

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

VANDA APARECIDA FÁVERO PINO

**TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS EM TERRAS DO SUL: CONFLUÊNCIAS ENTRE
ORALIDADE, HISTÓRIA E RESISTÊNCIA**

PORTO ALEGRE

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ÁREA: ESTUDOS DE LITERATURA
LINHA DE PESQUISA: ESTUDOS LITERÁRIOS APLICADOS – LITERATURA,
ENSINO E ESCRITA CRIATIVA

TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS EM TERRAS DO SUL: CONFLUÊNCIAS ENTRE
ORALIDADE, HISTÓRIA E RESISTÊNCIA

VANDA APARECIDA FÁVERO PINO

Tese de Doutorado em Letras, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Lúcia Liberato Tettamanzy.

Porto Alegre

2022

VANDA APARECIDA FÁVERO PINO

**TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS EM TERRAS DO SUL: CONFLUÊNCIAS ENTRE
ORALIDADE, HISTÓRIA E RESISTÊNCIA**

Tese de Doutorado em Letras, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Lúcia Liberato Tettamanzy.

Porto Alegre, maio de 2022.

Resultado: _____

BANCA EXAMINADORA:

Dra. Liliam Ramos da Silva
Instituto de Letras
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Dra. Louise Prado Alfonso
Departamento de Antropologia e Arqueologia
Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)

Dra. Mauren Pavão Przybylski Da Hora Vidal
Laboratorio Nacional de Materiales Orales (LANMO)
Universidade Nacional Autónoma de México (UNAM)

CIP - Catalogação na Publicação

Pino, Vanda Aparecida Fávero
Territórios quilombolas em terras do Sul:
confluências entre oralidade, história e resistência /
Vanda Aparecida Fávero Pino. -- 2022.
234 f.
Orientadora: Ana Lúcia Liberato Tettamanzy.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de
Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Quilombolas. 2. Oralidade. 3. Territórios. 4.
Decolonialidade . 5. Arvinha e Mormaça. I. Tettamanzy,
Ana Lúcia Liberato, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Neste que foi um de meus maiores desafios, agradeço primeiramente a Deus pelo momento, pela oportunidade, pelas vivências, pelas pessoas que conheci e por ter conservado com saúde os meus neste período em que, por diversos momentos, estive ausente. Também agradeço pelo amor, personificado em minha família e em meu companheiro.

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia o Rio Grande do Sul (IFRS - *Campus Sertão*), meu devido reconhecimento pelo apoio e pelo incentivo aos estudos, especialmente nos momentos em que pude dedicar-me integralmente à pesquisa. Ainda a esse *campus*, agradeço por ter sido a porta de entrada para que eu conhecesse a pedagogia histórico-crítica, a qual produziu em mim um despertar político potente no campo educacional.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). À Profa. Dra. Ana Lúcia Liberato Tettamanzy, orientadora deste trabalho, agradeço sobremaneira, primeiramente por ser uma das únicas professoras do Brasil a incentivar a possibilidade da pesquisa em comunidades tradicionais com os saberes orais e populares. E também porque esteve durante todo o percurso ao meu lado, ouvindo o que eu tinha para dizer, incentivando o trabalho com a expertise que construiu nas experiências acadêmicas e, ainda mais, nas vivências comunitárias, sem por nenhum momento demonstrar qualquer exasperação com as minhas dificuldades. Nos momentos em que as preocupações pesavam, ela lembrava, ao parafrasear Antonio Machado Ruiz, que “el camino se hace al caminar”. Muito obrigada por tudo, Professora Ana! Agradeço, igualmente, às Profas. Dras. Liliam Ramos da Silva, Louise Prado Alfonso e Mauren Pavão Przybylski Da Hora Vidal, por terem contribuído com a tessitura deste trabalho nas qualificações e na defesa final.

Minha gratidão a todos os comunitários e comunitárias das comunidades quilombolas da Arvinha e da Mormaça, por compartilharem tantas histórias de vida, de ancestralidade, de resiliência. Sou grata por conhecer Dona Nena, uma das grandes depositárias da cultura oral desses lugares, no alto de seus 102 anos.

