando aqui, buscando denotar seus movimentos existenciais e intelectuais, de vida e de lutas, enquanto movimentos quilombolas dedicados às ‘sabedorias da circularidade’. *Viver rodando* inclui movimentos praticados em contextos intra e extra territórios tradicionais, nos terreiros, nas universidades, nas esferas de debates públicos e das políticas públicas - nesses lugares e entre esses lugares: deslocando-se.

Assim, diferente da imagem de isolamento que o senso comum hegemônico insiste em sugerir a respeito dos quilombos, a tese busca apresentá-los como lugares de referência a partir de onde se ensina e se aprende a viver quilombola, movimentando-se por diversos territórios. Sugiro que os movimentos quilombolas colaboram entre si gerando muitas confluências, dentre elas, a criação de uma pedagogia das fronteiras. Essa pedagogia é baseada em uma epistemologia contra-hegemônica que, dentre outros aspectos principais, conduz o ensino-aprendizagem da convivência com a diversidade como causa e efeito de ações coletivas.

Sugiro haver, entre as mestras e os mestres aqui referidos, considerando suas diferentes trajetórias, práticas e personalidades, o compartilhamento de uma epistemologia quilombola que tem sido especialmente sistematizada por Antônio Bispo dos Santos. Nêgo Bispo, lavrador e pensador quilombola tem sido intenso parceiro dos programas de Encontro de Saberes em diversas universidades brasileiras, desde as suas primeiras edições na UNB (2010). Seu pensamento se articula de maneira forte com os pensamentos dos demais mestres e mestras presentes na tese, dentre os quais, alguns também têm praticado o exercício de formulação de suas práticas e saberes para conceitos e noções sistematizados. No entanto, em termos de tradução da oralidade tradicional e das sabedorias ancestrais para a escrita acadêmica, Nêgo

Bispo se destaca por alcançar ampla circulação de suas ideias que têm sido fartamente referenciadas nos trabalhos acadêmicos de diversas áreas do conhecimento, nos últimos anos.

A essa altura, considero importante fazer uma breve apresentação das noções e conceitos quilombolas nos quais baseio as descrições e argumentos que surgirão ao longo dos capítulos. Aposto que, assim, esses dispositivos organizadores do pensamento poderão ser referidos de maneira mais fluida adiante, quando o foco do texto forem as trajetórias e atitudes dos quilombolas em movimento, as sabedorias circulares e seus efeitos geradores de uma pedagogia das fronteiras. Antes de seguir, no entanto, exige-se uma hesitação.

“Não sou uma tese”!

Dentre as mestres e os mestres que são interlocutores neste trabalho, Makota Kidoiale e Nêgo Bispo são críticos enfáticos quanto a existência de um procedimento colonialista empenhado no *esvaziamento das palavras*. Acusa-se um uso restritivo e traiçoeiro da linguagem, feito pelas academias científicas. Conforme criticam, esse modo de produção sistemática de ideias sobre o mundo transformadas em conceitos tem o efeito de normalizar a transformação das experiências das pessoas em coisas abstratas, expressões especulativas e individualizantes. Dessa maneira como percebem, a atitude científica gera uma hierarquização colonizadora das práticas e dos discursos das pessoas, conferindo qualidades e legitimidade exclusivas aos materiais escritos, enquanto desqualifica a oralidade, que costuma ser colocada sob suspeição. Nesse sentido é que tantas vezes eles se dirigem combativamente quanto à possibilidade de suas palavras serem tomadas, rápido demais, como conceitos ou referenciais teóricos.

Durante as disciplinas na UFMG, cada qual ao seu modo, destacou a necessidade de questionar a tradição eurocêntrica que se ocupa com referenciais teóricos, uma vez que as teorias tendem a uma abstração progressiva até um ponto em que não conseguimos mais *pisar o chão*. Recomendaram prestarmos mais atenção em aprender com os *referenciais históricos* (Nêgo Bispo, 2017) – as pessoas, as comunidades e suas trajetórias, de fato. Assim, a ênfase aponta para a importância de tomarmos como nossas referências de pensamento e ação, uma dimensão prática coletiva, comprometendo-nos com *a resolutividade* de questões coletivas.

Isso impediria, por exemplo, que num mundo ocidental moderno com tanto conhecimento acumulado, precariedades, das mais rudimentares, continuassem sendo produzidas e impostas à maioria das pessoas. Como formula Nêgo Bispo: “*Contradição não é um problema. O problema é a incosequência*” (2019). Compreendo disto que o alvo da crítica é a tradição científica hegemônica e sua prática de produção de uma série de conhecimentos técnicos, excessivamente resguardada de suas consequências.

De maneira humorada, durante as aulas na UFMG (2017) e em conferências pela cidade, Nêgo Bispo repetiu que, de certa maneira, é possível perceber uma *divisão do trabalho* no mundo acadêmico entre: “*os que fazem, os que desfazem e os que comentam*”, situando-nos, cientistas sociais, dentre esses últimos. A sugestão é de que, no modo acadêmico de relação com o conhecimento, é normal a produção de especialistas que apenas sabem coletar informações e comentar o que outras pessoas vivenciam, fazem ou desfazem. Do ponto de vista quilombola, esse é um saber profundamente desconectado e descomprometido com as obrigações e as exigências implicadas nas práticas. Nesse sentido, frequentemente eles chamaram a atenção para a necessidade de confrontar a postura convencional nas universidades de insistir em *estudá-los* e se referir às suas práticas, pensamentos e comunidades, de maneira exotizante, descomprometida e *incosequente*. “*Não sou uma tese*”, contestava Nêgo Bispo (2017). “*Não vim aqui para ser estudada*”, afirmava Kidoiale (2016).

Ponderações como essas compõem um conjunto de reflexões e atitudes das mestras e mestres que sugiro serem constituintes de uma epistemologia quilombola. Realizam comparações potentes entre a “Ciência” hegemônica (com “C” maiúsculo) e os “saberes tradicionais”. Situa os conhecimentos acadêmicos como aqueles produzidos e reproduzidos a partir de uma lógica de apropriação, acumulação e manutenção da exclusividade da sua verdade, que desqualifica outros saberes, para garantir a sua qualificação. Isso é feito, além de tudo, com o uso de uma linguagem restritiva que tem o efeito de blindar as práticas acadêmicas contra as críticas elaboradas com outras linguagens, por outras comunidades de conhecimento.

Atentos a isso, em conferências e diálogos com o público não quilombola, e a partir de um vocabulário próprio que é manifestação de suas trajetórias específicas e dos seus pertencimentos, Kidoiale e Nêgo Bispo fazem questão de explicitar seu modo de relação não individualizante e não especulativo com o pensamento. Na sua tradução de saberes ancestrais de mestras e mestres de artes e ofícios quilombolas para *as academias*, eles elaboram um léxico

muito poderoso que, conforme Nêgo Bispo coloca, assim o é porque a fala não é “sua”, mas sim, *uma fala ancestral que tem uma trajetória cósmica, histórica, comunitária* (SANTOS, 2019): “*Trabalhamos com ideias, pensamentos e ações resolutivos*”, destaca Nêgo Bispo: “*Essas ideias não são minhas. [...] Não são referenciais bibliográficas, são referências históricas voltadas para a resolutividade*” (2017). Já Kidoiale, nos dizia em uma das aulas do curso “*Catar Folhas: saberes e fazeres do povo de axé*”: “*O que estou dizendo aqui, não sou eu dizendo, mas a ancestralidade falando através de nós. Somos mensageiras*” (Kidoiale, 2016).

Nesse sentido, compreendo que tomar seus pensamentos como conceitos exige uma licença – que fui acessando aos poucos, ao longo da nossa convivência – e um cuidado atento em incluir, nessa *tomada* das suas reflexões, uma forma de descrever as trajetórias e pessoas situadas no seu tempo, no seu espaço, nas suas relações com outras pessoas e trajetórias. Talvez, dessa maneira seja possível compensar o efeito individualizante e redutor ao meramente especulativo que os discursos acadêmicos praticados pelas comunidades de estudantes, professoras/es, pesquisadoras/res intelectuais costumam produzir.

Essa ponderação epistêmica quilombola expressa a exigência de que os conceitos sejam manejados em aliança com a dedicação ao direcionamento para práticas resolutivas. Isso, em comparação com a produção conceitual acadêmica de finalidade especulativa, acumulativa e, de maneira geral, fabricante da exclusividade da verdade do conhecimento científico. Em vez disso, os conceitos quilombolas deverão funcionar como guias, abertura de caminhos, e não como limites dos entendimentos. A exigência, aqui, é de a produção de conhecimento seja comprometida com proposições encarnadas em pessoas e comunidades, situadas desde os territórios de onde surgem, contando com a atenção e o respeito aos modos de relação em cada caso referido, descrito, analisado. A partir dessas considerações, assumo os riscos de apresentar os principais conceitos que sustentam os argumentos deste trabalho, ao longo dos capítulos.

Pequena coletânea de conceitos

Antônio Bispo dos Santos, Nêgo Bispo, é mestre no *relato das sabedorias* do seu povo, traduzindo a oralidade para a escrita e a escrita para a oralidade. Seu ofício de pensador é

comprometido com a “*ocupação da academia para desmontar a sua estrutura colonizadora*” (Nêgo Bispo, 2017, 2018, 2019). Com esse propósito ele tem produzido textos, livros e realizado conferências por todo o Brasil. Em 2007 Nêgo Bispo lançou seu primeiro livro, ou como ele prefere chamar, *relato das sabedorias* de seus mestres quilombolas, intitulado “Quilombos: modos e significados”. O texto foi reeditado em 2015 e em 2019 com o título “Colonização, Quilombos: modos e significações”. Esse livro orgânico, escrito ainda na primeira década dos anos 2000 e que circula incessantemente entre diversos lugares, pessoas e comunidades, passa agora por traduções para o inglês, o francês e o espanhol. Desde 2010, quando ofertou sua primeira disciplina no Encontro de Saberes na UNB, Nêgo Bispo vem percorrendo dezenas de universidades brasileiras, conferências nacionais e internacionais, e publicando artigos em livros e revistas que dialogam com as mais variadas derivações temáticas em torno dos quilombos e seus *saberes orgânicos*, sua contraposição à *cosmofobia judaico cristã monoteísta* e aos *saberes sintéticos*, as *fronteiras*, os limites e as *confluências* entre mundos e saberes.

Nos últimos 5 anos, suas publicações alcançaram grande notoriedade acadêmica, proliferado debates em torno dos conceitos emergentes e das formas das escritas quilombolas. Essas escritas elaboram estilos, ritmos e temporalidades contra hegemônicos (em relação à tradição ocidental moderna de escrever). De acordo com Nêgo Bispo e Kidoiale, é fundamental uma escrita quilombola na qual seja cultivado o gesto de *escrever como se falasse* (Nêgo Bispo, 2019; Kidoiale, 2019).

Saberes orgânicos foram definidos por Nêgo Bispo como os saberes *que funcionam para a vida*, que “*guardam os peixes nos rios, guardam os frutos nas árvores*”. Esses saberes não precisam ser escritos para atuar no mundo (SANTOS, 2016, 2019b) e existem em profunda conexão com a *ancestralidade*. Conforme veremos ao longo do trabalho, essa compreensão está correlacionada com uma ontologia quilombola que toma a diversidade como compositora da *vida* e da *ancestralidade*. Uma consequência interessante é de que, portanto, existem pensamentos e práticas quilombolas fundamentalmente atentos à relação com as diferenças. O cultivo dessa atenção gera diferentes pedagogias – ensino-aprendizagens que são compartilhadas, de diferentes maneiras, por todas/os as/os mestras e mestres interlocutoras/es neste trabalho.

Já os *saberes sintéticos* são aqueles produzidos nos espaço-tempos modernos hegemônicos, reproduzidos e acumulados nas academias científicas/universidades. Eles seguem uma lógica predominantemente produtivista, fundamentado na *finalidade do ter*: “*Enquanto o saber orgânico é o saber que se desenvolve desenvolvendo o ser, o saber sintético é o que se desenvolve desenvolvendo o ter. Somos operadores do saber orgânico e os colonialistas são operadores do sintético*” (SANTOS, 2018). Historicamente, esses conhecimentos sintéticos têm promovido uma violenta *desterritorialização de povos e subjetividades*, o que Nêgo Bispo descreve, fartamente em seu livro, como sendo a continuidade dos *processos de colonização* (SANTOS, 2015, 2019a, 2019b).

Conforme elaborado por Nêgo Bispo, a violência contra os indígenas, os quilombolas e outros povos tradicionais, pode ser compreendida como efeito da “*colonização que nunca se completou, mas que também não cessou nunca*” (SANTOS, 2019b). É com esse entendimento que emerge o conceito de colonização e contra-colonização: “*Vamos compreender por colonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra.*” (SANTOS, 2015: 47-48). É destacado ainda que justamente porque nunca foi completa, mas, ao mesmo tempo, nunca deixou de ser perpetrada pelos colonizadores, as lutas, resistências e criatividade dos povos afro-brasileiros e ameríndios no Brasil é de *contra-colonização* e não de “*descolonização*”. “*Porque só descoloniza quem colonizou e não fomos nós. Nós resistimos e nos reeditamos com nossos modos de vida contra colonialistas*” (Nêgo Bispo, 2017).

Outra noção fundamental compartilhada pelas/os quilombolas com quem penso nesta tese é *ancestralidade*. Essa noção remete a uma experiência de tempo sempre relacional, englobante e abrangente que articula passado, presente e futuro. Essa experiência é fundante das práticas e pensamentos coletivos de matrizes africanas e afro-brasileiras. Para alcançar uma definição, convido outros pensadores que refletem sobre a ancestralidade situada nos mundos afro-brasileiros. De acordo com Pai Ricardo de Moura, da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (terreiro de umbanda no bairro Lagoinha, Belo Horizonte), que esteve conosco nas duas edições da disciplina Catar Folhas: saberes e fazeres de axé, da Formação Transversal em Saberes Tradicional, quando falamos em ancestralidade, devemos imaginar os que virão e o que está por vir (Pai Ricardo, 2017).

Guilherme Nogueira (2016), estudioso acadêmico que é Tata Kambono² do terreiro de candomblé nação Angola Moxicongo, em Belo Horizonte (Nzo Kuna Nkos'i - Cabana Senhora da Glória, onde Pai Ricardo de Moura (CCPJO) *cuida da sua ancestralidade*) também se dedica a refletir sobre o tempo relacional dos povos e comunidades de terreiros. Nogueira tem aprendido sobre o tempo e a ancestralidade com Pai Guiné de Aruanda, preto-velho da Umbanda e guia espiritual de sua família de santo que é versado no culto aos inquices congoangolanos. A transversalidade do ensinamento desse guia com as reflexões compartilhadas pelos mestres e mestras quilombolas merece destaque, inclusive por que todas/os ele (as/es) são quilombolas praticantes de religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras que trouxeram para as disciplinas da Formação Transversal grandes porções de sabedorias situadas nos terreiros.

Como nos apresenta, Nogueira, a maioria das pretas-velhas e dos pretos-velhos são espíritos de africanos³ escravizados no Brasil durante os séculos XVI ao XIX. Em muitos casos esses africanos e africanas morreram libertos. Contemporaneamente, seus espíritos povoam terreiros de Umbanda onde se comunicam encarnadamente incorporados em médiuns (que alguns chamam de “cavalos”, “aparelhos” ou “filhos”). A sua relação com as pessoas viventes na atualidade se vincula com uma missão de cura espiritual, pois a maioria dessas entidades é especialista nas medicinas tradicionais de seu povo. Pretos-velhos e pretas-velhas, como representantes do povo africano e afro-brasileiro escravizado no Brasil, são portadoras/es privilegiadas/os de sabedorias correlacionadas à ancestralidade e à história antepassada. Para tanto, contam com uma comunidade de interlocutores e praticantes umbandistas cuja crença na reencarnação, na vivência de múltiplas vidas por um mesmo espírito, é fundamental. Conforme pondera Nogueira, só é possível entender o trabalho de um preto-velho como ser desencarnado a partir da crença de que o mesmo, como espírito, mantém a habilidade de se encarnar novamente, por algumas horas, no corpo dos médiuns da umbanda.

² *Tatas kambondos*, ou ogans (termo aportuguesado, mais conhecido nos Candomblés de todas as nações), são afroreligiosos auxiliares em um Candomblé. Comumente, mas não exclusivamente, são responsáveis pela orquestra de percussão do terreiro e por comandar as festas públicas, sobretudo quando a mãe ou pai de santo está virada(o) no santo (em estado de transe). Seu processo de iniciação é chamado de confirmação.

³ Nogueira (2016) pondera sobre a grande generalização, comum aos contextos de terreiros umbandistas, nas referências relativas ao território africano, já que África é um enorme continente que abriga e abrigou inúmeros povos e culturas ao longo de milênios. Importante demarcar, assim que os sistemas religiosos tradicionais afro-brasileiros costumam cultivar a memória de uma África historicamente mais contemporânea ao desastre do tráfico negro e à invasão colonial europeia.

No contexto de aprendizagem de Nogueira, Pai Guiné de Aruanda é a pessoa que representa essa pluralidade. O modo como esse mestre preto-velho aborda o tempo corrobora para que o sociólogo Tatá Kambono possa traduzir seus ensinamentos compartilhados em âmbito espiritual como uma categoria relacional afro-ameríndio-religiosa (NOGUEIRA, 2016). Na Sociologia, área de dedicação do autor, existem muitos trabalhos – sobretudo dos autores clássicos – que trazem uma compreensão evolutiva do tempo, em que uma reta temporal linear pode ser traçada e, a partir de qualquer ponto desta, pode-se contar a história desde então ao futuro. Esta compreensão é documentada na bibliografia das Ciências Humanas que busca debater o tempo (Ibid.). Comparando-se com a configuração moderna da noção de tempo, podemos argumentar que a modernidade, com ideário progressista e vinculada à crença de sua superioridade enquanto arranjo social, despreza o passado para falar do futuro e entende que a história se constrói a partir de um ‘zero’, apenas com ações no presente. O autor chama a atenção também para os jargões populares que expressam menosprezo pelo passado como: “esqueçamos o passado e foquemos no futuro”, “neste momento estamos fazendo história”.

Este modo moderno de relação com o tempo difere da compreensão tradicional centro-africana (banta) e afro-ameríndio-religiosa surgida no Brasil. De acordo com Nogueira, na tradição Angola Moxicongo (mesma tradição de Mametu Muiandê e Makota Kidoiale) o tempo é cultuado como a divindade Ktembu, que é O Mundo, no sentido de tudo o que existe. Nos ensinamentos de Pai Guiné, o tempo é uma inabalável relação entre passado, presente e futuro. Essa compreensão é aliada das noções de tempo e ancestralidade acionadas por Nêgo Bispo, Makota Kidoale, Mametu Muiandê, Arnaldo de Lima em diversas de suas enunciações.

Referem-se a ancestralidade também como uma força que cadencia os acontecimentos em nossas vidas pessoais e coletivas e demarca os acontecimentos, definindo os sentidos para a nossa existência. Falamos do tempo como fluxos circulares espirais que entrançam os elementos que vão emergindo nas trajetórias pessoais e coletivas, compondo dimensões da nossa existência de maneira conectada. Nesse sentido, a ancestralidade é uma força organizadora das práticas, dos pensamentos, das convivências. Dialogando com isso, a tese da antropóloga Luiza Dias Flores (2019), intitulada “Ocupar: composições e resistências quilombolas”, apresenta referências importantes sobre a ancestralidade no modo como é conhecida no mundo relacional das quilombolas afro-budígenas da Morada da Paz. Conta que no quilombo Morada da Paz as conexões devem ser investidas de um pragmatismo providente. Por exemplo, no que se refere

a busca por *recuperar* do passado elementos e sabedoria, as atitudes devem ser dispostas de maneira semelhante à técnica de um pescador com sua vara de pesca: escolher o peixe a ser pescado, um por um. A isso contrapõem-se a ideias de *resgatar* o passado, cuja imagem seria a de uma rede de pesca, que arrasta tudo consigo até elementos que não são desejados (FLORES, 2019: 99). No quilombo uma das maneiras de conectar-se à ancestralidade é *reconhecer* através de práticas os planos imateriais de agenciamentos, cuja realidade vamos apreendendo. Aqui, ancestralidade que é uma força se avizinha a *cosmos*, que é uma dimensão transversal existente. Essa dimensão é povoada por forças e seres invisíveis que se apropriam, interagem, habitam, fortalecem ou enfraquecem os vivos visíveis, as pessoas, comunidades e seus objetos. Atravessa também o que se convencionou chamar de ‘natureza’ e tudo mais da ordem de uma materialidade física (Ibid., p 35). Dessa maneira, a ancestralidade e as forças cósmicas se fazem perceber pelos seus efeitos, pelo que provoca nos corpos, nas situações nos territórios (Ibid., p 35). O tempo relacional da ancestralidade não é linear, diferente de suas contrapartes colonial/moderna (NOGUEIRA, 2016). No entanto, também se transforma progressivamente: “*segue para a frente*”. Mas esse progredir, como explica Pai Guiné de Aruanda, na lógica afrorreligiosa não implica em um distanciamento do passado. É um seguir em frente com o passado (Ibid.). “*A ancestralidade nos guia, alerta, Nêgo Bispo*” (2017, 2019).

Os conceitos de *fronteira* e *limite* elaborados por Nêgo Bispo (SANTOS, 2019b) são comentados por José Jorge de Carvalho, fundador, prático e pensador do Encontro de Saberes nas universidades brasileiras, na segunda edição do seu livro (CARVALHO apud SANTOS, 2019b). Em uma aula do Encontro de Saberes na UNB, em 2016, diz o antropólogo, Antônio Bispo incorporou mais um conceito à sua teoria geral da contra-colonização ao elaborar a diferença entre a *fronteira* e o *limite* (CARVALHO apud SANTOS, 2019b:91-93). “*Fronteira*” está relacionada com a “*cosmovisão dos povos tradicionais*” que praticam o saber orgânico e o *limite* refere-se à “*cosmovisão dos povos eurocêtricos*”, em geral *brancos* e cristãos no Brasil, que praticam os *saberes sintéticos*. As fronteiras são espaço-tempos onde as diferenças não impõem limitações às relações. Diferente disso, criam aprendizagens que funcionam para que a vida continue existindo nas suas diversas possibilidades (SANTOS, 2019b).

A trajetória dessa definição é comentada por José Jorge. Durante um encontro do curso ministrado por Nêgo Bispo na UNB, um estudante perguntou sobre a sua trajetória de vir de um quilombo no Piauí e chegar à Universidade de Brasília na condição de professor, sem que

tivesse concluído o ensino médio da escolarização formal e, ainda assim, sendo capaz de formular teorias e interpretações extraordinárias de grande interesse para a academia. Nêgo Bispo respondeu que chegou à universidade junto com as pessoas que nela estudam e trabalham, praticantes dos conhecimentos científicos: *caminhando junto e respeitando a fronteira* (SANTOS, 2019b:91).

O *saber orgânico*, diz, “*anda com o saber sintético respeitando a fronteira*”. Reconhecendo no território limiar um espaço de *diálogo*: “*Cada vez que nós encontramos um outro saber, a gente dialoga com ele, na boa. Se precisar a prender, a gente aprende*”. Uma diferença importante é que do ponto de vista *orgânico*, aprender um outro saber não significa perder o próprio saber, mas, pelo contrário, resulta em ampliar a própria sabedoria. “*A gente enriqueceu e agora a nossa fronteira à mais a frente um pouco. É [vai] até o outro saber que a gente [ainda] não sabe*”, pois “*nosso saber é um saber de diálogo*”. Já do ponto de vista do *saber sintético*, ele compara, é diferente: quando chega na fronteira ele identifica um limite e não consegue dialogar com outro saber. O saber sintético é, portanto, um saber de conflito, não reconhece outros saberes, não dialoga e “*chega no limite*” (Ibid.).

A partir de tudo isso, chamo a atenção para outra relação importante a ser considerada. Quando escutamos ou lemos essas comparações categóricas construídas para explicitar as diferenças entre *saberes orgânicos* e *saberes sintéticos*, *colonização* e *contra colonização*, algumas vezes, uma escuta ou leitura desatentas podem concluir apressadamente sobre uma essencialização: o *orgânico* e *contra-colonizador* estariam garantidos do lado dos quilombolas e indígenas; enquanto o *sintético* e *colonizador* seriam exclusivamente exercidos pelo lado dos cientistas, acadêmicos, industriais, empresários, estatais, enfim. Contudo, é preciso demorar na aproximação com as ideias para que se possa perceber que não se trata disso. Acompanhando os movimentos quilombolas e, especialmente no diálogo Nêgo Bispo e Kidoiale, é possível perceber que a colonialidade é um modo de relação presente em cada um/uma de todos nós. No Brasil, todos/as fazemos parte de um processo colonizador contínuo e incompleto. Sem atenção e cuidado, qualquer pessoa, “preta”, “branca”, “indígena”, “de terreiro”, “quilombola”, “acadêmica”, pode colocar em ação modos colonialistas de pensar e fazer. “*Todos nós temos um pouco de colonizador e de contra-colonizador, dentro de nós. O caso é qual desses modos escolhemos para guiar nossas ações*” (Nêgo Bispo, 2017). Um dos elementos que nos impulsiona para as ciladas da essencialização dessa dicotomia *colonizadores* e *contra*

colonizadores é o fato de que, historicamente tem sido bem mais recorrente que as pessoas pertencentes às comunidades fundadas por uma matriz *eurocristã monoteísta* ajam predominantemente de maneira colonizadora. Enquanto, muito mais comum, tem sido que as comunidades chamadas de tradicionais têm resistido e insistido na *contra-colonização*, criando mundos regidos pelos *saberes orgânicos*.

Apresentação dos capítulos

O **primeiro capítulo** da tese acompanha os argumentos de Nilma Lino sobre o Movimento Negro Educador (2017). Seguindo a abordagem sociológica e a revisão histórica dessa pensadora da Educação e das relações étnico-raciais fundamental para o Brasil⁴, reapresento brevemente o Movimento Negro e suas dimensões educadoras. Em seguida, apresento o Movimento Quilombola animado pelo Movimento Negro, precursor, e constituindo sua agenda política própria. Por fim, busco conectar o surgimento do Encontro de Saberes nas universidades (na UNB, em 2010, e na UFMG, a partir de 2014, com a instituição da Formação Transversal em Saberes Tradicionais), com esses importantes processos e atores sociais históricos negros. Dessa forma, busco explicitar o encontro entre esses fluxos coletivos de criações insurgentes na sociedade brasileira. E também costurar a afinidade do tema da tese com temas tradicionais na Faculdade de Educação na universidade. A aposta é de que um enquadramento “macro” pode acomodar academicamente, ao modo sintético, aquilo que será exposto em escala “micro” e etnográfica: os “movimentos quilombolas” e uma “pedagogia das fronteiras”.

No **segundo capítulo**, apresento os mestres e mestras situados em suas comunidades de referência. Passagens de suas biografias e da história de suas comunidades são apresentadas e postas em relação para explicitar o que busco conceituar no trabalho como “movimentos quilombolas”. Por meio de cenas etnográficas intermitentes, descrevo deslocamentos intra e

4 Nilma Lino (doutora em Antropologia pela USP, mestra em Educação pela UFMG) foi a primeira mulher negra brasileira a dirigir uma universidade pública federal, nomeada reitora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), em 2013. Em 2015 foi nomeada para a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Em 2016 tornou-se ministra do novo Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos do Brasil onde permaneceu até a consolidação do golpe antidemocrático de 2016, com o afastamento de Dilma Rousseff pelo Senado Federal.

extra territórios tradicionais, atitudes comunitárias centrípetas de conservação das referências tradicionais articuladas com não menos intensas atitudes centrífugas de buscas por formação e aquisição de habilidades fora das suas comunidades: “aprender a falar a língua dos brancos”, “mudar de lugar”, “estudar fora”, “buscar no mundo” são experiências compartilhadas por Badu, Kidoiale, Nêgo Bispo, Arnaldo de Lima e estão conectadas por práticas de pensamento confluentes. As trajetórias descritas situam-se tanto nos períodos em que estivemos na universidade trabalhando nas disciplinas oferecidas na Formação Transversal em Saberes Tradicionais, quanto em outros momentos de suas vidas em que estive presente em função de nossas convivências antecedentes. As cenas trazem proposições políticas e filosóficas que têm o objetivo de demonstrar alguns movimentos quilombolas de deslocamentos, viagens, mudanças de lugar e passagens por diferentes territórios – físicos, ontológicos e epistemológicos.

No **terceiro capítulo** apresento como é “rodar” nas experiências quilombolas aqui tratadas – a “roda” e o “viver rodando”, destacado no título da tese. Busco descrever alguns movimentos de rodar, tanto relativamente à espiritualidade, às giras e rodas nos terreiros, quanto às rodas de batuques, candombes, capoeira. Todos tendo em comum a qualidade de funcionar como dispositivos de pensamento e éticas hábeis na acolhida das diferenças entre diversos conviventes, gerando efeitos de contra colonização. O objetivo é mostrar os movimentos de giro enquanto tática, técnica e filosofia quilombolas.

O **capítulo 4** enlaça os demais capítulos com a definição de uma pedagogia das fronteiras: o ensino-aprendizagem de convivência com a diversidade. Quando as diferenças são percebidas como oportunidades de expansão de pensamentos, atitudes, técnicas, territórios, em vez de ameaças à identidade ou à propriedade. As fronteiras são lugares físicos e existenciais que nos *fazem girar*: onde novos sujeitos e novas exigências surgem, nessa perspectiva, fazendo sempre avançar, mais e mais, a fronteira. Sugiro que esse modo de conhecer o mundo e de organizar práticas de conhecimento⁵ (VERRAN, 2013) tem sido capaz de cultivar uma ecologia de conviventes que tem o potencial de funcionar para recompor a vida ameaçada pela

⁵ “Práticas de conhecimento” (VERRAN, 2013), se bem compreendi, referem-se a uma epistemologia singularizada. Podem ser descritas como as vivências que possibilitam a um coletivo/grupo/comunidade criar respostas para perguntas que colocam para si, reconhecendo-as como conhecimento, reconhecendo-se como sujeitos que sabem.

necropolítica do Estado capitalista (MBEMBE, 2018). Seriam seus efeitos: ecologia de saberes (SANTOS, 2007), ecologia de biomas, faunas, floras, ecologia de territórios, projetos de bem viver.

A tese é interrompida com uma imagem-pensamento condutora de uma finalização orgânica: **Começo, Meio e Começo** (Nêgo Bispo, 2017, 2018, 2019). Nessa seção, busco rearticular alguns argumentos principais para efeito de conclusão. Com um **apêndice** ofereço às/aos possíveis leitoras/es uma aproximação com movimentos íntimos que me levaram a cursar doutorado em Educação na Universidade Federal de Minas Gerais, e a me dedicar às formações transversais em saberes tradicionais.

CAPÍTULO 1. MOVIMENTOS E EDUCAÇÃO

Neste capítulo apresento referências históricas, em escala nacional, relacionadas com movimentos que ensejaram políticas públicas e contribuíram para a criação das oportunidades que são tema deste trabalho como, por exemplo, as políticas públicas de promoção da igualdade racial e de inclusão étnico-racial no ensino e na pesquisa, desenvolvidas no Brasil nos últimos 20 anos (CARVALHO, 2015, 2016).

Busco costurar o encontro entre fluxos coletivos de criações insurgentes na sociedade brasileira que se formalizaram enquanto movimentos sociais e lograram incidir sobre a institucionalização da democracia como uma esfera de conquistas de direitos fundamentais para a diversidade de povos e culturas que formam a sociedade nacional. Por sua vez, as oportunidades históricas desdobradas disso ensejaram os contextos dos encontros de saberes e aprendizagens com as/os mestras/res quilombolas com quem dialogo neste trabalho. Considero importante abordar esses acontecimentos nessa escala macro para costurar a afinidade do tema da tese com temas tradicionais na Faculdade de Educação na universidade e acomodar academicamente aquilo que, em seguida, será apresentado em escala “micro” e estilo etnográfico: os “movimentos quilombolas” e uma “pedagogia das fronteiras”. Optei por partir de uma referência histórica institucional, prosseguindo com a tese é em escala menor⁶, com a descrição de trajetórias pessoais, minhas e das mestras e mestres com quem elaborei o trabalho. Essas trajetórias, apesar de antecidas desse enquadramento amplo e *sintético* das políticas públicas, serão apresentadas a partir de seus movimentos singularizantes criadores de políticas próprias desses movimentos.

Dito isso, passo a acompanhar os argumentos de Nilma Lino, pensadora da Educação e das relações étnico-raciais sobre o Movimento Negro Educador (2017). Seguindo a abordagem sociológica e a revisão histórica dessa autora, reapresento brevemente o Movimento Negro e

⁶ Com “menor”, simplificada, eu refiro aqui o sentido de “minoritário” e “molecular”, no que eu compreendo das noções elaboradas por Deleuze e Guatarri (Mil Platôs) e que relaciono à possibilidade de uma forma narrativa acadêmica não canônica. A tradição científica hegemônica construiu uma noção de “objetividade científica” baseada em uma existência e em um discurso sem marcadores de pertencimento e com presunção de universalidade. As diversas práticas e pensamentos pós-coloniais, decoloniais e contra colonizadoras têm demonstrado sistematicamente, cada qual ao seu modo, o quanto essa objetividade é forjada no território de uma modernidade ocidental, patriarcal, judaico cristã, racista e colonizadora.

suas dimensões educadoras. Em seguida, apresento o Movimento Quilombola animado pelo Movimento Negro, precursor, e constituindo sua agenda política própria. Por fim, busco conectar o surgimento do Encontro de Saberes nas universidades (na UNB, em 2010, e na UFMG, a partir de 2014, com a instituição da Formação Transversal em Saberes Tradicionais), com esses importantes processos e atores sociais históricos negros.

Movimentos e Políticas Públicas que Produziram Encontros

“Movimento Negro” (MN) é uma designação genérica para um conjunto de movimentos sociais afro-brasileiros institucionalizados. Particularmente aqueles surgidos a partir da redemocratização brasileira pós ditadura militar, no Rio de Janeiro e São Paulo, e outros correlacionados. Importante enfatizar o caráter institucionalizado desses movimentos, pois, ações coletivas organizadas por negras e negras, com efeitos expressivos, sempre aconteceram no Brasil, desde o princípio da sua formação. Há uma diversidade de movimentos negros (com ‘m’ e ‘n’ em minúsculo) e de “negros em movimento”, como nos dizem muitas/os ativistas pensadoras/res, com trajetórias e *pertencimentos* que, em grande medida, passam ao largo de uma coordenação nacional de tendência unificadora. Ao mencionar *pertencimento* me refiro ao sentido quilombola que me foi apresentado pelas/os mestras/res. Se bem compreendo, o termo expressa uma significativa diferenciação da noção de “identidade”, muitas vezes usada como um correlato. Do ponto de vista *orgânico*, *pertencer* remete a um “fora” (“pertencer a”) que, ao mesmo tempo, constitui internamente a pessoa: pertencemos a um lugar, a um povo, a um tempo. Assim nos dizem as/os mestras/res. Diferente disso, a noção moderna de “identidade” remete necessariamente a uma individualidade que é estranha aos quilombolas por não ser vivida na “*experiência de ser*” nos quilombos e nos terreiros (Kidoiale, 2016).

Até a Abolição da Escravatura em 1888, contudo, os movimentos e ações coletivas de negros e negras (bem como de outras minorias econômicas e políticas no Brasil) eram criminalizados. Em geral, no período colonial, eram organizadas ações clandestinas e radicais, posto que seu principal objetivo era a libertação das pessoas escravizadas e a defesa de um outro modo de viver, uma vez que os escravizados eram tratados como propriedade privada. Fugas e insurreições quilombolas geravam prejuízos econômicos aos senhores, ameaçavam a ordem colonial e eram violentamente reprimidas.

Após o evento da Abolição, as cidades de São Paulo e Rio de Janeiro se tornaram centros de mobilização de populações negras e, a partir de meados dos anos 1910, novos movimentos sociais afro-brasileiros começaram a emergir de maneira mais organizada. Sua reivindicação principal era o exercício da cidadania recém-adquirida de direito, mas não de fato. Essas organizações negras foram alcançando ressonâncias e proliferações de escala nacional. A categoria sociológica Movimento Negro se refere a essas formas de organização coordenadas por práticas e ideais compartilhados publicamente (MOURA, 1989; NASCIMENTO, 1982).

Movimento Negro Educador ⁷

Pesquisas oficiais, acadêmicas e dos movimentos sociais, em especial, do Movimento Negro, reconhecem a educação brasileira como um espaço/tempo no qual persistem desigualdades históricas sociais e raciais. Desde o contexto de recente pós-abolição, a reivindicação por educação era uma prioridade (NASCIMENTO, 1978; GONÇALVES & SILVA, 2000; CARNEIRO, 2005; JESUS, 2011; GOMES, 2012a, 2012b, 2017). Nesse sentido é consenso que justamente uma das maiores contribuições do Movimentos Negro brasileiro seja a sua luta constante, e suas conquistas, pelo direito à educação. Inicialmente, reivindicando seu acesso ao ensino escolar normal para uma integração da população negra à sociedade nacional. Mais recentemente, denunciando a colonialidade das instituições educacionais tradicionais, reprodutoras do eurocentrismo e promotora do epistemicídio, da exclusão, da agressão à autoestima do povo negro e da desarticulação da sua identidade étnico-racial e de seus *pertencimentos*.

Em “Fogo no Mato: Ciência Encantada das Macumbas”, os autores, Simas e Rufino abordam essa desarticulação das identidades e dos pertencimentos em termos de “desvios existenciais”. Ou seja, os modos de colonização do Estado e da sociedade nacional pressionam os povos negros e indígenas de modo que se desviem das suas referências ancestrais, dos projetos de vida e cosmovisão cultivados nos territórios tradicionais (SIMAS & RUFINO, 2019).

⁷ Em referência direta à proposição de Nilma Lino Gomes sobre os saberes criados pelos movimentos sociais, desenvolvido no livro “O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação” (GOMES, 2017).

Em retrospectiva recuada, mas já no período recente após a abolição, registra-se o esforço do Movimento Negro para instituir uma prática educacional que contemplasse a identidade e a autoestima negras, desde as irmandades, associações culturais e recreativas que procuraram construir escolas de alfabetização para seus associados. Uma das entidades mais importantes foi a Frente Negra Brasileira, fundada em 1931, caracterizada como um movimento político de massa, integracionista e de reação à discriminação do negro no mercado de trabalho. A instituição reuniu mais de 30 mil filiados nos diversos estados do Brasil onde se instalou. A Frente Negra transformou-se em partido político, em 1937, e foi fechada pelo governo Getúlio Vargas, durante a implantação do Estado Novo (GONÇALVES & SILVA, 2000). A discussão sobre “raça” também já estava presente no processo de tramitação da primeira Lei de Diretrizes e Bases da educação nacional, LDB de 1961 (Lei 4.024/61) e isso foi conquista dos movimentos sociais negros daquele período (DIAS, 2005 apud GOMES, 2017).

O final dos anos 70 do século 20 foi marcado pela profusão de movimentos sociais com as mais diversas configurações em todo o Brasil, pautando diferentes reivindicações. No contexto da “abertura democrática” esses movimentos se colocaram como novas forças sociais em luta pela democracia (GOMES 2017; TRAPP 2011). Nesse ambiente, se fortaleceram os movimentos e organizações sociais de caráter antirracista já existentes e também surgiram novos. Em 1978, teve início em São Paulo o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR), mais tarde denominado Movimento Negro Unificado (MNU). Esse movimento se tornou referência da luta antirracista brasileira (PEREIRA, 2010) e suas pressões trouxeram à tona um repertório de demandas latentes que passaram a ser colocadas de maneira mais palpável e sistematizada, articulando-se na esfera pública nacional com o processo Constituinte de 1987-1988 (GOMES, 2009: 191).

Os anos 90 do século 20 foram cruciais para o Movimento Negro, com o início de um diálogo institucional mais intenso com o governo brasileiro. 1995 foi o ano de celebração da memória de 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares, quando realizaram em Brasília a “Marcha Zumbi dos Palmares”, com a participação de milhares de pessoas e representação de dezenas de movimentos e organizações antirracistas. Essa manifestação foi considerada um fato político de grande importância por colocar nas ruas, e em escala nacional, uma agenda crítica poderosa que reivindicava a ressignificação da “raça”. Essa ressignificação foi construída pelo Movimento Negro (GOMES, 2017) e buscou-se a sua extrapolação dos limites da militância

política organizada e da universidade. A Marcha expressou amplamente a reivindicação por políticas públicas capazes de transformar as péssimas condições de vida do povo negro (CARNEIRO apud ALBERTI; PEREIRA 2007:345). O Movimento Negro brasileiro é, portanto, protagonista na construção de uma relação política, de negociação, entre a população negra e o Estado. Essa atitude e seus movimentos constituintes tem elaborado, sistematizado e trazido para o debate público, saberes específicos. Suas ações impulsionaram o debate racial no país, colocado nas pesquisas, nas políticas públicas, na esfera do direito e nas universidades. Foi capaz de trazer a discussão étnico-racial para a vida das pessoas engajadas e não engajadas no ativismo organizado e nas esferas públicas da política. Capaz de promover a implantação de ações afirmativas para a inclusão de negros nos mais variados setores da sociedade nacional não sem enorme rejeição e ataque das elites conservadoras.