Agradeço, especialmente, às mulheres negras, quilombolas e pesquisadoras Rita Tatiane da Silva Miranda e Fernanda Souza de Oliveira, por estarem comigo nesta jornada. Agradeço, de igual maneira, à querida colega, professora e historiadora Luciana da Costa de Oliveira, por ser uma das primeiras pessoas a acreditar que esta pesquisa seria possível e por seguir comigo do início até a defesa deste trabalho.

Por fim, é oportuno ponderar que, diferentemente do que muitos jocosamente dizem, o brasileiro não precisa ser estudado, mas sim estudar. Assim, agradeço a Luiz Inácio Lula da

Silva, nordestino, retirante, operário, sindicalista e estadista que, pela primeira vez em 500 anos, viabilizou políticas públicas que fizeram com que os mais pobres pudessem adentrar espaços dantes ocupados somente por alguns privilegiados. Se hoje encerro esta etapa de meus estudos, com o título de doutora, se hoje trabalho na educação pública, lugar no qual decidi estar, reconheço que isso só foi possível porque tive uma oportunidade primeira chamada Programa Universidade para Todos (Prouni), o qual não beneficiou apenas a mim, mas também a milhões de brasileiros e brasileiras, bem como ocorreu com outras políticas públicas no campo educacional nas duas últimas décadas.

Entendo ser pertinente lembrar que, no Brasil, vivemos tempos muito difíceis, na educação, na ciência, no campo democrático. Dessa forma, quero agradecer a quem, em tempos de individualismo, lutou pela coletividade, denunciando abusos. A esse propósito lembro de Mestre Moa do Katendê, Marielle Franco, Dilma Rousseff, Bruno Pereira, Dom Phillips e o povo guarani Kaiowá, que se impõe frente à violência e à hostilidade a que estão submetidos na própria terra a que pertencem. A eles, aos povos indígenas e quilombolas, e a todos e todas que lutam por democracia e justiça social, meu agradecimento.

Através da boca de Tierno Bokar, o sábio de
Bandiagara, a África dos velhos iniciados avisa
o jovem pesquisador:

“Se queres saber quem sou,
Se queres que te ensine o que sei,
Deixa um pouco de ser o que tu és
E esquece o que sabes”.

Amadou Hampâté Bâ.

RESUMO

Os saberes presentes na memória das comunidades quilombolas oferecem um rico repertório para o trabalho pedagógico na escola e na sociedade; todavia, essas culturas são silenciadas ou pouco representadas no espaço escolar. Essa situação é resultado de um processo de colonização que se perpetua, marcando com violência e desrespeito as histórias desses povos. Tendo em conta tal cenário, este estudo de doutorado investigou, em acervo oral de conversas com moradores de duas comunidades quilombolas situadas no norte do Estado do Rio Grande do Sul (Brasil), histórias, saberes e memórias dessas comunidades, quais sejam: as Comunidades da Arvinha e da Mormaça. Além dos saberes quilombolas, as vozes que sustentam nossa pesquisa se baseiam nos pressupostos teóricos dos estudos decoloniais, com destaque para os seguintes estudiosos: o colombiano Arturo Escobar (2014; 2016), por meio do conceito de *ontologias relacionais* como ferramenta teórica que rompe com a colonialidade do ser e do saber; o sábio e genealogista malinês Amadou Hampâté Bâ (2010), que reflete sobre os grandes depositários da cultura oral; e Abdias Nascimento (1980), que cunhou o conceito de *quilombismo*. Com o subsídio dos casos narrados, foram transcritas histórias, assim como foram mediadas a elaboração e a aplicação de um roteiro pedagógico-cultural junto às referidas comunidades quilombolas. As reflexões acerca das narrativas orais dos moradores das Comunidades da Arvinha e da Mormaça elucidam como as populações negras da região em discussão foram estrategicamente silenciadas pelo racismo ao longo do tempo, mesmo estando na base de todos os processos do chamado “desenvolvimento”. Essas reflexões igualmente esclarecem como as populações em questão foram ora selecionadas para o trabalho braçal, ora preteridas, conforme a conveniência dos grupos dominantes. Tais discussões também demonstram que, a despeito de tantas exclusões e apagamentos, essas comunidades resistem coletivamente, há mais de 150 anos, em um contexto majoritariamente hostil a suas ancestralidades e saberes. As referidas discussões atestam, ainda, como a titulação dos territórios quilombolas, que seguem sendo degradados em benefício do chamado agronegócio, é essencial para a manutenção de seus modos de vida. Por fim, observa-se que a vida das comunidades tem se renovado graças ao reencontro dos jovens quilombolas com suas raízes e identidades profundas. O estudo em tela busca contribuir com propostas que promovam o ensino da cultura afro-brasileira em espaços formais e não formais de ensino.

Palavras-chave: Quilombolas. Oralidade. Territórios. Decolonialidade. Arvinha. Mormaça.

RESUMEN

Los saberes presentes en la memoria de las comunidades palenqueras¹ ofrecen un rico repertorio para el trabajo pedagógico en la escuela y en la sociedad; sin embargo, esas culturas son silenciadas o poco representadas en el espacio escolar. Esa situación es el resultado de un proceso de colonización que se perpetúa, marcando con violencia y desprecio las historias de esos pueblos. Teniendo en cuenta este escenario, este estudio de doctorado investigó, en un acervo oral de conversaciones con los habitantes de dos comunidades palenqueras ubicadas en el Norte de Rio Grande do Sul (Brasil), historias, saberes y memorias de esas comunidades, siendo ellas conocidas como las Comunidades de Arvinha y de Mormaça. Además de los saberes palenqueros, las voces que sostienen nuestra investigación están basadas en la teoría de los estudios decoloniales, con énfasis en los siguientes expertos: el colombiano Arturo Escobar (2014; 2016) a través del concepto de ontologías relacionales como herramienta teórica que rompe con la colonialidad del ser y del saber; del experto y genealogista maliense Amadou Hampâté Bâ (2010) que reflexiona sobre los grandes depositarios de la cultura oral; así como Abdias Nascimento (1980) quien acuñó el concepto de quilombismo. Por medio de los relatos narrados, fueron transcritas historias y mediada la elaboración y aplicación de un guion pedagógico-cultural con las referidas comunidades palenqueras. Las reflexiones sobre las narrativas orales de los habitantes de las Comunidades de Arvinha y Mormaça elucidan cómo las poblaciones negras de la región en discusión fueron estratégicamente silenciadas por el racismo a lo largo del tiempo, aunque estuvieran en la base de todos los procesos del llamado “desarrollo”. Tales reflexiones igualmente aclaran cómo esas poblaciones eran a veces seleccionadas para el trabajo manual y a veces despreciadas, según la conveniencia de los grupos dominantes. Las discusiones también demuestran que mismo en medio a tantas exclusiones y borrados, esas comunidades resisten colectivamente durante más de 150 años en un contexto mayoritariamente hostil a sus ancestralidades y saberes. Asimismo, las discusiones certifican cómo la titulación de los territorios palenqueros, que continúan siendo degradados en beneficio del agronegocio, son esenciales para la manutención de sus modos de vida. Por fin, se observa que la vida de las comunidades se renueva gracias al reencuentro de los jóvenes palenqueros con sus raíces e identidades profundas. El presente estudio busca contribuir con propuestas que promuevan la enseñanza de la cultura afrobrasileña en espacios de enseñanza formales y no formales.

Palabras-clave: Palenques. Oralidad. Territorios. Decolonialidad. Arvinha. Mormaça.

¹ Se utilizó la traducción de “comunidades quilombolas” (Brasil) para “comunidades palenqueras” (Colombia y otros países de Latinoamérica). Otras variaciones regionales en Latinoamérica son cumbes y comunidades cimarronas.