O reconhecimento acadêmico sobre os saberes produzidos pelo Movimento Negro e suas dimensões educadoras, atualmente já é bastante debatido nas universidades. E isso é uma conquista recente. Em sua tese de doutorado, Suely Carneiro (2005) argumenta energicamente pela importância de transformar a abordagem colonizadora das pesquisas acadêmicas tradicionais que se relacionam com o povo negro enquanto meros informantes, objetos de conhecimento. Carneiro propõe que o epistemicídio se manifesta fortemente nas universidades brasileiras, por exemplo na oposição hierarquizante entre um discurso acadêmico e um discurso militante. Essa hierarquização desqualifica o pensamento forjado e circulado entre movimentos populares, como o Movimento Negro. Essas populações são tradicionalmente tomadas de maneira exclusiva enquanto “fonte de saber”, mas não enquanto “autoridade de conhecimento”. Do outro lado, tradicionalmente “o discurso do branco sobre o negro é legitimado” e “aquilo que não reflete o branco é subjugado, não pode pertencer às academias científicas” (Ibid.). Nesse sentido a proposição de Gomes (2017) acompanha e dialoga com a crítica de Carneiro (2005), destacando a dimensão pedagógica dos saberes específicos que movimentam as lutas antirracistas no Brasil. Nilma Lino argumenta pelo efeito educador do movimento negro “que constrói, sistematiza, articula saberes emancipatórios produzidos pela população negra ao longo da história social, política, cultural e educacional brasileira” (GOMES, 2017:24). A autora reafirma que o que conhecemos hoje no Brasil sobre a diáspora negra, sobre o conhecimento produzido por pessoas e comunidades negras, matérias que passaram a fazer parte de importantes questões teóricas das humanidades, artes e ciências sociais, é resultante da atuação política, pedagógica, educacional e libertadora do Movimento Negro. A inclusão do racismo

como crime inafiançável na Constituição Federal do Brasil e a alteração da LDB, tornando obrigatório o estudo da história e da cultura afro-brasileira e africana são importantes exemplos.

O Movimento é reconhecido, portanto, na sua potência de “sujeito da ação de educar” com base em saberes que diferem do conhecimento científico canônico, mas que são “uma forma de conhecer o mundo, da produção de uma racionalidade marcada pela vivência da raça numa sociedade racializada desde o início da sua conformação social” (Ibid., p.67). Apresentando de maneira didática os saberes contra hegemônicos específicos do “movimento negro educador”, a pensadora os classifica em “saberes identitários”, “saberes políticos” e “saberes estético-corpóreos”. Refere-se às formas dos sujeitos negros de ser, estar e intervir no mundo, desde o período colonial e, mais especificamente, desde a institucionalização e visibilização de um Movimento Negro nacional na esfera pública da sociedade brasileira (Ibid., p 16). Nesse sentido, observa-se que as elaborações de Abdias Nascimento sobre o *Quilombismo* (NASCIMENTO, 1980) e as elaborações de Beatriz Nascimento (ORI, 1989), ressignificando quilombos como modos de vida modulados por diversas expressões culturais, foram importantes iniciadores.

Os “saberes identitários” dizem respeito à profusão de discursos sobre a “identidade negra” e a visibilidade da “questão da raça” que têm sido mobilizados em diferentes experiências sociais, desde o final dos anos 70 (atualmente vivenciadas intensamente nas redes sociais virtuais), gerando a rediscussão da identidade nacional e um processo de ressignificação identitária. Esse debate que incide no campo da cultura, das artes, da educação, da literatura e adquire consistência e complexidade tomado de maneira crítica por uma “diversidade de sujeitos negros”. Os “saberes políticos” dizem respeito às ações de mobilização que incidiram na elaboração de políticas públicas institucionalizadas por Lei, como a criação do Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288/10), a Lei de Cotas Socio raciais nas Instituições Federais de Ensino Superior (Lei 12.711/12) e a Lei de Cotas nos Concursos Públicos Federais (Lei 12.990/14), que provocaram e provocam amplo debate social.

Nesse aspecto, a cientista política, professora e apoiadora do movimento quilombola, Lílian Gomes, destaca em sua tese (GOMES, 2009) que a ideia de um projeto sociopolítico e econômico para o país, pautado em referências contra hegemônicas referenciadas nas matrizes indígenas e afro-brasileiras, já era gestado, pelo menos desde a década de 1930, tendo a obra de Abdias Nascimento, “O Quilombismo” (1980), como grande expressão sistematizada de

como esse projeto poderia ser construído. “Quilombo” é mobilizado por Abdias Nascimento ao longo de sua trajetória ativista antirracista em diferentes contextos. No final da década de 1940, indica a noção de espaço de “autonomia”, “alteridade” e “criatividade” negras, a exemplo do jornal “Quilombo: Vida, Problemas e Aspirações do Negro” (publicado entre 1948 e 1950), dirigido por Abdias no período em que também esteve à frente do Teatro Experimental do Negro. Entre os anos 1960 e 1970, o termo quilombo, no discurso de Abdias, passou a designar “resistência” e “revolta”. No período em que atuou internacionalmente no movimento pan-africanista, Abdias cunhou o conceito de “quilombismo”, apresentando-o como “uma alternativa político-social de combate ao racismo e de construção de uma nova sociedade inspirada na experiência histórica dos quilombos brasileiros e nas culturas de matrizes africanas”. O quilombismo trata-se, portanto, de um projeto de emancipação social do negro, alicerçado em sua própria história e em sua própria cultura, confrontando as narrativas coloniais de negação ou redução do legado africano ao “exotismo”.

Os “saberes estético-corpóreos” referem-se à tomada da “questão estética como ferramenta de luta”, o “orgulho de ser negro” e a postura firme na postura antirracista são as marcas da nova geração de jovens negros que reivindicam a superação da visão exótica sobre o corpo negro e da “valorização exacerbada da estética branca e europeia, em detrimento da negra e das não brancas” (GOMES, 2006, 2017).

Ações Afirmativas no Brasil

Em resposta às demandas explicitadas na “Marcha Zumbi dos Palmares”, o governo Fernando Henrique Cardoso (1995-2003) propôs a criação do Grupo de Trabalho para a Valorização da População Negra (GTI), no âmbito da Secretaria Nacional dos Direitos Humanos (SNDH). Com a criação dessa instituição, as políticas públicas afirmativas passariam a ser discutidas oficialmente com o governo. A “questão racial” e as demandas do Movimento Negro entrariam definitivamente na agenda política nacional que se tornaria ainda mais forte nos anos seguintes, sobretudo após a Conferência de Durban (TRAPP, 2011).

De um modo geral, as políticas afirmativas brasileiras vêm se organizando por meio de ações socioeducativas que visam uma reeducação da sociedade nacional para o reconhecimento

do racismo histórico e estrutural, para a valorização e o respeito da cultura negra. Ao mesmo tempo, que visam uma educação atenta à diversidade racial e combativa das desigualdades raciais nas demais instituições da sociedade. O foco é eliminar as disparidades de acesso a direitos, bens e serviços, e reduzir o abismo existente entre as condições de vida de negros e brancos no país em todas as suas dimensões (SANTOS, 2004).

Considera-se que as primeiras medidas relacionadas à ação afirmativa no Brasil se iniciaram já com a instauração do Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) para a valorização da população negra em 1996. Este Grupo pretendia discutir e formular ações que viessem a combater as desigualdades raciais (SANTOS, 2004). O GTI deveria elaborar políticas de combate ao racismo para consolidar os direitos da população negra, “inscrevendo definitivamente a questão do negro na agenda nacional.” (GTI 1998 apud SANTOS 2004:22). Porém, essa primeira organização institucional para a efetuação de uma política de ação afirmativa para a população negra no Brasil, não resultou nas modificações esperadas. As medidas definidas pelo GTI ficaram distantes das aspirações do Movimento Negro e, o seu potencial de efetuação enquanto política pública foi enfraquecido por uma fragmentação e não institucionalização “corpo político e técnico-operativo nesse governo”. Ocorreram apenas medidas isoladas que não conseguiram atingir o cerne da questão (WERNECK 2005 apud SANTOS 2004).

Em 2003, foi eleito presidente Luiz Inácio Lula da Silva e sua vitória foi extremamente significativa para os movimentos sociais, incluindo os movimentos negros, ainda que tenham permanecido várias dificuldades de negociação das pautas sociais e étnico-raciais durante o seu governo. Em março de 2003 foi criada a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) (data de celebração instituída pela ONU do Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial), que atribuía status de ministra à sua liderança. A instituição foi criada pela Lei 10.678/03, com a finalidade de promover - formular, coordenar, e avaliar - políticas e diretrizes para a igualdade racial (SANTOS, 2004). Em seguida foram criados o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR), a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR), o Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PLANAPIR). Esses eventos demonstram que o governo brasileiro estava assumindo o combate à discriminação racial como compromisso em nível institucional, ratificando a necessidade da redefinição dos serviços públicos, tendo a transversalidade como ferramenta metodológica,

para alcançar a igualdade de oportunidades e tratamento equânime para grupos racialmente discriminados (BRASIL, 2003).

No entanto, a Secretaria não alcançou o nível de institucionalização de um Ministério e foi instituída como um órgão de coordenação e promoção de políticas sociais, diferentes de um órgão executivo, o que, por definição, enfraquecia seu potencial de atuação. As ações da SEPPIR centraram-se principalmente na atuação junto aos quilombolas, coletivo para o qual essa Secretaria alcançou ações mais efetivas. Registra-se que, mesmo com pequeno poder, a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR) conjugou esforços da União, dos Estados/ DF/Municípios, em parceria com a sociedade civil, universidades, Ministério Público, Poder Judiciário, para “promover justiça social”. Parcerias interinstitucionais e não governamentais para a elaboração, execução e acompanhamento de ações afirmativas visavam uma descentralização dos esforços e recursos, inclusive deslocando, distribuindo ou transferindo a execução da política pública para a Administração Indireta ou para a sociedade civil, por prestação de serviço⁸. Nas outras áreas sua atuação foi mais forte no sentido de promover convênios e acordos buscando garantir futuras medidas.

Em 2015, no governo Dilma Rousseff, extinguiu-se a SEPPIR e foi criado o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos com o objetivo fortalecer e aprimorar as políticas de gênero, de combate ao racismo e à proteção dos direitos humanos⁹. Em 2016, com o violento golpe antidemocrático e sexista que deu lugar ao governo de Michel Temer, esse Ministério também foi extinto e recriado pelo mesmo governo, no ano seguinte, com o nome de Ministério dos Direitos Humanos. Em 2019, no governo de Jair Bolsonaro, foi transformado em Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, sob o comando de Damares Alves. Ficou instituída a Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SNPIR) vinculada a esse Ministério e completamente capturada pelo projeto de enfraquecimento dos povos e comunidades tradicionais e seus territórios.

⁸ Foi por meio dessa organização que pudemos realizar, em 2013, sob responsabilidade jurídica da Associação Filmes de Quintal, um projeto de formação denominado “capacitação de lideranças quilombolas”, através da chamada pública nº 02/2012 da SEPPIR. Acontecimentos situados na etapa da formação realizada no Quilombo Matição são descritos nos capítulos 2 e 3.

⁹ Nilma Lino Gomes antropóloga, professora, pedagoga, destacada estudiosa das relações raciais no Brasil com foco na educação, relações étnico-raciais e de gênero, e primeira intelectual negra brasileira a comandar uma instituição federal de ensino superior, a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, governou a pasta até 2016, quando foi extinta.

Em que pese o atual ambiente político e público avassalador, destaque-se que na primeira década dos anos 2000 houve importantes avanços (que, desde 2017, agem para desmontar) para a efetuação das políticas de ação afirmativas no Brasil: criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPPIR), da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR), do Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PLANAPIR); da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECADI/MEC) em 2004; a instituição da Lei 10.639/03 que trata da obrigatoriedade do ensino de História e Cultura afro-brasileiras e africanas nas escolas públicas e privadas do ensino fundamental e médio; o Programa Brasil Quilombola (PBQ) lançado em 2004 com o objetivo de consolidar os marcos da política de Estado para os territórios quilombolas, que teve como desdobramento a Agenda Social Quilombola (Decreto 6261/2007)¹⁰; a Lei 11.096/2005, que instituiu o Programa Universidade para Todos (PROUNI); a Lei 11.645/2008 (que altera a Lei 9.394/1996, modificada pela Lei 10.639/2003) que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e cultura afro-brasileira e indígena”; e a Lei 12.288/10, que instituiu o Estatuto da Igualdade Racial.

Após longas batalhas, em 2010 foi aprovado o Estatuto da Igualdade Racial por meio da Lei 12.288. O Estatuto sofreu muitas alterações para a sua aprovação, mas é a conquista um instrumento oficial que estabelece consensos quanto a efetivação do combate ao racismo no Brasil. O Estatuto define os princípios gerais para a atuação do Estado e da sociedade nacional na política de promoção da igualdade racial, cria e estrutura um sistema nacional de promoção da igualdade racial e dá as diretrizes para as ações de promoção da igualdade nas diversas áreas: saúde, educação, liberdade de crença e de culto, acesso à terra e à habitação, entre outras

Sobre a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECADI/MEC) criada em 2004, destaque-se que foi uma importante conquista do Movimento Negro por educação, funcionando ativamente e instaurando importantes processos. Teve, inclusive, Macaé Evaristo importante pesquisadora negra e, então, a única mulher e negra no MEC, como diretora de políticas de educação do campo, indígena e relações raciais, por um

¹⁰ A agenda agrupava as ações de diversos ministérios voltadas às comunidades quilombolas em quatro eixos principais: 1) Acesso a Terra; 2) Infraestrutura e Qualidade de Vida; 3) Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local; e 4) Direitos e Cidadania.

período significativo, a partir de 2012. A Secretaria esteve à frente de processos fundamentais da educação para as relações étnico-raciais. Sua atuação tinha como objetivo assegurar o direito à educação com qualidade e equidade, tendo políticas públicas educacionais voltadas para a inclusão social. Segundo informações no portal eletrônico da Andifes, a SECADI foi criada com vistas a “Contribuir para o desenvolvimento dos sistemas de ensino, voltado à valorização das diferenças e da diversidade sociocultural, à promoção da educação inclusiva, dos direitos humanos e da sustentabilidade socioambiental.” E desenvolvia ações no campo de “Educação de Jovens e Adultos, Educação Especial na perspectiva inclusiva, Educação Ambiental e em Direitos Humanos, Educação do Campo, Indígena e Quilombola e Educação para as Relações Étnico-Raciais”. Foi extinta pelo governo de Jair Bolsonaro em janeiro de 2019.

As ações afirmativas no Brasil são baseadas no compromisso ético de “justiça distributiva”. Ou seja, de busca pela reparação das discriminações e hierarquizações vividas nos dias atuais, procurando distribuir direitos, deveres e “riquezas” da sociedade nacional com equidade (ou seja, que haja “equivalência”, entre todos os “segmentos sociais” e que os direitos estejam “distribuídos igualmente”), e pela concepção de “justiça compensatória” que busca uma reparação para os grupos historicamente discriminados (SANTOS, 2004).

A justiça social, nesse sentido se articula com três dimensões: o reconhecimento de identidades e de direitos, a redistribuição material e simbólica e a representação política e jurídica no espaço público (GOMES, 2009) processos imprescindíveis quando o acesso as políticas públicas e à efetivação de direitos universais é extremamente desproporcional para a população negra no Brasil (SEPPPIR/CONAPIR, 2009). As convencionais e reiteradas políticas sociais universais neste país não são capazes de resolver as injustiças criadas por uma estrutura de estratificação social racializada. Embora muito importantes, seu modo de funcionamento opera com um racismo institucional que reproduz a lógica de discriminação vigente (GOMES 2009; MARQUES JUNIOR 2017).

Jesus (2011) comenta que a enérgica postura combativa inaugurada pelo Movimento Negro Unificado (MNU), na década de 70 do século 20, foi fortemente influenciada pela divulgação de dados quantitativos gerados pelas Pesquisas Nacionais por Amostras de Domicílios (PNADs), a partir do ano de 1976, que evidenciavam a inércia das desigualdades raciais brasileiras tratadas com políticas universalistas: “O cenário, que explicitava as tímidas modificações nas posições sociais da população negra e branca desde o período escravista,

determinando o caráter subalterno da inclusão da população negra no mundo capitalista nacional, sinalizava a importância da participação do Movimento Negro no processo de elaboração da Constituição brasileira de 1988.” (JESUS, 2011:163).

Uma das primeiras evidências de que o Estado brasileiro admitiu haver forte discriminação racial no Brasil é de 1951, com a Lei Afonso Arinos, que tornou contravenção penal a recusa em hospedar, servir, atender ou receber cliente, comprador ou aluno por “preconceito de raça ou de cor”. A punição variava de quinze dias a treze meses. Mas a falta de cláusulas impositivas e de punições severas tornou a medida ineficaz mesmo no combate a casos bem divulgados de discriminação no emprego, escolas e serviços públicos. Além disso, era notável a forte ambiguidade entre a Lei Afonso Arinos e a política imigratória vigente durante o governo Vargas. A Constituição Federal de 1988, considerada avançada em termos de democratização, instituiu o Estado democrático de direito no Brasil com uma perspectiva multirracial e multiétnica, com o princípio da não discriminação e com a Lei n.º 7716, de 5 de janeiro de 1989, a Carta tornou o racismo um crime inafiançável. Mas os princípios constitucionais não são suficientes para reverter o quadro histórico de desigualdades raciais que só vem sendo amplamente reconhecidas contemporaneamente (SANTOS, 2005; GOMES,2009), não sem grandes “controvérsias negacionistas”.

Na década de 90 do século 20 o governo brasileiro promoveu a construção de um processo de preparação da participação brasileira na Terceira Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Intolerâncias Correlatas – Conferência de Durban. Nesse processo, diferentes atores historicamente discriminados no Brasil foram mobilizados - “entidades do movimento negro, indígena, de mulheres, de defesa e liberdade religiosa, mobilizaram-se intensamente nesse diálogo, com o governo” (RELATÓRIO DO COMITÊ NACIONAL, 2001:1 apud SANTOS 2005), enriquecendo o debate e as proposições. O Brasil conseguiu sistematizar propostas que eram consideradas avançadas, tais como a insistência de que fossem reconhecidas a discriminação sexual e a escravidão como “crimes de lesa humanidade” (SANTOS, 2005). A delegação oficial brasileira teve uma atuação destacada e muitas de suas propostas e reivindicações repercutiram nos fóruns internacionais e foram incluídas nos documentos finais da Conferência (DECLARAÇÃO DE DURBAN E PLANO DE AÇÃO, 2001). Ao ser signatário do Plano de Ação de Durban, o Estado brasileiro se reconheceu como racista, agora internacionalmente, e se comprometeu com a superação do

racismo, deslocando definitivamente a “questão racial” do domínio privado para a esfera pública.

Movimento Quilombola Nacional

Passo a uma breve revisão sobre o Movimento Quilombola Nacional seguindo a atenção didática desse primeiro capítulo da tese. Como já destacado em seção anterior, esse Movimento (com “m” maiúsculo) não delimita os movimentos quilombolas tema de trabalho. Mas sem dúvida contribuiu e contribui para mobilizações que geram oportunidades das mestras e dos mestres interagirem mais proximamente, ao longo das suas trajetórias e movimentos singulares. Os movimentos quilombolas a que me refiro são os “minoritários”, ou seja, dizem respeito às práticas coletivas que existem em escalas locais, exercendo políticas singularizadas pelas trajetórias de cada pessoa, território e comunidade.

Desde o período colonial brasileiro, uma elite agrária latifundiária promove a concentração da terra. Isso vem reproduzindo, década a década, há séculos, as bases violentas da experiência nacional de uma cidadania injusta. De acordo com um sistema seletivo racista de garantia de direitos, apenas alguns têm acesso à propriedade, renda, ocupação, educação formal, segurança, dignidade, entre outros direitos constitucionais. Direitos fundamentais para o exercício da cidadania são distribuídos de acordo com poderes socioeconômicos e matrizes étnico-raciais. O país de longo histórico escravagista mantém essa situação prolongando efeitos nefastos de segregação racial, pois a exclusão tem bases socioeconômicas e étnico-raciais. A partir dessa configuração do funcionamento do Estado e da sociedade nacional, formaram-se diferentes categorias de cidadãos, aprofundando progressivamente as desigualdades entre brancos e negros, proprietários e não proprietários (GOMES, 2009).

Na década de 1980, sobretudo durante o processo Constituinte (1987/88), a União Democrática Ruralista (UDR) desempenhou papel central na defesa da concentração de latifúndios como propriedade de grandes ruralistas (GOMES, 2009:191). Esse coletivo conservador foi fundado em 1985, como associação civil que reúne grandes proprietários rurais com o objetivo da "preservação do direito de propriedade e a manutenção da ordem e respeito às leis do país". Sua atuação política é contra a reforma agrária, iniciada no Brasil após o último

período de governos militares, durante a “transição democrática” dos anos 1980. A UDR contemporânea é menos influente do que à época da Constituinte, mas deixou um legado concreto no Congresso Nacional: a “Bancada Ruralista”. Esse grupo organizado dentro do poder legislativo tem sido quem mais exerce pressão sobre os poderes executivo e judiciário para impedir a aprovação de projetos de lei a favor da reforma agrária. Sua atuação é exercida por meio da Frente Parlamentar da Agropecuária (RODRIGUES 2000:12 apud GOMES 2009:192). Os “seguintos sociais” mais diretamente prejudicados por esse grupo são os povos indígenas e as comunidades quilombolas.

Uma luta quilombola organizada já se organizava localmente desde fins dos anos de 1970. Gomes (2009) registra que o Maranhão, em uma forte articulação com o Pará, ocupou lugar central para pautar direitos quilombolas na Constituinte (1987-1988). Desde a década de 1980, o Centro de Cultura Negra do Maranhão, através do Projeto Vida de Negro (CCN/MA/PVN), passou a priorizar os conflitos agrários nas “terras de preto” ou “terras de quilombos no Maranhão”. O Conflito em Frechal (Mirinzal) e muitos outros levaram progressivamente à organização de um movimento voltado para a luta pelas terras quilombolas. Outras áreas onde já existia a organização local das comunidades negras: Goiás (BAIOCCHI, 1983), Pará (ANDRADE, 1995), Bahia (CARVALHO; DÓRIA; OLIVEIRA, 1996) e no Sul do Brasil (LEITE, 1995). A Assembleia Nacional Constituinte foi convocada pelo então Presidente da República José Sarney (PFL) em junho de 1985. As eleições para a escolha dos deputados e senadores encarregados de elaborar a nova Constituição foram marcadas para novembro de 1986. Antes do início dos trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte (1º de fevereiro de 1987) uma forte articulação entre representantes das comunidades quilombolas e o movimentos sociais negros urbanos do Rio de Janeiro garantiu a inscrição do direito das comunidades negras na Constituição, por intercessão dos deputados Constituintes Carlos Alberto Caó (PDT/RJ) e Benedita da Silva (PT/RJ), pois os deputados constituintes federais, tanto do Maranhão quanto do Pará, eram em sua maioria latifundiários (Ivan Costa, 2008, Ent. 2 apud GOMES, 2009:188).

No entanto, a luta quilombola alcançou visibilidade no debate público nacional apenas no período pós-Constituinte, a partir da inscrição do direito a terra quilombola, no artigo 68 do ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Esse direito inédito passou a ter divulgação nacional, progressivamente, a partir da década de 1990 (GOMES, 2009:190). Sua

conquista foi resultante da articulação das lutas locais das comunidades quilombolas no Brasil com os movimentos sociais negros urbanos que tinham larga experiência na sistematização de denúncias contra injustiças, na pauta de reivindicações e na elaboração de proposições por direitos para o “povo negro”.

O Art. 68 do ADCT declara que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988). Gomes (2009) observa que, a partir disso, ao final do processo Constituinte, os ruralistas tiveram uma derrota e uma vitória. A derrota se deve à inclusão desse direito quilombola na Constituição. A vitória foi a supressão do termo “comunidades negras” anterior ao termo “remanescentes”, pois isso tem permitido um prolongamento de confrontos no âmbito jurídico entre aqueles que defendem uma leitura passadista das comunidades de quilombo e aqueles que defendem a ressemantização do termo e sua aplicação para as situações atuais (GOMES, 2009:195).

As comunidades quilombolas haviam permanecido invisíveis desde a Abolição da Escravatura e a inclusão do direito à territorialidade quilombola notabilizou os quilombos no Brasil de uma maneira atualizada. Contudo, o texto aprovado na Constituição, tendeu a uma abordagem passadista de “quilombo”, fazendo referência aos quilombos com a designação precarizada de “remanescentes das comunidades”. Esse termo sugere a conotação de “mera sobrevivência do passado”, reeditando a definição jurídica do período colonial¹¹. Essa interpretação é predominante, ainda hoje, nas análises jurídicas de senso comum (ALMEIDA 1996 apud GOMES 2009) que ignoram as formas contemporâneas de criar, fazer e viver com as quais se constituem os territórios quilombolas.

Além disso, a divulgação do direito constitucional quilombola à terra na cena pública nacional, recolocou uma arena pública de disputas que reativou o investimento da Bancada Ruralista na pressão para a conservação da concentração da terra no Brasil. A Bancada boicota sistematicamente a efetivação do direito quilombola que ainda tem pouco apoio da sociedade mais ampla. Isso é favorecido pelo fato de que uma matéria interseccional pautada pelas

¹¹ De acordo com resposta do Rei de Portugal à consulta do Conselho Ultramarino, datada de 2 de dezembro de 1740, quilombo seria “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (MOURA, 1983a, p. 16 apud GOMES, L., 2009).

“questões da terra” e “da raça” não é de fácil adesão num país onde predomina a defesa da existência de uma “democracia racial” – teoria reiteradamente denunciada, sobretudo pelos Movimentos Sociais Negros, desde a década de 1940, como sendo a naturalização das desigualdades raciais. Essas denúncias se tornaram mais contundentes após a década de 1970, com o fortalecimento da sociedade civil no Brasil (GOMES 2009; JESUS 2011).

Por outro lado, o Movimento Quilombola de escala nacional emergiu, no final dos anos 80 do século 20 justamente a partir dos efeitos de intensificação de disputas gerados pela garantia constitucional do direito territorial quilombola. São diversas as situações de disputa pela terra nos territórios quilombolas — desde uma motivação socioeconômica do setor empresarial (empreendimentos mineradores, agro negociadores, turísticos, por exemplo) até disputas com a própria União e com algumas de suas instituições (Unidades de Conservação e Forças Armadas, por exemplo) (GOMES, 2009).

Na década de 1990, o Movimento se estabeleceu na sociedade brasileira como um ator político institucionalizado, mas manteve-se com baixa capacidade de pautar o poder Executivo, Legislativo e Judiciário, Federal ou Estadual, e de pressionar a efetuação das políticas previstas nos direitos definidos constitucionalmente. Por exemplo, a responsabilidade dos Institutos de Terra (ITER) de cada estado, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), da Fundação Cultural Palmares (FCP) e/ou do Ministério Público no que se refere à titulação das terras (GOMES, 2009). Progressivamente, reagindo às diversas violações, foi sendo construída uma agenda própria do Movimento Quilombola baseada na defesa do direito ao reconhecimento identitário pela auto atribuição ou autorreconhecimento, conforme Convenção 169 da OIT¹², na reivindicação da representação política, da redistribuição de recursos e do direito a terra.

Para efeitos legais e de políticas públicas, quilombolas devem ser compreendidos como “grupos étnico-raciais, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada à resistência à opressão

¹² Essa Convenção, ratificada pelo Congresso Nacional por meio de Decreto Legislativo de 2004, refere-se aos chamados “povos tribais” cujas práticas socioculturais, políticas e econômicas diferem significativamente daquelas normatizadas pela sociedade nacional. A Convenção é dotada de grande importância, pois é considerada lei, uma vez que tem valor de complemento da Constituição. Ela determina, dentre outras diversas proposições favoráveis às populações indígenas e tradicionais, que os direitos dos remanescentes de quilombos no Brasil sejam efetivados, contando com atenção internacional para exigir o seu cumprimento.

histórica, e que são definidos segundo critérios de auto atribuição” (ABA, Grupo de Trabalho Terra de Quilombo de 1995). O conjunto legal que ampara tais ações (artigo 216 da Constituição de 1988 e 68 dos seus ADCT, Decreto 4887 de 2003, Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho) exige do coletivo sua afirmação como “comunidade remanescente de quilombo”, e o reconhecimento dessa auto atribuição por parte de agentes e instituições do Estado. Essa afirmação da identidade quilombola e a conquista dos direitos previstos por lei são processos heterogêneos, em curso ainda recente, atravessados por avanços e recuos. Trinta e dois anos após a promulgação da Constituição Federal e dezessete anos após o Decreto Presidencial 4.887/2003 que regulamenta a titulação dos seus territórios, os quilombolas continuam vulneráveis às violências. Além da morosidade em geral observada nos procedimentos administrativos para cumprimento do acesso aos direitos “universais” e aos específicos, persistem confrontos políticos oficiais contra a garantia desses direitos. Somam-se a isso algumas especificidades internas às comunidades, como, por exemplo, uma insegurança e decorrente hesitação quanto aos benefícios e prejuízos de se afirmar como quilombola no Brasil. Para isso são exigidos procedimentos burocráticos, de acesso ainda muito dificultado, e que exigem reordenações comunitárias em termos de formalizações estranhas à sua “dinâmica tradicional”: a decisão por uma propriedade coletiva e inalienável¹³; a necessidade de institucionalização do grupo em uma associação quilombola com um estatuto próprio que expresse critérios objetivos de pertencimento; e a possibilidade de uso efetivo da identidade étnica para afirmar direitos previstos e fazer frente aos adversários historicamente privilegiados.

As comunidades quilombolas contemporâneas apresentam níveis de organização institucional muito variados, em função de suas tradições, seus engajamentos, e dos contextos locais e regionais em termos de condições econômicas e relativas à segurança. Em geral, um incentivo para a sua organização formal e para a sua afirmação étnica mais ostensiva são os constrangimentos e violências causados por empreendimentos econômicos (hidroelétricos, imobiliários, monocultores, mineradores, etc., de iniciativa privada ou estatal) que ameaçam incidir (e que, de fato, incidem) sobre seus territórios, causando muitos danos. Em contextos como estes, para resguardar seu direito à “soberania” e garantir um processo digno de “negociações” com os empreendedores, a medida de maior urgência é a formalização do seu autorreconhecimento quilombola, ao mesmo tempo em que a reivindicação pela regularização

¹³A titulação de terras de quilombo foi regulamentada como “inalienável, impenhorável, imprescritível, coletiva e pró-indivisa” (Decreto Presidencial 4.887/2003).

e titulação das suas terras. Tantas urgências (na maioria das vezes desamparadas de uma assessoria que possa proporcionar, por exemplo, uma tradução da linguagem institucional do Estado para a linguagem corrente quilombola) geram angústia e desentendimentos, que muitas vezes dificultam a mobilização das comunidades. Nesse sentido uma coordenação nacional de articulação de comunidades negras rurais foi sendo organizada, desde o final dos anos 1980 até se instituir em 1996. Seu desafio de buscar articular amplamente os quilombos do Brasil.

*

Em 1995, no “I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas”, realizado durante a Marcha Zumbi dos Palmares no Distrito Federal, foi criada a “Comissão Nacional Provisória das Comunidades Rurais Negras Quilombolas”. Nesse período, a organização do “I Encontro” contabilizava a existência de 412 comunidades quilombolas no Brasil e, a partir dessa constatação expressiva, foi pensada a necessidade de criação de uma estrutura de articulação dessas comunidades, a “Comissão Nacional”. Alguns Estados presentes traziam um histórico de lutas, articulações e mobilizações muito potentes, que serviam de exemplos – o Maranhão já havia promovido seu “3º Encontro das Comunidades Quilombolas” estadual; o Pará, na região do Rio Trombetas, já possuía uma associação (ARQMO) bastante experiente em articulações; e a Bahia, com a trajetória do quilombo Rio das Rãs, trazia uma marcante referência de luta pelo território (SOUZA, 2015).

Em 1996, durante o “Encontro de Avaliação do I Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas”¹⁴, realizado em Bom Jesus da Lapa (Bahia), a “Comissão Nacional” foi transformada em “Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ)”¹⁵, com a missão de se constituir como “movimento social” (SOUZA, 2015). Em 2000, realizaram em Salvador (BAHIA) o “II Encontro Nacional

¹⁴ Participaram desse Encontro representantes dos quilombos de Frechal/MA, Coordenação Estadual Provisória dos Quilombos Maranhenses (CEQ-MA), Quilombolas de Rio das Rãs, Lages dos Negros e Rio de Contas/BA, Conceição das Crioulas e Castainho/PE, Mimbó/PI, Mocambu/SE, Campinho da Independência/RJ, Ivaporunduva/SP, Furnas do Dionísio e Furnas da Boa Sorte/MS, Kalunga/GO e as entidades Centro de Cultura Negra do Maranhão – CCN, SMDH, Grupo de Trabalho e Estudos Zumbi (TEZ/MS), Comissão Pastoral da Terra (CPT/BA), Grupo Cultural Niger Okám-Organização Negra da Bahia, Agentes Pastoral Negro (APN’s/GO), Grupo Cultural Afro Coisa de Nego/PI, Movimento Negro Unificado- MNU dos Estados da Bahia, Goiás, Pernambuco, Rio de Janeiro e Distrito Federal (Fonte: <http://conaq.org.br/nossa-historia/>).

¹⁵ Participam da CONAQ representantes de comunidades quilombolas de 23 dos 27 estados brasileiros: Alagoas, Amapá, Bahia, Ceará, Espírito Santo, Goiás, Maranhão, Minas Gerais, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Paraíba, Pará, Pernambuco, Piauí, Paraná, Rio Grande do Sul, Rio Grande do Norte, Rio de Janeiro, Rondônia, Sergipe, São Paulo, Santa Catarina e Tocantins (Fonte: <http://conaq.org.br/nossa-historia/>).

das Comunidades Negras Rurais Quilombolas”, a partir de quando se configurou uma grande modificação no funcionamento da CONAQ e no seu processo de afirmação como movimento quilombola. Desde a criação da “Comissão Nacional” até esse “II Encontro” de 2000, essa representação de escala nacional estava composta por representações locais do movimento quilombola e, também, do movimento negro urbano. Mas isso foi modificado e as comunidades quilombolas decidiram demarcar algumas fronteiras em relação ao movimento negro urbano. Criaram para si uma “agenda própria” que refletia as especificidades dos modos de vida dos quilombos, sobretudo no que se refere à existência enquanto “grupo específico territorializado”, ameaçado pela especulação imobiliária e pelo avanço de grandes empreendimentos. Também após esse “II Encontro”, diversos Estados onde não havia uma representatividade quilombola formalizada, passaram a se organizar.

A CONAQ é composta pela articulação de organizações quilombolas estaduais e regionais¹⁶ e seus principais objetivos são: pautar institucionalmente o direito à “titulação coletiva dos territórios quilombolas”¹⁷ ; reivindicar a implantação de “projetos de desenvolvimento sustentável” nas comunidades; e a implementação de políticas públicas que levem em consideração a organização tradicional das comunidades de quilombo; além do acesso à uma educação de qualidade que seja coerente com o modo de viver quilombola cuidando da “permanência dos/as jovens nos territórios”; e do “protagonismo e a autonomia das mulheres quilombolas” (SOUZA, 2015). Das mais de três mil comunidades quilombolas atualmente reconhecidas nas cinco regiões do Brasil, pouco mais de cem possuem o título da terra. No âmbito do poder legislativo a CONAQ, foi responsável por pautar um amplo debate sobre os procedimentos de regularização de territórios quilombolas, definidos pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal. Participou ativamente na construção do Decreto 4887/2003, que regulamenta o procedimento para

¹⁶ As organizações quilombolas, nos Estados, são constituídas de diferentes formas. Algumas estão organizadas enquanto Associação ou Federação, tal como o Rio de Janeiro, Maranhão, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, com personalidade jurídica. Em outros Estados, essa organização está materializada em Comissões, como em Pernambuco, Piauí, São Paulo e Pará (SOUZA, 2015).

¹⁷ Das mais de três mil comunidades quilombolas atualmente reconhecidas nas cinco regiões do Brasil, pouco mais de cem possuem o título da terra. No âmbito do poder legislativo a CONAQ, foi responsável por pautar um amplo debate sobre os procedimentos de regularização de territórios quilombolas, definidos pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal. Participou ativamente na construção do Decreto 4887/2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras dos quilombos. (Fonte: <http://conaq.org.br/nossa-historia/>).

identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras dos quilombos (<http://conaq.org.br/nossa-historia/>).

No início dos anos 2000, a grave morosidade da regularização fundiária de quilombos em Minas Gerais¹⁸, somada ao contexto mais amplo de fortalecimento do Movimento Quilombola em nível nacional, incentivou a formação de uma associação no Estado. Em 2005, foi instituída a Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais, a Federação N'Golo, com o principal objetivo de pressionar os poderes legislativos e executivos para a titulação dos territórios. Atendendo em parte às reivindicações, a Superintendência do Incra/MG abriu diversos processos para a titulação de terras de quilombo, nesse período. A maior parte desses processos está paralisada ou se arrasta há anos. A alegação do INCRA é de que são muitos os entraves políticos, orçamentários e burocráticos. Desde a sua fundação, a N'Golo atua em articulação com o CONAQ.

Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Intolerâncias Correlatas – Conferência de Durban

Retrospectivamente, o processo de construção dessa Conferência relaciona-se com a luta contra o racismo desde o final da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) marcada pela Declaração Universal dos Direitos Humanos (adotada pela Organização das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948). Em 1965 foi assinada a “Convenção Internacional pela Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial”, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas que entrou em vigor em 1969 (SANTOS, 2005: 87). Na intenção de concretizar as resoluções dessa Convenção, a ONU instituiu o ano de 1971 como o “Ano das Ações de Combate ao Racismo e à Discriminação Racial”. Posteriormente, instituiu o que chamou de “Décadas para Ações de Combate ao Racismo e a Discriminação Racial” que assim se dividiram: a primeira década entre os anos de 1973 e 1982; a segunda entre anos de 1983 e 1992; e a terceira entre os anos de 1993 e 2002 (Ibid., p. 89). As Conferências foram desencadeadas a partir do estabelecimento dessas “décadas de combate ao racismo”.

¹⁸ Porto Corís era a única área titulada em Minas Gerais, mas foi realocada para a construção de uma usina hidrelétrica.

A Primeira Conferência Mundial da Organização das Nações Unidas (ONU) para o Combate ao Racismo e a Discriminação Racial foi realizada em Genebra, em 1978. A Segunda Conferência Mundial, também ocorreu em Genebra, em 1983, reafirmando que para garantir os direitos humanos, sociais, políticos e civis, o racismo e outras formas de discriminação deveriam ser eliminados em todas as nações. Ambas as edições chamaram a atenção para o não cumprimento sistemático dos tratados anteriormente pactuados com os Estados membros e ressaltaram o importante papel da educação para o alcance dos objetivos acordados (SANTOS, 2005). A Terceira Conferência Mundial foi convocada em 1997, e realizada em 2001 em Durban, na África do Sul, país que havia enfrentado décadas de segregação racial oficial, conhecida como “Apartheid” (1948-1994).

Nessa terceira reunião mundial foram incluídas como foco de atenção, explicitados na alteração do título do evento, a “xenofobia” e “intolerâncias correlatas”. Essa significativa modificação no nome incluía a diversidade de modos contemporâneos de discriminação (TRAPP, 2011). Até a segunda edição as conferências se organizaram como reuniões governamentais menores, realizadas na própria sede da ONU, sem grande alcance de público – não incluíam a participação ativa de Organizações da Sociedade Civil (ONGs). Mas, no decorrer do processo de preparação para a realização da terceira conferência, durante a década de 1990, pós apartheid sul africano, esse quadro se modificou pela movimentação ativa de diversas organizações civis culminando na participação de “150 delegações oficiais e cerca de 4 mil organizações não governamentais” na Conferência de Durban (ALVES, 2002).

No que se refere ao racismo contra os povos negros, foram discutidos temas candentes a toda a “comunidade internacional” envolvida nos processos históricos geopolíticos do “Atlântico Negro” (PORTO; SABÓIA, 2002 apud TRAPP, 2011:243). Se até Durban havia a predominância dos países do “Atlântico Norte” (Estados Unidos e Europa) na condução dos debates de escala mundial sobre “raça” e “multiculturalismo”, a terceira Conferência marcou a entrada de outros atores e com repercussões significativas nos movimentos sociais nacionais.

Ainda na década de 1980, Beatriz Nascimento já elaborava uma subjetividade afrodiáspórica atenta à travessia transnacional ou, talvez melhor, contra nacional, da transatlântica, do “ser Atlântica” e Lélia Gonzalez elaborava um feminismo afro latino americano e caribenho (América), refletindo sobre a realidade de exclusão das mulheres na sociedade brasileira, principalmente das negras e indígenas, criticando um feminismo

hegemônico. No contexto da Conferência de Durban, consolida-se o esforço de uma unificação conceitual afrolatina para abordar as relações raciais, deslocando-se a ênfase de uma identidade nacional para uma identidade étnico-racial negra. Nesse momento esse objetivo se oficializa com a utilização e a positivação da designação “afrodescendente” no lugar de “negro”, conforme relato de Edna Roland (ALBERTI; PEREIRA, 2007 apud TRAPP, 2011:245). A presença brasileira mais importante na Conferência de Durban foi a da relatora e militante do Movimento Negro brasileiro, Edna Roland. ONGs de mulheres negras como a Criola, a Casa de Cultura da Mulher Negra (CCMN) e a Geledés, em certa medida, resultantes do “processo Durban”, trouxeram à tona novos cenários de discussão das políticas da diferença no interior do Movimento Negro (SANTOS, 2005 apud TRAPP, 2011:245).

No que se refere ao Movimento Negro brasileiro, dentre várias ressonâncias, houve uma transnacionalização do discurso gerando o deslocamento de uma “identidade negra nacional” para uma “identidade étnica” centrada em novos processos de “subjetivação racial” relativos à “diáspora africana”. Esse processo fortaleceu a legitimidade do Movimento e suas estratégias ganharam força efetiva, ao serem traduzidas em propostas de implementação de uma série de políticas afirmativas que, progressivamente, passam a ser reconhecidas como obrigação do Estado brasileiro. A partir desse marco, várias ONGs antirracistas surgiram e movimentos e organizações já existentes conquistaram visibilidade no Brasil, com destaque para o fortalecimento dos movimentos de mulheres negras, ampliando-se a discussão das “políticas da diferença” no interior do próprio Movimento, que se tornou mais heterogêneo (TRAPP, 2011:245).