ABSTRACT

The knowledge present in the memory of *quilombola* communities offers a rich repertoire for pedagogical work at school and in society; however, these cultures are silenced or poorly represented in the school space. This situation results from a process of colonization that is perpetuated, marking the histories of these peoples with violence and disrespect. Taking this scenario into account, this doctoral study investigated, in an oral collection of conversations with residents of two *quilombola* communities located in the north of the State of Rio Grande do Sul (Brazil), the histories, knowledge and memories of these communities, namely: Arvinha and Mormaça. In addition to *quilombola* knowledge, the voices that support our research are based on the theoretical assumptions of decolonial studies, with emphasis on the following scholars: the Colombian Arturo Escobar (2014; 2016), through the concept of relational ontologies as a theoretical tool that breaks with the colonality of being and of knowledge, the Malian sage and genealogist Amadou Hampâté Bâ (2010), who reflects on the great depositaries of oral culture; and Abdias Nascimento (1980), who coined the concept of *quilombismo*. With the support of the narrated stories, stories were transcreated, as well as the elaboration and application of a pedagogical-cultural itinerary with the aforementioned *quilombola* communities. Reflections on the oral narratives of the residents of the Arvinha and Mormaça Communities elucidate how the black populations of the region under discussion were strategically silenced by racism over time, even though they were at the base of all the processes of the so-called "development". These reflections also clarify how the populations in question were sometimes selected for manual work, sometimes neglected, according to the convenience of the dominant groups. Such discussions also demonstrate that, despite so many exclusions and erasures, these communities have collectively resisted, for more than 150 years, in a context that is hostile mainly to their ancestry and knowledge. These discussions also attest to how the titling of *quilombola* territories, which continue to be degraded for the benefit of the so-called agribusiness, is essential for maintaining their ways of life. Finally, it is observed that the life of the communities has been renewed thanks to the re-encounter of young *quilombolas* with their roots and deep identities. The present study seeks to contribute to proposals that promote the teaching of Afro-Brazilian culture in formal and non-formal teaching spaces.

Keywords: Quilombolas, Orality. Territories. Decoloniality. Arvinha. Mormaça.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Entrega do álbum com materiais de pesquisa à Dona Nena.	40
Figura 2 - Fluxograma do processo de titulação de terras quilombolas.	56
Figura 3 - Comunidades quilombolas tituladas de 1995 a maio de 2021.	57
Figura 4 - Território das Comunidades Quilombolas Arvinha e Mormaça.	59
Figura 5 - Genealogia de Francisco de Barros Miranda e Cezarina Miranda.	67
Figura 6 - Tarde de causos com Seu Pedro e com Seu João.	71
Figura 7 - Seu Pedro refletindo acerca dos quilombos com os presentes.	73
Figura 8 - Foto de Dona Francisca Vieira da Cruz – a Chica Mormaça.	74
Figura 9 - Ciranda de causos.	81
Figura 10 - As empreitadas.	86
Figura 11 - Seu Adair prepara, em dia de festa, a tradicional feijoada quilombola.	89
Figura 12 - Dona Jussara mostra o bolinho que faz na boleira de waffles.	91
Figura 13 - Vitor e os saberes ancestrais.	92
Figura 14 - Alergia provocada pelo trabalho na seleção de mudas da soja.	94
Figura 15 - Rita e o símbolo de sua comunidade: a <i>arvinha</i>	100
Figura 16 - Vanda, Professora Teresinha e Rita Tatiane.	105
Figura 17 - Rita acompanhando de perto o replantio da <i>arvinha</i>	115
Figura 18 - Por fim, a <i>arvinha</i> retorna a seu local de origem.	116
Figura 19 - Entre o céu e o campo ceifado, a <i>arvinha</i>	117
Figura 20 - A <i>arvinha</i> e o pôr do sol.	122
Figura 21 - Mapa do território reconhecido pelos comunitários da Mormaça.	126
Figura 22 - Abacateiro em que o umbigo do comunitário Ari de Oliveira foi enterrado.	126
Figura 23 - Dona Celita conhecedora da medicina natural no Quilombo da Arvinha.	128
Figura 24 - Seu Norides, Dona Maria e o recanto verde.	131
Figura 25 - A família Souza na prática de um novo saber sustentável.	144
Figura 26 - Território em regeneração - novas mudas junto ao tronco velho.	146
Figura 27 - Rita e Fernanda em dia de escrita.	156
Figura 28 - Um dia especial para Fernanda.	158
Figura 29 - A potência da voz de Rita.	160
Figura 30 - Entrega das capulanas.	161
Figura 31 - Encontro anual das comunidades quilombolas de Sertão – RS.	162
Figura 32 - Equipe do projeto Narrativas Orais Quilombolas.	164
Figura 33 - Roteiros pedagógicos por meio de lives.	165
Figura 34 - As crianças da Escola Bandeirantes ouvem e contam histórias dos quilombos. .	166
Figura 35 - Identidade.	168
Figura 36 - Momento da partida: contação de histórias na antiga estação de trem de Coxilha.	171
Figura 37 - Seu Norides, gaúcho e quilombola, conta as histórias da encruzilhada.	172
Figura 38 - Quinto ano da Escola Pantaleão Thomaz na encruzilhada da Casa Branca.	173
Figura 39 - A coxilha da Casa Branca.	173
Figura 40 - Roteiro pedagógico-cultural – o cemitério histórico.	174

Figura 41 - Seu Norides e a <i>arvinha</i> , símbolo de sua comunidade.	178
Figura 42 - Equipe de guiamento.	178
Figura 43 - O pilão e a peneira.	180
Figura 44 - História de assombração: Fugindo da morte.....	181
Figura 45 - Dona Nena e família.	190
Figura 47 - Dona Nena ministra oficina aos estudantes do ensino médio integrado – o IFRS – Campus Sertão.....	197
Figura 48 - Dona Nena.	198
Figura 49 - Gabriel, Juliana, Dona Nora, Antôzinha e Diana.	200
Figura 50 - Estrada em frente à casa da Dona Nora.	202

SUMÁRIO

SOBRE CAUSOS NÃO CONTADOS PELA ESCOLA.....	14
1 CAMINHOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS	31
2 NARRATIVAS CONFLUENTES NO DECURSO DO TEMPO	49
2.1 Entre quilombos e quilombismos, o direito ao território.....	49
2.2 Duas comunidades, muitos casos compartilhados	58
3 O AGRONEGÓCIO COMO ECONOMIA DO EPISTEMICÍDIO DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS	100
3.1 No princípio, havia árvores no meio do território	100
3.2 Eu nunca ouvi falar de quiromboras por aqui	108
3.3 Território sintético x território orgânico.....	121
4 SABERES QUILOMBOLAS SOBREVIVENTES À COLONIALIDADE – NOSSO TRABALHO DE CAMPO.....	147
4.1 O projeto <i>Narrativas Orais Quilombolas</i>	152
4.2 Territórios oralizados, roteiros decoloniais	168
4.3 Sobre coisas que não se explicam, se experimentam e se vivem	184
4.4 Dos cativeiros da vida moderna aos quilombos refúgio.....	199
PONDERAÇÕES RELACIONAIS	203
ANEXO A – MOSTRA DAS CRIAÇÕES DOS ESTUDANTES DA ESCOLA BANDEIRANTES E PANTALEÃO THOMAZ APÓS A PARTICIPAÇÃO NAS OFICINAS E ROTEIRO PEDAGÓGICO-CULTURAL	221

SOBRE CAUSOS² NÃO CONTADOS PELA ESCOLA

Antes dar início ao levantamento, à discussão e à análise que proponho³, faz-se necessário deslindar a narrativa que hoje me leva a pesquisar a temática do presente estudo de doutoramento. Entendo que isso não se dá por um ou outro motivo isolado, mas pela confluência⁴ de vários deles, sobre alguns dos quais pretendo aqui explicar.

Venho de um contexto rural no Norte do Estado do Rio Grande do Sul, no Sul do Brasil, de uma família de ancestralidade italiana, alemã (talvez pomerana) e de uma mestiçagem pouco contada, mas visível em meus traços. Esse “causo não contado” é oriundo um modo de ver regional segundo o qual, se determinada pessoa não for “de origem” (italiana, alemã ou, mesmo, polonesa), essa pessoa é então “brasileira”, ou seja, não tem “origem” determinada, tratando-se de um ser deslocado no espaço em questão. Isso pode parecer um tanto estranho aos brasileiros que não ocupam tal região, mas é totalmente familiar aos que a ocupam. Assim, de forma consciente ou inconsciente, esconder uma “origem brasileira” – leia-se: negra, indígena, cabocla (mestiça) – era uma forma de proteção, na tentativa de reforçar a origem europeia, para poder proteger a si e a própria descendência dos preconceitos sofridos. Um “brasileiro” nascido ou ambientado nessa região, para contar com um quinhão de confiança e aceitação por parte dos “europeus”, precisava provar constantemente e por diversos meios ser honesto, trabalhador e convertido aos valores da imigração europeia. E, se escura fosse sua pele, essa prerrogativa se tornava mais imperiosa. Pelo contrário, se a genética oriunda dessa mestiçagem lhe “premiasse” nesse contexto com uma pele e olhos claros, ainda assim, era necessário de certo modo afirmar as origens euro-ocidentais que não constavam totalmente em seu sobrenome e em seu DNA. Dessa forma, o ideal, nesse contexto racista, seria ter “origem”.