Além dos movimentos negros da América Latina, vários países africanos manifestaram reivindicações por reparações concretas devido a escravidão promovida pelos europeus, os dalits indianos pautaram o fim das castas, e países do Oriente Médio tencionaram conflitos históricos com Israel¹⁹ (MANN, 2002 apud TRAPP, 2011:243).

¹⁹ A Conferência de Durban abordou várias questões fortemente controversas, como uma compensação concreta das nações que colonizaram as Américas para o continente africano devido ao comércio de escravizados entre os séculos 16 e 19 e a tentativa de retomada da definição do sionismo como política racista de Israel em perseguição aos Palestinos.

Ações Afirmativas na Educação

A adoção de políticas e práticas de superação do racismo e da desigualdade racial na educação começaram a ser implementadas no Brasil de forma mais sistemática a partir dos anos 2000 (GOMES, 2011), ano em que foi criado o Comitê Nacional de preparação para Conferência de Durban, no âmbito da Secretaria Nacional dos Direitos Humanos (SNDH)²⁰. A preparação para a Terceira Conferência Mundial buscava potencializar o debate para a efetiva implementação de políticas públicas de caráter afirmativo, com ações de articulação entre movimentos sociais e governo brasileiro, dezenas de reuniões e seminários. As discussões resultaram na produção de um relatório sobre as condições de vida dos negros brasileiros e das relações étnico-raciais no Brasil, para ser apresentado na Conferência Regional das Américas, realizada em Santiago do Chile, como preparação para a Conferência de Durban. O relatório enfatizou a existência do racismo e do preconceito em relação aos negros no Brasil (SANTOS 2005 apud TRAPP 2001: 242) e com isso o Movimento Negro alcançou uma articulação sem precedentes no que se refere à afirmação de consensos norteadores para pautar o governo brasileiro (TRAPP 2001: 242).

A partir da participação da delegação brasileira na Terceira Conferência Mundial, houve uma redefinição das estratégias de ação dos movimentos antirracistas no Brasil, com a incorporação de conceitos mobilizados por movimentos e organizações internacionais de combate ao racismo e promotoras do “multiculturalismo”. Houve esforço para transformá-los em linguagem corrente no plano nacional, com a chancela da ONU, dos documentos oficiais e da linguagem acadêmica (TRAPP, 2011). A partir dessa Conferência a reivindicação por políticas afirmativas foram adotadas como pauta principal do Movimento Negro²¹, o que se

²⁰Como processo de preparação para a Conferência de Durban, foi lançado no dia 08 de setembro de 2000 um Decreto pelo presidente Fernando Henrique Cardoso que estabelecia a constituição do Comitê Nacional, sob a presidência, na ocasião, do Secretário de Estado Direitos Humanos, Embaixador Gilberto Sabóia, que procurou abarcar todas as representações que pretendiam participar na Conferência. No mesmo período em São Paulo, foi lançado o Comitê Impulsor que tinha por objetivo potencializar a participação de um maior número possível de entidades negras na Conferência, principalmente de organizações do Movimento Negro (SANTOS 2005). O Brasil “[...] levantou questões polêmicas, como a necessidade de reparação pelas sequelas da escravidão e do colonialismo. Os descendentes de escravos africanos reivindicaram cotas nas universidades (20% das vagas para afro-descendentes), no mercado de trabalho (20% funcionários públicos contratados por concurso e a mesma porcentagem nas empresas privadas com mais de 20 empregados) [...]” (BORGES, MEDEIROS & DADESKY, 2001, p. 39-40 apud SANTOS, 2005).

²¹ A efetiva implementação de ações afirmativas para “seguintos sociais de baixa renda”, negros e indígenas – inaugurada no vestibular da UERJ, em 2002, por Lei Estadual, determinou 50% das vagas para estudantes oriundos de escolas públicas – reforçou a existência de um debate público sobre a questão racial no Brasil tendo como uma das principais demandas do Movimento Negro, ações afirmativas na educação (TRAPP, 2011:244).

apresentava como uma novidade com forte potencial de mudança social. As propostas incidiam não apenas sobre as possibilidades de estudo e de trabalho da população negra, mas também sobre as representações que a sociedade brasileira produz sobre si mesma, em especial as “classes” socioeconômicas “média e alta” marcadamente “brancas”, pouco acostumadas a conviver com “pretos e pardos” em condições igualitárias (ALBERTI & PEREIRA, 2006:159 apud TRAPP, 2011:244).

Resultado de longo processo reivindicatório, em 2012 foi sancionada a Lei nº 12.711/12 que determina a reserva de 50% das matrículas por curso e turno nas universidades federais e institutos federais de educação, ciência e tecnologia existentes no país, aos estudantes oriundos integralmente do ensino médio público (em cursos regulares ou da educação de jovens e adultos). Os demais 50% das vagas permanecem para ampla concorrência. Dessas vagas, 25% destinam-se a pessoas com renda familiar inferior a 1,5 salário mínimo, e a outra metade é disponível para pessoas com renda familiar superior a 1,5 salário mínimo, desde que tenham cursado os três anos do ensino médio em escolas públicas. As ofertas de vagas restritas por critérios étnico-raciais estão inseridas nessa reserva de 50% das vagas totais oferecidas pela universidade e por cada curso, de acordo com o edital do vestibular ou do Sistema de Seleção Unificada (Sisu)²².

Em que pese a conquista do seu caráter de lei, nos últimos 10 anos, tem se mantido um acirrado debate público sobre a “justeza” da implantação de políticas de ação afirmativa no Brasil, sobretudo das cotas étnico-raciais para estudantes negros e indígenas no ensino superior. Existe uma forte rejeição por seguimentos elitistas e conservadores da sociedade (incluindo o seguimento docente universitário) e ampla campanha de oposição pela grande mídia²³. A implementação desse sistema é um fenômeno que rompe radicalmente com a lógica de funcionamento do mundo acadêmico brasileiro desde a sua origem, no início do século passado

²² Para calcular o número de vagas destinadas a pretos, pardos e indígenas, utilizam-se dados dos censos demográficos. Via de regra, regiões com maior número de negros devem oferecer uma maior reserva de vagas para essas pessoas, estados com maior número de indígenas devem oferecer uma maior reserva de vagas para indígenas.

²³ Segundo entrevista prestada por José Jorge de Carvalho em 2010, várias pesquisas divulgadas na imprensa brasileira desde 2006 indicavam, contudo, que mais de 60% dos cidadãos brasileiros concordavam com a necessidade das ações afirmativas. Do seu ponto de vista, a sociedade parece dividida porque os meios de comunicação dominantes dão muito mais espaço para as posições contrárias do que para as posições favoráveis às cotas (CARVALHO, 2010).

(CARVALHO, 2010, 2018; JESUS, 2011). Como coloca o antropólogo professor José Jorge de Carvalho, ativista intenso das ações afirmativas no ensino superior brasileiro, “é fato histórico que a universidade pública no Brasil foi instalada explicitamente sob o signo da brancura”, tomando por “brancura” o modo predominante como, pelo menos até 2010, os docentes universitários se assumiam e se colocavam na sociedade: acadêmicos “universais”, supostamente “sem cor” – isto é, socialmente brancos. (CARVALHO, 2007:40; 2010:211).

As cotas têm provocado um reposicionamento das relações raciais no meio acadêmico brasileiro, começando pelo universo discente da graduação, e em muitas universidades, seguindo na pós-graduação, no corpo docente e de pesquisadores. As controvérsias geradas seguem atuais, indicando questões teóricas e epistemológicas que dizem respeito à legitimidade e ao estatuto de verdade das interpretações das relações raciais no Brasil. Paradoxalmente, foi nesse ambiente acadêmico extremamente segregado do ponto de vista racial que “acadêmicos não negros” construíram as teorias que negam a existência de segregação racial no Brasil. (CARVALHO, 2007; 2010; JESUS, 2011)

Em uma entrevista em 2010, José Jorge de Carvalho destacou que estudos comparativos feitos sobre as universidades dos cinco continentes do mundo identificaram a realidade de que as universidades mais eurocêntricas fora do Ocidente são as africanas e as latino-americanas (CARVALHO, 2010). Ele considera que o caso brasileiro é particularmente grave “porque nós não participamos da condição pós-colonial que marca as nações africanas; além disso, nosso sistema acadêmico é um dos mais formidáveis do sul do mundo, comparado ao da Índia e da Austrália” (Ibid). Contudo, as universidades brasileiras foram formadas “dentro de um critério de absoluta tabula rasa: nenhum saber de origem africana, nenhum saber de origem indígena, nenhum saber popular, nenhum saber das civilizações asiáticas” estão efetivamente presentes – apenas o conhecimento gerado ou legitimado pelos países da Europa e dos Estados Unidos (Ibid). A exclusão de tantas tradições de conhecimento, José Jorge denomina de “euroexclusivismo”, o que resultou no “empobrecimento da imaginação” das comunidades acadêmicas, tanto dos professores como dos alunos.

Tal como o concebo, o problema maior não é nem tanto o eurocentrismo, mas o “euroexclusivismo”. Eu posso ser eurocêntrico para apoiar-me nas grandes tradições de saberes gerados na Europa; posso ser “afrocêntrico” para responder a outras indagações que podem ser mais bem respondidas se eu lançar mão de tradições de saberes gerados nas nações africanas; posso ser “indigenocêntrico” quando incorporo as tradições de saberes das nações indígenas brasileiras; e posso ser ainda

“asiacêntrico” para responder ou complementar as respostas às indagações que formulei com base nos padrões anteriores, tomados juntos ou cada um separadamente (Ibid., p. 218).

Nesse sentido, a discussão das cotas (re)tomou²⁴ então, de forma mais acentuada, o importante debate sobre o caráter euroexclusivista colonizado das universidades brasileiras. Esse questionamento intelectual e político de ordem epistemológica coloca a questão da ineficácia da implementação de ações afirmativas nas universidades, reservando-se cotas para jovens negros e indígenas, sem uma mudança estrutural dos currículos colonizados (e do modo de funcionamento organizacional das instituições e comunidades acadêmicas), “racistas e branqueados que vem se repetindo cronicamente em todas as instituições brasileiras de ensino superior” (ibidem).

Considerando tudo isso foi que José Jorge de Carvalho, em parceria com uma grande equipe de colaboradoras/res engajadas/os, sistematizou discursos e ações para colocar em curso o que ele chama de “cotas epistêmicas” nas academias brasileiras: a implantação do Encontro de Saberes nas universidades (CARVALHO, 2016:80).

Encontro de Saberes nas Universidades

Nas universidades, as políticas das cotas étnico-raciais e do Encontro de Saberes têm funcionado efetivamente como uma “plataforma descolonizadora” das academias brasileiras (CARVALHO, 2015; 2018:86), que colabora teoricamente com a proposta de “virada decolonial”, centrada em uma crítica latino-americana e caribenha ao eurocentrismo estrutural que predomina nas instituições políticas e sociais, ao mesmo tempo em que realiza concretamente uma intervenção nos territórios acadêmicos (Ibid., p. 88). O Encontro de Saberes é uma proposta concreta de formação intercultural para o ensino formal “capaz de promover uma dupla inclusão: das artes e saberes tradicionais na grade curricular e, simultaneamente, dos mestres e mestras tradicionais na docência”. É uma “intervenção teórico-política de tipo transdisciplinar, que busca descolonizar o modelo de conhecimento ensinado nas

²⁴ Como vimos, as contestações sobre o “confinamento racial” da educação brasileira não são recentes, tendo sido pautadas, desde as primeiras organizações e movimentos sociais negros institucionalizados nas cidades, após a Abolição da escravatura.

universidades” (INCTI/ENCONTRO DE SABERES)²⁵. A política busca realizar um “processo teórico, político e epistemológico” (CARVALHO, 2015:1017) ao incluir “os saberes tradicionais e populares nas universidades brasileiras”, efetuando “uma experimentação pedagógica e epistêmica praticando o diálogo ‘do mundo acadêmico’ com ‘o mundo dos saberes tradicionais de matrizes indígenas e africanas, afro-brasileiras e populares” (INCTI/ENCONTRO DE SABERES).

Sobre isso, José Jorge de Carvalho (2018) comenta que o teórico decolonial Santiago Castro-Gomes, que estudou a história das instituições coloniais de ensino e pesquisa da Colômbia, reconhece que a descolonização do conhecimento reivindica uma descolonização das “instituições produtoras ou administradoras do conhecimento”. E que a possibilidade mais desafiadora almejada pelas teorias decoloniais de que diferentes formas culturais de conhecimento possam conviver no mesmo espaço universitário não recebe proposições práticas, com métodos e procedimentos a percorrer semelhantes ao que está sendo realizado pelo Encontro de Saberes (Ibid., p. 88).

No entanto, arrisco sugerir que do ponto de vista *contra colonizador*, essa importante conquista da viabilização da política do Encontro de Saberes nas universidades, em si, não garante uma efetuação do “desmonte da colonialidade” pelos acadêmicos. Nem mesmo garante a eficácia da *contra colonização* pelas comunidades e povos *contra colonizadores* e seus representantes envolvidos com a ação. Para que a *fronteira* entre os saberes funcione como uma “fronteira decolonial e contra-colonizadora”, é preciso ter em vista que sempre há mais entorno a ser percebido e considerado. De acordo com a formulação de Nêgo Bispo sobre as fronteiras (SANTOS, 2019a, 2019b), a cada alargamento de horizontes, segue-se um horizonte mais adiante, manifestam-se subjetividades antes despercebidas, trazendo novas objeções e possibilidades, novo alargamento da fronteira. Dispor-se a uma “experimentação pedagógica e epistêmica” (CARVALHO, 2018) que seja praticada e observada em ato, exercendo uma política de consideração de todos os “outros” da relação posta em curso, exige constantes revisões e reposicionamentos, caso a caso. O que, se bem compreendi, aproxima-se do que a filósofa Isabelle Stengers propõe com a noção de cosmopolítica (STENGER, 2015).

²⁵ Fonte: <http://www.inctinclusao.com.br/encontro-de-saberes/encontro-de-saberes>

O projeto Encontro de Saberes tem criado condições para que “mestras e mestres de saberes tradicionais” como os representantes dos *saberes orgânicos* – para utilizar a denominação proposta por Nêgo Bispo (SANTOS, 2015) são chamados pelo projeto – atuem como docentes das universidades, ministrando disciplinas regulares, com a “mesma posição de autoridade” que os docentes doutores acadêmicos vinculados aos departamentos institucionais. Esses professores devem participar das disciplinas atuando como “parceiros” dos mestres e mestras. E a proposta é de que sua participação seja sempre na condição de intercessores, mantendo atenção aos riscos de uma tendência à sobre-codificação ou à tentativa de enquadramento dos saberes tradicionais pela episteme eurocêntrica da academia brasileira. Nessa condição ideal, as mestras e os mestres, reconhecidos especialistas em seus campos de vivência, “pesquisas” e experimentações, recontam histórias sobre a colonização e a *contra colonização* brasileira, a diáspora negra, as sociedades indígenas, os modos de vidas em suas comunidades: “podem, assim, contar a sua própria história, a partir de seu próprio lugar de fala, sem intermediação de outras pessoas e sem que seu saber seja revisado/enquadrado pela episteme eurocêntrica da academia brasileira” (NOGUEIRA, 2019:37).

Pondero que essa seja uma condição ideal porque pude perceber, praticamente, que a efetuação de uma simetrização política, epistêmica e institucional depende da articulação de uma variedade de sujeitos e agenciamentos que variam a cada curso. A potência e a consistência das experimentações nas disciplinas varia muito em função do ambiente em que os encontros acontecem (se somente nas salas de aula tradicionais, se em laboratórios compatíveis com as artes e os ofícios desempenhados pelas/os mestras/res, se em ambientes mais abertos, atravessados por outros públicos, desburocratizados), da estrutura organizacional dos programas e departamentos (que incide, por exemplo, na maneira como os recursos necessários para a logística podem ser desembolsados e manejados resultando na possibilidade de receber as/os mestres/as em nossas casas, com a acolhida que recebemos deles, nas comunidades, ou em hotéis da cidade) e das pessoas que entram em relação para tornar esses encontros possíveis (estudantes “branco/as”, estudantes “não-branco/as”, professore/as acadêmico/as, mestre/as tradicionais, servidores/as técnico-administrativos, com suas expectativas, suas motivações, suas trajetórias e disponibilidades para uma co-aprendizagem). O potencial transformador do Encontro de Saberes é, assim, proporcional ao interesse das pessoas e comunidades (acadêmica, dos terreiros, quilombos, indígenas) em se engajar nessa proposição política extraordinária e potencialmente descolonizadora.

A implantação de disciplinas regulares com mestres e mestradas de saberes tradicionais e populares no ensino de graduação da UFMG, foi realizada em 2014 com uma organização em torno de três eixos planejados como atividades didáticas ministradas pelos/as mestres/as dos saberes tradicionais. A proposta foi construída durante reuniões entre professores, funcionários técnico-administrativos em educação que vinham acumulando experiências com projetos de pesquisa e extensão onde mestres/as tradicionais são colaboradores/as diretos/as, e estudantes na condição de colaboradoras de base, o que era o meu caso. O Eixo 1 era formado por uma só disciplina, vinculada à Pró-Reitoria de Graduação (PROGRAD), de caráter multidisciplinar, intitulada “Artes e ofícios dos saberes tradicionais”; O Eixo 2 era formado por 3 disciplinas que teriam oferta anual, podendo ser vinculadas às diferentes escolas/faculdades da UFMG ou à PROGRAD: “Línguas e narrativas dos povos originários”, “Saberes tradicionais das artes”, e “Cinema e pensamento indígena”. As unidades de acolhimento para estas disciplinas, naquele momento, eram a Faculdade de Letras (FALE/Departamento de linguística e literatura comparada), as Escola de Belas Artes e Escola de Música e a Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH/Departamentos de Comunicação e Antropologia); O Eixo 3 era composto por uma disciplina de caráter teórico e prático denominada “Arquiteturas e suas cosmociências” que poderia ser vinculada à PROGRAD e/ou à Escola de Arquitetura, à FAFICH, ao ICB e à Escola de Engenharia. Durante o primeiro semestre de 2014, o projeto foi executado com a participação de 10 mestres e assistentes de comunidades quilombolas, indígenas e ribeirinhas, 8 professores-parceiros e 70 estudantes de graduação e pós-graduação (GUIMARÃES *et al.*, 2016:192-194).

A partir de 2015, foi instituído o “Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais”, vinculado à PROGRAD, composto por uma série de disciplinas de formação transversal, algumas realizadas em mais de uma ou várias edições, outras, até o momento, com realização única. Participando desde a sua implantação, como parte da equipe de organização e produção das disciplinas, eu tive a oportunidade de colaborar, em 2014, sugerindo mestradas e mestres para ministrar os primeiros cursos realizados. Apresento brevemente as disciplinas com as quais colaborei, entre 2014 e 2017, que tiveram dentre os mestres e mestradas ministrantes as/os interlocutores com quem dialogo na tese: Mestre Badu, Mametu Muiande e Makota Kidoiale, Antônio Bispo dos Santos e Arnaldo de Lima.

Confluências Quilombolas Contra a Colonização

Quando Edgar Barbosa Neto, meu professor coorientador e amigo, convidou-me para organizar com ele uma disciplina da Formação Transversal que fosse ministrada por Nêgo Bispo, tomei a experiência da Formação de 2013 como guia para nossa proposição. Uma disciplina com Nêgo Bispo deveria, de saída, trazer mais gente com ele e poderia ter como eixo transversal as imagens-pensamento da *confluência* com seu potencial de *contra colonização*. Confluências Quilombolas Contra a Colonização foi a disciplina ofertada pelo Mestre Nêgo Bispo, acompanhado de Mestre Naldo, que contou com a participação da Mestra Quilombola Maria Luiza Marcelino da Associação Quilombolas Namastê (Ubá/MG), que atuou em uma seção da disciplina realizada em separado, seguida ao de Naldo e Nêgo Bispo. A disciplina se propunha a discutir as diferentes formas de “criação de mundos” e as relações étnico-raciais a partir da apresentação dos quilombos e dos seus modos e significações, tratando-os por meio de suas conexões com os processos de colonização e contra colonização, conforme apresentados pelas formulações dos mestres e mestra.

Foram descritos e discutidos os mecanismos de produção da vida *monoteísta, sintética, monocultora*, não raro genocida, pelo capitalismo desenvolvimentista, em contraposição à *biointeração, ao politeísmo, aos saberes orgânicos* criados pelos povos *contra colonizadores*. Foram destacadas as lutas, as rebeliões e outras formas de resistência entre negros e indígenas territorializados em diferentes regiões do Brasil, e cujas criações *contra colonizadoras* contrapõem-se ao senso comum sobre a mestiçagem e à suposta democracia racial brasileira, chamando a atenção para as singularidades de outras matrizes civilizacionais que não aquelas implicadas na tradição judaico-cristã.

Catar Folhas Saberes e Fazeres do Axé

“Catar Folhas: saberes e fazeres do povo de axé” foi uma disciplina que pude propor e conduzir junto com o antropólogo professor Edgar Barbosa Neto, a doutoranda em comunicação social, Bárbara Altivo, e a professora antropóloga, Isabel de Rose, no primeiro semestre de 2016 e que teve uma segunda edição em 2017, conduzidas por outras/os participantes. As mestras e os mestres ministrantes, nas duas edições, foram Mаметu Muiande (Mãe Efigênia), Makota Kidoiale do Kilombo Manzo Ngunzo Kaiango (BH), Zelador Ricardo

de Moura (Pai Ricardo) da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (BH), Capitã Mestra Pedrina Lourdes dos Santos da Guarda de Massambique Nossa Senhora das Mercês (Oliveira/MG) e Mestra Nylsia Loudes dos Santos (Iyanifa Ifadara) do Ilê Asê Asegún Itèsiwajú Aterosún (São José da Lapa, MG).

O curso aborda “as artes rituais, os estilos de pensamento e os modos de existência das comunidades afro-brasileiras, em seus lados de Ketu, de Angola, do Reinado e da Umbanda”. A disciplina busca traduzir também o compromisso do Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais com o ensino da História e da Cultura Afro-Brasileira, tornado obrigatório pela lei 10.639/03.

O nome proposto para a disciplina tem relação direta com a epistemologia do *povo de axé*, *povo de santo*, comunidades de matriz africana e afro-brasileira, ou *afrorreligiosos*, dentre outros diversos nomes “auto” e “hetero” atribuídos às comunidades vinculadas ao culto dos ancestrais africanos, antepassados afro-brasileiros e indígenas (dentre outros, como ciganos, por exemplo), e encantados, e algumas das pedagogias dela decorrentes. A expressão “catar folhas” foi apresentada de forma mais ampla à academia pelo antropólogo Márcio Goldman se referindo justamente aos processos de aprendizado nos terreiros. O antropólogo apresenta que, nos terreiros, o que deve ser ensinado e aprendido não é, de forma alguma, um conjunto sistemático de princípios fundamentais, uma “doutrina”, termo que, em português, significa “ensinamento”. “O que se deve aprender não é conceitualizado como um corpo perfeitamente coerente e unificado de regras e conhecimentos, como algum tipo de doutrina sobre codificada e imposta de cima”. Quem deseja aprender acaba percebendo que é inútil esperar ensinamentos prontos, acabados, emitidos por algumas mestras/algum mestre. Pelo contrário, é preciso aprender “ir reunindo pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali, com a esperança de que, em algum momento, esse conjunto de saberes adquira uma densidade suficiente para que com ele se possa fazer alguma coisa. A isso se denomina ‘*catar folhas*’” (GOLDMAN, 2005).

Essa concepção se articula com o fato de o saber e o aprendizado, no candomblé, serem vinculados aos orixás Ossâim, o senhor das ervas e Oxóssi, o caçador. Isto porque conforme a epistemologia afrorreligiosa, aprender é, acima de tudo, uma busca e uma captura, que envolvem, um risco (Ibid.). Para imaginar um "ensino dado de forma sistemática" é necessário pressupor a existência de pelo menos três coisas bem caracterizadas: alguém, ativo, que ensina;

alguém, passivo, que aprende; e um conjunto de conhecimentos mais ou menos inertes que devem passar de um ao outro. É a absoluta ausência de unidades desse tipo no candomblé que torna impossível a aplicação desse nosso quase espontâneo esquema da aprendizagem (Ibid.).

CAPÍTULO 2. MOVIMENTOS QUILOMBOLAS

Com exceção de Nêgo Bispo que já atuava como professor na Universidade de Brasília participando com frequência do Encontro de Saberes, desde 2010, era praticamente a primeira vez que as mestras e os mestres participantes das disciplinas com as quais colaborei entre 2014 e 2017 dialogavam com estudantes e professores em salas de aula de uma universidade. Também a primeira vez que se apresentavam na condição de professores e com liberdade para preparar seus cursos na UFMG e propor as atividades. Nesse ambiente e condição inéditos, costumavam iniciar os cursos contando suas histórias de vida e apresentando suas comunidades. Certo que todas/os traziam roteiros para suas aulas, esquemas de planejamentos e cronogramas, mas, em geral, era a partir dos fluxos de um diálogo intenso com as/os estudantes e professores/as parceiros/as que iam se constituindo suas aulas. Dessa apresentação iam decorrendo temas específicos que, ao longo dos encontros, se destacavam uns mais que outros e, assim, eram retomados nas aulas seguintes, em constante diálogo.

A recorrência desse procedimento de contar as suas histórias e situar suas trajetórias desde os vínculos com as suas comunidades indica a importância dos *referenciais históricos* para organização do pensamento e das práticas das/os mestras/res quilombolas, conforme nos ensinou Nêgo Bispo (2017). Nesse capítulo sigo esse movimento, apresentando os mestres e mestras quilombolas em diferentes momentos e correlacionando a apresentação dos quilombos aos quais pertencem. Nas cenas etnográficas que se seguirão creio ser possível a apreensão de como as ‘sabedorias da circularidade’ é constitutiva não apenas dos pensamentos e atitudes quilombolas, mas, também, são constitutivas de suas comunidades e territórios.

Mestre Badu e sua comunidade de parentes, festas, males e curas

Mestre Badu ingressou na UFMG, em 2014, como professor da disciplina Cultivos e Culturas Quilombolas. Minha experiência com o Quilombo Mato do Tição (Matição), em Jaboticatubas/MG, era então recente e ainda muito intensa. Foi onde pesquisei e convivi durante o percurso do mestrado (2011-2013) e, por isso, sugeri Badu como um dos professores da disciplina “Cultivo e Culturas dos Quilombos” proposta junto do professor antropólogo Rubens Alves da Silva, que é pesquisador dos saberes do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e das

performances rituais afro-brasileiras, vinculado à Faculdade de Ciência da Informação da UFMG. Minha dissertação de mestrado (SILVA, 2013) relatou parte da história do Quilombo Matiçõ, baseada nas narrativas da sua *geraçã avó*. A história foi apresentada com atenção aos movimentos heterogêneas de “abertura da comunidade para um fora” cujos itinerários produziram as singularidades que fazem desse quilombo, o Matiçõ: migrações temporárias de boa parte dos homens da comunidade, inclusive do “fundador”, Benjamin de Siqueira, pai de Badu que conforme contam, por ter estudado fora, retornou com muitas sabedorias que se acrescentaram aos saberes do lugar; a colaboração de chegantes e viajantes, como o pai de santo Zé Baiano por quem Dona Divina, atualmente a mais velha das irmãs de Badu, foi *feita no santo*; a contribuição de uma pesquisadora antropóloga de Brasília quem sugeriu para o, então, jovem Lindomar, sobrinho de Badu e quem se tornou uma liderança política do quilombo na década de 1990, a “identidade quilombola” da comunidade, por exemplo, dentre muitos outros deslocamentos.

O curso Culturas e Cultivos dos Quilombos foi oferecido como primeiro módulo de uma sequência de disciplinas inaugurais do Encontro de Saberes na UFMG, denominada Artes e Ofícios dos Saberes Tradicionais. Esse curso inaugural se realizou em oito encontros (duas vezes por semana, durante um mês) e girava em torno de conhecer mestres anciãos quilombolas profundamente versados em saberes rituais, artes e ofícios de matrizes africanas e afro-brasileiras afrorreligiosas, com atenção às culturas e aos cultivos dos quilombos, a partir de suas trajetórias situadas nas suas comunidades e também fora delas.

A mestra professora parceira de Badu, nessa disciplina, foi Sebastiana de Oxóssi, mais conhecida como Mãe Tiana (falecida em 2019). Ela era zeladora de umbanda e mantinha um terreiro no quilombo Carrapatos da Tabatinga, em Bom Despacho/MG, no qual também exercia a capitania da guarda de Moçambique do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e uma forte liderança política com expressão em escala nacional. Ela dividiu a condução dos encontros da disciplina com Mestre Badu que fazia questão de conceder-lhe as partes iniciais dos encontros. Parte das aulas está registrada no vídeo documentário “Eu Vim de Muito Longe” (60 minutos)²⁶.

²⁶ Conferir <http://www.saberestradicionais.org/>

Mãe Tiana participou do curso acompanhada de suas filhas Sandra Silva e Tânia, que se revezavam nas aulas e, nos últimos encontros, na companhia de neta e neto. Quase sempre portando ao menos um atabaque, suas aulas eram ocupadas pelo toque do tambor entoado com cantigas fortes, cantadas *nas senzalas*, como ela dizia, que conclamavam nossa atenção para o que ela denominava de “*A verdadeira história dos africanos no Brasil*”. Ela se apresentava como uma *historiadora vivenciada*, que tinha a missão de “*contar a história verdadeira do povo preto que nenhum doutor nunca contou*”. Nos encontros com a mestra, sua trajetória de infância na fazenda como *criada do sinhô*, proibida pelos patrões de frequentar escola e ser alfabetizada era entrançada com histórias de antepassados escravizados, produzindo o efeito de uma confluência perturbadora entre experiências pré e pós “*abolição da escravatura*”, indicando a dura realidade de uma perversa continuidade da experiência de escravidão no Brasil contemporâneo.

As conduções de Mestre Badu também se iniciaram com a sua biografia e com a história de sua comunidade, desdobrando-se, nos últimos encontros, para uma apresentação preliminar dos princípios básicos de seus saberes terapêuticos, sobretudo aqueles relacionados aos cultivos alimentares livres de agrotóxico, aos cuidados com a criação (animais) e com parentes, amigos e chegantes interessados nos benefícios da homeopatia. Badu é mestre em encomendação das almas (ofício ritual funerário), candombeiro, folião de reis, reinadeiro (violeiro no Reinado de Nossa Senhora do Rosário), carpinteiro, marceneiro e pedreiro. Além disso, tem-se se destacado nos últimos anos como mestre terapeuta homeopata dedicado ao cultivo da agricultura livre de agrotóxicos e à promoção da saúde, como diz, *na base das folhas*.

Também se destacou como mestre na arte da docência, ministrando 3 disciplinas na Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG desde 2014. Depois de Culturas e Cultivos dos Quilombos, ele ministrou duas edições da disciplina Curas e Cuidados (2016 e 2017) e um minicurso no Festival de Inverno da UFMG (2015). Curas e Cuidados é um curso contínuo da Formação Transversal em Saberes Tradicionais na UFMG dedicado ao tema da cura e dos cuidados com a saúde segundo as técnicas e práticas de matrizes africanas e ameríndias baseadas no conhecimento das plantas medicinais, seu cultivo, seu preparo e suas diferentes aplicações

Badu é o terceiro mais velho da comunidade (junto com sua irmã gêmea, Dona Bina), dentre os seis irmãos da geração avó (expressão com Nêgo Bispo se refere aos anciãos e às

anciãs) que atualmente têm entre 74 e 96 anos de idade²⁷. Localizada em Jaboticatubas (MG), Matição se situa em uma área rural, a quatro quilômetros da sede do município que faz parte da Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH), a 80 km de distância da capital. A região de Jaboticatubas abrange cerca de oitenta por cento da área total do Parque Nacional da Serra do Cipó, reconhecido nacionalmente por sua “relevância socioambiental, paisagística, cultural e turística”²⁸. Na juventude, Badu trabalhou em diversos ofícios, viajando por muitas cidades do sudeste do país, trabalhando como artesão carpinteiro, marceneiro e pedreiro. Nesse período não tinha jeito de plantar. Sua vocação para os cultivos e cuidados resistiu a toda sorte de adversidades, desde as tentativas de usurpação do território de Matição, por parte dos fazendeiros confrontantes, aos imperativos nômades em função da necessidade por trabalho e renda, já que a terra do quilombo ficou apertada, até a condição árida e pedregosa do seu terreno atual. Na década de 1970, Badu demandou em um recurso judicial para garantir a posse e a titulação do atual território dos Siqueiras, os cerca três hectares de terra que foram divididos entre os irmãos, onde dava para plantar muito pouco “*porque ficou num aperto*”.

Badu comprou então, há quase 20 anos, uma área de terra de cerca de um hectare fora do quilombo, próxima ao quilombo, que transformou sítio imenso. Imenso porque extraordinariamente produtivo, com roças, pomares, hortas e criação de pequenos animais. Abacaxi, abóbora, pimenta, quiabo, jiló, banana prata, caturra, maçã, manga, cana, mandioca, tomate, urucum, laranja, limão, couve, almeirão, alface, salsa, cebolinha, milho, abacates (de dois quilos!), melancia, eram alguns dos cultivares extraordinariamente saudáveis que havia no sítio de Badu, durante a pesquisa em 2012. Além de galinhas, porcos, cachorros, cavalo, todos cuidados por Badu, por meio dos recursos terapêuticos da radiestesia, homeopatia e E.M.

Em agosto de 2013, durante o projeto “capacitação de lideranças quilombolas” apoiado pela SEPPIR, houve no Quilombo Matição o encontro entre Mestre Badu, Nêgo Bispo, Senastiana de Oxóssi e Makota Kidoiale. Conforme elas/es mesmo comentaram tempos depois, foi reconhecido que esse encontro criou laços entre eles que tornaram a entrançar as suas

²⁷ Dante Isaías de Siqueira (falecido aos 97 anos em 2020), Divina de Siqueira (com 90 anos), Silvio de Siqueira (Badu, 86), Silvia de Siqueira, irmã gêmea de Badu (Bina, 86), Isaura de Siqueira (83), Nilse de Siqueira (75).

²⁸ Esse município teve origem com uma sesmaria doada, em 1716, pelo Governador D. Braz Baltasar da Silveira ao Ermitão da Caridade Félix da Costa. A doação dessas terras condicionava-se ao compromisso de servirem para a manutenção da ermida de Macaúbas. Ao redor dessa ermida, construíram as primeiras fazendas de gado. Por volta de 1858 o povoado já consistia num arraial, nomeado Arraial de Nossa Senhora da Conceição de Macaúbas. Em 1938, o arraial foi promovido e regulamentado como cidade. A cidade de Jabó, como os moradores gostam de chamar, distancia-se cerca de 80 quilômetros de Belo Horizonte. A ocupação original do Matição iniciou durante o século 19, bem antes de 1883 quando nasceu Benjamin de Siqueira, pai da atual *geração avó*.

trajetórias, renovando as convivências. Algumas dessas renovações aconteceram nos encontros na UFMG por ocasião de agendas da Formação Transversal em Saberes Tradicionais.

Mametu Muiande, Makota Kidoiale e os ventos fortes do kilombu

Makota Kidoiale começou as aulas na UFMG, quando participou do curso Catar Folhas: saberes e fazeres do axé (que teve uma primeira edição em 2016, segunda em 2017), apresentando a sua comunidade: “*Não estamos no modelo nem dos Candomblés e nem de um Quilombo, por isto tanta dúvida dos de fora e do poder público*”.

A comunidade iniciou na década de 1970, quando foi fundada uma casa de umbanda, denominada Senzala de Pai Benedito. Tempo depois, por volta de 1986, foi transformado em terreiro de candomblé de tradição angola denominado, então, Manzo N’gunzo Kaiango. Muiande conta que a mudança de nome tem relação com a cantiga da Casa, pois Matamba, sua inquite regente, precisava trazer uma cantiga.

A *matriarca da comunidade*, Mametu Muiande (Efigênia Maria da Conceição), é ligada aos quilombolas por parentesco, consanguíneo ou religioso conforme a tradição do candomblé que constitui uma *família* com a reunião dos participantes dos cultos à aos ancestrais. O kilombu Manzo é descrito por Mametu Muiande e Makota Kidoiale como um território de acolhimento formado por diversas famílias. Existem as famílias *que frequentam o terreiro* em busca de *afeto e pertencimento*, dizem elas, e as *famílias de criação*. Nessa família de criação incluem-se as consanguíneas e os *parentes que chegam sem recurso e vão se acomodando* até que se criam um vínculo *e essa família passa fazer parte da nossa família* (Kidoiale, 2016). Muiande teve seis *filhos carnis* e cerca de 20 filhos adotivos. Começou a criar *os filhos dos outros*, por promessa ao *santo*: que se não perdesse minha casa, todos que aparecessem na minha porta precisando, eu daria um cantinho para eles morarem.

A mametu conta que uma das experiências mais marcantes de sua vida foi amanhecer e anoitecer sem saber para onde ir. Para ela não foi apenas um período de forte sofrimento, mas também uma experiência. Depois disso ela passou a ser extremamente sensível às pessoas em situação de rua, pessoas sem moradia, e começou a acolher muitos chegantes nessas condições, pessoas que *aparecem a sua porta*. Quanto a isso, diz que costuma ser julgada *como doida*, imprevidente, haja vista os riscos que pode correr acolhendo pessoas sem qualquer referência.

A história de Mãe Efigênia, e a ocupação da regional leste em suas franjas próximas a avenida do contorno, exemplifica um processo social maior, a migração de trabalhadores braçais e domésticos – muitos deles *negros* – da antiga capital para a nova capital, onde passaram a prestar serviços para os funcionários públicos e para as elites econômicas que residiam, prioritariamente, nos bairros da zona urbana da cidade planejada, hoje regional centro-sul que se avizinha a regional leste.

Em 2011, pouco tempo depois que conheci Kidoiale, quando Manzo era habitado por onze famílias (cerca de 40 parentes consanguíneos)²⁹, a Prefeitura de Belo Horizonte (PBH) retirou a comunidade do seu território por meio de uma ação administrativa de interdição. A justificativa formalizada foi “motivo de riscos múltiplos à segurança dos moradores e de terceiros”. As famílias ficaram obrigadas a viver separadas por um período de aproximadamente 11 meses, durante os anos de 2011 e 2012. A expectativa era de que, ao final desse período a própria prefeitura teria garantido as devidas reparações construtivas, corrigindo os aspectos que foram diagnosticados como ameaçadores. Algumas obras, de fato, foram realizadas pelo poder público municipal, mas sem a participação da comunidade e, o mais grave, foram destruídos os principais ambientes de fundamento sagrado para o quilombo: a cozinha e a camarinha. Lugares de fazer comida e pessoas, no kilombu-candomblé.

Ao período dessa interferência desastrosa da prefeitura sobre o kilombu, Makota Kidoiale, chama de *retirada do candomblé*. Nesse tempo não era mais possível *girar o Intoto* colocando em risco o ngunzo da comunidade: “*Não tem como fazer Candomblé sem Cozinha e Camarinha. Precisamos dar os fundamentos*”.

Nêgo Bispo e a proliferação de Quilombos

No Vale do Rio Berlingas, a comunidade Pequizeiro fazia parte do povoado Papagaio que hoje é o município de Francinópolis, no Piauí. Foi onde nasceu Nego Bispo, em 1959. Ele cursou o ensino escolar fundamental, convocado por seu povo para aprender a ler e a escrever com a finalidade de *contribuir para a vida da comunidade*. Realizava colaborações bem

²⁹ Atualmente são 25 famílias e cerca de 80 pessoas.

concretas, como fazer traduções de cartas e documentos e também, em sentido mais amplo, traduzindo “o mundo da escrita” para “o mundo da oralidade”. Recebeu, então, a oportunidade de, além de aprender a pescar, cultivar, tecer, construir casas e equipamentos, cuidar da criação e muitas outras atividades *da roça*, aprender na escola onde cursou até a oitava série, quando decidiram que já podia *ler, escrever carta e fazer conta* de maneira satisfatória.

Durante a década de 1990, sua mãe, Dona Pedrina, sugeriu que ele oferecesse mais um retorno pelas sabedorias aprendidas atuando no Sindicato dos Trabalhadores Rurais (“*A vasilha de dar é a mesma vasilha de receber*”, ensinava Mãe Joana, sua mestra tia avó). Com o Sindicato, Nego Bispo participou de uma luta muito grande pela reforma agrária no Piauí. Desse movimento, ele foi lançado para a Federação dos Trabalhadores da Agricultura (FETAG/PI) onde atuou na área de políticas agrárias. Ativista, teve a oportunidade de coordenar muitas ocupações de terra, do que gosta de lembrar e contar. Conta que nas suas atuações com essa organização eram recorrentes certos tensionamentos, censuras ou até retaliações, vindas às vezes dos próprios companheiros, relacionadas com o fato de ele ser negro. Conforme diz, esses acontecimentos repetidos foram deixando-o preocupado. “Então quando eu fui pra Federação [FETAG/PI] e vivenciei essas coisas, eu pensei: estou aqui porque foi o povo preto que me colocou. Então eu vou fazer algumas coisas para o meu povo preto” (Nêgo Bispo, 2013). Foi quando Nego Bispo se dedicou mais intensamente a estudar os direitos quilombolas declarados na Constituição de 1988 e passou a pautar essa questão dentro da Federação.

Então eu peguei essa história da Constituição de 1988 e levei o debate quilombola para dentro da estrutura sindical, inclusive na CONTAG em Brasília [...] Até 1998... Quando cheguei discutindo esse negócio de quilombolas, diziam que não existia: - ‘Tudo é trabalhador rural’. Eu protestava: - Não. Quilombola não é trabalhador rural. Quilombola é quilombola: trabalha na roça, de pedreiro, de médico, do que quiser. É quilombola! Não dá pra ficar dizendo que nós somos todos do mesmo jeito! Por conta disso o movimento sindical começou a implicar comigo e eu saí. Renunciei ao cargo para me dedicar exclusivamente à questão quilombola (Nêgo Bispo, 2013).

Na luta quilombola Nego Bispo vivenciou novos tensionamentos relacionados, sobretudo, ao modo como o Movimento buscava delimitar quem e como deveriam ser os quilombolas. Em grande medida, as definições estavam sendo elaboradas por perspectivas *sintéticas* construídas *nas academias* e, portanto, *fora do Movimento*. Naquele momento, havia um esforço institucional para corresponder com as exigências do Estado quanto a uma “categorização objetiva” dos quilombos. Assim, muitos quilombolas *engajados na luta* acabavam por transigir com imposições excessivamente normativas e de tendência

homogeneizadora da “identidade quilombola”, gerando efeitos de exclusão de muitas outras “possibilidades de ser” que Nêgo Bispo percebia como importantes, já naquele momento. “*Em cada lugar tem os nossos mestres, os nossos jeitos...[...] por isso é importante a CONAQ ser uma coordenação de articulações, mas não uma união nacional*” (Nêgo Bispo, 2013). Conforme argumenta, é justamente pelo fato de que, na experiência concreta de cada lugar, os quilombos são refratários a uma unificação, e pelo fato de que, por força da *ancestralidade*, continuam existindo conforme as singularidades situadas concretamente, que essas comunidades não foram extintas no Brasil, contrariando os sucessivos projetos nacionais. Estes:

[...] mudavam a denominação das suas organizações político-administrativas, mas a estrutura não sofria modificações, já que as mesmas práticas de violência, de subjugação, de invasão, de expropriação e de etnocídio se repetiram em todas as gestões, independentemente dos conceitos por eles apresentados (SANTOS,2015:52).

Nesse sentido, seu projeto contra-colonizador é o de “proliferar quilombos”, orientando aos mais novos para uma atenção especial ao fato de que “*cada quilombo é um*”. Suas críticas enérgicas ao Movimento Quilombola (com “m” maiúsculo) baseiam-se na compreensão da importância da continuidade da diversidade quilombola. E essa diversidade, como veremos adiante, em diálogo também com Makota Kidoiale, abrange os territórios que conhecemos pelo adjetivo de “religiosos”, com o nome de “terreiros”. *E que assim seja e que sempre seja. Cada batalha é uma. Que cada quilombo seja sempre um e sempre do seu jeito!*” (Nêgo Bispo, 2013).

Nêgo Bispo nos contou que seu bisavô tinha três engenhos de rapadura e todos foram criados com muita fartura. Os engenhos, assim como as casas de farinha, funcionavam com a participação do trabalho de cada um, sem necessidade de empregados ou feitores de fazenda. O trabalho não era uma *obrigação moral*, uma *redenção pelos pecados originais*, mas era um afazer coletivo, em geral familiar, e tão importante quanto ir pra feira, ir pra festa, dançar, cantar, beber e comer bem. Ainda garoto ele começou a participar de pescarias. As tarefas eram divididas de maneira espontânea: um grupo acampava na beira do rio e escolhia um poço onde todos poderiam pescar.

Alguns remendavam tarrafas, outros cortavam palhas para tapagens, outros retiravam balseiros de dentro d’água, outros distribuíam cachaça, bolos e tira-gosto ou faziam café. Tudo isso coordenado pelos mais velhos ou mais habilidosos. Nem todo mundo

tinha material de pesca, por isso uns jogavam tarrafas, uns mergulhavam para desenganchar, uns colocavam os peixes na enfieira, etc., de forma que todos participavam. (SANTOS, 2015: 81-85).

Independentemente da atividade desempenhada por cada um, no final todas as pessoas levavam peixes para casa. O critério da distribuição dos peixes era o que atendesse a cada família até o período da próxima pescaria. Seguindo a orientação das mestras e mestres das *gerações avós*, ninguém pescava mais do que essa medida distributiva, ninguém pescava para acumular, porque, como dizia a geração avó: *O melhor lugar para guardar os peixes são os rios, onde eles continuam crescendo e se reproduzindo*. Isso é *biointeração*, nos dizia Nego Bispo, e esse proceder está conectado com os ensinamentos que Mestre Badu partilhava conosco naquela tarde, em outro *tempo do mundo*, em outra parte do território chamado Brasil que, no entanto, evidentemente todos/as reconheciam: quilombola!

Mestre Naldo realizou intervenções de muitas qualidades, em parceira com Nêgo Bispo. Sobretudo desenvolveu proposições *cantadas* e *dançadas* colocando “a universidade” para *bailar* e rodar, entrançando corpos de “alunos” e professores de maneira provavelmente nunca antes experimentada por cada uma/um de nós. A professora da Escola de Música da UFMG, pesquisadora junto com os quilombolas Arturos (Contagem/RMBH) há mais de 20 anos, perguntou a Naldinho, como ele é chamado sobre a relação da contra colonização com os saberes *cantados* e *dançados* apresentados pelo mestre. Ela queria que ele abordasse a importância do cantar, tocar, dançar nas comunidades de onde eles vêm. Na filosofia de música é vida e o que o *povo de Custaneira* faz é *cantar a vida*.

Assim, cada cântico que a gente canta traz um momento vivido na comunidade. E o que a gente sabe é que nas festas de São Benedito nossos mestres e nossas mestras puxam mais esses cantos. Benedito é negro e que muitas vezes já teve pessoa que disse que a nossa ligação de ancestralidade é com Angola. Até foi feita uma pesquisa, de sangue, pela Universidade Federal lá do Piauí. Eles tentaram fazer essa comparação. O canto, a nossa forma de cantar, as expressões que a gente tem, dizemeles que tem muita ligação com a questão de Angola. Mas esses cantos a gente referencia nas festas de São Benedito. [...] A gente costuma dizer assim: “Essa cantigaera Dindinha que cantava”. Acorda na comunidade, de manhã, já era escutar alguémcantando. Trabalhar na lida cotidiana da roça incluía escutar o povo cantar e cantar junto. Trabalhar cantando, acordar cantando. As cantigas são o maior bem de Custaneira: do batuque, do samba de cumbuca (batuque, baião), das lezeiras, as muvucas com seus lundus, os benditos das novenas, as penitências no período de chuva, as rodas de São Gonçalo, as danças para São Benedito, o reisado, atividades entranhadas na vida comunitária. Cada bendito traz a presença de um mais velho na comunidade pelo seu vínculo em vida com a cantiga, seu modo de cantar, o domínio da cantiga. Vamos cantar o cântico de Zé Mercê! As cantigas representam as pessoas,

a trazem para a roda ainda que estejam desencarnadas ou habitando lugares distantes. As cantigas são uma forma de ativar a memória sobre as pessoas, parentes e amigos que dominavam aquela cantiga. Cantar Francilo, cantar Cecília! Cantamos com força porque cantamos a vida do nosso povo! As cantigas contam histórias que ensinam os sentidos compartilhados há gerações. Cantigas que falam do trabalho na roça no tempo dos escravos que “bastava uma folguinha quando acontecia, para se juntar e fazer uma roda” As cantigas consistiam em perguntas e respostas dentro da roda que era vigiada por capatazes e feitores:

-Dona Mariquinha como foi no canavial?

- Foi muito bem. Eu deixei algo lá no pé do engenho. Ou seja, uma resposta codificada, incompreensível aos capatazes: Eu plantei um pé de cana lá na roda do engenho. E enfeitavam a conversa para distrair os ouvintes inconvenientes: De longe eu vi a serra azul, de longe eu vi a serra zuá. Depois de muito tempo que começamos a estudar percebemos a relação dessa serra com palmares que também estava acima de uma serra. A prosa era então uma convocação: vamos fugir! Para uma serra grande que zoe toque que tenha energia tenha tambor (Mestre Naldo, 2017).

Desde os 8 anos de idade Naldinho começou a fazer parte das rodas de dança e cantoria da comunidade. Do ponto de vista das pedagogias quilombolas, segundo analisa Mestre Naldo, as rodas são a *ação de formação* e que dão *sustentabilidade* para a comunidade, participada por todas/os. Com as rodas, aprender é um “deixar-se aprender”: entrar na roda e rodar, *bailar, brincar, trabalhar uma corrente de cura e libertação de males, saravar* (Ibid.).

Naldo contou que o *povo mais velho* de Custaneira, suas avós, eram benzedeadas: *de quebrante de intrusidade*. Não havia contato com a *medicina sintética*. *A medicina era de raiz*. Uma medicina muito espiritual. Rezavam para curar de *dor de cabeça, quebrante, febre*. E sempre houve a umbanda, o culto afroreligioso que é muito forte em Custaneira que o mestre analisa como sendo *uma umbanda de sustentabilidade: que nos sustenta vivos, que nos faz bem*. *Se você mora em um ambiente que tem todo esse universo e se é sensível a isso, você é cobrado/convocado*. *A espiritualidade me chamou e já não consigo viver sem ela* (idem). Praticamente toda a extensa família de Custaneira é feita de pessoas que são médiuns e, a maioria, pratica a umbanda de terecô. Por isso, nesse quilombo, a convivência com os espíritos e encantados é algo *orgânico* com o que todos/as aprendem. *Você tá batendo um tambor num samba de cumbuca e bota uma cantiga de boiadeiro dentro dum samba de cumbuca...bota uma cantiga de jurema para fazer circular a energia dentro da roda...e de repente, uma pessoa incorpora...Porque é assim, natural*. *Somos tranquilos com isso*. *As cantigas são deles, são para nós e para eles também*.

*

É possível perceber que os “movimentos quilombolas” que busquei relatar têm em comum a capacidade de transformar os encontros entre diferentes práticas, pensamentos e territórios, em “encontros de saberes”. Ou seja, são movimentos plurais, singularizados conforme as trajetórias de cada pessoa, comunidade e território, que se movem com atenção à diversidade de potenciais divergências reconhecendo-as como oportunidades para a criação de *fronteiras*: espaços onde as diferenças não impõem limites, mas, criam aprendizagens que funcionam para que a vida continue existindo nas suas diversas possibilidades (SANTOS, 2019b). Inspirada por Nilma Lino em sua proposição quanto ao Movimento Negro Educador e seus saberes constituintes (GOMES, 2017) sugiro denominá-los de forma mais abrangente – sem qualquer intenção de delimitá-los – como “saberes da *confluência*”: força que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e que nos ensina que “nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” (SANTOS, 2015). Esses saberes da confluência são praticados com modulações que pode (e devem), caso a caso, receber outras denominações: “saberes das dosagens”; “saberes da convivência”; “saberes da circularidade”; “educar-se para os encontros”.

CAPÍTULO 3. A GENTE VIVE É RODANDO

As imagens de rodas figuradas nesse capítulo descrevem experiências quilombolas marcadas por movimentos que têm, dentre seus aspectos principais, o ensino-aprendizagem da convivência com a diversidade como causa e efeito de ações coletivas. Ensina-se aprende-se a ‘viver quilombola’, *rodando* e atravessando *fronteiras* - territoriais, ontológicas e epistemológicas como modos de *contra-colonização*. Nesse sentido, refluxos e retomadas e tomadas das palavras políticas são mostrados como movimentos de giro que transformam *as armas do colonizador em defesa das comunidades* (Nêgo Bispo, 2017, 2018, 2019).

A roda, aqui, e os movimentos de rodar, são considerados em suas dimensões físicas e filosóficas. São muitas as artes de resistência e criatividade, as *acrobacias mentais*, os *giros com as palavras*, as proposições de *políticas próprias* que os quilombolas têm praticado para se manter fortes no mundo e apoiar as suas comunidades contra as forças insistentes da colonização.

Contra denominações – giros com as palavras

Em muitos dos seus diálogos e conferências, Nêgo Bispo costuma enfatizar que a denominação é uma forma de colonização: “*Eu sempre digo que quando a gente bota o nome, a gente quer dominar*” (Nêgo Bispo, 2017). Ao recusar os nomes, as classificações convencionadas, recusam-se também as expectativas geradas por modelos que são impostos e que determinariam suas formas de ser fazer viver. Pois os nomes impõem definições. Nêgo Bispo recorre à sua experiência como *amansador* de bois no quilombo, afirmando, a partir de uma prática muito *própria*, que para exercer controle sobre uma pessoa, um animal ou uma situação, começamos por *botar um nome*. Por outro lado, criar proposições contra denominadoras é um meio de agir contra a colonização e retomar a autodeterminação.

Afropindorâmicos, por exemplo, é justamente como Nêgo Bispo faz questão de chamar aos povos negros e indígenas Co habitantes na ampla região que, colonialmente, foi

denominada “América do Sul”³⁰. Conforme analisa, no proceder quilombola, o território “brasileiro” não foi disputado pelos africanos com os *donos da terra*. A disputa direta era e é com os colonialistas europeus – e hoje, com os “brancos brasileiros”. Os indígenas foram violentamente atacados no seu ambiente e nós, diz Nêgo Bispo, “*fomos tirados dos nossos territórios para sermos atacados no território dos indígenas. É aí que nós precisávamos e precisamos – e temos conseguido – ser muito generosos. Nós disputamos com o colonialista o território que eles tiraram dos indígenas, e isso nos dói. Mas foi preciso fazer isso. Senão, onde iríamos viver?*” (SANTOS, 2016). Apesar dessa ocupação forçada do território indígena, acredita-se no poder da confluência entre esses diferentes povos com matrizes cosmológicas e civilizacionais diferentes.

Dizem que no Piauí não tem indígenas, como se diz também que em Roraima não tem quilombo. No Piauí, hoje, há três povos indígenas lutando por sua autoidentificação, por seu autorreconhecimento e pela demarcação de suas terras. E quem são os parceiros desses povos? Os quilombolas. Esses territórios são contínuos (Ibid.).

Penso que esse aspecto da territorialização quilombola na visada de Nego Bispo é muito interessante, porque enfatiza uma confluência africana e ameríndia no território indígena atacado pela colonização europeia e aponta para uma “relação afropindorâmica de *fronteira*”: mesmo em condições violentas, foi possível aos indígenas e quilombolas criar territórios físicos, políticos e cosmológicos articulados. Como, em grande medida, formaram-se muitos quilombos no Brasil, com a convivência de negros e indígenas em regime de *biointeração*; como nas alianças entre movimentos quilombolas e movimentos indígenas nas lutas por direito aos territórios e por justiça social com respeito à diversidade étnica; como nos terreiros, com a presença dos caboclos e encantados como entidades fundamentais de muitos cultos umbandistas, por exemplo.

Nêgo Bispo dedica uma seção do seu livro, “Guerra das Denominações” (SANTOS, 2015:55- 77), para desenvolver uma análise acerca da imposição de denominações exógenas às experiências comunitária. Sua ênfase recai sobre as trajetórias de diversas organizações das comunidades contra colonizadoras, semelhantes ao Quilombo de Palmares, no que diz respeito às resistências e à criação de outras possibilidades de existência, que foram denominadas pelos republicanos brasileiros de “agrupamentos messiânicos”: Caldeirões/CE (1889), Canudos/BA (1897), Pau de Colher/BA/PI (1930). Do seu ponto de vista, essas organizações tinham em comum *a vontade do povo preto* (em diálogo com indígenas e também

³⁰ O gesto da contra denominação, especificamente, de territórios e comunidades, é muito importante para diversas/os pensadoras/res e ativistas contra colonialistas e, por isso, são e já foram fartamente sugeridas com diferentes formulações teóricas e práticas. Lembremos, por exemplo, do “ser Atlântica” de Beatriz do Nascimento (RATTS, Alex. *Eu Sou Atlântica: Sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento*. Imprensa Oficial: São Paulo, 2006.) e de “Améfrica” formulado por Lélia Gonzales.

com pessoas que não eram *afropindorâmicas*) para a criação de dispositivos de autogestão e sustentabilidade comunitárias. Essas comunidades confrontavam diretamente o projeto colonialista de construção da nação – opressora e exclusiva. Por isso, foram violentamente atacadas e assassinadas, inclusive com bombardeios e incêndios que explicitam um verdadeiro genocídio (Ibid.). A classificação de “messiânicos” ou “movimentos populares de fanatismo religioso” buscava justificar os ataques a modos de existência comunitários que, do ponto de vista *contra colonizador*, são modos quilombolas.

Ele observa que quando os colonizadores atacaram Palmares, eles se autodenominavam como Império Ultramarino e denominavam a organização de Palmares e de outras comunidades semelhantes como “quilombos”. Dentre outras acusações oficiais, a perseguição aos quilombos foi justificada publicamente por *não terem religião*. Já quando atacaram Caldeirões, Canudos, Pau de Colher, classificando essas comunidades como “messiânicas”, a denominação da organização colonizadora era República e, posteriormente, Estado Novo. A justificativa de ataque às comunidades “messiânicas”, ao contrário daquela usada para justificar os ataques aos quilombos, foi o fato de serem julgadas como *excessivamente religiosas* (idem:64). Nota-se, portanto que, independentemente das formas e intensidades religiosas nessas comunidades, os colonizadores, de fato, sentiam-se ameaçados pela força da sabedoria da *cosmovisão politeísta* na elaboração dos saberes que organizam as diversas formas de vida e de resistência dessas comunidades.

Refluxos e (re)tomadas

Uma das expressões para descrever os processos de *tomada das palavras*, pelos contra-colonizadores, é ‘girar com as palavras’. Busco, assim, uma aproximação com alguns dos movimentos quilombolas que reconheço como constituintes das *políticas próprias* e que agem como técnicas de defesa na busca por *equilibrar* as experiências: girar com as palavras até que elas assumam sentidos radicalmente outros, trabalhando para a contra-colonização, *conectados com a ancestralidade*. Outro nome, este elaborado por Nêgo Bispo, é o de *refluxo histórico*. Conforme ele argumenta, a história é feita de fluxos e refluxos. No fluxo da colonização europeia, os povos *afropindorâmicos* desenvolveram habilidades, resistências e criatividade

que geraram refluxos, isto é, processos de retomada de ideias e práticas capazes de compor territórios e efetuar contra-colonizações³¹ (Nêgo Bispo, 2017).

No continente africano, desde antes da colonização brasileira, a palavra “quilombola” era praticada com sentidos referentes à “luta”. No Brasil Colônia e no período imperial, quilombos eram considerados organizações criminosas, sendo violentamente perseguidos e atacados. E desde o período da “Abolição” até a Constituição de 1988, comunidades tradicionais não eram mais chamadas de quilombolas no Brasil. Considerando isto, e a partir de procedimentos analíticos muito próprios - que Nêgo Bispo denomina de *acrobacias mentais* que aprendeu com juazeiros no Piauí -, ele desenvolve o entendimento de, do ponto de vista *orgânico*, durante a Constituinte, no final da década de 1980 e, mais intensamente a partir da década de 1990, o Movimento Quilombola estava conquistando a capacidade de se fazer reconhecer, no Brasil, uma *sabedoria política* hábil operadora de *refluxos históricos*, transformando o que a colonialidade define como ruim em *coisas boas*:

Assim como deram as vísceras para nós e nós transformamos em iguarias... aprendendo a fazer mungunzá, buxada, feijoada, com pé de porco e outros restos de animais...Então, nós transformamos tudo que, a princípio é ruim, em coisas boas! Então, vamos transformar esse nome [constitucional] de ‘remanescente de quilombos’, que não fomos nós quem criamos, em uma coisa muito boa! (Nêgo Bispo, 2013, 2017)

Para alcançar os melhores efeitos da retomada dessa denominação histórica - colonial e imperial, mas também e muito antes, africana e libertária -, Nêgo Bispo percebia que era fundamental não restringir excessivamente o conceito de “quilombo” e, muito menos, aceitar que sejam os técnicos e acadêmicos, especialistas em *saberes sintéticos*, que tanto contribuíram e contribuem para a permanência da colonização (Nêgo Bispo, 2013, 2017, 2019), a definir e a validar o conceito. Do ponto de vista contra-colonizador, para retomar a palavra “quilombo”, importa menos focar nas instituições e nas suas “configurações objetivas” (localização, antiguidade, população) - codificadas por classificações sociológicas que descrevem a existência quilombola com adjetivos sobre determinantes como “rural” ou “urbano” -, do que nos seus processos de constituição: *resistir, retomar e criar modos de convivência reterritorializados, com a força contra-colonizadora da autodeterminação* (Nêgo Bispo, 2013).

³¹ Suspeito de uma força interessante gerada pela conexão dessas ideias com as de “categorias de ida e volta” proposta por Manuela Carneiro da Cunha (2009) e “antropologia reversa” de Roy Wagner, o que não terei capacidade operacional de desenvolver neste momento.

Com esse entendimento, ressalta-se que “quilombo” tanto são as terras que foram ocupadas no passado, “*quanto são as terras que nós, povos contra colonizadores, podemos ocupar agora!*”. Quilombo é *qualquer lugar onde os povos resolvam resistir e criar modos de vida quilombolas* (Nêgo Bispo, 2013). Desse ponto de vista, adjetivos como “rural” (quilombos rurais), “urbano” (quilombos urbanos), “contemporâneo” (quilombos contemporâneos), “histórico” (quilombos históricos) são energicamente recusados por Nêgo Bispo.

Porque quilombo pode existir no centro de Belo Horizonte, ou na roça. Porque quilombo nem é urbano nem é rural. Quilombo é o Quilombo! Porque o quilombola pode ser o que ele quiser ser. Quilombo é o que já foi feito e é o que nós vamos fazer. [...] Pode ser no mato. Pode ser no terreiro. Se nós criamos resistências à colonização, aí é um quilombo. Quem vai dizer o que é quilombo ou não, somos nós! (Nêgo Bispo, 2013).

No sentido da proliferação da diversidade quilombola, é importante considerar alguns processos de *colonização* e de *contra colonização*, postos em curso por meio das formas de denominação e de significação de noções e conceitos em torno da categoria “quilombo”. Correlacionado com isso, escutando Mestre Naldo, sua comunidade de Custaneira e a “arte de fazer *perguntas*” (que apresentamos acima), acredito ser possível sugerir que existe uma sabedoria compartilhada pelos quilombolas interlocutores nesta tese de que *as palavras são muito importantes* e não é por acaso que *os colonialistas gostam de denominar* (SANTOS, 2019b:25).

Tomada das Palavras Políticas ³²

Retomando a descrição de alguns acontecimentos referentes à Formação de 2013, Kidoiale comentou que quando soube da “chamada pública” para uma “capacitação de lideranças quilombolas” referente ao Projeto/Formação de que agora estava participando, ela achou *complicado* e manteve uma postura de hesitação por forte receio de buscar se envolver com políticas públicas:

Ali eu já achei complicado porque a gente não sabia o que era uma ‘chamada pública’ e nem tão pouco ‘lideranças quilombolas’. Eu pensei: –Bom está chamando a gente para alguma coisa. Procurei a Bia [Beatriz Accioly do NuQ]...fomos fazendo a rede do NuQ [Núcleo de Estudos Quilombolas da UFMG]... para traduzir para nós o que

³² Em referência direta à formulação da mestra Makota Kidoiale (2013 apud MARQUES, 2015).

era chamada pública. Existe uma grande dificuldade dentro do próprio quilombo de compreender esses processos e confiar que podem ser bons para nós. Eu entendi que eu era uma liderança, não porque eu comandava ninguém, mas porque eu estava aceitando estar nesse lugar...viver essa experiência. Ninguém mais no Manzo queria participar desse Projeto. Todos diziam: a última vez que lidamos com o governo ficamos sem casa, fomos parar num abrigo público. Não queriam. Mas alguém daqui tinha que participar. Esse alguém fui eu. (Kidoiale, 2013).

Do seu ponto de vista, os receios de Manzo estavam baseados na experiência traumática do *despejo*, mas, sobretudo, tinham a ver com uma falta de entendimento *das palavras políticas* (Kidoiale, 2013) mobilizadas nas comunicações do poder público. Justamente, a compreensão dessas palavras e sua *tomada* como defesa da comunidade, foi a “missão ancestral” confiada à Kidoiale, por Pai Banedito. Sua *lida* como secretária executiva do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial, há 3 anos, é um efeito concreto dessa *confiança* e, acompanhando Kidoiale, desde 2013, posso dizer que hoje ela está cada vez mais fluente no domínio das traduções.

Em 2013, no encontro com o Quilombo *Marques*, Kidoiale redescobriu a importância das comunidades assumirem que são quilombolas e percebeu que um dos aspectos que mais haviam lhe deixado insegura com a afirmação quilombola de Manzo – o fato de terem sua identidade firmada na existência como *família de terreiro*, e não, conforme é expectativa do senso comum, porque seriam descendentes de escravizados - não era contraditório com a “identidade quilombola”. Daí, sentir-se fortalecida e relacionar seu estado de renovação com a iniciação: “*Eu me sinto iniciando para outra etapa da vida, como acontece com a gente na camarinha.*” (Kidoiale, 2013).

Em todas essas comunidades quilombolas que eu andei [durante o Projeto] eu encontrei um terreiro. Percebi que terreiro é a forma que os quilombos tomam na cidade... A gente não pode se limitar. Precisamos é nos multiplicar e fortalecer. A gente é muito perseguido. Incomoda muito. [...] O que precisamos é assumir e dominar essas palavras políticas para não deixar que os brancos comandem o nosso destino. Porque com os governos, é assim: eles dão com uma mão, mas estão prontos para retirar com a outra. Se ninguém contestar e se impor, eles golpeiam a gente. Desde que a gente foi certificado como quilombo, passou a incomodar os brancos. (Kidoiale, 2013).

A Kota das Curas na universidade³³

Dentre os diversos saberes das comunidades de quilombolas e de terreiros, é notável que cuidados e curas estejam sempre presentes – por meio dos remédios com folhas, cascas e raízes que sabem cultivar, preparar e aplicar³⁴; pelo cultivo farto e persistente de alimentos livres de toxidades³⁵; por meio de cantos, danças e rituais propiciadores de axé³⁶, que as mestras e mestres insistem em executar, dentro e fora de suas comunidades. Tem sido muito notado também que, na convivência, mais ou menos recente, de cada mestra e mestre com a universidade, uma mesma apreensão seja, tantas vezes, anunciada: “*A academia precisa ser curada!*” (Nêgo Bispo); “*A universidade precisa de atendimento.*” (Pedrina Lourdes dos Santos)³⁷; “*Parece que vocês estão dormindo um sono... assim... muito demorado.*” (Mestre Badu).

Sobretudo durante as disciplinas de 2016 e 2017, pude participar de momentos em que as turmas de estudantes compartilhavam impressões acerca das vivências daqueles encontros. Alguns trabalhos finais de conclusão de curso também me foram acessíveis (com os consentimentos de suas(seus) autoras(es)). A partir disso foi possível notar uma recorrência com que apontam para a ideia de que a universidade é uma instituição colonizadora, que produz rompimentos de vínculos entre as pessoas e as *sabedorias de seus ancestrais* o que tem gerado adoecimentos. Esse tipo de rompimento tem gera bloqueios perdas de sentido e desmotivações que acabam adoecendo pessoas e comunidades, com efeito de uma ‘perda de sentido’.

³³ Em referência direta à elaboração de Makota Kidoiale, 2019, título de seu artigo, no prelo.

³⁴ Faço referência aqui à Sebastiana de Oxóssi (Mestra Tiana), do Quilombo Carrapatos da Tabatinga (MG); à Silvío de Siqueira (Mestre Badu), mestre agricultor, candombeiro e liderança do Quilombo Mato do Tição (RMBH); à Mametu Muainde (Mãe Efigênia), do Terreiro de nação angola e Quilombo Manzo Ngunzo Kaiango (BH); à Ricardo de Moura (Pai Ricardo), da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (BH); à Pedrina Lourdes dos Santos (Mestra Pedrina), mestra na umbanda e no kardecismo, e capitã da Guarda de Massambique de Nossa Senhora das Mercês do Reinado de Nossa Senhora do Rosário de Oliveira (MG); à Maria Luiza Marcelino, zeladora de umbanda e liderança da Comunidade Quilombola Namastê (MG), Luceli Morais Pio, mestra terapeuta raizeira e da saúde alimentar do Quilombo do Cedro (GO).

³⁵ Em referência à Mestre Badu, Maria Luiza Marcelino, Luceli Morais Pio.

³⁶ Em referência à Mestra Tiana, ao Pai Ricardo, à Mameto Muiandê, à Capitã Pedrina, à Iya Ianifa Ifadara, e ao Mestre Arnaldo de Lima (Naldinho) da Comunidade Quilombola Custaneira (PI).

³⁷ Pedrina Lourdes dos Santos é capitã de Massambique de Nossa Senhora das Mercês de Oliveira, MG, e ministrou a disciplina ‘Catar Folhas – saberes e fazeres do povo de axé’ (2016-2017). É reconhecida como pesquisadora com grande conhecimento em cantos e oralidade em línguas africanas de matriz banto, em história e cultura afro-brasileiras, sobretudo, no que se refere às artes rituais do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, e como pensadora negra sobre relações étnico-raciais.

Depois que entrei para a universidade, comecei a ter vergonha de falar [...] tudo em mim parecia vir de uma pessoa ignorante. (estudante no curso ‘Catat Folhas: saberes e fazeres do axé’, 2016)

A gente chega na universidade e é como se os professores nos dissessem: - esquece tudo o que você sabe... porque você não sabe de nada.vai sair da ignorância para entrar no mundo do conhecimento (Marcelo, estudante no curso ‘Catat Folhas: saberes e fazeres do axé’, 2016)

A gente chega aqui e não consegue falar...não se sente capaz de dizer sobre nada...porque parece que a gente chega vazio...sem saber nada... (Mônica, estudante no curso ‘Catat Folhas: saberes e fazeres do axé’, 2016)

Depoimentos como esses foram e continuam sendo comuns e apontam para que o ingresso na universidade, muitas vezes e para muitas pessoas, realiza um “mau encontro” – daqueles que diminuem nossa potência e nossa vontade de viver.

Estou no último período de ciências socioambientais. Cursei quatro disciplinas da formação transversal, nos últimos três anos. A universidade definitivamente não me faz bem, e a formação transversal é para mim um oásis no deserto....um oásis de água pura (Francis, estudante no Curas e Cuidados, março 2017).

O mau encontro na universidade parece ter a ver, justamente, com a relação de colonização, de desterritorialização das pessoas e dos seus saberes, conforme tantas vezes nos aponta Nêgo Bispo e, de diferentes modos, Mestre Naldo, Makota Kidoiale, Mestre Badu, Mametu Muiande. Conforme discutimos, o dispositivo de funcionamento das instituições das universidades é *sintético* - vertical, linear, monista, racista. Foi de uma forma aterrorizadora e exterminadora da diferença que, historicamente, as universidades se constituíram como produtoras exclusivas do conhecimento válido. Suas práticas e discursos desqualificam o pensamento das pessoas comuns na medida em que baseiam a legitimidade do saber científico em um suposto exclusivo acesso à ‘realidade’. Essa reflexão esteve presente em diferentes momentos, durante os encontros da formação transversal.

No âmbito pessoal, posso dizer que as aulas me trouxeram de volta pra um campo que havia negado após o ingresso na universidade. Venho de uma família pobre, do interior, cuja religiosidade sempre foi parte integrante da vida, cresci sendo benzida por parentes ou pelas benzedoras mais tradicionais da cidade, e também cresci ao som dos tambores do reinado do rosário. Porém, após entrar na universidade, num curso de humanas, onde a religiosidade é constantemente negada, a não ser quando é para ser folclorizada [...]. Comecei também a negá-la, até porque, quando descobri minha sexualidade percebi que no cristianismo não haveria espaço para mim (Nicole, estudante do Catat Folhas: saberes e fazeres dos povos de axé, 2016).

As falas das estudantes também sugerem que, desde as ações afirmativas, que viabilizaram o ingresso de “gente da periferia” na universidade, até a experiência recente de

formação transversal em saberes tradicionais - quando mestres e mestras “de outros mundos” comparecem como professora(e)s, movimentos diferentes começaram a acontecer, produzindo outros encontros.

Com muito prazer a gente está aqui nessa universidade porque traz muita alegria para a gente, esse encontro, essa convivência...Eu acho que para mim até aumentou...Se eu não tivesse vindo até aqui, as vezes eu tinha até morrido já faz tempo né? Mas esses encontro maravilhoso com outros mestres, com os alunos, com as diretorias... Então isso engrandece a gente muito e aumenta muito os dias de vida para a gente. Isso é muito importante. [...] Porque as pessoas da roça não tem tempo de sair para ficar dialogando com outras pessoas... E a gente, no ganhar esses espaço para a gente passar um pouco do que a gente sabe é muito importante, principalmente para mim (Mestre Badu, 14 -03- 2017, na abertura do semestre de Formação Transversal em Saberes Tradicionais).

Durante essas aulas então, que começaram com a Pedrina falando sobre o congado e as práticas das irmandades do rosário, me fizeram recuperar, desde aí, minhas raízes, e valorizar o que já havia aprendido com minha avó (Nicole, estudante no Catar Folhas, 2016).

As rodas feitas na estação ecológica, os alimentos compartilhados, o toque e a relação com o catar folhas significou para mim um momento de cura, de leveza, como também uma conexão com a ancestralidade, com o sutil, com o que tantas vezes passa por despercebido no dia a dia (Marina, estudante no Catar Folhas, 2016).

Nesse sentido, os encontros de saberes na UFMG têm gerado o efeito de criação de *confluências*, recompondo vínculos que haviam sido fraturados e aumentando a vontade de viver.³⁸ Os trechos de depoimentos aqui reunidos sugerem um adoecimento nas “pessoas na academia”, conforme dizem (professora(e)s, estudantes e funcionária(os)). Sugerem que o ingresso na universidade desvincula essas pessoas de suas referências mais próximas de saber, um “saber das pessoas”, um “saber de família” que, até então, as acompanhava na vida. Existe o reconhecimento de que há necessidade de cura, e de que, mais recentemente, tem acontecido uma aproximação bem mais respeitosa e curiosa com “pessoas historicamente excluídas da escola” e que, dentre outros saberes importantes, “sabem curar”.

Retomo aqui a noção de mal olhado sobre qual comentei ainda na Introdução (seção Políticas Públicas e Políticas Próprias – Movimentos Quilombolas), no que se refere, então, a um *mal olhado* causador de um *aquebrantamento* de estudantes e professores, provocado pela forma convencional de relação com a universidade.

Reconheço que o que eles sabem tem a ver com coisas que minha mãe sempre dizia...minha avó dizia...e eu tinha vergonha...porque achava que era coisa de gente ignorante...superstição. [...] E eu vejo essas mulheres e reconheço minha mãe, minha

³⁸ Não focalizo, nesse momento, os equívocos, desconcertos e controvérsias que também constituem os encontros.

tia, minha avó... me reconheço negra (Carol, estudante no Catar Folhas: saberes e fazeres do axé, 2016)

Com um pano branco, agulha e linha, virgens, Mestre Pedrina nos ensinou a benzer, Curso durante uma das aulas do curso “Catar Folhas: saberes e fazeres do axé”, em 2016. Costurando e dizendo o nome da pessoa benzida, seguido da pergunta: “-O que eu coso?. No que a pessoa benzida responde: “-Carne quebrada, osso rendido e nervo ofendido”. A mestra nos ensinava que era possível se engajar nas práticas de cura, sem precisar de uma “iniciação” mais cerimoniosa.

“Sem contar com a leveza que eu saía da sala de aula, as duas aulas semanais eram suficientes para me garantir equilíbrio e paz interior para o restante da semana” (Yara, estudante no ‘Catar Folhas: saberes e fazeres do povo de axé’, 2016)

Mestra Pedrina passou banhos e rezas excepcionais e pude perceber muitas práticas realizadas por meus avós e até por meus pais e que nem eu nem eles sabíamos a origem, como o banho de manjeriço, de picão, a benzeção. Banhos esses que passei a adotar para a vida, comecei a sentir um prazer enorme em macerar ervas e cantar cantiga, colocar meus pensamentos positivos. [...] Na primeira aula de Mãe Efigênia [Mameto Muiandê] e da Makota Kidoiale chorei, choramos eu e mais da metade da sala. Uma aula carregada de emoções, vivências das mulheres lutadoras, “Negras, macumbeiras e mães solteiras”, nas palavras de Kidoiale. [...] Apesar de menos estruturadas, menos teóricas, as aulas de Mãe Efigênia e Cássia [Makota Kidoiale] foram sempre muito tocantes, uma vivência tão rica, me promoveram uma mudança de perspectiva, uma nova análise sobre minha própria vida [...]. As guias de Oxalá, dadas pelo Pai, fazem parte do meu corpo agora, não saio de casa sem ela, de preferência a mostra, escancarando minha espiritualidade, pronto a defender a religião de olhares e comentários maldosos. [...] As aulas de Pai Ricardo foram vivência pura [vivenciamos tradições de sua casa: dança, cânticos, oferendas, rituais, hierarquia, a benção, a preocupação com o lugar onde estamos, as energias que nos rodeiam, a licença que devemos pedir para usufruir daquilo que é da natureza e suas forças], me sentia em uma festa, o som dos atabaques me transmitiam uma energia gigante, me iluminavam, eu me aproximei tanto que baixei 100 músicas, que agora emanam pelo meu carro, para minha exaltação e para o espanto dos que andam comigo.[...] Enfim, esse trabalho é basicamente ser agradecer [...] um novo Talles surgiu depois de Saberes. (Talles, estudante no ‘Catar Folhas: saberes e fazeres do povo de axé’, 2016)

Foi uma experiência que trouxe muito respeito, além de promover um sentimento de reencontro com a ancestralidade negra presente em mim. [...] Com respeito adentro o terreno desconhecido, sentada escuto memórias, cantigas de um povo que também é meu povo. Histórias que foram negadas e nos afastam das raízes, por tramas da vida de uma sociedade que por vezes tentou acabar com o ovo negro. Como um bebe que aprende as dinâmicas que o envolvem iniciou-se para mim um caminho de auto-reflexão e coleta de folhas [...] Sou porque somos e por sermos, sou” [ensinamento ioruba apresentado por Iya Ifadará]: frase que exprime um sentimento de pertença e coletividade com força para salvar o mundo.[...] mais folhas pelo caminho e fomos caminhando para a umbanda, aprendendo a entrar e sair com respeito e entendendo que tudo tem um dono. [...] (Grazielle, estudante do Catar Folhas: saberes e fazeres do povo de axé, 2016)

Quem me escolheu foi Katendê.

Revisitei meu coração de benzedeira, rezadeira, raizeira que é o mundo onde nasci. Quando Pedrina, em sua aula de remédios, levava as plantas pro alto e então dizia assim:

fatias de beterraba, gengibre, espinheira santa, salsa, cinza no umbigo, mamona, guiné, laranja, arruda, barbatimão, alecrim, saião, poejo, urucum, santa Maria, pitanga, guaco carquejo [...] quem me escolheu foi Katendê.

[...]

E foi ouvindo Pai Ricardo que entendi o sentido de para mim possuir religião com muito orgulho eu digo, e é verdade, que na universidade, tocamos uma sessão: Exu, Ossain, Oxossi, Xangô, Obaluaê, Oxalá, Ibeji, Nanã e Oxumaré, Ogum, Omolu, Irokô, Oxaguian, Iemanjá, salve a fé do povo negro, salve todos os orixás!”(Marina, estudante no Catar Folhas: saberes e fazeres do axé, 2016)

Em 2019, Makota Kidoiale, instigada por impressões como essas, que sua experiência recente e já muito intensa na universidade (ministrou 3 disciplinas entre 2016 e 2017) lhe permitia notar, escreveu um artigo (*no prelo*) referente a este adoecimento e à busca pela cura nas academias. Solicitei a ela trazer para a tese algumas reflexões deste texto, que ela denominou de “A Kota das curas na universidade” por dialogar diretamente com o que gostaria de discutir aqui.

Makota Kidoiale inicia afirmando que há um movimento em curso nas universidades brasileiras, confluindo com a luta da população negra, com a finalidade de dar visibilidade aos conhecimentos que foram, *ao longo da história, negligenciados, soterrados e demonizados oriundos dos povos de matriz africana e indígena, bem como a seus portadores* (KIDOIALE, no prelo). Ela analisa que foi convidada, junto com sua mãe, a participar do Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG, a partir de 2016, como efeito desse movimento de luta do *povo preto* e da história de luta do kilombo que ela representa.

Ela narra que desde seu primeiro dia na universidade, percebeu *um clima estranho*: encontrou jovens e professores adoecidos mentalmente e espiritualmente. Bastava ela e sua mãe descreverem, de maneira introdutória, sem aprofundamentos, das formas de ser e modos de fazer nos terreiros, que várias alunas e alunos assim como, em geral, mais discretamente, professoras/res, *desabavam em choro*. Essas situações foram se tornando muito frequentes e, distanciando-se da surpresa e pensando com mais vagar, ela foi percebendo que, possivelmente, o que se passava era efeito muito potente do que denominou de *Kotas dos terreiros* nas universidades. Já havia as cotas de entrada para estudantes negros, indígenas e de baixa renda. Agora ela estava testemunhando e participando de uma *kota dos terreiros*.

Importante notar o rendimento semântico do termo “cota”, grafado com ‘k’, como formula a Makota, uma vez que, precisamente, “makota” é aquela quem “cria, cuida, ensina” aos iniciandos, colaborando com a regência da “mametu”, no terreiro de candomblé. Nesse sentido, indica-se uma “cota” de entrada para os terreiros, ao mesmo tempo em que a instituição de uma relação de cuidado com a universidade, produzida pela presença dos terreiros. Nos termos de Kidoiale, essa “kota” *na verdade nada tem a ver com cotas para negros, era a cura tradicional, indo salvar a ciências humanas*. Além disso, Makota Kidoiale analisa que, nesse processo:

[...] no decorrer dos encontros de saberes, ao invés de atrair estudantes negras e negros, a gente estava, sem perceber, acolhendo os brancos dentro de nossas Casas, e, o mais impressionante disso, era a carência em que esses se encontravam. Os brancos, estão doentes. Doenças oriundas dos processos de colonialismo. Eles se perderam desígnios, ao tomarem como referência a cultura do colonizador, e insistir em manter essa referência ainda nos dias de hoje. Nós, mestras e mestres de ofício, percebemos sem precisar abrir livro algum sobre medicina, que trata-se de processos de adoecimento da mente adquiridos na busca do suposto saber acadêmico. Nesse sentido, essas pessoas adoecidas precisavam se reencontrar, e o caminho era a medicina do candomblé. (KIDOIALE, no prelo).