Falo disso com os verbos conjugados no pretérito, mas essa mentalidade ainda se percebe no presente. As gerações anteriores à minha, viveram isso declaradamente, enquanto as posteriores colhem os frutos amargos desse modo de ver e de conceber o mundo. Hoje, o racismo aparece de forma velada e muitos afirmam que “isso não existe mais”, entretanto é nas sutilezas que ele, infelizmente, revela-se. E uma delas é conceber um Sul brasileiro inteiramente branco. Existem muitos causos negros que não foram contados e que fazem parte desse território.

² A palavra “casos” será apresentada como “causos” no decorrer deste estudo, visto que é assim que é referenciada naturalmente nas comunidades campesinas do sul do Brasil.

³ Será utilizada a 1ª pessoa do singular nas partes em que se relata a experiência pessoal da doutoranda.

⁴ O conceito de confluência(s), cunhado por Santos (2015), será apresentado no capítulo dois desta tese.

Nesse contexto atravessado por diversas “origens” e “não origens”, o ato de ouvir histórias à luz das chamas do fogão a lenha, em dias de chuva ou em noites de falta de luz, era parte do meu cotidiano. Quem protagonizava esse ato eram especialmente minhas duas avós, ambas nascidas em 1916. É lamentável que o mundo contemporâneo, ocidental, capitalista, incentive que nos afastemos cada vez mais do que Antônio Bispo dos Santos⁵ reconhece como os saberes orgânicos, relacionados ao bem viver, e nos inundemos numa necessidade desenfreada de produção e consumo. Assim, conforme a necessidade imposta de produzir e consumir vai apoderando-se de nossas vidas, vamos deixando para trás nossos avós e “troncos velhos”⁶.

Quando terminei o ensino médio, a lembrança dos causos ao pé do fogo já era uma doce, porém longínqua memória. Eu precisava trabalhar, mas também queria estudar. Isso em um período de transição em que ainda era pouco provável, ou melhor, pouquíssimo provável, que filhos de operários e de pequenos agricultores, que tivessem renda familiar menor do que a mensalidade de um curso superior de uma universidade particular, pudessem acessar esse nível de ensino. Já a universidade federal era um espaço quase que inalcançável para jovens pobres do interior. O fato de eu ter passado o ensino médio todo alcançando avaliações boas e excelentes e fazendo todas as leituras que o lugar proporcionava não fazia a menor diferença nesse cenário. Nesse ínterim, tentei rechaçar algumas narrativas que me foram apresentadas no decurso do tempo, como a de que adolescentes pobres (ou ricos) devem sem demora aceitar um príncipe ou, até mesmo, um sapo que possa sustentá-las, antes que o tempo as transforme em bruxas. Pensei que haveria de existir uma contranarrativa com outro final que me agradasse mais, até porque sempre gostei de bruxas (e de suas histórias).

Assim, sem buscar o príncipe, tampouco o sapo, várias luas depois – que, diga-se de passagem, para mim significaram uma amarga eternidade –, essa narrativa começou a tomar outro rumo. Depois de três anos da conclusão de meus estudos secundários ingressei no ensino superior por meio de uma mudança no curso de minha história e da história de milhões de outros brasileiros pobres: a mudança chamada ProUni⁷. E, se o encontro com a faculdade de Letras me ensinou muitas coisas, uma delas foi resgatar dentro de mim a contação de histórias e reverenciar ainda mais a figura do contador, personagem anônimo, semeador de sonhos. Antes

⁵ Falo sobre quem é o mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos no capítulo dois.