Kidoiale nos ensina que *“candomblé significa a própria cura do corpo e do espírito em encontro com a sua própria ancestralidade e com as formas de cura que alimentam não só o corpo, mas a mente e o espírito”*. Na compreensão dos terreiros, se o corpo não está bem, a mente padece, e vice e versa e, o que a Makota notava era que, na universidade, as pessoas compareciam sem a presença de seus espíritos, justamente a forma da conexão corpo-mente, fundamental para o bem viver. Com isso, esses estudantes e professores foram sendo acolhidos nos terreiros e quilombos:

Retornamos com esses para o útero do candomblé, ensinamos a elas, como se ensina uma criança, a comer, rezar, cantar, enfim, sentir todo sentimento que um humano pode manifestar, e elas através dos olhos nós agradecem, e passa a perceber a nossa importância (Ibid.)

Do seu ponto de vista, a universidade, com tamanha legitimidade, deveria ser capaz de *unir as inteligências diversas*, mas, pelo contrário, ela nota que parece haver é uma fragmentação crescente que *só adoce as mentes de quem nasceu e esqueceu sua história, porque foram escritas de formas e jeitos diferentes*. Kidoiale coloca que é a urgente a universidade praticar um deslocamento da sua linguagem convencional, codificada, restritiva, *para contemplar efetivamente os saberes tradicionais*. Ela comenta que *a imposição de uma*

linguagem acadêmica tem feito com que as estudantes e professoras não consigam conseguirmos perceber sua ancestralidade.

Quando aceitei o convite para esta aí dentro, aceitei no sentido de entrar, pensando em proteger nossos 30% de pessoas negras vivas, porém trouxemos para nossos territórios 30% de pessoas brancas que precisam de cura em razão do estado de adoecimento que se encontram. Sem perspectiva algum de continuar a viver, a Universidade não pode mais permitir que a esperança de adquirir conhecimento, um título ou um lugar no mercado de trabalho e status social se torne doença, podendo levar a morte. Conhecimento não adocece, não mata, pelo contrário, atribui sentido à vida, estimulando a convivência sadia com os outros e com a natureza (Kidoiale).

Pêga no Laço

Dentre os saberes entrançados nas situações de encontros que busquei descrever e analisar, todos cultivam o “poderoso vínculo com a *ancestralidade*” que, desde o início do texto, foi anunciada como sendo uma grande força condutora, reconhecida pelas/os quilombolas como fundamento da vida e da diversidade. E não somente Nêgo Bispo, Mestre Naldo, Makota Kidoiale, Mаметu Muiande, Mestre Badu são altamente espiritualizados – visto que a dimensão espiritual, conforme elas/eles mesmas/os analisam, sustenta seus modos de vida e seus saberes - como, de resto, a maioria das mais de cem mestras e mestras que tem ocupado as universidades brasileiras como professores, desde as primeiras edições do Encontro de Saberes no Brasil, conforme vimos, iniciadas na UNB (CARVALHO, 2018:95). Pois bem, esses saberes estão hoje colocados dentro das universidades e, essa *tomada* não acontece sem gerar grandes movimentações. Conforme analisa José Jorge de Carvalho (2018), a presença dos “saberes espirituais” nas universidades é um grande desafio porque as academias brasileiras, como a maior parte das academias das Américas, seguem a definição europeia do século XIX de que a universidade deve ser sempre laica, agnóstica e secular (Ibid., p. 94). José Jorge comenta que, “na tentativa originalmente correta de impedir o dogmatismo na universidade, a reforma humboldtiana pós-iluminista retirou a religião do ensino superior e, com isso, expulsou também a espiritualidade dos ambientes universitários” (Ibid., p. 95).

Mas, como observa o antropólogo, é importante destacar que a dimensão espiritual é diferente da religiosidade, os saberes espirituais estão ocupando a universidade na sua condição de modo de vida e não de religião: “ao contrário da religião, a espiritualidade não é necessariamente dogmática” (Ibid.). Conforme vimos, especificamente nos casos aqui tratados,

a espiritualidade das mestras e mestres, não é nada dogmática. Pelo contrário, são modos pluralistas que não reivindicam a invalidade ou falseamento de outros saberes para cultivarem suas formas de ser e fazer relações, vínculo, conexões.

Uma das situações que se tornaram muito recorrentes - ao menos desde a primeira edição da disciplina “Catar Folhas: saberes e fazeres do povo de axé”, mas, noto que até bem antes, com a inauguração da presença de Mestre Badu na UFMG, na disciplina “Cultivos e Cultura dos Quilombos” em 2014 (que se estendeu para outras duas edições da disciplina “Curas e Cuidados” além de sua participação no Festival de Inverno da UFMG, em 2015) -, é o deslocamento de estudantes e professoras/res que participam das disciplinas até os terreiros e quilombos, buscando curar-se de aflições mentais e espirituais muito relacionadas com uma dificuldade em seguir lidando com os processos e relações na universidade do modo como, convencionalmente, se dão: burocratizados, impessoais, severos, produtivistas.

Refletindo sobre as impressões das estudantes que vivenciaram as disciplinas dos encontros de saberes em 2016 e 2017 e articulando com as análises e reivindicações de Makota Kidoiale recordo da expressão “pêga no laço” que tantas vezes ouvi de parentes, quando mencionavam sempre dessa forma muito distanciada, mas, ao mesmo tempo, marcante, a história de minha ancestral indígena, avó de meu pai, na região do atual município de João Monlevade (MG).

“Sua avó era índia brava que foi pêga no laço.” Cresci ouvindo essa declaração que, na minha infância, apenas aparecia para mim como cena de alguns episódios do desenho animado Pica Pau que incluíam indígenas da América do Norte como personagens, geralmente em cenas de guerras com xerifes montados a cavalo, sem que a violência adquirisse qualquer consistência. Já na adolescência a repetição desse comentário passou a me incomodar. Eu já havia me aproximado de uma imagem mais consistente sobre a colonização, conhecendo, por exemplo, “As Veias Abertas da América Latina” (GALEANO, 1971) e tendo contato com certas imagens de cinema. Essa imagem agora era dolorosa e a irreverência com que era referida pelos meus familiares me ofendia.

A partir da minha iniciação na antropologia e no terreiro, esse fato triste, constituinte da formação da minha família (como a de tantas outras que, como a minha, usam essa mesma expressão, muitas vezes em tom jocoso) passou a funcionar como um poderoso componente da

minha relação de confiança na *ancestralidade*: comecei a gostar de perceber uma relação profunda entre a captura da minha “avó índia pega no laço” e a captura espiritual, ou, “contra captura” que a antropologia e a umbanda estavam operando em mim/comigo. Uma descendente da indígena capturada, sendo então, “contra pega” pelo “laço da ancestralidade”. Onde há laço, há vínculo. Conforme busquei descrever no capítulo anterior, essa operação foi progressiva, na minha trajetória, entrançando sempre a umbanda e a antropologia. Não havia trabalho que eu “pegasse” que não acabasse me colocando dentro de um terreiro, ou diante de uma benzedeira que traziam mensagens sobre a importância de eu seguir “trabalhando” com a minha espiritualidade.

Nesse sentido, arrisco elaborar uma correlação dessa reversibilidade do “pegar no laço” com o processo descrito por Makota Kidoiale e as estudantes cujos trechos dos depoimentos comentei anteriormente. A presença quilombola/”de terreiro” na universidade, parece estar “pegando de volta” - retomando, recuperando - a comunidade acadêmica, colocando-a para *correr gira* - percorrer os terreiros e quilombos, *rodando* com eles e se permitindo curar - com efeitos muito concretos, embora ainda talvez muito discretos, em suas práticas na universidade. Proponho correlacionar esses processos de *refluxos históricos, os aquilombamentos da política, as políticas próprias* com outro processo de reversibilidade que percebo estar em curso na universidade, efeito da presença quilombola nesse ambiente, que chamo de “pegar pelo laço”. Conforme Kidoiale comenta, em um artigo de sua autoria, as disciplinas de mestres e mestradas de quilombos e terreiros na UFMG têm gerado uma afluência de estudantes e professores aos quilombos e terreiros buscando curar-se. Ela analisa esse acontecimento como sendo um efeito do Encontro de Saberes que ela denomina de *kotas das curas*. Sugiro que esse processo opera como uma reversibilidade do famigerado gesto colonial de “pegar [indígenas] “pelo laço” (o que escutei toda a infância como sendo a história de minha bisavó “índia”). Sugiro, então que, contra hegemonicamente os terreiros e quilombos estão “pegando pessoas” de volta.

Acrobacias Mentais

Os “giros com as palavras” podem ser efeitos de *acrobacias mentais* (Nêgo Bispo 2013, 2017) que, em grande medida, foram aprendidas por Nêgo Bispo com o saber quilombola do Jucá. O Jucá é uma *arma discreta*, de luta e *defesa natural* (como dizia o mestre Ernestino (Volta do Campo Grande/PI)) que combina movimentos corporais com a manipulação do pau

de jucá (que possui o tamanho aproximado do antebraço e traz um relho de couro de cabra trançado na ponta), e cultiva uma poderosa habilidade para a execução de *gingas mentais* extremamente eficientes contra a colonização (Nêgo Bispo, 2017). Essa sabedoria tem relação profunda com os processos de auto-organização e de resistência das comunidades quilombolas no Piauí, sendo comumente identificada pelos seus praticantes como uma *capoeira quilombola*³⁹.

Em dezembro de 2019 tive a felicidade de visitar Nêgo Bispo, na comemoração de seus 60 anos, festejada no caldeirão (uma área dedicada ao prazer e ao divertimento, coletivos, em torno de uma grande piscina natural) que ele construiu no seu quilombo, Saco (município de São João do Piauí). Em seguida fomos visitar Naldinho e conhecer Custaneira (município de Paquetá). Nessa visita pude notar que as acrobacias mentais também são treinadas ali de maneiras poderosas. Uma delas, muito *prazerosa*, conforme dizem, e pedagogicamente potente é a artimanha de *fazer perguntas*, tipos de adivinhações que são provocadas entre parentes e amigos com um clima jocoso de brincadeiras. Enquanto a resposta não é apresentada pelo ouvinte, não decifram o mistério. *A pessoa fica provocada, sentindo que está devendo aquela resposta, desafiada* (Mestre Naldo, 2019)⁴⁰. *Seu Doutor*, pai de Naldinho, e *Dona Rita de Doutor*, sua mãe, são mestres incomparáveis nessa arte de fazer perguntas. Desde pequenas as crianças vão aprendendo a imaginar as coisas, os seres e atividades corriqueiras no quilombo, por meio de descrições enigmáticas como estas:

Altas torres, bonita janela. Abre e fecha e ninguém pega nela. O que é? Campos grandes, gado miúdo, moça formosa, rapaz carrancudo. O que é? Corpo de água, cabeça de gordura. O que é? (Mestre Naldo, 2019).

Perguntas assim vão sendo lançadas, às vezes ao longo do dia, nas lidas coletivas nos currais e lavouras, mas, especialmente durante ou depois *da janta*, como um “divertimento mental”. Na minha percepção essas perguntas são procedimentos que giram com as palavras: fazem pensar sobre coisas e atividades com as quais a comunidade de Custaneira tem muita intimidade (amansar bois, plantar, colher, tratar de animais, por exemplo) de outras formas, que, por serem muito indiretas, metafóricas, poéticas, esticam as significações produzindo

³⁹ O Jucá praticado no Quilombo Volta do Campo Grande, município de Campinas do Piauí (PI), foi mapeado e registrado etnograficamente, em 2013, culminando na produção e distribuição de um documentário audiovisual, “O Jucá da Volta”, acompanhado de publicação, voltado para o público escolar da educação básica da região, sob a direção de Nêgo Bispo. Conferir em filmes@filmesdequintal.org.br.

⁴⁰ Durante essa visita, motivada exclusivamente pela amizade, não resisti, contudo, em fazer algumas anotações, tamanha era o meu entusiasmo com tudo o que, em poucos dias, me pude viver nessa comunidade.

outros rendimentos semânticos. Esse exercício traz a poesia para o cotidiano, enfatiza os benefícios de tornar-se “*ligeiro* no corpo e na palavra” e, conforme comenta Mestre Naldo, tem o potencial de ser aplicado ao longo da vida toda, em diversas situações difíceis que exigem paciência e criatividade, habilitando os quilombolas para a desenvoltura. Existem as *perguntas grandes* e as *perguntas pequenas*. Todas *trabalham a mente e os entendimentos*.

Mete e tira custou 20. Tira e bota custou 10. Bota e tira custou 5. E lhe futuca 3000 réis. O que é? (Mestre Naldo, 2019).

De acordo com o que Mestre Naldo comentou, em Custaneira os mais velhos e as mais velhas *faziam esses ensinamentos no dia a dia. Mas era tudo muito planejado, sempre houve todo um cuidado: para que, o que eles faziam, os mais novos continuassem fazendo* (Mestre Naldo, 2019). Descrevendo outros *cuidados do ensinamento*, Naldinho destacou também a *brincadeira de esporar a égua: bota todo menino num jogo duro de se equilibrar com o corpo pendente em uma corda passada por uma linha/viga. Uma perna apenas apoiada em um laço, ao modo de um estribo, equilibrando a pressão do braço e dessa perna. Por um descuido você mesmo se dá um coro: seu próprio braço puxa o corpo e toma um baque pesado*. Ele comenta como essas práticas operam como uma pedagogia discreta e muito eficaz:

Sem que a gente percebesse, eles estavam todo dia nos ensinando. Não era uma convocação cerimoniosa com um momento reservado para o ensinamento. Mas eles tinham essa missão de ensinar e ensinar bem: a forma da gente se defender, fazer algum movimento com o corpo, se equilibrar numa árvore (Mestre Naldo, 2017).

A seguir, continuo o diálogo com Nêgo Bispo e Makota Kidoiale, apresentando outros movimentos e busco demonstrar como as críticas e as proposições das *políticas próprias* incidem sobre os efeitos de políticas públicas nos modos de viver quilombolas. Sugiro que essas formulações têm grande potencial de intervenção nas suas formas de relação com as políticas, no sentido de colocar objeções e convocar ao pensamento (STENGERS, 2015).

Ciência, Onda, Vibração e Fé

“*Vamos chegar pra cá*”, nos disse Badu, abrindo a porteira do seu sítio, acompanhado da esposa (finada Dona Dica), com quem estava casado há quase 60 anos, e com quem criou uma família de 17 filhos e mais de 40 netos. A “mestra de cerimônia” da chegada foi Mãe Tiana (Sebastiana de Oxóssi), que iniciara com uma cantiga ritual desde a descida do morro, das que

ela cantava puxando seu terno de Moçambique no seu município, Bom Despacho. Com uma voz poderosa a mestra foi criando todo um clima cerimonial, não no sentido de austero ou solene, mas no sentido de demarcador do extraordinário daquele encontro que era, certamente, um *reencontro* para a maioria de nós ali.

Demorei mas eu cheguei aiaiai no lugar onde eu queria aiaiai visitar o nosso rei aiaiai filho da Virgem Maria aiaiaiai Demorei mas eu cheguei aiaiai no lugar onde eu queria aiaiai visitar o Seu Badu aiaiai filho da Virgem Maria aiaiai Senhora dona da casa aiaiaiai da licença de eu falar aiaiaia eu peço sua licença aiaiaia pra no seu salão dançar aiaiai Lá no céu tem uma nuvem aiaiaia com Rosário de Maria... pede a Nossa Senhora aiaia que abençoei essa família aiaiaia Capitão de Moçambique aiaiaia ela é chefe de congá aiaiaia Capitão de moçambique aiaia ele tem que comandar... Demorei mas eu cheguei aiaia no lugar onde eu queria aiaiaia visitar o Seu Badu aiaiaia filho da Virgem Maria. Viva o povo dos quilombos! (Sebastiana de Oxóssi, 2013).

O grupo estava animado para conhecer o sítio do qual tanto havíamos falado durante os outros encontros do Projeto. Sua fama era devido à façanha de Badu em transformar um terreno seco, muito pedregoso e inclinado em um território quilombola com grande fartura de folhas, ervas, frutos sortidos, atraindo dezenas de moradores da região, interessados nos alimentos livres de agrotóxicos cultivados ali. “*Aqui tem muita pedra, o terreno é morrado*”, comentava Badu, rindo discretamente. “*As bananas aqui nascem no meio das pedras*”, dizia nos conduzindo em um passeio por todo o sítio, mostrando as plantas medicinais (losna, arruda, boldo, capim São José). Badu ia mostrando a diversidade de cultivos, enquanto comentava seu afeto pela plantação. Ele gosta de plantar as sementes de que ele cuida, prepara, maneja. Esses procedimentos tornaram-se mais frequentes a partir da sua formação em “homeopatia da agricultura familiar”, que havia concluído recentemente. A Formação foi oferecida pelo Departamento de Fitotécnica da Universidade de Viçosa (MG), durante um curso de “terapias alternativas para a agricultura da família”, como recursos para “prevenção, tratamento e controle de pragas e doenças” - a compostagem, os biofertilizandos, a homeopatia com micro-organismos eficientes (E.M), e diagnose por radiestesia, entre outros conteúdos “alternativos” ao que é difundido pela ciência hegemônica estabelecida no campo da agronomia e da agro veterinária industrial.

Badu mostrava os vidros com os florais que preparava com a flor da mostarda, *boa contra depressão, um mal* cada vez mais comum que havia alcançado até parentes, *na roça*. Para conviver com os insetos que poderiam se tornar “pragas” em situações de desequilíbrio no ambiente do sítio, Badu prepara o Nozóllo, um preparado homeopático que tem como base

ingrediente uma porção material (de baixíssima concentração) do ser cuja população e relação com as plantas que lhe servem de alimento se pretende manejar, diluída em líquido: *Eu vou trabalhar com o próprio inseto pra evitar o desequilíbrio. O próprio piolho da folha faz um nozólíio* (Badu, 2013). Para a melhor eficácia do manejo, Mestre Badu trabalha com o pêndulo que consiste basicamente, na sua versão mais rústica, essa usada pelo mestre, numa linha de barbante ou nylon tensionada por um cristal, *que fala a verdade* a partir das perguntas elaboradas por Badu. *A verdade do pêndulo* é verificada pela eficácia do tratamento de cada situação de desequilíbrio: *É o pêndulo que fala a verdade...e diz qual é o CH* (a concentração homeopática) *que* pode aplicar.

O procedimento guiado pelo pêndulo chama-se radiestesia. Radiestesia significa, grosso modo, "sensibilidade às radiações". Seus adeptos afirmam possuir a capacidade de captar radiações e energias emitidas por quaisquer objetos, geralmente com o auxílio de bastões, pêndulos e outros instrumentos. Esta habilidade permite aos radiestesistas encontrar água e minerais, corpos enterrados, objetos perdidos, ou qual seria a melhor dieta para um determinado organismo, por exemplo. O uso do pêndulo por Mestre Badu opera com o procedimento de perguntas, que são respondidas por seus movimentos circulares, nos sentidos horário (que sinaliza um sim) ou anti-horário (um não). A depender da resposta, Badu procede ao que chama de *divulgação* (que inclui a diagnose e a definição do tratamento) dos *remédios* necessários para curar ou prevenir contra doenças ou desequilíbrios de populações que acabam agindo como pragas. Além dessa operação interrogatória direta, Badu procede a um rastreamento de vibrações percorrendo com o pêndulo sobre alguma área de plantação ou sobre uma pessoa ou animal, quando, a depender do comportamento do cristal (dos seus giros e direções), ele identifica algum *mal agindo*. Antes de tudo, ele pede licença: *Pergunto se estou em condição de usar o pêndulo. E daí sigo, quando é permitido* (Badu, 2013).

Badu explicava que o pêndulo gira no sentido horário (*em torno de relógio*) e que para trabalhar com a homeopatia, *aplicando uma concentração* (CH) ele pergunta para o pêndulo: *Eu converso com ele. É com o pêndulo que eu vou saber qual a concentração usar... E se eu posso plantar essa alface aqui...se aqui ela vai produzir...se esse tomate vai produzir. Aqui tem muito cupim. Se a gente deitar aí é perigoso ele comer a gente. Aí eu fiz um nozólíio e ele não ataca mais a lavoura* (Badu, 2013). Para trabalhar com nozólíio a pessoa tem que ter mais tempo para aprender a girar o pêndulo. Para ter confiança do que está fazendo.

Kidoiale ouvia tudo com atenção e compartilhou, muito admirada, a sua impressão: essa relação de Mestre Badu com o pêndulo parecia muito semelhante com a consulta aos búzios praticada pelas mestras e mestres, mãe e pais de santo dos terreiros de candomblé, como sua mãe, Mametu Muiandê: *É uma comunicação, como no jogo de búzios!* (Kidoiale, 2013). Badu respondeu que o pêndulo *é o mestre* e *é*, ao mesmo tempo *uma ferramenta de trabalho*. *Muita gente acha que é feitiçaria: isso aqui é vibração, onda e energia. É isso!* (Badu, 2013).

A relação com o pêndulo exige uma sensibilidade muito singular que Badu, modestamente, dizia ser possível para qualquer um/uma de nós. *Qualquer um de vocês pode pôr o pêndulo pra girar. Isso gira em torno de vibração. Eu faço com qualquer pedaço de pau [risos]. Na loja vende bonitinho, mas pra mim qualquer pedaço de pau serve* (Badu, 2013). No entanto era possível perceber que na relação com o pêndulo há muito mais do que técnica, no sentido de interpretar os sentidos e as repetições dos giros. O próprio mestre nos explicava que, no seu entendimento, o que ele alcança realizar na prática das terapias e, especialmente, na sua relação com o pêndulo, é um modo de exercitar sua mediunidade, e com uma eficácia que o recoloca no mesmo campo de saberes praticado por seu pai, Benjamin – que era *um homeopata, mas daquele tempo*– e por seus antepassados mais remotos, *da parte dos índios do mato* (Badu, 2013). *Entrei no curso pra aprender a ciência! Fazer o nozólíio, por exemplo, eu não sabia. Pra evitar as pragas.... aprender o grau certo do remédio* (Badu, 2013). Dessa forma, Badu reconhece que hoje realiza um trabalho como médium, ao que ele deveria ter se dedicado *durante toda a vida*, porque na sua família *todo mundo é médium e médium precisa trabalhar*. Mas Badu se furtou em desempenhar sua mediunidade ativa - na forma como fizeram alguns de seus irmãos, como Divina, *feita no santo*, e os finados irmãos Jair e João que também atuaram como médiuns e benzedores. Sua finada esposa, Dona Dica, também era médium e *trabalhava na linha da umbanda*, fazendo atendimentos na cidade sede de Jaboticatubas. Badu suspeita de que, por não ter atuado mediunicamente durante a maior parte da vida, *padeceu demais* em consequência do descumprimento de *uma missão*.

Kidoiale pergunta ao mestre se existe *isso de mão boa e mão ruim pra plantar*. Reclama que não consegue *fazer pegar nada* e que, por isso, dizem que sua *mão é ruim*. Badu responde que não existe *mão boa ou ruim, ou terra boa ou ruim*. O que se passa é que, às vezes, a pessoa não está *sabendo plantar*. *Se a terra fosse ruim a gente já tinha morrido encima dela. Vejam esse sítio, que morraria, quanta pedra...secura... Isso aqui não é terra que parece de*

produção...aqui é campo cerrado...pedregoso, mas tudo que eu planto aqui eu colho. A terra nos dá tudo o que queremos. Mas assim como ela dá, ele nos alerta, ela também precisa receber: cuidado, respeito, atenção. É a isso que tem se dedicado nas últimas década de sua vivência: A gente não pode ficar matando os vivos (Badu, 2013).

Com o manejo dos microrganismos eficientes (E.M), Badu trata de plantação, de criação (animais) e também desintoxica a terra e os territórios. No caso da terra e dos territórios é preciso também associar com a homeopatia, que a pessoa pode trabalhar sem o uso do pêndulo, mas desenvolvendo-se na sabedoria da radiestesia, aprende-se a trabalhar com o pêndulo e a ter *essa conversa que é mais precisa, mais bem informada. Assim a gente não perde tempo, conhece a terra, desintoxica a terra...fazendo a homeopatia da terra* (Badu, 2013). Badu pergunta ao pêndulo por que aquela terra não produz, se ali já houve alguma desavença, uma morte violenta, uma *desgraça de alguém*. Para compreender a trajetória da terra e as relações potencialmente intoxicantes que possam ter se desenvolvido ali. Porque a qualidade das relações é capaz de adoecer: pessoas adoecem e lugares também adoecem. *Para desintoxicar uma terra as vezes você precisa até fazer um gotejador [que libere gradualmente a homeopatia, durante um período extenso]. Primeiro usa o E.M depois coloca uma homeopatia para gotejar...caso tenha algo pesado no terreno* (Badu, 2013).

Badu nos explicava e seguia caminhando conosco pelos lugares do sítio: a área de criação dos porcos, o laranjal, os limoeiros. Os/as jovens do quilombo de Marques expressavam enorme entusiasmo com a oportunidade daquele aprendizado, assim como as/os demais quilombolas que caminhavam atentos ao redor, observando, tocando as folhas, fazendo muitas perguntas. *O senhor também cuida da gente, Seu Badu?* Uma delas, perguntou. *Tratar de ser humano é muito ingrato e perigoso. Muito ser humano é ingrato. Mas a gente cuida, sim. É preciso. É nossa missão*, Badu respondeu detalhando o caso de uma sobrinha, acometida por uma metástase e que resistiu por muito pouco tempo, a quem Badu, bem antes buscou tratar. Mas seu estado psicológico/espiritual estava muito abatido e não houve disposição *para o medicamento agir*. Isso porque, segundo nos explicou o mestre, a vida é ciência, onda, energia e fé. Sem qualquer desses componentes, *é muito difícil recuperar o equilíbrio*.

Ela, infelizmente, morreu sem remédio. O pêndulo não quis rodar. Se o remédio está a menos de 5000 de energia vital, não precisa usar. Se a pessoa estiver com menos de 3000 de energia vital no corpo não aguenta mais remédio algum. O remédio pra ser bom tem que estar de 14000 pra cima, o potencial energético dele (Badu, 2013).

Ao final do percurso pelo sítio, Nêgo Bispo que permaneceu praticamente todo o tempo em silêncio, observando e escutando as pessoas, pediu a palavra e teceu comentário importantes sobre a sabedoria compartilhada por Mestre Badu, seus modos e significações. Dizia que o que Mestre Badu compartilhou conosco naquela tarde, com tamanha generosidade, é o que ele denomina de *biointeração: os modos e saberes dos povos e comunidades contra-colonialistas que também são chamadas de tradicionais* (Nêgo Bispo, 2013).

Bio: vida; interação viva, para a vida! Pra dizer que nós não somos do “desenvolvimento sustentável”. Porque “desenvolvimento sustentável” todo mundo defende, cada um do seu jeito. Agora biointeração precisa saber como é que defende. O desenvolvimento sustentável recicla. A biointeração, reedita. Mestre Badu está dizendo que planta nesse morro aqui o tanto de ano que ele precisar. Mas no dia que ele deixar de plantar aqui a mata se reedita, ela se refaz. Porque ele respeita a terra. Ele não exaure, não esgota. Ele conversa com ela. E cuidando dela, ele cuida de nós (Ibid.)

Nos dizia Nêgo Bispo, que a *reedição* é justamente a relação orgânica nos processos produtivos que transforma os elementos da natureza, os ambientes e as relações entre os seres, até certo ponto, com respeito às fronteiras. De modo que, em cessando o processo produtivo, os seres, a terra e aquelas relações têm capacidade de regenerar, reeditar-se. Já o difundido “desenvolvimento sustentável” é um nome para um processo que, via de regra, fundamentalmente, continua baseado em conhecimentos *sintéticos*, predadores, que expropriam e exaurem de tal maneira o que considera como “recursos” que, ao cessa o processo produtivo, geralmente falido por sua auto exaustão, é impossível que os ambientes recuperem seus modos anteriores ou recriem modos futuros de existência. São processos mortíferos. A ética da *biointeração* é, então, intervir sem bloquear futuras reativações de modos e relações pré-existentes à intervenção.

Sobre essa sabedoria de quilombo, Nêgo Bispo gosta e tem muito o que contar. Suas narrativas cuidam da importância de se enfatizar os quilombos como territórios de fartura, onde a *biointeração* não é limitadora do bem viver, dos prazeres e da produção, mas, pelo contrário, é uma tecnologia de proliferação do bem viver para uma gama muito mais ampla de comunidades, não só as humanas ou animais, incluindo-se também as plantas, os encantados e demais viventes possíveis de se identificar, em relação nos quilombos. Ele faz questão de difundir essa imagem sobre o povo quilombola promovendo uma contra colonização das

imagens estigmatizantes de penúria e dependência, porque conforme alerta: *as nossas imagens também são ancestrais*. É com a *resolutividade* de proliferação de *imagens fortes* (expressivas da força das comunidades) que suas falas e escritos cuidam de figurar cenas auspiciosas do *bem viver* nos quilombos. Ou seja, como na oratória de uma benzeção, afirma-se a fartura para que, na vibração dessa imagem e dos bons desejos e pensamentos que ela gera, a fartura seja convocada, se faça presente e prolifere.

Políticas Públicas e Políticas Próprias

Durante o encontro no Quilombo Matição, em 2013, Nêgo Bispo compartilhou conosco importantes momentos da sua trajetória que nos ajudam a compreender o alcance da sua crítica às políticas públicas e as bases da proposição das *políticas próprias*. Profundo pensador, preparado por mestras e mestres em artes e ofícios, desde a sua infância, ele é um crítico atento aos exercícios de poder colonizadores. Ele descreveu acontecimentos pessoais que me provocam sugerir que sua tarefa sempre foi correr gira - noção praticada na umbanda e que, a partir da minha experiência, eu traduzo com o sentido geral de “deslocar-se”, “conhecer outros lugares”, “percorrer caminhos”, “atravessar diferentes planos existenciais”, para resolver “questões cósmicas e comunitárias”⁴¹. O compromisso com a *ancestralidade*, como ele se refere, o deslocou para a travessia de muitos “movimentos” - pelo Movimento Sindical de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (MSTTR), pela Federação dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares do Estado do Piauí (FETAG/PI)⁴², pelo partido dos trabalhadores, pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), por universidades. Em 60 anos de vida, apenas seis Nêgo Bispo viveu fora da roça, trançando uma trajetória que, por mais andeja, sempre retornava ao quilombo.

⁴¹ Essa é uma ação comumente empreendida pelos guias espirituais prestando atendimento, nas seções de umbanda. As entidades correm a gira no “plano astral” para abrir caminhos, buscar os meios de realizar desejos, cooperar na superação de desafios e conflitos (vencer demandas). Correr a gira é circular, movimentar-se por diferentes planos e situações.

⁴² A Federação dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares do Estado do Piauí é uma entidade sindical de 2º grau filiada à Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura- CONTAG e a Central Única dos Trabalhadores- CUT. Surgiu no cenário do Estado do Piauí, no dia 19/12/1970, completará 48 anos de fundação e de luta junto ao Movimento Sindical de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (MSTTR) <https://www.fetagpi.org.br/index.php/quemsomos>.

Talvez porque, de fato, ele nunca tenha saído do quilombo, na medida em que “quilombo” para Nêgo Bispo é uma noção ligada a modos de pensar e existir (Nêgo Bispo, 2013, 2017, 2019).

Existe, portanto, uma crítica que Nêgo Bispo e Ana Mumbuca⁴³ (MUMBUCA, 2019) têm elaborado sobre os modos normativos das políticas públicas, questionando os “pressupostos nacionais”, por exemplo, em relação ao que seja “igualdade”, “inclusão” e “democracia”. A noção de *políticas próprias* reivindica o reconhecimento dos saberes políticos quilombolas e suas possibilidades de realizar transformações na sociedade brasileira com efeito de *contra colonização*, o que compreendo estar correlacionado com a ideia de “*quilombamento* das políticas”. Sugiro que essas críticas, acompanhadas das proposições elaboradas pelas/os quilombolas, podem incidir diretamente sobre os efeitos de políticas públicas nos seus modos de existência. Nesse sentido, a “tomada da *palavra política*”, noção elaborada por Makota Kidoiale e os *refluxos históricos*, conforme elaborado por Nêgo Bispo, especialmente naquilo em que intervém quanto às denominações correntes no campo das políticas, podem ser excelentes meios de agenciamento das *políticas próprias*. O que correlaciono com a reflexão do preto velho Pai Benedito, mentor espiritual da matriarca fundadora do Kilombo Manzo, Mametu Muiande (Mãe Efigênia), sobre “patrimônio cultural”, compartilhada durante o Registro de Manzo como patrimônio imaterial de Belo Horizonte.

Nêgo Bispo e Ana Mumbuca (MUMBUCA, 2019) têm dialogado sobre a noção de *políticas próprias*, elaborando uma crítica contundente sobre os modos normativos das políticas públicas e os seus pressupostos, por exemplo, em relação ao que seja “igualdade”, “inclusão” e “democracia”. A noção de *políticas próprias* reivindica o reconhecimento dos saberes políticos quilombolas e sua capacidade de realizar transformações na sociedade brasileira com efeitos de contra colonização. Conforme o comentário da antropóloga Luiza Flores,⁴⁴ “próprio” aqui não diz respeito a “próprio do indivíduo”, não se trata de outro nome pra o “campo do privado” (referindo-se à dicotomia “público x privado”, correlata à clássica contraposição “sociedade x indivíduo”). Esse “próprio” redesenha os contornos do que sejam os sujeitos dos quais estamos falando: sujeitos coletivos e compostos com a *ancestralidade*, vivendo em constante elaboração

⁴³A jovem pensadora quilombola Ana Cláudia Matos da Silva, mestre em sustentabilidade junto a povos e comunidade tradicionais pela UNB, Co pesquisadora da contra colonização quilombola com Nêgo Bispo, escolhe ser chamada de “Ana Mumbuca”, “em honra ao seu quilombo e seus ancestrais” (MUMBUCA, 2019, p. 21)

⁴⁴ Comentários feitos durante a reunião de Qualificação desta proposta de tese, realizada em outubro de 2019, pelos quais, agradeço.

de si e de suas relações. *Política própria*, portanto, é tomada como um modo de “afirmar a si mesmo”, a partir dos seus próprios termos.

A disposição de estar atento a produzir constantes diferenciações, compondo singularidades que expressem a diversidade de modos de ser e de fazer, se coloca tanto em relação ao Estado, como a outros “outros” dos quilombolas. A seguir, chamo a atenção para um modo fundamental dessas diferenciações que é praticado diretamente na produção de denominações, conceitos e das significações dos nomes e conceitos, com efeitos de *contra colonização da linguagem e do pensamento* (SANTOS, 2019b).

*

Pensamos que “*assumir e dominar as palavras políticas*”, como diz Kidoiale, pode ser um bom meio de agenciamento das *políticas próprias* propostas por Nêgo Bispo e Ana Mumbuca: fazer os modos quilombolas moverem a política nacional, *aquilombando* as políticas públicas.

Em abril de 2019, Kidoiale compartilhou publicamente em sua página do Facebook (e também, comigo, pessoalmente, via mensagem de Whatsapp) a elaboração (em desenvolvimento) de uma crítica profunda a respeito das pressuposições ontológicas e imposições identitárias estatais quanto a uma série de formalizações e regularizações exigidas das comunidades que se auto reconhecem como quilombolas e que solicitam a certificação da Fundação Cultural Palmares, bem como, o reconhecimento oficial de sua territorialidade. Seu texto é intitulado “*Quem sou eu, pessoa física ou jurídica?*” (Kidoiale, 2019).

Kidoiale inicia o texto dizendo que tem tentado se *encaixar* na *sociedade jurídica*, e que não tem conseguido se ajustar *de verdade*, pois não encontra formas de decidir *em que lugar* deve *estar nesse mundo quadrado* (idem). Antes do Estado reconhecer Manzo como quilombola, *éramos “nós”, mas nós precisávamos ser, para o jurídico, “eu”, com um número de CNPJ, que não faço ideia de para que nos serve, além de pagar taxas e mais taxas*”. Ela questiona o fato de que o Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica, apesar de não se referir a uma pessoa individual (para o que o cadastro correspondente é o Cadastro Nacional de Pessoa Física (CPF), tampouco representa a experiência coletiva de ser quilombola, que envolve o que denomina de *pessoa coletiva*. Pelo contrário, o CNPJ funciona com efeito monista, abordando a coletividade de forma abstrata, exógena e como “coisa única”.

[O] estado insiste que nós sejamos um só [pessoa jurídica], mas como ser um só, se quando acorda da bom dia a um coletivo, se quando arruma para trabalhar se veste representando um coletivo, e se trabalha e recebe, gasta tudo com o coletivo, eu falo e me comporto para um coletivo, aí na hora em que o estado quer me reconhecer, ele me dois lugares, pessoa física, pessoa jurídica, mas eu não me encaixo em nenhum desse, sou Kilombola, sou pessoa COLETIVA. (KIDOIALE, 2019)

Ela continua o texto analisando que *quando a sociedade se formou*, não incluiu os quilombolas na sua normatização, *porque entendiam que nós não éramos gente*. Mas, em se tratando de reconhecer a identidade quilombola e incluí-la como parte da sociedade civil, já *que é para nós auto reconhecer, nos certifique do que somos de verdade, somos pessoas COLETIVAS* (Ibid.).

[...] do mesmo jeito que nos rotularam como “africanos”, e não conforme cada território localizado no continente África, nos reconheça também no coletivo. Se não existe esse conceito [pessoa coletiva], então, que seus vestidos de toga, refaçam esse erro, e nos inclua como de fato nós somos: porque somos Kilombolas. E não nos dividimos, nos somamos para fazer um país de inclusão de diversidade e pluralidade. Se queres nos reconhecer de fato, não nos encaixe nos padrões antigos, quando nós não éramos nada no seus conceitos. Nós sempre existimos, e resistimos, porque sempre fomos coletivos. E se queres nos reconhecer, reconheça também nosso modo de vida. Verá que até para rezar, rezamos juntos. Me lembro perfeitamente que quando dei por mim de que eu não era uma só pessoa, foi quando precisamos desocupar nossa comunidade. E nos colocaram a opção de morarmos, cada um em um lugar A gente recusou e preferiu ir para um abrigo público, mesmo sabendo que era um “lugar de desabrigados”. Aceitamos, porque queríamos estar juntos, e se era essa forma de nós acolher, então nós éramos mesmo desabrigados, do país. Não quero ser pessoa física, nem jurídica, porque eu nunca andei só. **Se existe direito, nos reconheça direito**. O coletivo agradece! Manzo reparação coletiva! (Ibid.)

Com efeito, quando leio um texto da CONAQ⁴⁵, divulgado em sua página na *internet*, dizendo que *aquilombar-se* se relaciona a “*um caminhar* pela garantia dos direitos quilombolas, em múltiplas facetas, dentre elas a dimensão institucional da coordenação, das associações e federações” (SOUZA, 2015), recordo-me imediatamente do que nos ensinou o preto velho Pai Benedito, mentor espiritual de Mаметu Muiande, quando estivemos filmando a celebração anual em sua homenagem, na edição de 2017, durante o processo de registro do kilombo como patrimônio cultural imaterial de Belo Horizonte. Ele nos disse do seu entendimento sobre o que seja “patrimônio”. A comunidade Manzo N’gunzo Kaiango foi fundada por providência de Pai Benedito através de quem, na década de 1970, Mãe Efigênia conseguiu “um chão”, adquirindo

⁴⁵ “Aquilombar-se se relaciona fundamentalmente ao movimento quilombola, pensando este movimento como um caminhar pela garantia dos direitos desses grupos, que emerge em múltiplas facetas, cuja uma delas é a institucional das coordenações, associações e federações quilombolas. O central, é que aquilombar-se remete à luta contínua não pelo direito a sobreviver, mas pelo de existir em toda a sua grandeza. Ou seja, é a luta pela existência física, cultural, histórica e social das comunidades quilombolas” (SOUZA, 2015).

o terreno no bairro Paraíso/Santa Efigênia (BH). Quando trabalhávamos no registro dessa história, foi o próprio Pai Benedito quem se manifestou, por meio de um diálogo com Kidoiale:

Pai Benedito: *Como é que é patrimônio?* [perguntou, após Kidoiale explicar que a filmagem do seu festejo acontecia como parte do “registro para o patrimônio”]

Kidoiale: *Patrimônio é aquilo que nos pertence... Pai, o que é que o senhor pensa...? Por que é que isso aqui é patrimônio?*

Pai Benedito: *É porque...quando nêgo véio...quando a mãe de suncê estava vindo pela estrada a fora, por esse mundo afora, ela achou esse pedaço aqui. Donde nêgo pediu que queria que fizesse uma matriz para ele. Que fizesse uma senzala para nêgo. Pra nêgo fazer as curas, fazer as orações... Entonce nêgo pegou e veio para esse terreiro, donde plantou uma pedra aqui e uma quartinha ali. Então esse terreiro é valioso porque é donde o nêgo véio deu um pedacinho para cada povo se esconder do sol, da chuva, do sereno. Nêgo não tem apego... Mas nêgo tem um prazer, um sentimento, um apreço por esse pedaço de terra. Nêgo tem um apreço por esse pedaço de terra adonde esse chão sagrado, adonde o povo vem, dentro desse chão, e recebe aquela benção, aquela energia... Nêgo não vai falar que sai todo mundo curado, mas sai aliviado de muita dor. Principalmente da consciência e do coração. Adonde as panelas nessa casa nunca ficou e nunca vão ficar vazias. Adonde essas panelas tem mingau, tem canjiquinha, tem fubá suado, tem feijão preto. Tem ora pro nobis, tem angu, mas já tem pra todo mundo fazer jabaculê [comer]. Hoje ta assim que não tem adonde plantar um pé de boldo... Sabe por quê? Porque todo pedaço que existia nesse terreno, nesse espaço, foi ocupado por pessoas que não tinham donde enfiar a cabeça. Com filho no braço, com dificuldade... e aqui veio fazer sua moradia. Aqui achou apoio, aqui achou amor. Aqui achou colo, aqui achou carinho. Aqui achou pano para enxugar as lágrimas. Então esse é o patrimônio que nêgo véio nunca deixou e nunca vai deixar pra trás. E é donde vosmece [falando*

para Kidoiale] *vai cuidar. Aqui é seus! Nosso! Aqui é nosso! Aqui é do povo! Aqui é do nêgo! Aqui é do terreiro! Aqui é a senzala. Aqui é onde abriga todo mundo! E ninguém vai ficar sem casa e sem jabaculé. Antonce nego pede muito amor, muita união, compreensão. Todo mundo garrado de mãos dada. Porque agora chegou a hora. Por isso que nego canta com muita alegria. Com muita força. Com muita coragem: Olelê balainho de fulô! Olelê balainho de fulô, o palácio do rei balanceô, balanceô, mas não tombô!* (Pai Benedito, 2017).

A mensagem de Pai Benedito – assim como a de Kidoiale, em seu texto publicado na internet (2019) - nos ensina muitas coisas. Detenho-me aqui sobre a diversidade de processos comunitários, históricos e espirituais, feitos de afetos, de *prazer*, de *sentimento*, de *apreço*, de estratégias e “projetos coletivos” (no sentido de propostas de vida compartilhadas) que existem e que podem estar vinculados com o “ser quilombola”, *pessoa coletiva* e, desde essa condição, com a noção de “patrimônio” (uma categoria da política pública nacional que têm “incluído” as comunidades quilombolas, desde o texto constitucional de 1988, principalmente a partir das políticas culturais implementadas nos governos petistas).

A “cosmopercepção”⁴⁶ quilombola em relação ao “patrimônio” indica que, na sua experiência, essa noção está correlacionada com componentes *próprios* que são descritos por Pai Benedito através de um campo de significações que não cabem *no quadrado* (Kidoiale, 2019) da política pública. Não se referem, por exemplo, à “antiguidade histórica” ou à “excepcionalidade”, atribuições indicadas oficialmente como predicados do patrimônio cultural. A análise de Pai Benedito se refere à significados e qualidades, como acolhimento e convivência, com os quais os “quilombos-terreiros” se constituem e que são emanados da comunidade. A “salvaguarda” desses elementos (para usarmos outra categoria patrimonial)

⁴⁶ Conheci o termo ‘cosmopercepção’ lendo a tese de Guilherme Dantas Nogueira (NOGUEIRA, 2019), sociólogo e Tata Kambondo Mub’nzazi do terreiro de Umbanda e Candomblé, a Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i (Belo Horizonte). No seu trabalho esse conceito é atribuído à socióloga Oyèrónkẹ Oyèwùmí (1997), e faz referência ao fato de que, “grosso modo, povos como o afroreligioso brasileiro não pensam o mundo a partir apenas do sentido da visão, como prega a episteme moderna com a ideia de cosmovisão, mas o pensam a partir de vários sentidos, o que configura as bases do que a autora chama de ‘cosmopercepção’” (NOGUEIRA, 2019, p28).

envolve um “mundo relacional” imprevisto oficialmente. Eis, um “modo preto-velho” de *aquilombar* uma política.

No entanto, com isso, não concluímos que as políticas públicas sejam desnecessárias e dispensáveis para os povos e comunidades tradicionais. Afirmá-lo seria inconsequente e desproporcional às lutas históricas dos movimentos sociais negros tão atuantes em nossa sociedade e que, como vimos na Introdução, há dezenas de décadas reivindicam sua cidadania. É preciso considerar que estas críticas têm sido construídas na perspectiva das *fronteiras*. Ou seja: considerando que há profundas divergências e fortes equívocos, mas, isso não exige a eliminação das políticas. Pelo contrário, reivindica a sua melhoria, a sua transformação, “*seu giro*”, o que pode ser alcançado na medida em que as proposições das políticas *próprias* dialogam com as normatividades oficiais e alcançam alguma *escuta*. Não se trata de argumentar retoricamente pela dicotomização “políticas públicas *x* políticas *próprias*”, mas da descrição da exigência de uma modificação do que existe a partir de sua afetação pelo que é proposto concretamente pelos/as quilombolas em movimento. Uma relação em que é possível reconhecer que os contra colonizadores sabem ocupar as brechas, os interstícios que constituem as práticas das políticas públicas – filosófica e taticamente -, em que pese a sua tendência homogeneizadora (por exemplo, transformando diferentes comunidades em “população” /” seguimento”) produtora de ações gerais para *desejos*, vontades, necessidades que não são gerais. Operando na lógica do *refluxo* e com a capacidade de elaborar proposições *próprias*, as críticas quilombolas têm a finalidade de dialogar com as normas e transformar seus limites, a partir desses diálogos, em *fronteira*. Ou, também nos termos de Nêgo Bispo, realizar uma confluência: em que as diferenças são mantidas, respeitadas, mas as proposições se *ajuntam*, articuladas para melhorar a vida das pessoas para as quais foram propostas.

Os contra colonizadores têm *tomado as palavras políticas* governamentais para si, operando com *giros* que ampliam seus sentidos ou os modificam radicalmente, no sentido de beneficiar as comunidades para as quais elas têm se dirigido. Para concluir esse pensamento, apresento brevemente o relato de Nêgo Bispo sobre quando ele interagiu, pela primeira vez, também com a política do patrimônio no Piauí, questionando alguns de seus pressupostos, ampliando seus modos e significações, criando com elas, *fronteiras*.

Naquele encontro no Quilombo Matição (2013), Nêgo Bispo me contou que a primeira vez que ouviu falar em “Iphan” (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), foi no

início dos anos 2000, quando soube, através de interlocutores no Incra/PI, que a instituição estava atuando no município de Simplício Mendes/PI, trabalhando para o inventariamento de uma fábrica de laticínios, reconhecida como “a segunda fábrica de manteiga instalada no nordeste ainda no período colonial”. Essa fábrica, me contou Nêgo Bispo, era propriedade de:

[...] um camarada apelidado de Engenheiro Sampaio que era um inglês que veio arrendar algumas das fazendas nacionais para instalar esse laticínio. E o Iphan estava indo inventariar a fábrica de manteiga para perceber o perfil de empreendedorismo desse engenheiro Sampaio. Quando essa pessoa me contou esta história eu falei: tenha alguma coisa errada. (Nêgo Bispo, 2013).

Na perspectiva quilombola *contra colonizadora*, o desacerto da proposta do Iphan, residia no fato de que ao redor da fábrica de manteiga existem algumas comunidades quilombolas que são autoras, compositoras e *cultivadoras das artes dos saberes cantados, tocados e dançados* dos batuques quilombolas, dentre eles, o *samba de cumbuca*. E esses mestres quilombolas de tradição artística são descendentes daqueles mestres que foram escravizados na fábrica de manteiga do empreendedor inglês: *Eles vieram das senzalas das fazendas nacionais* (Nêgo Bispo). Identificando o equívoco da política patrimonial - que certamente não se pretende colonizadora, mas que reproduzia a colonialidade com o gesto do reconhecimento de um empreendimento escravista e do desconhecimento das criações quilombolas tradicionais, naquele mesmo território -, Nêgo Bispo sugeriu *ao Iphan* que alterasse sua agenda de prioridades e iniciasse uma política de registro da cultura e da memória piauiense pelo conhecimento e reconhecimento do patrimônio cultural quilombola daquela mesma região:

Qual proposta que eu fiz? Então, por que é que ao invés de inventariar a fábrica de manteiga e perceber o perfil de empreendedorismo de um escravagista (sendo que um escravocrata não é nada empreendedor), que tal vocês inventariarem o samba de cumbuca dos quilombolas que saíram das senzalas das fazendas nacionais e, assim, perceberem o perfil de resistência desses povos quilombolas a partir desses sambas de cumbuca... a partir dos batuques? Enfim o Iphan topou! E foram inventariados, não apenas o samba de cumbuca, mas vários batuques que existem nos quilombos aqui no estado do Piauí! E agora mesmo estamos solicitando o registro de todos os Batuques de quilombos no Piauí (Nêgo Bispo, 2013).

Outro belo exemplo de como “*aquilombar* o patrimônio cultural”, recuperando as referências afro-brasileiras dentro das políticas estatais. E também, ao mesmo tempo, para fora delas, acrescentando a elas, ultrapassando-as, confluindo e compondo *fronteira*.

CAPÍTULO 4. UMA PEDAGOGIA DAS FRONTEIRAS

Nos capítulos antecedentes busquei destacar a recorrência de enunciações quilombolas a respeito do que seja conhecimento desde o ponto de vista de suas comunidades. Deduzo disso uma epistemologia contra hegemônica que tem sido sistematizada por Nêgo Bispo. Neste capítulo, busco *enlaçar* os capítulos anteriores com a definição de uma ‘pedagogia das fronteiras’ como sendo o ensino-aprendizagem de convivência com a diversidade.

De acordo com o que apresentamos já na introdução da tese, Nêgo Bispo conceitua *limite e fronteira*. *Fronteira* está relacionada com a *cosmovisão dos povos tradicionais* que praticam o *saber orgânico* e *limite* refere-se à *cosmovisão dos povos eurocêntricos* que praticam os *saberes sintéticos*. As fronteiras são espaço-tempos onde as diferenças não impõem limitações às relações. Diferente disso, criam aprendizagens que funcionam para que a vida continue existindo nas suas diversas possibilidades (SANTOS, 2019b). Pelo reconhecimento das fronteiras, as diferenças são percebidas como oportunidades de expansão de pensamentos, atitudes, técnicas e territórios, em vez de ameaças à identidade ou à propriedade.

As fronteiras são lugares físicos e existenciais que nos *fazem girar*: onde novos sujeitos e novas exigências surgem, fazendo sempre avançar, mais e mais, as fronteiras, as relações entre mundos. Sugiro que esse modo de conhecer o mundo e de organizar práticas de conhecimento (VERRAN, 2013) tem sido capaz de cultivar uma disposição prática e intelectual para as convivências que tem o potencial de funcionar recompondo a vida sempre ameaçada pela necropolítica do Estado capitalista (MBEMBE, 2018). Seriam seus efeitos dessa disposição uma ecologia de saberes (SANTOS, 2007), assim como a ecologia de biomas, de faunas, floras, uma ecologia de territórios e de projetos de bem viver. Nesse sentido, o modo de vida e de pensamento quilombolas é educador. Propondo pensarmos sobre uma ‘educação quilombola para os encontros e as convivências’ uma vez que, como quero argumentar, a partir das trajetórias de Makota Kidoiale, Mametu Muiande, Mestre Badu, Nêgo Bispo e Mestre Naldo é possível identificar proposições ontológicas e epistemológicas que são também pedagógicas. Essas proposições são guias dos seus movimentos e ensinam que a vida pode ser para que aprendamos a criar convivências. Existe uma pedagogia quilombola praticada dentro

e fora das comunidades. Ela é praticada na sua ‘lida nas/com as fronteiras’ entre diferentes pensamentos e modos de existência.

Com a noção de *fronteira* e dos ‘movimentos de roda’ (*correr, girar, rodar, trançar*) praticados e pensados pelas/os mestras/res quilombolas, busca-se conceituar suas vivências enquanto ‘sabedorias da circularidade’ que *confluem* para a ‘pedagogia das fronteiras’: educar produzindo experiências sobre modos de convivência com a diversidade. Nesse sentido, “lidar nas/com as fronteiras” é aprender (e ensinar, na medida em que se aprende sempre coletivamente) a conviver com as diferenças colocadas pela diversidade.

De acordo com essa epistemologia quilombola, o conhecimento não é um “bem” individual passível de acumulação e de transmissão, mas é um modo relacional de saber. É uma relação entre saberes na qual participam “estrangeiros” (outros) e ‘parentes’ (afins), antepassados, descendentes, espíritos, plantas, animais, toda uma coletividade de seres humanos e não-humanos, que são componentes da *ancestralidade*. O parentesco quilombola é ampliado e sobre isso Mestre Naldo e Nêgo Bispo nos ensinaram que família quilombola difere das métricas e classificações modernas que são centradas na idéia de “família nuclear” (um casal e seus filhos). Família quilombola envolve uma coletividade virtualmente muito ampla, atualizada na medida das efetuações das relações que incluem afinidades com muitos “outros”, não raro ultrapassando a chamada “família extensa” (que considera avós, tios, primos). Recupero uma fala de Nêgo Bispo (2017):

Porque a família que a [categoria] “agricultura familiar” mede não é a família que nas nossas comunidades mede. Nas nossas comunidades, todo mundo é parente. Lá em Custaneira [quilombo de mestre Naldo], é uma família só. Família para nós não é pai, mãe, filho e neto. Para nós não é. Família para nós, se tiver uma aparecinha, nem que seja um sotaque, já é parente da gente. Se fizer uma generosidade a gente já chama logo de tio. Se for mais velho, a gente chama logo de vô. A nossa lógica é outra (Nêgo Bispo, 2017).

Aprender a reeditar

Existindo *nas fronteiras* tem sido possível a impressionante capacidade de *reedição* dos modos, significações e territorialidades contra-colonialistas praticados nos quilombos. E isso é possível com o poder da *ancestralidade*. É importante destacar isso, pois a proposta narrativa e

analítica *de fronteira*, tal qual sistematizada por Nêgo Bispo, não enfatiza os ataques e as injustiças, pelo contrário, é construída a partir da atenção às conquistas dos povos contra colonizadores que, só de existirem na contemporaneidade, com tamanha inventividade, *prazer e alegrias*, realizam um ato revolucionário.

Fogo!... Queimaram Palmares, Nasceu Canudos.

Fogo!... Queimaram Canudos,
Nasceu Caldeirões.

Fogo!... Queimaram Caldeirões,
Nasceu Pau de Colher.

Fogo!... Queimaram Pau de Colher...

E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades que os vão cansar se continuarem
queimando.

Porque mesmo que queimam a escrita, Não queimarão a oralidade.

Mesmo que queimem os símbolos,

Não queimarão os significados.

Mesmo queimando o nosso povo

Não queimarão a ancestralidade.

(SANTOS, 2015)

Essa poesia de Nêgo Bispo tem o efeito de oração. Tanto invoca a *ancestralidade* que pela palavra se torna presente, quanto confronta os *inimigos* ao afirmar a eternidade de uma existência comunitária continuamente atacada. Refere-se historicamente às perseguições históricas, etnocidas, extremamente violentas, promovidas pela colônia, pelo império e pelo Estado brasileiro contra diversas existências comunitárias autônomas que, contudo, nunca vencem totalmente. Na ontologia dos quilombos e terreiros, tais como estão considerados nesta tese (o que detalharemos adiante), a *ancestralidade* é uma força. E funciona como uma força que “faz fazer”, “faz acontecer” e impede que, por exemplo, a completude do extermínio dos

povos contra colonizadores pelos povos colonizadores seja efetuada. Impede a extinção total da diversidade que move as trajetórias quilombolas obedecendo ao ‘grande círculo’ (Goldman, Barbosa, 2017) que só admite *começo, meio e começo* (Nêgo Bispo, 2018; SANTOS, 2019b)

Como nos disse Mestre Naldo, durante um dos encontros da disciplina “Confluências Quilombolas Contra a Colonização”, na UFMG, em 2017, quando descrevia a surpresa de encontrar outra comunidade quilombola, Açude, que, em um passado muito distante, fazia parte do mesmo povo que a atual comunidade Custaneira, e que se apresentou entoando as mesmas cantorias, *na mesma toada* de Custaneira, e *bailando* da mesma forma com um entrosamento impressionante, sem que tenham estado em Co presença, por gerações. A *ancestralidade* sustenta alianças latentes, prontas para se atualizarem quando a hora é chegada.

O Estado colonial acha que os nego sempre perderam, mas, nunca perdemos nossa ancestralidade... Não perdemos a nossa conexão! Nunca perdermos por terem nos separado. É um planejamento da ancestralidade... Duas famílias ficaram distantes, mas nunca estavam separadas: juntas espiritualmente nos cantares, na ancestralidade. Não tínhamos meios de comunicação físicos antes de 2008. Em Custaneira, aqui, chegou estrada e energia elétrica somente em 2010... Mas tínhamos a espiritualidade. A comunicação era feita pela ancestralidade. A comunidade Açude cantar a mesma cantiga na mesma toada que canta em Custaneira... Custaneira e Açude famílias separadas há séculos... só se encontram presencialmente em 2018...e trazem a mesma cantiga...Como se explica isso se não é pela ancestralidade? (Mestre Naldo, 2017)

Hoje encontramos muitas comunidades praticando relações de vida fundamentalmente semelhantes àquelas praticadas em Palmares, Caldeirões, Canudos, Pau de Colher e que continuam sendo atacadas nos mais diversos territórios das “Américas”, por ação do grande capital, nacional e internacional, estatal e privado (SANTOS, 2015: 65). E os empreendimentos contemporâneos continuam buscando palavras enganosas para alcançar sua maior efetividade, sem grande resistência das populações. Esse é o caso dos chamados ‘impactos ambientais’ que envolvem uma série de “estudos e licenciamentos condicionantes” (produzidos por acadêmicos e técnicos formados nas academias), relatórios e recomendações (EIA/RIMAS) que funcionam como “mediadores burocráticos do genocídio” – o que Nêgo Bispo compara, aliás, com a Carta de Pero Vaz de Caminha:

Observando os Estudos de Impacto Ambiental desses projetos, os chamados EIA/RIMAS, é possível compará-los à Carta de Pero Vaz de Caminha. Os EIA/RIMAS, ao invés de analisarem os reais impactos socioculturais e ambientais que esses projetos causarão ao meio ambiente e as populações locais, são utilizados como instrumentos ideológicos de promoção da recolonização e é exatamente por isso que prefiro chamá-los de projetos de expropriação (*sic*) [...] [A]té porque esses estudos

são descritos em linguagens muito diferentes das nossas, com o propósito deliberado de nos excluir dos processos de discussão e de tomadas das decisões, quando não buscam nos iludir com falsas promessas de melhoria de vida. [...] Isso com que a colonização ressignificasse a Carta de Pero Vaz de Caminha, hoje traduzida para a linguagem dos Estudos de Impactos Ambientais [...]. Só que hoje, ao invés de uma carta generalizada, os EIA/RIMAS aparecem como cartas específicas, na tentativa de pulverizar o enfrentamento (SANTOS, 2015:71-77).

Além disso, na medida em que o caráter danoso de alguns empreendimentos é identificado e divulgado, são criados novos nomes e disfarces para que possam seguir sem qualquer modificação estrutural de suas práticas destruidoras. Via de regra, os poderes públicos se aliam com o capital privado para divulgar que estão “trabalhando para o desenvolvimento social”, enquanto as chamadas “comunidades tradicionais”, que resistem em negociar com suas propostas de gestão das pessoas e territórios, estariam atuando como “entraves”.

Em muitos contextos de impactos por empreendimentos empresariais, Nêgo Bispo tem atuado como notório intercessor, junto aos quilombos no Piauí, elaborando um repertório conceitual inovador que enfrenta os dispositivos técnicos de captura da autodeterminação dos povos e comunidades tradicionais, traduzindo a sabedoria oral das defesas quilombolas para a linguagem técnica da escrita colonialista.

Se uma arma dos colonialistas é colocar nomes, coloquemos neles também. E coloquemos nomes que os enfraqueçam. Se eles disserem: “Não gosto que me chamem assim”, nós respondemos: “Ótimo, mas também não me chame assim.” Se os colonialistas me chamarem de negro, chamarei eles de brancos. Se ele me chamar de preto. Chamarei de amarelo. [...] Essa é uma filosofia que aprendi na roça. Quando levamos a carga em um animal, com um cesto de um lado e outro cesto do outro (jacá, ayó...) se a carga começa a pender para um dos lados, tiramos um peso de um lado e colocamos do outro, para equilibrar. Se o colonialista me colocou um nome, tenho que colocar um nome nele para equilibrar. Senão desequilibra e a carga vira para o meu lado. E ninguém quer que a carga vire (Ibid).

Como ele diz, essa capacidade de colocar nomes para equilibrar as relações desiguais “faz medo” nos empresários e gestores públicos, pois efetua a resistência com a artimanha de *transformar as armas dos inimigos em defesa, para não transformar as defesas quilombolas em armas*. Sabedoria que lhe foi ensinada por seu tio e mestre jucazeiro, Toinho: *porque quem só sabe usar a arma, perde. Para ganhar, tem que saber a defesa* (SANTOS, 2019b:25). Nesse caso, a defesa é justamente “girar com as palavras” e lançá-las de forma imponente e propositiva com uma linguagem capaz de ser reconhecida pelos técnicos envolvidos, sobretudo aqueles das

instituições executivas (IPHAN, por exemplo), de justiça (Ministério Público, por exemplo) que costumam ser mediadoras nos processos de licenciamento ambiental.

O macaco e a cotia

No dia seguinte à visita ao sítio, Nêgo Bispo iniciou sua conversa com os quilombolas reunidos na área em frente à capela Matição, onde havia um clima muito prazeroso com os *mais velhos* Arturos (Quilombo dos Arturos, Contagem/RMBH), Mestre Badu e os *jovens Marques* (Quilombo dos Marques/Carlos Chagas/MG) tocando e cantando modas de viola junto de outros jovens do Matição. Nêgo Bispo, com toda a sua arte da oratória dedicada às traduções e aos entendimentos, sua arte do respeito e do “riso que nos faz pensar”, começou contando uma história cujo tema principal girava em torno da *diferença entre o macaco e cutia*. Cito esta história literalmente para evitar perder completamente a *toada própria do narrador*, já que a forma é uma componente tão importante nas artes da linguagem:

Então, esse moço dos Arturos disse que quer me ouvir. Então nós vamos fazer um acordo: hoje os mineiros canta e o nordestino fala, pode ser assim? [muitos risos] Então agora vocês cantaram um pouquinho ... agora eu vou falar um pouquinho. Tá bom assim? Porque eu faço um repente também, eu faço. Falando. Cantando, não. [risos]. Mas então vamos nos assentar um pouquinho que Lindomar [referindo-se a uma das ‘lideranças’ de Matição] me chamou a atenção. Ele disse – Nego tu veio aqui foi pra falar, não foi pra conversar besteira, não. Lindomar que manda em mim. [risos] Então ontem à noite eu já me mostrei um pouquinho na capela, não é? Meu nome é Antônio Bispo dos Santos. Eu sou conhecido como Nego Bispo. [...]. Deixa eu contar uma história para vocês. Eu tive uma mestra e um mestre. Mestre e mestra de ofícios. Minha mestra era minha tia avó, Mãe Joana. E mãe Joana me contou uma história que eu já que alguns de vocês já devem ter ouvido essa história, porque todo mundo tem uma avó ou um avô, não é? Feliz de quem viu sua avó. Feliz de quem viu seu avô. Mas quem não viu, já ouviu falar. Vocês conhecem um bicho chamado cutia ou lebre? [-sim!]. Pronto! Porque é que a cutia não tem rabo? Vocês já ouviram contar a história sobre o porquê a cutia não tem rabo? Mãe Joana me contou essa história. Um dia estavam o macaco e a cutia na beira da estrada. Sentados na beira da estrada de lado assim com seus rabos estirados na estrada. A cutia então, alertava ao macaco: - Camarada macaco, tira seu rabo da estrada, olha que logo vem passando um carro. O macaco respondia: - Camarada cutia, quando o carro vier a gente [as]sunta. E a cutia dizia: - camarada macaco se o carro não passou deve estar passando, tira seu rabo da estrada. E o macaco respondia: - Camarada cutia, quando o carro vier a gente [as]sunta. Daqui a pouco o carro veio: - Zúmmmmmmmm! O macaco pulou! A cutia não pulou, perdeu o rabo! [risos gerais]. Por isso que ela não tem rabo. Então, prestem bem a atenção: vocês acham que eu vim aqui fazer o quê? Ontem à noite eu disse que eu não sabia o que eu vim fazer aqui. Agora eu digo que eu vim aqui para vocês me dizerem quando é que o carro vem, para eu não perder o rabo. Porque vocês sabem! [risos gerais] Quem sou eu para vir aqui ensinar alguma coisa para vocês. Mar menino!!! Vocês pulam é demais!!! Quem não pula sou eu (Nêgo Bispo, 2013).

Sobre esse começo da sua fala, muito expressivo e humorado, naquele momento eu não conseguia pensar. Mas senti, desde ali, que havia algo muito consciente e poderoso na relação desse macaco com a cutia que ele começava a nos contar. E que eu, de fato, custei muito a perceber, sendo recente essa formulação da minha compreensão. Passei longo tempo sem aprender de fato, com aquela história. Àquela altura de nossa recente convivência, não estava, para mim, ainda tão firme que nada que vem de Nêgo Bispo, ao menos assim, em situações públicas, compartilhadas, é uma “conversa jogada fora” ou “conversa fiada”, como também costumamos chamar. Até porque, se bem compreendo, não há “fora” do ponto de vista contra colonizador. Como escutei certa vez de um preto velho: estamos todas/os girando no mundo incluindo tudo e todos/as, todos os tempos, ambientes, trajetórias e momentos existentes, no passado no presente e no futuro. Hoje, reativando a escuta e relembrando as cenas durante a conversa, eu fico perplexa – meu corpo arrepia, o sangue esquenta e os batimentos do coração aceleram. Fico entre um grito – contido, que é pra conseguir prestar ainda um pouco mais de atenção -, e uma vontade de chorar. Como é maravilhosa a arte da linguagem e como é poderosa essa *fala ancestral* que, por *curvas* e *refluxos*, pode tardar, mas, não falha em nos fazer prestar atenção.

Com a sua abordagem introdutória, Nêgo Bispo havia começado aquilo que oficialmente se denominava de “oficina de capacitação”, descrevendo para nós, interlocutores ouvintes, que não há capacitação e, nesse momento, sua mensagem se conecta diretamente àquela de Paulo Freire, comentada mais acima. Não há capacitação porque não há “transmissão de saberes” a se efetuar, eixo estruturante da ideia de capacitação. O mestre conduzia aquele encontro como uma oportunidade para conhecermos a diversidade de experiências que movia cada quilombola, e também não quilombola presente, com nossos vínculos e obrigações, para o compartilhamento daquele momento de conversa, naquele lugar. Ele começava afirmando que é um aprendiz. Essa afirmação foi antecedida por uma graciosa introdução que interrompeu gentilmente o clima de festa que animava o ambiente (a alegria da viola e da cantoria) com o convite para uma conversa bem humorada que, de saída, afirmava a capacidade de todos/as nós compartilharmos conhecimentos importantes: *o pulo do macaco*. Não eu, disse o mestre, mas são vocês que sabem pular.

Penso este gesto como uma proposição que funcionou como uma intervenção radical no pressuposto da noção de “capacitação”: um *sabedor* transmitindo a um *não sabedor* o

conhecimento válido, aquele que realmente importa, objetivo de uma reunião previamente planejada cujos resultados serão verificados e avaliados de acordo com produtos mensuráveis, apresentados por relatórios, fotografias, gravações e avaliações.

Naquele tempo, Nêgo Bispo não havia ainda nos contando que na região onde vive, no município de São João do Piauí, há uma forte racialização das convivências que é manifestada pelos nomes com que negros e brancos se chamam: lá os brancos são chamados, pelos negros, de *coelhos*, em função da cor da sua pele e do sobrenome (Coelho) de uma extensa família que é donatária de muitas terras na região. Enquanto os negros, como praticamente em todo o Brasil e em outros lugares do mundo, são chamados de *macacos*.

*

Na ‘pedagogia das fronteiras’ a existência da co-aprendizagem é fundamental. As/os mestras/es nos ensinam que a aprendizagem acontece sempre entre todos os participantes da relação de conhecimento. “Sem aprender não há o que ensinar” (Makota Kidoiale), “Viemos trocar saberes” (Mametu Muiande), nos dizem. Conforme essa compreensão, “mestras/res” de ofícios e saberes são aquelas pessoas experientes que ensinam porque “sempre aprendem”. Como veremos com Mestre Badu, Mestre Naldo (Arnaldo de Lima) e Mametu Muiandê, nos quilombos e terreiros exige-se uma educação da atenção para participar da dinâmica das relações entre todos os seres. E as/os mestras/res são essas pessoas atentas que “ensinam praticando” porque “sabem fazer”.

Durante a disciplina Confluências Quilombolas Contra a Colonização, oferecida da UFMG no primeiro semestre de 2017, Mestre Naldo e Nêgo Bispo destacaram que, nas suas comunidades, “mestres/as” são aquelas pessoas que se tornam referência em uma ou mais sabedorias. De maneira que são pessoas constantemente lembradas e solicitadas a exercer suas artes e ofícios para aquelas que assim os reconhecem. A maestria é sobretudo reconhecida pela prática das sabedorias, por seus procedimentos e efeitos, sendo impossível para os “povos dos saberes orgânicos” reconhecer conhecimentos apenas referidos nos discursos, sem uma verificação comunitária da sua efetuação.

Para a pedagogia das fronteiras também não faz sentido haver “um jeito de ensinar”, mas existem “muitos modos de aprender”, desde a vivência e a experimentação concreta de uma “necessidade do aprendizado”: “o saber tem uma finalidade”, serve para “resolver uma

questão” (Nêgo Bispo). Essa noção parece ter grande proximidade com as bases das proposições da pedagogia do oprimido de Paulo Freire e, também sugiro, alguma proximidade interessante com o conceito da filosofia da ciência, “práticas de conhecimento” (VERRAN, 2013), que, se bem compreendi podem ser descritas como as vivências que possibilitam a um grupo criar respostas coletivas para perguntas que colocam para si, reconhecendo-as como conhecimento, reconhecendo-se como sujeitos que sabem.

As/os mestras/res quilombolas com quem estou pensando defendem que a vida quilombola, assim como a vida no terreiro, é diversa nas práticas de cada pessoa e território, mas compartilham em comum a sua sustentação pela força da *ancestralidade* que é cultivada com os *saberes da circularidade*. “Nos quilombos e terreiros”, nos diz Nêgo Bispo, “*a gente vive é rodando. Tudo é rodando*” referindo-se concretamente às *giras* (momentos rituais em que as divindades, antepassados e encarnados, manifestam-se visivelmente, *em terra*, incorporando nos médiuns *rodantes*), às rodas da capoeira, à atenção aos ciclos das lavouras, aos batuques e lundus - que fazem “circular as energias” para “transformar uma situação”, como nos diz Mestre Naldo. Quilombos e terreiros são reconhecidos assim como variações territoriais de uma mesma proposição cosmológica: viver juntos; conviver com a diversidade; praticar saberes que funcionem para a vida; manter a força da ancestralidade ativa.

No campo dos *saberes orgânicos*, o conhecimento chama àquele que conhece. Por exemplo, na Jurema: “*o mato me chama*”. O corpo é preparado para receber certas forças que fazem conhecer. A aprendizagem ativada com formas sensíveis de compreensão, por meio de uma educação da atenção via o cultivo dos sentidos (RABELO, 2011), e a vivência na fronteira entre diferentes espaços e temporalidades são temas recorrentes na minha experiência de estudante, umbandista e pesquisadora e foram a chave de abertura para o trabalho que proponho aqui.

A onça e o macaco

Recentemente, aprendemos com Ana Mumbuca, jovem pensadora quilombola do quilombo Mumbuca/TO cuja dissertação de mestrado em sustentabilidade de povos e territórios tradicionais, cursado na UNB, nos foi apresentada por Nêgo Bispo, que há muitas outras histórias sobre macacos nos quilombos, ao menos na região central brasileira. Na dissertação, intitulada “Uma Escrita Contra-colonialista do Quilombo Mumbuca, Jalapão/TO”

(MUMBUCA, 2019), a pensadora nos apresenta outros exemplos dessas histórias que, ela nos alerta, têm sempre uma finalidade prática, muito concreta (Nêgo Bispo diria, *resolutiva*) de ensinamento. Mumbuca (2019) nos apresenta que, na sabedoria quilombola da região, o macaco é reconhecido como um animal de extrema inteligência e em todas as narrativas, mesmo tendo pouca força física, ele vence a onça. Por outro lado, ela compara, na sociedade moderna ocidental, os macacos são associados a significações enfraquecedoras, deletérias, sendo considerado um animal feio, bobo, sendo, em geral um xingamento chamar uma pessoa de macaco.

No decorrer da sua pesquisa de mestrado, que foi realizada junto de outras quilombolas pesquisadoras com quem forma o Grupo Quilombo de Pesquisa (GQMP), elas identificaram e transcreveram diversas “estórias sobre macacos” (MUMBUCA, 2019:53). Nas “estórias” do amigo macaco e da amiga onça, ela diz, “sempre tem uma lição a apreender”, especialmente no que se refere ao aprender a lidar “com aquele que quer e tem o poder de te matar” (a onça). Mas, “o esperto macaco, tem a capacidade de trabalhar com a onça, ir na casa da onça; festejar com a onça e não ser comido pela onça”. Mumbuca escolhe, uma dessas “estórias” para analisar do seu ponto de vista de “uma pesquisadora quilombista jalapoeira” (Ibid., p. 31), buscando enfatizar a relação de conhecimento que as/os quilombolas constroem com os animais, pensando sobre seus modos de vida, enquanto seres dotados de poderosos agenciamentos que interagem com os modos quilombolas de existir. O que ela denomina de “inspiração dos animais nas nossas vidas”. Cito a história literalmente, tal qual foi transcrita por Ana Mumbuca, pelos mesmos motivos de outras citações longas que escolhi apresentar na tese.

O Encontro da Amiga Onça com o Amigo Macaco.

Certo dia, um macaco seguia viagem, tranquilamente, quando de longe viu uma onça andando em sua direção. Rapidamente ele começou a tirar galhos e folhagens de uma árvore. O feroz animal logo se aproximou e começou o diálogo: – Oh, amigo já comido, o senhor por aqui? O amigo já comeu? Na verdade, a pergunta dava a entender que ela, a onça, não havia comido e o macaco seria sua refeição. Em resposta, muito concentrado, o macaco disse: – Não, amiga onça. No momento estou muito preocupado, pois fiquei sabendo que vem aí um vento forte, forte sem medidas, vento medonho e acabara com tudo, por isso estou tirando essas ramas para que eu possa me amarrar neste pau. Assustada com a notícia, a onça perguntou: – E eu, meu amigo, o que faço? – A senhora tira as ramas daquela outra árvore e também se amarra. Disse com penetrado o esperto animal. A onça estava nervosa e insegura, pois não seria capaz de amarrar-se sozinha. Diante da falta de habilidade, ela pediu ajuda: – Ei, amigo macaco; eu não consigo me amarrar. Você pode fazer isso por mim? Ao ver que o plano estava dando certo e, tentando conseguir definitivamente a confiança da felina, o macaco perguntou: – E quem vai me amarrar? A onça, dependente do astuto animal, respondeu: – Você é mais jeitoso, e esperto. Certamente conseguira fazer isso sozinho. Então, o macaco armou mas que depressa, amarrou a amiga onça em uma

arvore e aproveitando a oportunidade para ser autoridade no momento. Com alta voz dizia: – A senhora encosta ai. Agora vira de lado. Obediente a onça seguia as ordens. – Vamos, amiga onça, o vento não é brincadeira, tem que amarrar forte com as ramas grossas, pois é uma ventania medonha, como nunca houve. Estica mais um pouco para eu marrar mais forte. Depois de assegurar-se que aquela fera estava totalmente presa, o macaco confessou: – Amiga onça, era isso o que eu queria fazer. Agora, a senhora está presa e não vai mais me fazer seu alimento nem me chamar de “amigo comido” e assim seguiu viagem (MUMBUCA, 2019:54-55).

Essas narrativas foram construídas há muitas gerações, e são reativadas pelas gerações atuais, por reconhecerem que “não são e nunca foram sem um propósito”. “Somos o macaco”, afirma Mumbuca, “e o mundo colonialista é a nossa ‘amiga onça’”.

Sendo nos seu alimento, uma predadora tão forte e tão poderosa. Faz nos entrar em autodefesa utilizando do que temos, tranqüilidade e capacidade de negociação, quem vive no mato sabe que não basta a força se não se munir de inteligência capacidade de raciocínio e ralações com o ambiente, no caso, ele utilizou-se dos ventos, “ventania medonha”, “ventos sem medidas”, “vento como nunca houve”. Ressalta-se que ambos se chamam de “amigos”, ambos sabem os interesses em questão, um de atacar outro de se defender. Percebe-se que como nos o macaco não tinha a intenção de matar, pois se tivesse tinha feito já que conseguiu domar, apenas seguiu sua viagem tranquilamente. Não queremos a morte daqueles que querem a nossa morte, queremos apenas que não nos ataquem. Diversos momentos quando nos contaram esta narrativa, pensava e dizia macaco, foi sabido e foi besta se fosse eu já que ela estava presa, metia-lhes o pau ate matar, todas as vezes o contador nos diziam, o macaco só quer da lição na onça não quer matar ela não. Estamos em momento dos encontros entres as onças e os macacos o que fazer com as onças? O que será dos Macacos? Continuamos dando lição de defesa? Continuaremos em estado permanente das defesas? (Ibid., p. 55).

Escolhi conectar os pensamentos de Ana Mumbuca com a descrição da pedagogia trabalhada por Nêgo Bispo no Quilombo Matição, por compreender que o mestre desenvolve com seus interlocutores, semelhante provocação quanto a potência de contar histórias, - as nossas histórias, ele afirma, já que por muito tempo não tivemos a mesma oportunidade de nos falar e nos escutar- e a sua ênfase na potencial “macaquice” da sabedoria quilombola como contrapartida da “oncidade” dos conhecimentos e práticas colonialista, nos processos históricos de colonização e contra colonização com que o Brasil têm se constituído, desde a invasão do território.

Conforme já apresentei em seções do texto anteriores, com outras ênfases, nessa experiência de encontro quilombola, a abordagem proposta por Nêgo Bispo dedicou-se menos às questões correlacionadas com a “identidade quilombola” ou mesmo contra colonizadora do que a uma provocação narrativa contínua para que seus/suas interlocutores/as percebessem o caráter processual das experiências históricas, sua dinâmica fundamentalmente baseada em

relações de dominação e contra dominação, com relação às quais, o mestre cuidava de apontar as potencialidades contra colonizadoras das diversas formas de ser e modos de fazer de cada um/uma ali presente. *Transformar a armas dos colonizadores em defesa para não transformar as defesas dos contra colonialistas em armas*: Assim como o macaco fez com a onça, utilizando o medo e a ameaça, no caso, de uma forte tempestade, como dispositivo de captura da potência destrutiva da onça. Logo, da onça que é quem captura outros seres com sua ameaçadora potência de predação, o macaco venceu.

*

Durante os encontros da disciplina Confluências Quilombolas Contra a Colonização, Nêgo Bispo afirmava que a contra colonização das academias científicas é a grande motivação da sua participação nos Encontros de Saberes nas universidades. Isso exige que as universidades, tal qual têm funcionado desde as suas fundações no Brasil, sejam efetivamente “desmontadas” para poderem ser “refundadas”, como propõe José Jorge de Carvalho (2018). Conforme argumenta, os saberes orgânicos não têm a obrigação de assumir essa missão “porque não fomos nós, povos dos saberes orgânicos, que colonizamos” (Nêgo Bispo, 2017). Contudo, a crítica é acompanhada de uma proposição que acredita no potencial da confluência entre saberes orgânicos e saberes sintéticos na produção de um mundo menos colonialista. E, nesse sentido, conforme Mestre Naldo e Nêgo Bispo apresentaram nas suas aulas, sob diferentes abordagens e práticas, os saberes orgânicos são a fonte das mais eficazes estratégias de contra colonização: “Quando nós não ganhamos pelo milagre, nós ganhamos pelo feitiço. Porque é isso que nós temos que fazer nas universidades. Nós temos que quebrar elas no milagre ou quebrar elas no feitiço. [...] A conquista das cotas para os estudantes foi um milagre! O Encontro de Saberes é o feitiço!” (Ibid.).

Criticando os modos de relação acadêmicos com a produção do conhecimento, que nomeia como *pirataria*, Nêgo Bispo contou sobre quando uma doutoranda, que estudava o cerrado, o entrevistou. Passou algum tempo, ele conversou com uma amiga, que também foi entrevistada. A amiga o perguntou: “Tu já tens o livro da doutora?”. A tese da doutoranda havia se transformada em um livro, no qual três páginas trazem a entrevista com Nêgo Bispo. Estava nas livrarias sendo vendida *a vinte e cinco reais* (Ibid.). Seu saber foi *sintetizado* por uma cientista que foi à comunidade e fez perguntas. Estudantes universitárias, como ela, nas universidades, se apresentam, como estudantes e reconhecem sua orientação sendo feita por

professores(as) doutores(as). Quando chegam nas comunidades tradicionais, essas estudantes se apresentam como “pesquisadoras” e saem de lá com saberes colhidos que colocam em um texto e apresentam como sendo de sua “autoria”. Ademais, via de regra, esses saberes viram teses depositadas em prateleiras. Um livro a venda na prateleira da livraria. Quando ninguém lê, esse saber não se coloca em ação no mundo. Um saber guardado, desconectado da vida. Tornam-se palavras vazias, sem eficácia, sem circulação, sem vínculos com qualquer obrigação de trabalhar para a vida das pessoas, efetivamente. Um conhecimento científico descolado da prática, logo, desconectado da realidade. Um conhecimento paralisado e doente: *oconhecimento sintético realiza o bloqueio da vida* (Ibid.). A noção de conhecimento sintético proposta por Nêgo Bispo focaliza um conjunto de práticas de conhecimento hegemônicas, das ciências modernas. Nesse sentido é que as universidades são criticadas *como grandes indústrias de piratear saberes*, ou, *chocadeiras dos ovos da colonização*. Pegam os saberes ancestrais nas comunidades, sintetizam, padronizam, vendem (Ibid.).