⁶ Nas comunidades quilombolas como as que foram pesquisadas, “troncos velhos” são as pessoas mais velhas e sábias do lugar. Aqueles que já morreram também podem ser referenciados da mesma forma.

⁷ Programa Universidade para Todos – ProUni. Trata-se de um programa de bolsas de estudos integrais e parciais para estudantes de baixa renda que estudaram integralmente em escolas públicas. Inédito no Brasil, foi criado em 2004, no governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, pela Lei nº 11.096/2005 (BRASIL, 2005a).

do ingresso na faculdade, durante o curso dela e até três anos depois, tive a oportunidade de trabalhar por quase nove anos junto a crianças e adolescentes da periferia do município de Passo Fundo. A experiência de ingressar precocemente no serviço público, na área da assistência social, fez-me ver de perto uma realidade de violência, escassez de recursos financeiros e de falta de acesso a melhores oportunidades de educação, trabalho e renda que eu, embora provinda de uma realidade de poucos recursos, não conhecia nesse grau. Nesse contexto, passei a compreender melhor as outras realidades que me rodeavam, a desenvolver um olhar compreensivo frente a essas formas legítimas de vida, sobrevivência e resistência. Assim, minha trajetória como servidora pública também iria dando os rumos ao que eu buscava em minha trajetória de vida. Ou, talvez, fosse o contrário. O certo é que o serviço público tornou-se para mim o lugar em que eu queria estar. E, obviamente, essa descoberta não ocorreu de um dia para o outro. Talvez quem esteja lendo possa pensar que eu esteja idealizando demais, mas o que seria de nós sem o que idealizamos?

Foi dessa forma que, buscando constantemente traçar uma narrativa diferente daquela que me apresentaram inicialmente, filha de políticas públicas de acesso à educação superior e apaixonada pelos saberes populares, ingressei no serviço público federal em janeiro de 2013, como servidora técnica de nível superior⁸ na área da educação. Já no começo, meu desafio foi trabalhar em atividades relacionadas à política de cotas, sendo aquele semestre o primeiro em que tal política viria a ser efetivada na instituição⁹. E essa chegada me mostrava que novamente eu estava diante de uma realidade um tanto diferente da minha, mas pela qual eu me interessava verdadeiramente. Estávamos em um período que parecia ser o início de um processo de reparação para com as populações negras e indígenas na área da educação, tendo em vista que demorou quase 30 anos para começar a ser efetivado o que havia sido aprovado na Constituição de 1988.

⁸ Fui nomeada como servidora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul - IFRS – *Campus* Sertão em 16 de janeiro de 2013 no cargo de Técnica em Assuntos Educacionais. A partir desse mesmo ano passei a integrar o Neabi (Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas) do IFRS – *Campus* Sertão, acompanhando o processo de ingresso/permanência/evasão de estudantes indígenas na instituição. Em 17 de novembro de 2020, fui nomeada como professora de Língua Portuguesa e de Língua Espanhola do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná – *Campus* Barracão, passei pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Santa Catarina – *Campus* Caçador (2021-2022) e hoje sou professora de Língua Portuguesa e Literatura Brasileira do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul – *Campus* Caxias do Sul.

⁹ A Lei nº 12.711/2012 (BRASIL, 2012b) dispõe sobre o ingresso por meio de cotas nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio para estudantes egressos de escolas públicas, reservando também vagas para estudantes pretos, pardos e indígenas. No IFRS – *Campus* Sertão, o primeiro ingresso por meio da lei das cotas deu-se no início de 2013 em razão de ser o período letivo subsequente à implementação da lei.

Apesar da morosidade nessa implementação, é preciso ponderar que um grande passo foi dado. Essa luta, que é sobretudo do Movimento Negro Brasileiro e dos povos originários, visava a garantir às populações negras e indígenas seus lugares de direito, no âmbito das instituições de ensino. E, mesmo que hoje as universidades e os institutos federais não tenham chegado à maioria dos quilombos rurais e urbanos desse país, das comunidades indígenas e das regiões mais periféricas em que a população negra é maioria, em menos de uma década da lei das cotas, passamos a ver instituições federais mais diversas e dialógicas. Obviamente, isso só nos mostra que precisamos avançar para que as instituições de ensino se transformem em espaços verdadeiramente interculturais.