Dialogando com Nilma Lino Gomes (2017), Nêgo Bispo, Mestre Naldo, Makota Kidoiale, Mametu Muiande e Mestre Badu, argumento neste trabalho que os “movimentos quilombolas” que tenho pesquisado e acompanhado, e que busquei relatar nos capítulos anteriores, têm em comum a capacidade de transformar os encontros entre diferentes práticas, pensamentos e territórios, em “encontros de saberes”. Ou seja, são movimentos plurais, singularizados conforme as trajetórias de cada pessoa, comunidade e território, que se movem com atenção à diversidade de potenciais divergências reconhecendo-as como oportunidades para a criação de *fronteiras*: espaços onde as diferenças não impõem limites, mas, criam aprendizagens que funcionam para que a vida continue existindo nas suas diversas possibilidades (SANTOS, 2019b). Inspirada por Nilma Lino em sua proposição quanto ao Movimento Negro Educador e seus saberes constituintes (GOMES, 2017) sugiro denominá-los de forma mais abrangente – sem qualquer intenção de delimitá-los – como “saberes da *confluência*”: força que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e que nos ensina que “nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” (SANTOS, 2015). Esses saberes da confluência são praticados com modulações que pode (e devem), caso a caso, receber outras denominações: “saberes das dosagens”; “saberes da convivência”; “saberes da circularidade”; “educar-se para os encontros”, por exemplo. Educam porque ensinam às suas comunidades e produzem pessoas que *sabem rodar*. Ao mesmo tempo, podem ensinar aos

“outros”, modos alegres⁴⁷ de convivência - sobretudo aos “seus outros”, os ‘modernos’, praticantes de ciências que, via de regra, julgam os saberes não científicos (STENGERS, 2014) e subestimam a sua capacidade de “desenvolver a sociedade”.

⁴⁷“Alegres” no sentido das “paixões alegres” e dos “bons encontros” pensados pelo filósofo moderno contra-hegemônico Espinoza (1633-1677) como aqueles que aumentam a potência de agir em cada ser. Dizendo de modo simplificado, na desse filósofo, um corpo é uma potência em ato, uma força de existir materializada por um aglomerado de partes duras e moles (um conjunto de átomos, moléculas, tecidos, órgãos) que possuem a capacidade de manterem-se unidos, regenerarem-se e agirem em conjunto. As afecções são o corpo sendo afetado pelo mundo (O que pode um corpo? Pode afetar e ser afetado). Espinosa definia as “paixões” como as afecções que um corpo sofre no encontro com outro corpo - a modificação que um corpo tem em sua potência, sua capacidade de existir, a partir dos seus encontros. As “paixões tristes” são efeitos de encontros que diminuem a potência, enfraquecem a capacidade de existir de algum corpo.

CONCLUSÃO. COMEÇO, MEIO E COMEÇO

Começo, Meio e Começo é uma imagem-pensamento da *vida orgânica* e sua relação com o tempo (Nêgo Bispo, 2017, 2018, 2019). Retomo a imagem nessa parte final para comentar e rearticular elementos pensados ao longo do trabalho.

Quilombos e terreiros se apresentam no trabalho como variações territoriais de uma proposição comum: *viver juntos*; conviver com a *diversidade*; praticar saberes que *funcionem para a vida*; manter-se conectado à *ancestralidade*. Por extensão, a *espiritualidade* e os agenciamentos de cura foram temas transversais às experiências de encontros descritas. Destaca-se que a vida quilombola (vida no quilombo/vida no terreiro), diversa nas práticas de cada pessoa e território, é sustentada pela força da *ancestralidade* e movida pelos *saberes da circularidade*.

Rodar, correr gira, circular, atravessar e dar passagem são movimentos ao mesmo tempo corporais (visíveis na capoeira, nos sambas, nos candombes, no reisado, no Rosário, nos terreiros), políticos (desdobrados na trajetória comunitária de cada quilombo) e existenciais (modos coletivos de produzir subjetividades) que geram aprendizagens. Esses ‘movimentos quilombolas’ variam conforme a singularidade de cada trajetória e têm em comum a capacidade de transformar os encontros entre diferentes práticas, pensamentos e territórios, em “encontros de saberes”.

Existe uma epistemologia quilombola fundada teoricamente, por Nêgo Bispo, com os conceitos de *saberes orgânicos* e *saberes sintéticos*. O primeiro, contra-colonialista, indica um conhecimento enraizado na vida e conectado com a ancestralidade. O segundo, colonialista, é mobilizado pelos imperativos do *ter*, da exclusão e *limitação* de mundos, pessoas e pensamentos. Pelos saberes sintéticos, a diversidade é vivida como limitadora, enquanto os saberes orgânicos lidam com a alteridade com *fronteira*, tornando o diálogo não só possível como gerador de novas possibilidades, sem que com isso as diferenças sejam eliminadas. Uma condição de estar nas fronteiras é saber *girar*. A intensidade com que o pensamento e as práticas das mestras e dos mestres quilombolas produzem contra denominações é um constante *tomar e girar*. Tomar o que os colonizadores dizem e o modo como eles dizem para fazer girar apresentando outras curvaturas com outros efeitos sobre o mundo. Efeitos orgânicos: tomar as

palavras, tomar os lugares e fazer girar, proliferar criatividades e resistências. Assim como Nêgo Bispo faz proliferar quilombos. Mametu Muiande e Pai Benedito fazem proliferar pessoas e seu parentesco acolhendo uma variedade de viventes humanos e não humanos. Kidoiale faz proliferar proposições políticas e projetos de bem viver. Badu prolifera as roças, as folhas, a flora e seus florais proliferando curas.

Nesse sentido, as divergências podem ser percorridas como *fronteiras*. Ou seja, como lugares (espaço-tempos) de disputa nos quais o reconhecimento das diferenças não convoca conflitos e limitações. Em vez disso, pratica-se a habilidade de experimentar com a diversidade. E criam-se modos de relação que funcionam para que a vida continue existindo nas suas diferentes possibilidades. Sua presença na universidade cria novas exigências e dessa forma é capaz de fazer com que a universidade gire, ainda que a tradição universitária e toda a sua estrutura burocrática administrativa apresente tantas resistências.

Como antropóloga e praticante umbandista eu tenho aprendido *rodando* e experimento em registro existencial o que busquei elaborar na tese de maneira etnográfica e conceitual: que os movimentos quilombolas são educadores. Colocam em funcionamento *giros* epistemológicos, políticos e existenciais que são capazes de tornar inteligíveis, também aos povos das academias científicas, aprendizagens sobre modos de convivência.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS ORAIS:

MESTRE NALDO. Arnaldo de Lima. **Áudios disciplina Confluências Quilombolas Contra a Colonização** (registrado com consentimento). Formação Transversal em Saberes Tradicionais. Belo Horizonte: UFMG, 2017.

MAKOTA KIDOIALE. Cássia Cristina da Silva. **Áudios do projeto Capacitação de Lideranças Quilombolas** (registrado com consentimento). Matição (Jaboticatubas/MG). 2013

MAKOTA KIDOIALE. Cássia Cristina da Silva. **Comunicações pessoais presenciais ou por WhatsApp** (registrado com consentimento). Belo Horizonte. 2019.

MAKOTA KIDOIALE. Cássia Cristina da Silva. **Áudios da disciplina Catar Folhas: saberes e fazeres do povo de axé.** (registrado com consentimento) Formação Transversal em Saberes Tradicionais. Belo Horizonte: UFMG, 2017.

MAMETU MUIANDE. Efigênia Maria da Conceição. **Áudios da disciplina Catar Folhas: saberes e fazeres do povo de axé.** (registrado com consentimento). Formação Transversal em Saberes Tradicionais. Belo Horizonte: UFMG, 2017.

MESTRE BADU. Sílvio de Siqueira. **Áudios da disciplina Culturas e Cultivos Quilombolas** (registrado com consentimento). Encontro de Saberes da UFMG. 2014.

NÊGO BISPO. Antônio Bispo dos Santos. **Áudios do projeto Capacitação de Lideranças Quilombolas** (registrado com consentimento). Comunicação pública durante a Capacitação de Lideranças Quilombolas. Mato do Tição/Jaboticatubas. 2013.

NÊGO BISPO. Antônio Bispo dos Santos. **Áudios da disciplina Confluências Quilombolas Contra a Colonização** (registrados com consentimento). Formação Transversal em Saberes Tradicionais. Belo Horizonte: UFMG, 2017.

NÊGO BISPO. Antônio Bispo dos Santos. Áudios das conferências no **Forum.doc.BH**, 2018.

NÊGO BISPO. Antônio Bispo dos Santos. Comunicações pessoais presenciais e por WhatsApp. E áudio (registrado com consentimento) da conferência no **Encontro Nacional de Psicologia**. 2019.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araujo. **A Defesa das Cotas como Estratégia Política do Movimento Negro Contemporâneo**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, n. 37, p. 143-166. janeiro-junho, 2006.
- ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araujo. **Histórias do Movimento Negro no Brasil**. Depoimentos ao CPDOC.PALLA/CNPq/FAPERJ.2007.
- ALMEIDA, Arthur H. Nogueira. **Preto e Velho: agenciamentos de cura e ancestralidade em um terreiro de matriz banto**. Monografia apresentada ao curso de graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Antropologia. Belo Horizonte. 2016.
- ALVES, J.A. Lindgren. **A Conferência de Durban contra o Racismo e a responsabilidade de todos**. Revista Primeira Instância -Rev. bras. polít. int. vol.45 no.2 Brasília July/Dec. 2002.
- ANJOS, Jose Carlos Gomes dos. **Território da Linha Cruzada: a Cosmopolítica Afro-Brasileira**. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 2006.
- ANJOS, Jose Carlos Gomes dos. **A Filosofia Política da Religiosidade Afro-Brasileira como Patrimônio Cultural Africano**. Debates do NER, UFRGS, Porto Alegre, v. 13, p. 77-96, 2008.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros**. PPGAS MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. GOLDMAN, Marcio. **A Maldição da Tolerância e a Arte do Respeito**. Por uma Gramática Afroindígena dos Afetos. 2017. *No prelo*.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. GOLDMAN, Marcio. ST9: **Encontro de Saberes: Transversalidades e Experiências**. VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia (ReACT), 2017.
- BRASIL. **DECLARAÇÃO DE DURBAN E PLANO DE AÇÃO, 2001**. RELATÓRIO DO COMITÊ NACIONAL, 2001.
- BRASIL. COMITÊ NACIONAL PARA A PREPARAÇÃO DA PARTICIPAÇÃO BRASILEIRA NA III CONFERÊNCIA MUNDIAL DAS NAÇÕES UNIDAS CONTRA O RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CORRELATA 3. Relatório do Comitê Nacional para a Preparação da participação brasileira na III Conferência Mundial Das Nações Unidas Contra O Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata. Brasília, Ministério da Justiça, 2001. CONFERÊNCIA MUNDIAL DE COMBATE AO RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CORRELATA, 3. Declaração de Durban e Plano de Ação. Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares. Brasília, 2001.
- BRASIL. **Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, DF, jan, 2003.

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial**. Brasília: SEPPIR. 2003.

BRASIL. SEPPIR/CONAPIR. Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial/Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial. **SUBSÍDIOS À II CONAPIR Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial**.2009.

BRASIL. Ministério da Educação. **Portaria Normativa nº 13, de 11 de maio de 2016**. Disponível em: Acesso em: 20 ago. 2016. Constituição Federal, 1988. Disponível em: Acesso em: 20 ago. 2016.

BRASIL. **Lei 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, DF, mar, 2008.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros** - e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. Rio de Janeiro: Faperj, 2002.

CARVALHO, José Jorge de. **O Confinamento Racial do Mundo Acadêmico Brasileiro**. PADÊ: estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos. UniCEUB, FACJS Vol.2,N.1. 2007.

CARVALHO, José Jorge de. **Entrevista com o Professor José Jorge de Carvalho**. In: LIMA, Ari; JAIME, Pedro; MUNANGA, Kabenguele. Cadernos de Campo, São Paulo, n19. P207-227. 2010.

CARVALHO, José Jorge de. **Encontro de Saberes: Um Desafio Teórico, Político e Epistemológico**. Actas do Colóquio Internacional Epistemologias do Sul: aprendizagens globais Sul-Sul, Norte-Norte e Norte-Sul. Volume 1 Democratizar a Democracia. Junho, 2015.

CARVALHO, José Jorge de. **Encontro de Saberes e Descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras**. In: COSTA, José Bernardino, TORRES, Nelson Maldonado, GROSGOUEL, Ramón (organizadores). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Autêntica.2018.

CARVALHO, José Jorge de. **Mais Uma Teoria de Bispo: O Limite e A fronteira**. Nota Suplementar In: SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização Quilombos: modos e significações*. Segunda Edição. AYÓ. 2019:91-93

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-ser como Fundamento do Ser**. Tese de doutorado. USP. 2005.

DAMASCENO, Luiza Mesquita. **O navegador entre o sim e o não: Um olhar sobre Exu no Ilé Àşę Ala Ojú Méji Ofá Otún**. 2014. 74 p. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

DELEUZE, Gilles. **Espinoza – filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

FLAKSMAN, Clara. **Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia.** Relig. soc. [online]. 2016, vol.36, n.1, pp.13-33. ISSN 0100-8587. <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872016v36n1cap01>.

GOLDMAN, Márcio. BANAGGIA, Gabriel. Dossiê |Marcio Goldman e Gabriel Banaggia | **A política da má vontade na implantação das cotas étnico-raciais.** Rev. antropol. (São Paulo, Online) | v. 60 n. 1: 16-34 | USP, 2017.

GOLDMAN, Márcio. **Formas do Saber e Modos do Ser – Observações sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé.** Religião e Sociedade 25 (2): 102-120. 2005.

GOLDMAN, Márcio. **Como Funciona a Democracia. Uma teoria etnográfica da política.** Rio de Janeiro: 7 Letras.2006.

GOLDMAN, Márcio. **Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia).** Revistade @ntropologia da UFSCar, 6 (1), jan./jun. 2014; Disponível em: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/06/vol6no1_01_Marcio-Goldman.pdf

GOMES, L. Lilian Cristina Bernardo. **JUSTIÇA SEJA FEITA: direito quilombola ao território.** Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). 2009.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra.** Belo Horizonte. Autêntica. 2008.

GOMES, Nilma Lino. **Movimento Negro e Educação: ressignificando e politizando a raça.** Educ. Soc., Campinas, v. 33, n. 120, p. 727-744, jul.-set. 2012^a. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>

GOMES, Nilma Lino. **Relações Étnico-raciais, Educação E Descolonização Dos Currículos.** (online) www.curriculosemfronteiras.org 2012b.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação.** São Paulo. Editora Vozes. 2017.

GOMES, Nilma Lino. **Por uma Indignação Antirracista e Diaspórica: negritude e afrobrasilidade em tempos de incertezas.** Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 10, n. 26, p. 111-124, out. 2018. Disponível em: <<<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/642>>>. Acesso em: 03 jan. 2020.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. **Movimento negro e Educação.** Revista Brasileira de Educação. n15. Dez, 2000.

GONZALEZ, Lélia. **A Categoria Político-cultural de Amefricanidade.** Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988^a.

GUIMARÃES, César; OLIVEIRA, Luciana; BRASIL, André Guimarães; TUGNY, Rosângela

Pereira; TAKAHASHI, Ricardo; TUGNY, Augustin; MOURA, Maria Aparecida; SILVA, Fernanda de Oliveira; ALTIVO, Bárbara Regina; FURIATI, Terezinha. **Por uma universidade pluriepistêmica:** a inclusão das disciplinas ministradas por mestres dos saberes tradicionais e populares na UFMG. *Tessituras, Pelotas*, v. 4, n. 2, p. 179-201, jul./dez. 2016.

HARAWAY, Donna. **Saberes localizados:** a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu* (5) Unicamp: Campinas, 1995:pp. 07-41.

JESUS, Rodrigo Ednilson de. **Ações Afirmativas, Educação e Relações Étnico-raciais:** lutas por redistribuição e por reconhecimento. *Revista Paidéia*. FUMEC. Belo Horizonte. Ano 8. n11.p.151-173. Jul/dez 2011.

MANZO NGUNZO KAIANGO, 2017. MUIANDÊ, Mametu N’Kise e KIDOIALE, Makota.

Manzo. **Ventos fortes de um kilombo.** Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2017.

MARCUS, G. **Ethnography in/of the world system:** the emergence of multisided ethnography. *Annual Review of Anthropology*, n. 24, p. 95-117, 1995.

MARQUES, Carlos Eduardo. **Bandeira Branca em Pau Forte:** A Senzala de Pai Benedito e o Quilomblé Urbano de Manzo Ngunzo Kaiango. Tese de doutorado. UNICAMP. Campinas, 2015.

MARQUES JUNIOR, Joilson Santana. **Políticas de Ação Afirmativa para Negros no Brasil:** elementos para uma reflexão inicial no Serviço Social. In: *O Social em Questão - Ano XX - nº 37- Jan a Abr/2017*. Disponível em: <<http://osocialemquestao.ser.puc-rio.br/media/OSQ_37_art_2_Marques_Junior.pdf>>

MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** N-1 Edições. 2018.

MOURA, Clóvis. **História do Negro Brasileiro.** São Paulo: Ática. 1989.

MUMBUCA, Ana (SILVA, Ana Claudia Matos). **Uma Escrita Contra-Colonialista do Quilombo Mumbuca, Jalapão/TO.** Dissertação de Mestrado Profissional em Sustentabilidade Junto a Povos e Comunidades Tradicionais. Universidade Federal de Brasília (UNB), Brasília, 2019.

NACIMENTO, A. Abdias. **O Genocídio do Negro Brasileiro.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NACIMENTO, A. Abdias. (org.) **O Negro revoltado.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1982.
NASCIMENTO, B. Beatriz. In “Ôrí” (131 min) direção Raquel Gerber.1989.

NASCIMENTO, W. Wanderson. **Sobre os candomblés como modo de vida:** Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaios Filosóficos*, Volume XIII – Agosto/2016. p153-169

NOGUEIRA, Guilherme Dantas; NOGUEIRA, G.D. **O tempo e seu caráter relacional: ensaio de um aprendizado com um preto velho.** In: *I JORNADA DE ESTUDOS NEGROS DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA*, 2016, Brasília, *Anais...* Brasília: Departamento de Sociologia da UnB, 2016a. Disponível em: <https://calundublog.files.wordpress.com/2017/02/anais->

[da-i-jornada-de-estudos-negrosdaunb.pdf](#).

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. **Na Mina Casa Mando Eu – Mãe de Santo, Comunidades de terreiro e Estado**. Tese apresentada ao Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor. Brasília, 2019.

RABELO, Miriam. **Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico metodológicas**. Caderno CRH, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, 2011.

RABELO, Miriam. **Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2014.

RABELO, Miriam. **Aprender a ver no candomblé**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 229-251, jul./dez. 2015 <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000200010>

RABELO, Miriam. **Considerações sobre a ética no candomblé**. Revista De Antropologia, 59(2), p. 109-130, 2016.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. Imprensa Oficial de São Paulo: Instituto Kuanza, São Paulo, 2007.

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas: Sobre conhecimentos, educações e pós-colonialismo**. VIII Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias: Movimentos Sociais e Educação. Junho/2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização Quilombos: modos e significações**. Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa. (INCTI)/UNB/INCT/CNPq/MCTI. Brasília. 2015. 1ª edição.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Modos quilombolas**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 09, página 58 - 65, 2016.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Somos da terra**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização Quilombos: modos e significações**. Associação de Ciências e Saberes para o Etnodesenvolvimento AYÓ. Brasília. 2019a. 2ª edição.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **As Fronteiras entre o Saber orgânico e o Saber Sintético**. In: OLIVA, Anderson Ribeiro *et al* (orgs.). *Tecendo redes Antirracistas – África, Brasil, Portugal*. Autêntica. 2019 b.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. Novos estud. – CEBRAP n. 79 São Paulo nov. 2007.

SANTOS, Márcio. **A persistência dos movimentos negros brasileiros**. Processo de mobilização à 3ª Conferência Mundial das Nações Unidas Contra o Racismo. Dissertação de Mestrado. IFCH: UERJ, Rio de Janeiro, 2005.

SANTOS, S. A. dos. **Ação afirmativa e mérito individual**. In: Negro e Educação: Identidade Negra e Pesquisas sobre o Negro. (org) ANPED. Ação Educativa, ANPED, 2004.

SANTOS, S. A. dos. **A lei 10.639/03 como fruto da luta anti-racista do movimento negro**. In: Educação anti-racista caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03 / Secretaria de

Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

SILVA, Fernanda Cristina de Oliveira e Silva. **Quando Reza a Fé no Quilombo Matição: família, festas, males e curas fazem comunidade.** Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais. 2013.

SOUZA, Barbara Oliveira. **Movimento Quilombola: Reflexões sobre seus aspectos político-organizativos e identitários.** UNB. 2015. Fonte: <http://conaq.org.br/nossa-historia/>

STENGERS, Isabelle. **La propuesta cosmopolítica.** Revista Pléyade, n. 14. Santiago de Chile: Centro de Analisis e Investigacion Politica, 2014.

STENGERS, Isabelle. **No Tempo das Catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima.** São Paulo. Cosac Naify. 2015.

STENGERS, Isabelle. **Reativar o animismo.** Cadernos de leitura n. 62. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2017.

STENGERS, Isabelle. PIGNARRE, Philippe. **A Feitiçaria Capitalista, 2005** In: Minions Revista USINA p1-10 9-11-2019 Isabelle Stengers e Philippe Pignarre, Tradução de Arthur Imbassahy, junho 2019.

VALENTE, Ana Lúcia. **Usos e abusos da antropologia na pesquisa educacional:** quando os antropólogos desaprendem. 2006 Pro-posições. Vol. 7 n°2 [20]54-64. Julho 1996.

VERRAN, Helen. **Engagements between disparate knowledge traditions:** Toward doing difference generatively and in good faith. In: GREEN, Lesley (ed.). *Contested Ecologies: Dialogues in the South on Nature and Knowledge.* p. 141-161. Cidade do Cabo: HSRC Press, 2013.

TRAPP, Rafael Petry. **O Antirracismo no Brasil e a Conferência de Durban:** identidades transnacionais e a constituição da agenda política do Movimento Negro (1978-2010). Cadernos do CEOM. Ano 24, n° 35, 2011.

APÊNDICE

Curvas espirais

O objetivo desta seção suplementar à tese é oferecer à leitora/ao leitor a possibilidade de se aproximar dos movimentos que me levaram a cursar doutorado em Educação na Universidade Federal de Minas Gerais, quando estive dedicada e comprometida com as formações transversais em saberes tradicionais. Durante os quatro anos de percurso para o doutoramento, experimentei muitas convivências, intensas e variadas. E pude frequentar muitos lugares que – somados àqueles passados – se tornaram forte referência para esse trabalho.

“Isso é pra mim?”

Ingressei como estudante universitária na Universidade Federal de Minas Gerais no segundo semestre de 2001. Naquele tempo, havia dois períodos para ingresso no curso de Ciências Sociais. Já não me recordo se era possível escolher o período de entrada (com prioridade de escolha para as que obtinham maior pontuação no processo seletivo), ou se o período da matrícula era função exclusiva da pontuação na seleção. Ser aprovada para ingressar no segundo semestre daquele ano me agradou, pois me preparar para o vestibular foi custoso: eu acabava de sair do ensino médio e preferia experimentar outras coisas, mais livres e divertidas, antes de retomar os estudos. Pertencente a uma família com poucas condições financeiras, sem parentes morando em cidades interessantes que eu pudesse visitar e sem dinheiro para uma viagem de turismo, não encontrava muitas opções de lazer para o meu semestre livre. Havia oferta de cinema gratuito em centros culturais da cidade e também o aconchego da literatura, formas prazerosas de conhecer o mundo e passar o tempo que eu curtia desde a adolescência.

Cursar faculdade era uma oportunidade inquietante e meus pensamentos estavam cheios de ansiedade, desejos confusos, insegurança: eu não sabia se “isso era mesmo pra mim”. Meu pai e minha mãe também desconfiavam do acerto dessa escolha. O trabalho intelectual não era uma referência familiar. Meu pai que não morava comigo se surpreendeu com a minha decisão pelo vestibular - ainda mais, de Ciências Sociais. Para ele o mais importante era eu “*aprender a trabalhar*”, o que não lhe parecia garantido com um “curso de sociologia”. Para minha mãe também – que me apoiou durante os estudos e se admirava com a minha escolha e com o meu esforço – de todo modo, o que mais importava era eu trabalhar. Afinal, “*a gente é sem grana*”,

minha mãe justificava por ter me inscrito em uma seleção para uma vaga de recepcionista no aeroporto da Pampulha, próximo de onde morávamos, sem observar se o expediente do serviço coincidiria com os turnos do curso. Não fui selecionada porque eu não falava inglês e meu pai me ofereceu um estágio de 5 meses secretariando suas tarefas de representante comercial de equipamentos de proteção individual (EPI) em uma pequena firma que funcionava no próprio domicílio de três cômodos, alugado em um prédio no bairro Cabana do Pai Tomás, regional oeste de Belo Horizonte. Durante esse semestre, aprendi muitas coisas. Com a responsabilidade da rotina me senti “mais adulta”- acordar as 6:00 para pegar o ônibus do bairro ao centro e, no centro, pegar a perua até a firma, e 8 horas depois desfazer esse mesmo caminho, chegando em casa quase as 20:00, cansada e “pronta” para dormir -, e também mais triste e inadequada: “isso não deveria ser para ninguém”, “a sociedade deveria existir para as pessoas viverem outras coisas, trabalhar sob outras condições”, concluí.

Comecei a faculdade com essa atenção: cursar uma graduação era algo muito especial comparado à expectativa mais imediata para “uma pessoa como eu” (minha irmã mais velha, que desde cedo descobriu que não gostava de estudar, concluiu o ensino médio com muito custo e aos 14 já estava comprometida com um emprego informal de expediente integral, com parte do salário destinado a completar o aluguel de nossa casa). Essas situações e expectativas familiares me pautavam e geravam ansiedade. Ao mesmo tempo, havia uma fera dentro de mim, com fome de conhecer outras possibilidades de viver no mundo. Mas essa fera era sensível, insegura e, desde a infância, atravessada por afetos de tristeza e temor que até então eu não podia compreender.

No percurso da graduação na faculdade, além das ciências sociais havia ainda muitas novidades. Durante os primeiros semestres vivenciei meus primeiros encontros diretos com os “ritos democráticos”. Primeiro participando ativamente de uma campanha muito agitada para a eleição da nova gestão do Diretório Acadêmico da faculdade e, depois acompanhando mais atentamente as campanhas de candidatura para a eleição presidencial do país. Era 2002. Alcancei um comício do Lula, em campanha na universidade, e em outubro desse ano pude votar “para presidente” pela primeira vez. Tive a felicidade de festejar nos arredores do Palácio do Planalto, a cerimônia do empossamento petista em primeiro de janeiro de 2003, junto com amigas e colegas da faculdade, completamente fascinada com a sensação de estar participando de uma “mudança grande” na história. Naquele tempo, eu me percebia “fazendo parte de um

país” que parecia interessado e capaz de realizar a correção de desigualdades históricas e a valorização da diversidade dos povos e culturas do Brasil - proposições da Constituição Federal de 1988 que atravessam as ciências sociais com as quais eu estava me vinculando.

Aos poucos fui me sentindo decepcionada com o curso porque eu percebia o ensino teórico demais. Os modos de funcionamento dos poucos projetos extensionistas que havia na época impediam meu acesso porque conflitavam com a minha necessidade de atividades remuneradas no período da tarde ou noite. Cheguei a me envolver com o laboratório de arqueologia histórica – área pela qual não consegui nutrir grande interesse – praticamente por me oferecer uma bolsa, além da oportunidade de trabalhar em campo. Já havia cursado mais de 50% da graduação e continuava insegura sobre como eu poderia viver com esse ofício. Não me sentia suficientemente informada ou motivada para imaginar o prolongamento do meu percurso acadêmico “tentando um mestrado”. O trabalho intelectual continuava não sendo uma referência próxima, ao passo que eu notava que as/os colegas “de elite”, filhas/os e netas/os de universitárias/os, eram de fato as pessoas para quem o espaço acadêmico estava mais bem organizado⁴⁸. Durante toda a graduação, me questionava sobre como eu “aprenderia a trabalhar como cientista social”. Eu não desejava ser professora, embora estimasse o ofício⁴⁹, e me aborrecia com a possibilidade de que ensino das ciências sociais tivesse como horizonte prático acessível exclusivamente o ensino das ciências sociais para outras pessoas. Eu queria estar em campo, aprender a fazer etnografias e outros trabalhos que tivessem um impacto positivo mais concreto para as pessoas.

⁴⁸ A possibilidade do meu engajamento formal em atividades de pesquisa era inviabilizada por eu trabalhar para custear minhas despesas de rotina, como alimentação e transporte. A oferta de bolsas de pesquisa era muito desproporcional em relação à quantidade de alunas/os. Cheguei a passar por poucos processos seletivos sem sucesso. Recordo que a concorrência era com estudantes cheias de autoconfiança recém-chegadas de férias ou intercâmbio na Europa, muito mais habituadas com os “marcos teóricos” que pautavam as “linhas de pesquisa”. Além disso, era comum professoras/res desestimularem as questões que eu conseguia elaborar como “tema de pesquisa” por serem ‘engajadas demais’, inadequadas à prática científica (alguns colegas compartilhavam comigo essas situações). Algumas/us professoras/es discordavam desses julgamentos, mas, àquela altura, eu ainda não havia tido um bom encontro. Havia também alguns programas de apoio a estudantes de baixa renda administrados por uma fundação na universidade. Mas, apesar das dificuldades financeiras dos meus pais, eu não me encaixava nas ‘categorias sócio-econômicas’ mais bem assistidas. Consegui acesso apenas à isenção das taxas de matrícula semestrais.

⁴⁹ Apesar de eu ter vivenciado uma experiência de afeto e potentes aprendizagens, durante o ensino médio, com professoras e professores muito marcantes, as/os colegas que durante a minha graduação já atuavam como professoras/res eram, além de mal remuneradas/os, sobrecarregados/as e desestimulados/as por verificarem que as escolas onde trabalhavam reproduziam um esquema mecânico e burocratizado de ensino, no qual nem estudantes nem professoras/res engajavam-se com satisfação.

Antropóloga de rodagem

Com esse ânimo, em 2005 eu comecei a estudar mais sistematicamente quilombolas e outras populações tradicionais, reunida com um grupo de colegas que, sob a coordenação da antropóloga professora Deborah Lima, formávamos o Núcleo de Estudos em Populações Quilombolas e Tradicionais (NuQ) da UFMG⁵⁰. Do meu ponto de vista, o principal objetivo do núcleo era praticar pesquisas, conhecendo e sistematizando a história e os direitos étnicos das populações tradicionais, sem dispensar uma formação “de campo” capaz de nos colocar efetivamente próximas das comunidades. Eu desejava me habilitar profissionalmente para poder prestar assessoria e elaborar relatórios antropológicos para a regularização dos territórios das comunidades, colaborando para a efetuação do seu direito a terra⁵¹. A política de regularização fundiária quilombola era muito recente – o decreto para a sua regulamentação foi publicado em 2003⁵² - e havia, portanto, uma efervescência no debate público em relação à categoria jurídica ‘quilombola’, aos seus direitos específicos e, sobretudo, sobre a regularização de seus territórios⁵³. Nesse período fui surpreendida por uma grande oportunidade de trabalho de campo no estado do Amazonas, relacionada com a atuação da professora coordenadora do NuQ, em um instituto de desenvolvimento sustentável (IDSM Mamirauá) que foi responsável pela criação e faz a gestão de duas reservas de desenvolvimento sustentável (RDS Mamirauá e

⁵⁰Criado em 2005, o NuQ é um núcleo de formação acadêmica, pesquisa e extensão, vinculado ao Departamento de Antropologia e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais. <http://www.fafich.ufmg.br/nuq/>

⁵¹Através de uma articulação entre as lutas locais das comunidades quilombolas no Brasil com os movimentos sociais negros foram incluídos de direitos fundamentais para a população afro-brasileira na Constituição de 1988. O direito à territorialidade quilombola foi publicado no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) de acordo com o qual cabe ao Estado brasileiro reconhecer e expedir os títulos aos quilombolas. Ver GOMES, L., 2009.

⁵²O Decreto 4887 de 20 de novembro de 2003 regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Naquele período, a política federal para quilombos se organizava pelo Programa Brasil Quilombola (PBQ), coordenado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPIR), extinta em 2015. Esse programa foi lançado em 2004 com o objetivo de consolidar os marcos da política de Estado para territórios quilombolas, e como desdobramento foi instituída a Agenda Social Quilombola (Decreto 6261/2007), que agrupava as ações de diversos ministérios voltadas às comunidades em quatro eixos principais: 1) Acesso a Terra; 2) Infraestrutura e Qualidade de Vida; 3) Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local; e 4) Direitos e Cidadania. Atualmente, a política pública quilombola é responsabilidade da Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SNPIR) vinculada a este Ministério.

⁵³Essa política é realizada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária e demanda a elaboração de um Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território. O Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Cultural, que junto ao NuQ buscávamos aprender a elaborar, é parte constitutiva desse documento mais abrangente.

RDS Amanã) na Amazônia, na região do Médio Rio Solimões⁵⁴. Adieei um semestre para a conclusão da graduação pela oportunidade de trabalhar nesse projeto (apoiado pelo Programa Nacional do Patrimônio Cultural/MinC), realizando pesquisa sobre “artesanato e identidade cultural no médio Solimões” com as artesãs ribeirinhas da Reserva Amanã. Passei 4 meses em campo me sentindo contemplada por aquela experiência que eu reconhecia como sendo da ordem de uma *providência cósmica*: poder vivenciar um contexto tão rico (aliás, cheio de tensões que colaboraram muito para o amadurecimento das minhas expectativas e idealizações quanto à pesquisa de campo) e recebendo uma contrapartida financeira pelo trabalho.

Com o termo *providência cósmica* eu me refiro aos acontecimentos felizes e, em geral extraordinários, efeitos da existência de um plano imaterial de agenciamentos, cuja realidade eu fui aprendendo a reconhecer através da prática umbandista (do que falarei adiante). Essa noção tem afinidade com a definição de *cosmos* elaborada pela antropóloga Luiza Flores (2019) junto com a comunidade quilombola Morada da Paz:

Para a Morada, o cosmos é povoado de forças e seres invisíveis que atravessam, apropriam-se, interagem, habitam, fortalecem ou enfraquecem os seres visíveis, os sujeitos, os grupos, os objetos, o que convencionamos chamar de ‘natureza’ e tudo mais que seria da ordem de uma dada materialidade física. As forças cósmicas são conhecidas pelos seus efeitos, por aquilo que provoca nos corpos, situações e territórios. (FLORES, 2019: 35).

Concluí minha graduação em 2006 e já no início de 2007 pude vivenciar minha primeira pesquisa de campo em uma comunidade quilombola, junto de mais dois colegas. Com duração de pouco mais de 3 meses, o propósito da pesquisa foi a elaboração do Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-cultural do quilombo Mumbuca, no Vale do Jequitinhonha/MG, com vistas à demarcação do seu território tradicional para a titulação coletiva da terra. A partir dessa experiência conheci outros quilombos, trabalhando em um projeto realizado ao longo do Rio São Francisco (de Pirapora, Minas Gerais, à sua foz, em Piaçabuçu, Alagoas), entre 2007 e 2009⁵⁵. Além de prestar alguns serviços de pesquisa no

⁵⁴ O Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá foi criado em abril de 1999. É uma Organização Social fomentada e supervisionada pelo Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações. Desde o início, o Instituto Mamirauá desenvolve suas atividades por meio de programas de pesquisa, manejo de recursos naturais e desenvolvimento social, principalmente na região do Médio Solimões, estado do Amazonas. <https://www.mamiraua.org.br/o-instituto>

⁵⁵ Trabalhava como pesquisadora e relatora no projeto cultural Cinema no Rio São Francisco. Com esse trabalho conheci o quilombo Palmerinha (Pedras de Maria da Cruz/MG) onde pude atuar, um pouco mais tarde, assessorando a comunidade para pedido de certificação de autorreconhecimento da sua identidade quilombola pela Fundação Cultural Palmares, a Comunidade Quilombo (Matias Cardoso/MG), Barra do Parateca

campo do patrimônio cultural em quilombos impactados por empreendimentos industriais⁵⁶ e, de maneira menos constante (em função do trabalho) continuar participando do NuQ/UFMG, que periodicamente realizava atividades de pesquisa ou assessoria aos quilombos. Por volta de 2009, portanto, eu já podia reconhecer que eu estava aprendendo a trabalhar e que já havia experimentado oportunidades importantes (algumas pessoalmente muito marcantes) de pesquisa e assessoria junto com quilombolas e outras comunidades tradicionais. A antropologia estava me movendo para a *rodagem*⁵⁷ e, na estrada, eu “me sentia em casa”. De todo forma, também já estava posto que todo caminho exige lidarmos com as variações de topografia, velocidade, intensidade, com os *tempos fortes* e os *tempos fracos* das nossas práticas e das pessoas com quem encontramos. Afinal, nenhum ofício se constitui apenas dos procedimentos e das realizações que nos confortam e aumentam nossa vontade de viver.

“*Isso é para nós!*”

Apresentei acima alguns encadeamentos históricos que me conduziram até a antropologia e os quilombos. Passo agora para a descrição de alguns encadeamentos *cósmicos* relativos ao afloramento do meu *enredo* com os terreiros.

Enredo é uma expressão corrente entre afroreligiosas/os usada em diferentes situações, com amplo rendimento semântico. Flaskman (2016) conta em sua tese de doutorado feita com o terreiro Gantois em Salvador (BA) que durante todo o tempo que durou a sua pesquisa de campo escutou muitas vezes a pergunta: “Por que você está aqui?”. O mais notável para ela não era a repetição da pergunta, mas a reiteração sistemática do comentário à sua resposta: “*Não sei*”. “*Mas eu sei*”, replicavam suas/seus interlocutoras/res: “*Você tem enredo*”. Aos poucos a antropóloga pôde compreender como o termo *enredo* é fundamental para os praticantes do

(Carinhanha/BA), a aldeia do povo Kiriri (São Francisco/BA), e muitos terreiros de umbanda e candomblé ao longo do itinerário. Esse projeto era viabilizado pela Lei Federal de Incentivo à Cultura, conhecida como Lei Rouanet (nº 8.313 do dia 23 de dezembro de 1991) que instituiu o Programa Nacional de Apoio à Cultura.

⁵⁶ Trabalhando em contexto de licenciamentos ambientais para o Laboratório de Arqueologia Histórica da UFMG pesquisei no Quilombo São Domingos, Família dos Amaros e Porto Pontal, no município de Paracatu, oeste de Minas Gerais.

⁵⁷ Aprendi a chamar as rodovias de *rodagem* com moradores das zonas rurais no Vale do São Francisco. Desde que a escutei, gostei e aderi a esta expressão que trago para a tese porque a palavra sugere o movimento e contempla, ao mesmo tempo, as imagens de travessia, passagem e giro/roda, movimentos fundamentais que tematizo.

candomblé e perceber que o fato de ela ter enredo significava que ela tinha “um motivo válido para estar ali”, independente da sua vontade e do simples acaso.

De acordo com Nogueira (2019), doutor em sociologia pela UNB e Tata Kambondo⁵⁸ do terreiro de candomblé nação Angola Moxicongo, Cabana Nossa Senhora da Glória - Nzo Kuna Nkos’i, que foi fundado pelo preto-velho mentor espiritual do seu avô carnal, de forma geral, no contexto candomblecista, *ter enredo* significa ter ligação com as religiões afro-brasileiras e com o povo de santo. Isso não determina que a pessoa seja iniciada ou que será iniciada no culto, ou até mesmo que deverá frequentar um terreiro, mas implica que sua trajetória está relacionada com os terreiros de alguma forma, ainda que sem a sua intenção ou seu reconhecimento dessa relação. *Enredo* aponta para um modo de relação - entre entidades⁵⁹, entre divindades (orixás, inquices), entre entidades e divindades, entre pessoas e entidades ou divindades, entre pessoas e seus terreiros – que incide sobre acontecimentos na vida das pessoas independentes de seu planejamento, vontade, intenção, consentimento. São relações que acontecem porque são da ordem da *ancestralidade*, do que *só poderia acontecer* (Ibid., p. 17). Tem semelhança com a ideia de “destino”, mas sem ênfase no seu aspecto de “ponto de chegada”, dizendo mais respeito aos “caminhos” da pessoa.

O começo da minha trajetória como estudante de ciências sociais na universidade foi contemporâneo ao início da minha experiência como umbandista, a partir de 2001, frequentando um terreiro que funcionava com sessões para pequeno público, em um cômodo

⁵⁸ De acordo com Nogueira (2019:19) *tatas kambondos* ou *ogans* (termo aportuguesado, mais conhecido nos Candomblés de todas as nações) são afrorreligiosos auxiliares em um candomblé. Comumente, mas não exclusivamente, são responsáveis pela orquestra de percussão do terreiro e por comandar as festas públicas, sobretudo quando a mãe ou pai de santo está *virada(o) no santo* (com atuação do inquice/orixá ou outras entidades). Seu processo de iniciação é chamado de *confirmação*.

⁵⁹ Conforme Nogueira (2019:18) me ajuda a descrever, *entidade* significa, nas religiões afro-brasileiras, particularmente na umbanda, espírito de pessoa desencarnada que adquiriu uma condição existencial que lhe permite retornar ao plano terrestre para oferecer conselhos às pessoas vivas. Uma entidade é um *antepassado*, mas nem todo antepassado torna-se uma entidade, embora muitos deles possam também atuar na terra, por exemplo na condição de *eguns*, *obsessores*, *vampiros*, entre outras. Na experiência de Flores (2018) junto do Kilombo Morada da Paz, “as entidades, cujas histórias e origens são as mais diversas, constituem diferentes seres que habitam o cosmos. Trata-se de um termo genérico que abarca orixás, devas, mestres ascensionados e mestres ascensionais, caboclos, pretos velhos, elementares, alguns eguns, espíritos de mortos, extraterrestres e tantos outros seres que povoam o cosmos, como me foi ensinado. Na verdade, essas categorias de definição das entidades são menos substancialmente demarcadas do que parece, e há intensos processos de rasuras e fluxos de continuidade entre elas. [...] importante destacar que entidades são sobretudo seres que se manifestam via incorporação, intuição, visualização, escuta ou sonho, que auxiliam no processo de construção do que é a Morada da Paz e do que foi, também, o grupo Cosmos”(idem:67).

no lote de uma família umbandista no bairro Pindorama, região noroeste de Belo Horizonte. Realizávamos também reuniões mensais, chamadas Macaia, em uma área de mata na zona rural de Santa Luzia, região metropolitana de Belo Horizonte. Permaneci com eles/as por cerca de 3 anos, quando interrompi minha formação na umbanda - continuando a encontrar com manifestações ostensivas da *espiritualidade*, dentro e fora de terreiros que visitei nos anos seguintes (quando conheci um pouco do Santo Daime e dos candomblés, frequentando celebrações e seções em diferentes Casas, sem compromisso). Retomei o compromisso com uma Casa, em 2007, quando conheci o Centro Espírita São Sebastião. Esse terreiro de umbanda era conduzido por Isabel Cassimira das Dores Gasparino (1938-2015), a Dona Isabel ou *Sinhá* como a chamávamos com carinho. O terreiro é localizado no bairro Concórdia, região nordeste da cidade, próximo da casa para onde eu havia me mudado com a minha família, naquele ano.

A umbanda de Dona Isabel me entrançou com um vasto campo de saberes que conectam, no mesmo território, a espiritualidade umbandista afroindígena⁶⁰, e a espiritualidade reinadeira do culto a Nossa Senhora do Rosário⁶¹. O Centro Espírita São Sebastião foi o primeiro terreiro de Belo Horizonte a formalizar registro em cartório (com a data de fundação em 1933), antes de ser transferido para os cuidados da família Cassimiro, há 3 gerações. A família Cassimiro também conduz o Reino Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, fundado pela mãe de Dona Isabel, a famosa Preta Velha, Maria Cassimira das Dores (1906- 1984), em 1944, inicialmente com a guarda de Moçambique⁶², a irmandade, o reis e rainhas da corte do Rosário⁶³.

⁶⁰No terreiro de Dona Isabel a relação com os caboclos de pena (entidades de matriz indígena) era muito intensa. Há um espaço todo especial para a sua presença no congá e todo um cultivo do interesse e reconhecimento dos indígenas contemporâneos como “*parentes*”, além de antepassados (Dona Isabel referia-se a uma avó indígena que suspeitava ser do Povo Maxacali/Tikmu’un) e *ancestrais, donos da terra*. Seu terreiro e comunidade eram constantemente referidos por ela como “*nossa aldeia*”. E ela sempre se engajava na recepção de mestres e estudantes indígenas de passagem/estadia por Belo Horizonte, reconhecendo a felicidade de tê-los movimentando *a força* da sua casa.

⁶¹ É comum, em Belo Horizonte, a prática de diferentes cultos de matriz africana e afro-brasileira, em um mesmo território, com destaque para cada tradição em “separado”, em diferentes momentos rituais celebrados ao longo do ano.

⁶² Em 2000, Ephigênio Cassimiro, da Preta Velha, fundou a Guarda de Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, acrescentado a *linha* ou vertente do congo a este reinado.

⁶³ Com o falecimento da Preta-Velha em 1984, sua filha Isabel Cassimira, herdou a coroa de Rainha Conga do Reino Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário (ficando responsável pela condução das festas do Reinado até 2015, quando *fez a passagem*) e legou também a condução da umbanda do Centro Espírita São Sebastião. Foi eleita Rainha Conga do Estado de Minas Gerais, título institucional extra-local que de visibilidade regional e nacional. Em dezembro de 2015, Belinha, filha mais velha de Dona Isabel, foi coroada Rainha do Congo do Reino Treze de Maio (e, posteriormente, coroada também como Rainha Conga de Minas Gerais, como sua mãe), que

Se no início da minha graduação a universidade era um território estrangeiro com o qual eu custei a acostumar, no que se refere à umbanda, experimentei desde a infância o contato com práticas fundamentais – como benzeções e incorporações - nem sempre vinculadas a um terreiro. Cresci sendo benzida por minha bisavó materna que também era minha madrinha, a Dindinha Lica, filha da minha ancestral libanesa, Isabel. Fui benzida também pela preta-velha (chamada Mãe Maria) da Mãe Elza, senhora que foi cuidadora da minha mãe, Márcia, quando ela era bebê⁶⁴. Talvez pela preta-velha de Dona Elza ser uma ‘mãe’⁶⁵ e também por Dona Elza ter sido “mãe de leite” de Márcia, na nossa família a chamávamos simplesmente de “mãe”, tendo sido apresentada, na minha infância, como a “mãe preta” da minha mãe. Como uma pessoa “branca”, minha mãe teve o privilégio de receber seus cuidados, para além da amamentação, e cultivou com Dona Elza um vínculo muito forte, que se prolongou na minha relação com ela, por toda a sua vida, até falecer⁶⁶.

Foi a partir do meu encontro com Dona Isabel que reconheci e me percebi sendo formada pela umbanda como “modo de vida”⁶⁷, mais bem que como religião. Dona Isabel era muito cuidadosa com a *espiritualidade* e nos exigia bastante. Em sua casa, a expectativa quanto aos *médiuns em desenvolvimento* era de frequência por 3 vezes na semana – além dos períodos de vésperas das dezenas de festividades anuais, não apenas da umbanda, mas também do reinado que acabou *me incorporando* como dançante na guarda de congo, o que me foi apresentado e, em pouco tempo reconheci, como parte da minha *obrigação no meu enredo com a ancestralidade*. Por eu ser *aparelho (matéria, cavalo)* de Mãe Maria do Rosário, uma preta-

junto a seus irmãos Margarida, Ricardo, Antonio e Reginaldo, assim como aos demais integrantes do Reino, cultivam essa tradição.

⁶⁴Algumas pessoas benzem *com espíritos*, incorporada por um espírito, outras benzem *sem espíritos*, como era o caso de minha bisavó.

⁶⁵ Mãe Maria é uma preta-velha ‘mãe’, havendo pretas velhas/pretos velhos que se apresentam como “mães/pais”, como “vovôs/vovós”, e também “tias/tios”.

⁶⁶Contam que meu bisavô materno emprestava dinheiro a juros e que Dona Elza era uma de suas “clientes” mais chegadas e grata por ele, na relação com ela, prescindir dos juros e estabelecer outras relações. Ocorre-me mencionar esse detalhe porque as “mães pretas” podem ser percebidas, dentre outros entendimentos importantes, como uma “personagem” muito marcante da colonialidade doméstica na nossa sociedade. E isso me causa constrangimento. Por outro lado, o fato de eu ter crescido ouvindo minha mãe dizer, com muito carinho, que Dona Elza era a sua “mãe preta” e por termos cultivados relações que percebo como muito sinceras e cuidadosas, aponta para a complexidade desse tipo de relações, em grande medida comuns na “família brasileira”. A ‘Mãe’ Elza foi muito importante para a minha saúde, desde a infância e creio que, sobretudo, na adolescência, quando eu estive acometida por afetos muito tristes e a visitava, constantemente, buscando orientações da sua preta-velha. Ainda na minha infância, minha mãe Márcia nos levava também em terreiros de umbanda para recebermos passes dos pretos-velhos e caboclos, mas não com semelhante frequência e intimidade com que frequentávamos a “mãe”.

⁶⁷ Modos de ser e fazer no mundo que não se restringem ao momento ritual da sessão, da procissão, do cortejo, mas são praticados no cotidiano – desde a escolha da cor da roupa, do que comer, do que beber, de como banhar-se, se mostrar ou se manter discreta, na escolha do percurso para um destino, na observação atenta a um sonho.

velha da *linha do Rosário de Nossa Senhora*⁶⁸, Dona Isabel me orientou a “entrar para o congo” como *dançante*, abrindo um portal para um campo imenso de práticas de conhecimento. Jamais eu havia conhecido uma vida espiritual de tamanha coletividade e com tão intensa movimentação. Além dos trabalhos de umbanda (3 seções semanais e as festas de santo) e do culto do Rosário (subidas e descidas de bandeira, reza de terços, *pagas de visitas* dentro e fora da cidade, os treze dias de festejo para celebração do dia 13 de Maio⁶⁹) havia também a prática da capoeira angola ministrada por um contramestre amigo da Casa, as visitas de reisados no período natalino, visitas de maracatus da cidade, do tambor de crioula de amigos de São Luís/MA – amigos, consulentes, *atendidos*, voluntários que reverenciam a tradição do reinado e do terreiro e fazem questão de homenagear e trabalhar nos preparativos das celebrações. Permaneci nessa convivência intensa e imensa durante 7 anos, variando a intensidade do convívio entre períodos de maior dedicação e alguns momentos de envolvimento mais fraco⁷⁰.

Durante os períodos de intensa dedicação à minha convivência no terreiro fui descobrindo a umbanda como modo de vida. A vivência com a comunidade me colocou em aprendizagem de curas e cuidados não somente com as pessoas encarnadas (incluindo os autocuidados), mas, sobretudo (e para minha surpresa), com as pessoas desencarnadas que “*perambulam na terra sem entender ou aceitar sua morte*”, como dizem. Fui descobrindo a umbanda como uma prática bastante heterogênea, que varia imensamente de Casa para Casa, em função das matrizes que guiam as práticas do terreiro, das biografias de seus/suas zeladores/as e das trajetórias dos seus guias espirituais. A umbanda se mostrava composta de muitos movimentos e estilos rituais cujas fronteiras entre diferentes tradições, arranjos, procedimentos e linguagens – umbanda, reinado, capoeira, tambor de crioula, nascimentos, passes, benzeções, velórios, missas em igrejas católicas, festas de aniversário – são reciprocamente permeáveis (são de fato *fronteiras*), ao mesmo tempo em que são criteriosamente diferenciantes (isto é, mantêm uma contínua produção de singularizações que não cessam de criar distinções). As singularidades são observadas e manejadas com zelo: toda

⁶⁸ Mãe Maria do Rosário é o nome da preta-velha que é minha guia *chefe da minha corôa* (ou *da minha corrente*), dizendo simplificada, é a mentora que organiza o coletivo de entidades que me acompanham (erês, caboclos, pretos-velhos, exus, boiadeiro, marujo, baiana, cigana, sereia).

⁶⁹ Celebração realizada a 75 anos (desde 1944).

⁷⁰ Nesse terreiro vivenciei passagens marcantes e imprevistas da minha vida como a celebração do meu casamento, conduzida por Dona Isabel e pelo pai Joaquim de Angola, sustentada por toda a comunidade com muito carinho, em 2010, e o *toque das caixas* quando Duna nasceu, em 2013, que, conforme me explicaram, comunica ritualmente com a ancestralidade da Casa o crescimento da *família*.

uma arte das composições e das dosagens. “*Olha, olha, cada terra tem seu uso, cada roda tem seu fuso*”, Dona Isabel costumava alertar ou até repreender, quando percebia alguma aproximação descuidada entre diferentes territórios e práticas como, por exemplo, a umbanda e do reinado⁷¹.

Durante uma aula de capoeira, nos preparávamos para terminar o jogo e concluir a prática do dia, quando a Sinhá (como chamávamos carinhosamente a Dona Isabel, ao modo como os/as pretos/pretas-velhos/velhas costumavam chamá-la) surgiu no terreiro dizendo com firmeza mais ou menos assim: “*Olha, olha, vocês cantem bem alto essa cantiga de fechamento dos trabalhos que é pra todo mundo entender. Eu não quero mais saber de espírito vir tocar berimbau, bater pandeiro nessa casa, sem ser chamado! A hora é essa, que é agora na capoeira! Acabou, está terminado! Recomeça na próxima reunião!*”. Ela se referia ao fato de que desde que os encontros da capoeira tinham recomeçado na Casa, repetidas vezes ouviu-se o berimbau sendo tocado ou baterem o pandeiro, quando não havia outras pessoas (humanas encarnadas) presentes que não ela e sua comadre, Iaiá. Isto indicava a atuação de eguns (pessoas humanas desencarnadas) que, manifestando-se “*sem ser convidados*” e fora das seções de umbanda – quando muitos desencarnados comparecem *buscando luz, energia, aconselhamentos e sabedoria para fazer a passagem em paz*, conforme ensinam na Casa – geralmente não produzem bons efeitos nos ambientes e na pessoas. Essas presenças não consensuais podem gerar adoecimentos e perturbações de toda sorte nas relações entre as pessoas (encarnadas).

Outra vez, assoprando os balões para a festa dos erês que começaria de noite, quando já havia mais de duas dezenas prontas no salão, começou uma disparada de estouros que me aborreceu profundamente, ao que eu reagi muito brava fazendo alguma reclamação. Dona Isabel sai da cozinha, na área externa dos fundos, entra no salão e começa a gargalhar com as mais divertidas risadas dizendo algo do tipo: “*Pois é! A meninada não aguenta esperar a festinha começar. Querem brincar é de agora. Cambada!*”. Situações como essas, que não eram incomuns, foram me ensinando a conviver com a espiritualidade reconhecendo que a

⁷¹ Existem poderosas singularidades na articulação entre os mundos relacionais do reinado e da umbanda, ao menos em Minas Gerais. A mestra, professora, capitã de massambique Pedrina Lourdes dos Santos do reinado dos Leonídios (Oliveira/MG) é uma pensadora e praticante de referência sobre esse tema. Durante a disciplina Catar Folhas – saberes e fazeres do povo de axé (Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG em 2016) esse foi um dos temas guia dos encontros com a capitã Pedrina.

“umbanda” não é uma religião – como tem sido justamente reiterado por quilombolas e afroreligiosas/os, “*afinal, não somos nós que precisamos nos religar com o sagrado com o qual nunca nos desligamos*”, mas os “brancos”, “colonizadores”, “ocidentais”. É uma convivência que nos recoloca no mundo pela amplificação de nossa capacidade de reconhecer e se comunicar com uma diversidade de viventes cujos agenciamentos produzem toda a vida que há.

Cada vez mais intensamente, no convívio no Centro Espírita São Sebastião fui me percebendo como “pessoa composta”, que somos todas, sendo atravessada por diferentes fluxos e afetos impressionantes aos sentidos e irreduzíveis às definições abstratas que, contudo, eu insistia em elaborar, ainda que sem essa intenção. Cada vez mais acostumada com a minha condição de médium, eu estava aprendendo a *confiar*, sem que isso garantisse algum conforto. *Confiar* era uma orientação que tanto as entidades quanto a minha zeladora e *irmãs/irmãos mais velhas/os*⁷² faziam, aconselhando-me para que eu melhorasse a minha relação com o *chamado da ancestralidade* para, então, eu *trabalhar*.

*

“Abro um parêntesis” para chamar a atenção para a polissemia das noções de “trabalho” que já apareceram no texto e que seguirão aparecendo com recorrência. De maneira geral, *trabalho* é o termo com que nós umbandistas nos referimos às práticas fundamentais que constituem a umbanda: cuidar e curar. Resumidamente, as curas e os cuidados são ações diversas dedicadas ao *bem viver* das pessoas e das comunidades. As terapias incidem sobre o “corpo”, a “mente”, o “espírito” (para usarmos noções modernas), os ambientes de moradia, trabalho e lazer, a família, as amizades, enfim. Incluem-se desde as tarefas mais comuns - como *limpar* (descarregar das energias densas) os ambientes e as pessoas com uma defumação ou a aspersão de água preparada com essências; ou atender a uma pessoa aflita com uma escuta atenciosa, aconselhamentos, orações, benzeções⁷³ - até procedimentos mais complexos de

⁷² Nas umbandas em Belo Horizonte o mais comum é que integrantes da comunidade religiosa chamem-se de irmãs/os reciprocamente, marcando-se, de maneira geral, a diferença de experiência na Casa (e de iniciação na tradição da Casa) pelos indicadores ‘*mais velha/o*’, ‘*mais nova/o*’ relativos ao tempo de pertencimento ao terreiro. Existem também os *cargos* distintivos de zelador/a ou pai/mãe de santo e “auxiliares” *mais velhas/os* (*maus/pais pequenas/pequenos, ogãs, cambonas/os*) que também costumam ser chamados de *pai/mãe* pelas/os mais novas/os.

⁷³ Como nos ensina Pai Guaraci do Centro Espírita São Sebastião, em Belo Horizonte, que é também psicólogo e doutorando em ciências da religião pela PUC/MG: *A Umbanda trata muito pela escuta, pela fala, pelo tato, pela atenção. O preto velho trabalha muito com essa dimensão do ‘te tocar’, do ‘te escutar’, do ‘falar para você’, do acolhimento, desse calor humano, desse reconhecer o sujeito que o procura na sua humanidade. [...] Ela orienta*

descarregos de energias que precisam de uma diversidade de materiais e, às vezes, demandam expedições a diferentes lugares (ambientes com cachoeiras, pedreiras, encruzilhadas, matas, por exemplo) e podem requerer expedientes rituais demorados (procedimentos que podem demorar poucas horas ou dezenas de dias).

É certo que tudo isso exige grande dedicação de tempo, saberes, e articulações bem práticas que, certamente, “*dão muito trabalho*”. Além disso, como Flores (2019) chama a atenção, os terreiros são lugares rituais e também lugares de produção de conhecimentos onde aprender passa pela realização do “trabalho” em suas diferentes repartições, na cozinha, na faxina, na horta, nas expedições em busca de folhas, águas, raízes, entre tantas outras. Essa noção de trabalho diverge radicalmente da noção marxista, relacionada à venda/exploração de força de trabalho e processos de alienação do trabalhador sobre seu produto e sobre si mesmo (idem: 227). Na comunidade kilombola Morada da Paz, as entidades dizem que o “trabalho de verdade” é aquele feito no território, em comunidade, dedicado à espiritualidade e que engendra processos criativos coletivos. Já o que fazem fora da comunidade, empregadas para “ganhar patacas” é “emprego” (*ibidem*).

É interessante que uma expressão tão fundamental para as relações e instituições hegemônicas da modernidade ocidental – o mercado, o estado, a sociedade nacional, que se sustentam na instituição do “trabalho” como imperativo moral – seja radicalmente transformada, ou *girada*⁷⁴, como prefiro dizer, com práticas de conhecimento baseadas em uma lógica de mundo fundamentalmente comunitária, não individualista, contra capitalista. Novamente, um exemplo dos *refluxos* e retomadas contra-colonizadoras de denominações e ações que tendem a ser colonizadoras (SANTOS, 2015).

a vida dessas pessoas, e orientar uma vida é tratar. Isso é saúde. Orientar um caminho já é tratar, o sujeito quando vem buscar uma orientação, ele já vem se tratar. [...] Se você atua no espiritual, se há um encontro, se há um zelo, uma atenção, se há uma escuta a esse espiritual, eu já estou tratando esse espiritual, já estou indo além. Então o chá é importante, a vela também, assim como a reza, mas o ‘encontrar’ e o ‘reconhecer’ esse espiritual no Outro, e aí não dá pra te falar como isso é feito, porque isso acontece: está para além. Para além desse físico, desse psíquico que está falando isso tudo pra você, tem alguma coisa que orienta, que interfere, e sustenta esse Bantu. Que é a espiritualidade Bantu.” (ALMEIDA, 2016:80-81)

⁷⁴ Refiro aqui, basicamente, à possibilidade de ver por todos ou, mais modestamente, mais ângulos, conforme possibilita o gesto de rodar, observar o entorno, prestar atenção e, eventualmente, transformar uma situação ou disposição – o que também é indicado pela expressão *giro/virada/volta/revolução*.

*

Voltando à *confiança*, o que me sugeriam é algo diferente da noção de confiança como estado psicológico orientado por uma intenção de aceitar a própria vulnerabilidade e acreditar positivamente nas intenções dos outros ou, no caso, do *cosmos*. Trata-se mais de uma disponibilidade para uma “*aprender a ter fé*”, como me diziam. Belinha, filha mais velha da Sinhá, me contou, uma vez, como “*a fé é uma coisa que a gente aprende*”. Dizia que mesmo para ela que havia nascido naquela família comprometida com a ancestralidade desde os mais remotos antepassados, a fé foi ensinada, “*de ocasião em ocasião, de dificuldade em dificuldade, de superação em superação, aprendendo a confiar*”! E isto, dizia ela, pôde ser aprendido acompanhando e observando “*as mais velhas*”: como elas desafiavam as mais difíceis provações, insistindo na eficácia de uma oração, de uma simpatia, de um feitiço, mesmo quando a “realidade” mais concreta insistia em uma adversidade desproporcional. “*De pouco em pouco, vai vendo uma vela dar resultado, uma passada de mão* (referindo-se aos passes mediúnicos), *uma benção... Isso quando a gente não testemunha verdadeiro milagre!*”

Belinha gosta de recordar quando Sinhá Isabel conseguiu *segurar a chuva*, na chegada de uma tempestade que precipitou nos arredores do terreiro bem na hora de um evento programado com antecedência, que reuniria muitas pessoas na Casa. Era um tambor de crioula puxado pelo Mestre Amaral (MA) e os *coros* (tambores) *quentavam* na beira de uma fogueirinha acesa justamente para a afinação. “*Pois a água da enxurrada pela fogueira encharcava o chão, mas não apagava o fogo! As chamas continuavam acesas, as brasas vivas e o coro quentando*”: não atrapalhou a afinação, nem a *sambada* que se estendeu pela madrugada, sem chuva. “*E a velha lá... esfregando as mãozinhas, firme na vela, com a valentia dela! Na verdade, ela não fazia as proezas, ela pedia o auxílio. E vinha!*”.

*

Ao mesmo tempo em que o convívio com a umbanda ia me recolocando no mundo, a formação universitária ia me movendo para um engajamento com os estudos no campo da antropologia das religiões afro-brasileiras e da etnologia indígena. Nessas leituras eu encontrava ressonâncias – e também muitas divergências e desacertos – com as experiências que eu experimentava no *corpo*. Isso tornava o *aprender* com os procedimentos da academia um processo muito mais interessante, desdobrado por outros sentidos e finalidades mais

consistentes. As práticas no terreiro adquiriam profundidades e complexidades que eu só conseguia analisar muito depois, embora não conseguisse controlar meu impulso de questionar, julgar, comparar (procedimentos que aprendi, sobretudo, sendo em grande medida “treinada” pelas ciências sociais) em ato. Isso me causava muitos embaraços e bloqueios quanto ao desenvolvimento da minha mediunidade.

Fui me transformando em “antropóloga que *pertence* ao terreiro” e que pesquisa com terreiros. E a atuação como antropóloga me encaminhou para diversas comunidades que, se eu fosse apenas umbandista, provavelmente não conheceria. Durante as pesquisas, frequentemente meu *pertencimento* me permitiu uma escuta e uma interação que *deram passagem* à circulação de aprendizagens, certamente ausentes se eu fosse apenas pesquisadora antropóloga. Em função do meu “engajamento espiritual” aconteceram situações (in)tensas sem as quais eu possivelmente tardaria para imaginar (se é que imaginaria) questões mais interessantes (para mim e para meus(minhas) interlocutores(as) nas pesquisas. Durante o mestrado, no Matição, por exemplo (2011-2013) o fato de eu buscar me curar com plantas ou benzeções, abordando as pessoas sobre o assunto com uma finalidade prática e pessoal – e não meramente especulativa ou documentativa – algumas vezes evidentemente urgentes, me deslocava do lugar estrito de pesquisadora forasteira, para algum lugar mais aproximado da comunidade, ainda que imensamente distante de *ser dali*. Isto certamente aumentou a disposição dos/das meus/minhas interlocutores/as em conversar sobre estes assuntos sobre os quais não se fala sem, de algum modo, comprometer-se. Nossas conversas muitas vezes aconteceram de forma que eu também tinha experiências semelhantes (no sentido de que tocavam em temas comuns, com o que não sugiro que tenha havido uma identificação, homogeneidade ou simetria entre nossas experiências) para comunicar e submeter à sua curiosidade (aos seus risos, até). Progressivamente, ao longo das aproximações, eu passava a conseguir sua atenção pelo “simples” fato de me expor bastante e não somente solicitar que as pessoas por quem eu manifestava interesse expusessem seus casos e experiências para mim. Construímos assim boas ocasiões de encontros orientados por um interesse recíproco (sem que deixasse de ser diferenciado mutuamente).

O que pode uma prática?

Voltando ao *pertencimento*, por mais afeição que eu tivesse ao terreiro que havia se tornado *uma casa*⁷⁵ para mim, persistia uma sensação forte de que eu não me encaixava: *espirituosa* demais para a ‘vida acadêmica’, intelectual (“*cabeçuda*”, diziam algumas entidades) demais para *trabalhar com a mediunidade*. Por mais afeição, respeito e admiração, era difícil permanecer por muito tempo, sob o regime da Casa. O *trabalho no terreiro* exigia alcançar uma passividade para a incorporação pelas entidades, dar passagem a outras inteligências, memórias, atitudes, afetos que atuavam em mim com uma constância e uma força que eu ainda não dava conta de lidar sem *passar mal*⁷⁶. Grande parte das dificuldades que eu vivia durante as sessões de umbanda eram relativas ao fato de eu não conseguir me desprender de um “pensamento analítico excessivamente autocrítico” que produzia efeitos enfraquecedores.

Além disso, por mais contra hegemônica como é a vivência no terreiro, circulam simultaneamente práticas, pensamentos e energias que também tecem alianças com sentidos hegemônicos moralizadores (judaico cristãos, por exemplo) comuns às “instituições religiosas” que, afinal, também são comunidades morais, seguidoras de doutrinas. Em relação a isso eu nutria uma forte aversão. Minha atenção, hoje reelaborada com uma capacidade de *giro*, é sobre como os sentidos hegemônicos presentes são *aquilombados* pelos terreiros – ou seja, como se dá, por exemplo, o judaico-cristianismo modulado pelas umbandas. Mas, naquele momento da minha experiência, eu não conseguia ainda agir assim. Por exemplo, foi muito marcante ouvir de um preto velho que aconselhava uma consulente, um riso debochado e um comentário de reprovação sobre a decisão de sua tia, casada e com filhos, “assumir sua sexualidade lésbica”. Sua reação foi julgadora e carregava a reprodução de um padrão moral judaico cristão. Naquela

⁷⁵ Essa imagem da ‘casa’ como também costumam chamar os terreiros de umbanda em Belo Horizonte, na minha experiência, aponta para a dimensão de intimidade, de acolhimento e de *firmamento* territorialização que pode aflorar na relação com o lugar onde vivenciamos tantas aprendizagens, transformações, recebemos atendimentos, curas, passamos agonias. Esse aspecto confronta a experiência do terreiro como um lugar onde cultuamos uma ‘religião’, onde comparecemos e de onde nos ausentamos regularmente/eventualmente ao modo da relação com as missas católicas, por exemplo. Na ‘casa’, a vivência é rotineira, diferente a eventualidade e austeridade da imagem do ‘templo’.

⁷⁶ É comum as manifestações das entidades em médiuns de incorporações causarem o efeito de mal estar físico – náuseas, calafrios, dores de barriga, vertigens, tonteiras, dores de cabeça, sudorese, entre outros. Além de, no meu caso, por ser *médium de incorporação consciente*, me causa embaraços mentais, hesitações, temores. A incorporação consciente é um tipo de interação com a entidade que mantém a médium despertado mesmo tempo que tomada por outro ser, outra consciência. É um modo muito intenso de vivenciar e observar/perceber a *diversidade* dentro de si.

tempo eu não era capaz de realizar os giros necessários para ressignificar situações desse tipo, percebendo-as por outros ângulos.

Assisto hoje ao vídeo intitulado “Caboclo é Decolonial?”, da artista Castiel Vitorino e me reconheço. Castiel questiona a violência colonial da suposta inadequação dos corpos travestis e transexuais nos terreiros. Ela tece uma crítica potente e nos provoca, ao menos para mim, de forma muito tocante:

Não há por que esse caboclo se incomodar com a minha bixalidade travesti, pois ele é uma vida que está num tempo-espaco em que as compreensões daquilo que aqui chamamos de sexualidade não são feitas de modo colonial. Se as culturas ocidentais não são universais, logo é preciso construir um outro corpo para conseguir viver essa dimensão invisível de nossa existência. Tais invisibilidades são de outras ordens que não aquela criada pelo mundo colonial. Então me diga: em Aruanda há racismo ou bixafobia? E me responda do por que de algumas travestis poderem usar saias em uns terreiros e em outros, não? Nossas tradições têm sido inventadas pela cultura colonial. Então esse caboclo é decolonial? (VITORINO, sem data)⁷⁷

Pensando retrospectivamente sobre estes antigos questionamentos e interpelações que tantas vezes eu fiz “à umbanda”, e em relação a outros mais atuais que muitas vezes ainda faço, também “à universidade”, aprendi recentemente com o professor antropólogo Edgar Barbosa Neto algo muito importante que considero ter forte ligação com o estou discutindo neste trabalho. Minha conversa com Edgar aconteceu em um momento em que eu estava muito aflita, com grandes dificuldades para trabalhar com a tese. Estas dificuldades passavam por complicações, em grande medida, também de ordem espiritual e eu, muito ansiosa e desconcertada me dirigi a ele com certa arrogância perguntando sobre se “a universidade” e, especificamente, “a antropologia” que há séculos se ocupa em teorizar sobre a feitiçaria estariam “preparadas para lidar com uma estudante enfeitiçada”⁷⁸.

Edgar me respondeu com a seguinte ponderação. A antropologia está interessada na feitiçaria desde o século 19 (pensando em Frazer, Tylor) e Evans Pritchard, já no início do século 20, realizou uma mudança muito especial no modo antropológico de descrevê-la. Se recuarmos para considerar as abordagens sobre o “fetichismo”, o interesse acadêmico vem desde o século 16, antes do surgimento da antropologia como disciplina. Com relação à

⁷⁷Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6HoavuTyOy4>

⁷⁸De fato, a pergunta foi: “A feitiçaria é teorizada há século pela universidade. Mais recentemente, a feitiçaria tem sido abordada como procedimento conceitual que funciona para uma ‘simetriação antropológica’. As professoras e professores, por mais que sejam antropólogas, estão preparadas para lidar com uma estudante adoecida por feitiçaria?”

interpelação sobre os professores e professoras “estarem preparados” para lidar com uma estudante adoecida por feitiçaria, Edgar propôs retomarmos a distinção que Isabelle Stengers (2015) faz entre ‘obrigações’ e ‘exigências’ - as obrigações que constituem uma prática, a antropologia, por exemplo, e as exigências que se pode fazer a essa prática.

Nesse sentido, me disse ele, uma questão inicial pode ser: preparadas como professoras? Como antropólogas? Tal qual alguém que eventualmente tem algum vínculo com terreiros? “É preciso distinguir essas coisas”: certamente enquanto professoras e enquanto antropólogas não estão preparadas para lidar com uma estudante adoecida por feitiçaria. Do seu ponto de vista, a questão poderia ser mais bem colocada de outra maneira: pode-se exigir essa preparação, das professoras e da antropologia? “Essa exigência faz sentido nos termos das obrigações que constituem a prática antropológica?”. Sua impressão é de que não é interessante fazer essa exigência, pois, o efeito não seria chamar os praticantes da antropologia para redefinir suas obrigações enquanto praticantes da antropologia. Uma pergunta como esta “não permite à prática antropológica fazer devir: criar um possível que permita a ela pensar sobre si de uma outra maneira”. Mas, infelizmente, “coloca a antropologia numa condição enfraquecida por ela não ter como responder a essa exigência”.

Há uma atenção aqui, ao cuidado de não fazer uma exigência que não seja capaz de produzir uma situação que dialogue com os vínculos e com as obrigações que constituem cada prática. Pensando com Nêgo Bispo, essa proposição me parece ter relação com tecer críticas comprometidas com a *resolutividade*, e não meramente “desconstrutivas” e especulativas, retóricas, sem propor caminhos. Edgar sugere, por exemplo, que considerando a minha questão uma exigência interessante que se pode fazer à prática da antropologia é no sentido de que ela contribua para a complexificação das classificações nosológicas (classificação das doenças) de tal maneira que a prática se torne uma aliada para a ampliação dos conhecimentos sobre as diferentes possibilidades de adoecimentos. De tal maneira que adoecimentos como os causados por feitiçaria possam passar a ser considerados como “reais”. E que o diagnóstico possa produzir efeitos legais, como atestados de saúde, que sejam tão válidos quanto aqueles de um diagnóstico médico.

Penso que é ainda preciso pensarmos mais e juntos sobre questões desse tipo. E que propostas com a do Encontro de Saberes nas universidades têm o potencial de ampliar o repertório de exigências que podemos passar fazer às práticas acadêmicas e às práticas

orgânicas que têm se encontrado uma vez que, se bem compreendo, é possível esperar como “obrigação” dos encontros uma afetação mútua com efeitos de transformações recíprocas. Isso, sem desconsiderar que o modo como um encontro afeta um dos “encontrados” e desencadeia efeitos sobre seu modo de existir não é nunca idêntico ou simétrico ao modo como afeta o outro. Contudo, o aprendizado que quero destacar aqui é o de que grande parte das angústias e hesitações que muitas vezes me bloquearam a seguir aprendendo com a umbanda e com a universidade tinham relação direta com isso que Edgar chamou a atenção de “exigir das práticas”, no caso, da umbanda e da universidade (mais aproximadamente das disciplinas antropológicas e das comunidades organizadas em tono da antropologia), respostas para perguntas que elas não se propõem a se fazer, por não se reconhecerem “obrigadas” a elas.

Trabalhar com as ciências

Conforme busquei apresentar, em um período de 10 anos (entre o meu ingresso na graduação, em 2001, e o meu ingresso no mestrado, em 2011) ocorreram muitos encontros com pessoas, energias e entidades, que insinuavam uma “repetição” de acontecimentos. Houve repetidas situações em que interlocutores afirmavam a existência de uma exigência cósmica para que eu “*continuasse trabalhando*” com a antropologia e com a *ancestralidade*. Eu já havia cogitado tentar uma graduação em outras áreas do conhecimento ou mesmo me afastar das atividades acadêmicas, suspeitando que poderia ser mais feliz trabalhando em ambientes mais populares e com atividades mais concretas. Minha trajetória afroreligiosa também não era estável, com sucessivas reaproximações e afastamentos. Em diferentes situações de atuação como pesquisadora antropológica, eu fui surpreendida pela percepção de alguma/um interlocutora/or sobre eu “*não estar sozinha no trabalho*”.

Certa vez, em campo, durante o projeto Cinema no Rio São Francisco, no qual percorremos cidades e vilarejos para realizar exposições de cinema nacional, e documentar esses lugares e “sua cultura” em audiovisual, eu fui conhecer uma famosa benzedeira e parteira, já idosa, no município de Pedras de Maria da Cruz. A condição de trabalho era constrangedora por eu ter de atender a um “cronograma industrial” - não passávamos mais do que dois dias em cada lugar - para pesquisar, conhecer pessoas que fossem referência da “cultura local”, e buscar convencê-las da importância de “participar do projeto” e conseguir que elas “gravassem

conosco”. Ao passar do portão de Dona Luiza, depois de convidada a entrar, acompanhada de seu sobrinho neto, quem nos apresentou, a senhora me deteve, na sua sala, e me disse muito firme e um tanto severa: “*Peço desculpas, mas não quero que a moça aqui, não. Não gosto de ciganos. E você trouxe esse povo todo aí com a senhora!*” Constrangida e bastante confusa, atendi prontamente ao seu pedido pela minha retirada, mas permaneci estatelada, do lado de fora, buscando compreender aquela situação: eu não estava sozinha, os que me acompanhavam eram entidades ciganas, eu sequer suspeitava.

Naquele tempo minha participação em terreiro ainda era muito indisciplinada. Quando eu estava em Belo Horizonte, frequentava as sessões com certa regularidade, mas não estava convencida de que eu deveria “*continuar trabalhando*”. Precisava aprender ainda muitas coisas até que eu pudesse *sentir* e dar mais atenção às *energias* e companhias que posso *trazer* comigo. Naquela mesma temporada de trabalho muito outros episódios marcantes aconteceram, dentre os quais descreverei o seguinte.

No município Muquém de São Francisco, já na Bahia, fomos visitar uma terra indígena que percebi quando passávamos de carro, observando uma pequena placa na estrada que informava algo como “*Aldeia Kiriri, protegida pela Funai*”⁷⁹. Não quiseram participar das filmagens, mas fui convidada pela liderança para uma cerimônia de Jurema que aconteceria a noite, na Casa da Ciência. Ainda durante a tarde, a cacique nos levou para conhecer as roças e algumas casas de parentes. Em uma delas nos ofereceram favas para comer e jurema para beber. Pouco cautelosa e muito entusiasmada, aceitei e com poucos goles da bebida que amargava intensamente, comecei a sentir algo estranho no corpo. Durante a caminhada de volta à casa da cacique, passei “mal”: calafrios, enjoos. Ela buscava me tranquilizar e sorria dizendo que aquilo era “*a força agindo*”. Essa força “*não atuava em qualquer bebedor*”, ela me explicou, mas se atuava era porque havia a necessidade “*da pessoa dar conta daquela ciência*”.

À noite, durante a sessão, a Casa da Ciência estava bastante cheia. Várias pessoas, inclusive crianças fumavam *paú* (cachimbos de madeira artesanais) defumando o ambiente

⁷⁹ Segundo o Instituto Sócio Ambiental (ISA), “Kiriri é um vocábulo tupi que significa povo “calado”, “taciturno”. Essa designação teria sido atribuída pelos Tupi da costa aos índios habitantes do sertão. O povo kiriri constitui hoje um grande exemplo de luta para outros povos indígenas localizados na região Nordeste do país. No espaço de quinze anos, eles se estruturaram politicamente e promoveram, em fins dos anos noventa do século passado, a extrusão de cerca de 1.200 não-índios incidentes na Terra Indígena Kiriri, homologada desde 1990.” <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kiriri>

repleto de fumaça. Pouco tempo depois de começarem a puxar as cantorias com a marcação dos maracás voltei a passar mal. Com bastante força minha cabocla *me pegou* - e eu ainda não sabia que uma de minhas *guias de corrente*⁸⁰ é uma Cabocla Jurema. Naquela noite, ela permaneceu incorporada por muito tempo, auxiliando os pajés na cerimônia que girou em torno de um casal de jovens “*atacados por feitiço*”. Ao final, tomamos *caxiri*⁸¹ e o pajé mais idoso me acompanhou até a saída da aldeia, compartilhando alguns ensinamentos sobre encantados e antepassados. Ele me disse sobre nossa visita ter sido prevista e anunciada à comunidade pelos encantados: disseram que seriam visitados por uma parente distante que não viam há gerações e, enfim, eu havia chegado. Aconselhou-me a compreender aquele *reencontro* como um chamado forte para que eu continuasse *trabalhando com a ciência*.

Parti comovida e intrigada com o efeito de ambiguidade na forma como o pajé se referiu à “ciência”. Seria a ciência das práticas de cura com a Jurema como a que eu acabava de conhecer na Casa da Ciência Kiriri? Ou a ciência social da universidade que, afinal, foi o que me levou a ser contratada pelo projeto e a chegar até ali - território tão improvável, embora meu corpo o tivesse reconhecido desde a minha chegada? Profundamente marcada pela conexão entre esses acontecimentos: a espiritualidade manifestando-se no “território da antropologia” e a antropologia atuando no “território da espiritualidade” compreendi, mais tarde, que essas aparentes alternativas - se o pajé se referia à “ciência da espiritual” (relativa aos saberes ligados aos modos de relação com o cosmos, à *ancestralidade*), ou se falava da “ciência social” (relativa aos saberes produzidos pela universidade) - são inclusivas.

Tantos acontecimentos semelhantes me traziam a mensagem: caminhar na fronteira da espiritualidade com a universidade não era “minha trajetória” individual. Essa caminhada *entrançada*⁸² por agenciamentos e coordenadas tão heterogêneos incluía vínculos que começaram muito antes de mim. Como descreveu Nogueira (2019:17), junto às comunidades em que convivemos e pesquisamos, aprendemos que não somos “indivíduos”, nos

⁸⁰ Conjunto das entidades que atuam/incorporam/trabalham com uma médium. O nome ‘corrente’ remete a uma circularidade, uma “*corrente que liberta*”, me disse, um caboclo.

⁸¹ Bebida fermentada a base de mandioca ou de milho. Nessa aldeia Kiriri, o caxiri era feito com milho.

⁸² O *entrançamento* é uma imagem-pensamento que nos foi ensinada pelo Mestre Arnaldo de Lima do quilombo Custaneira/PI, a partir do corpo, quando nos conduziu para as rodas de lezeira, batuques e sambas quilombolas, cujo movimento é um serpentear de corpos em duplas que giram em torno de si mesmos enquanto desenham uma trança em roda no plano horizontal do chão que é pisado no ritmo dos tambores

individualizamos em muitos momentos de nossas vidas, escolhemos muitos de nossos passos. E as escolhas são coletivas, conduzidas de formas mais ou menos sutis pela coletividade que vive junto e dentro de nós. O *enredo* da trajetória que vinha me conduzindo estava aflorado: pesquisadora de *rodagem* não deveria temer as *encruzilhadas* - no sentido de precisar tomar uma decisão⁸³ entre alternativas excludentes. Havia (há) uma confluência entre as ciências: juntas, umbanda e antropologia *trabalham* comigo. Eu estava sendo convocada a continuar praticando *as ciências* para adquirir a capacidade de acessar saberes importantes para toda uma coletividade (composta de uma diversidade de seres e agenciamentos) na qual estou incluída. Esses saberes dizem respeito a um *encontro de saberes*, ou seja, ao encontro entre práticas de conhecimento divergentes (e todo o mundo de relações que as criam, sustentam e movimentam) que, a partir de suas desigualdades, podem efetuar aprendizagens recíprocas.

⁸³Conforme notou a doutoranda Elisa Sampaio que também pesquisa junto do Encontro de Saberes, Washington Oliveira (2017 - informação oral), sobrinho da mestra Pedrina Santos e capitão da Guarda de Massambique de Nossa Senhora do Rosário de Oliveira, nos ensinou em uma de suas aulas que “pombo gira”, nome que comumente se refere às manifestações femininas de Exu, é uma corruptela das expressão bantu mpambu njila, que pode ser traduzida como “encruzilhada”. Exu é o guardião da encruzilhada, lugar que Pedrina Santos (2017 - informação oral) define como “*caminho de decisão*”: lugar de desafio, de lutas. A encruzilhada é um lugar de pressão: ponto em que errado e o certo se articulam, se transformam, divergem.