A observação da realidade dos estudantes cotistas nos institutos federais e a vontade de seguir os estudos fizeram com que, em 2014, eu ingressasse no mestrado com o objetivo de entender as causas do elevado número de evasões de estudantes indígenas no IFRS – *Campus Sertão* (80%) e, também, as razões que pudessem ser motivadoras da sua permanência. Nesse contexto, um dos fatores que se mostrou preponderante para as evasões desses estudantes foi a não representatividade da cultura e dos saberes indígenas no currículo (PINO, 2016).

Já no início de 2016, em razão da divulgação do Proeja¹⁰, fui com dois colegas servidores até a Comunidade Quilombola da Mormaça, próxima ao *Campus*. Tivemos a oportunidade de ir até a casa dos poucos jovens adultos que haviam terminado o ensino fundamental e convidá-los a inscrever-se no processo seletivo que lhes oportunizaria concluir a educação básica por meio de um curso técnico profissional. Todavia, ao mesmo tempo que mostraram interesse no ingresso, as mulheres da comunidade denunciaram que a falta de transporte sempre foi um impeditivo para que pudessem estudar no turno noturno e que isso se arrastava por anos, com diversas promessas não cumpridas. Dos poucos estudantes quilombolas que acessavam o *Campus*, estes precisavam deixar a sua comunidade e morar no perímetro urbano. Assim, a oferta de cursos na instituição não contemplava as comunidades quilombolas e não se mostrava capaz de fazer a diferença em suas realidades.

Aquela situação incomodou-me deveras, e não seria para menos¹¹. Em uma instituição de ensino com tantos anos de atuação e com o registro do ingresso de inúmeros alunos de

¹⁰ O Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica, na Modalidade de Jovens e Adultos (Proeja), foi instituído inicialmente pelo Decreto 5.478/2005 (BRASIL, 2005b). Sua criação foi uma decisão governamental de atender à demanda de jovens e adultos pela oferta de educação profissional técnica de nível médio (BRASIL, 2020). A modalidade prioriza a necessidade de resgatar uma dívida educacional histórica pelo acesso à escola em tempo regular, ou seja, na etapa de escolarização adequada à idade. Há vários grupos sociais que tiveram esses direitos negados, dentre os quais, historicamente, um dos que foi mais atingido foi o das comunidades quilombolas.

¹¹ Para saber mais sobre a história do ingresso de estudantes quilombolas no Proeja do IFRS – *Campus Sertão*, ver SCARIOT, I.; PINO, V. A. F. É necessário incomodar-se. In: TREVISAN, S. *et al.* (Coords.). **Histórias que**

diversos estados da federação e, até mesmo, de outros países, não conseguíamos chegar até comunidades negras situadas a poucos quilômetros, no território do próprio município. Nesse contexto, enquanto não houvesse condições de acesso, o trabalho da divulgação tornava-se sem sentido. Estava claro que não bastavam somente as cotas: eram necessárias igualmente outras condições, começando pelo transporte escolar gratuito.

A partir dessa experiência, passei a discutir com alguns colegas a viabilidade de que o poder público pudesse garantir esse direito. Fui desencorajada por alguns de meus pares que entendiam que, se o transporte fosse fornecido às comunidades quilombolas, essa iniciativa precisaria atender a todos os outros grupos. Outros, mesmo entendendo ser um direito das comunidades, não acreditavam que teríamos êxito, dada a resistência dos órgãos responsáveis.

Depois de um tempo com essa ideia martelando meus pensamentos, encontrei professoras e colegas da área técnica que se engajaram comigo na busca por uma mudança nessa narrativa. No final de 2017, além dessas servidoras, igualmente mobilizamos a Escola Estadual Engenheiro Luiz Englert, próxima ao *Campus*, que ofertava a Educação de Jovens e Adultos – EJA – de Ensino Fundamental, por meio de uma professora que conhecia a realidade das comunidades quilombolas de Sertão: a professora de História Ana Maria da Rosa Prates, também integrante da Associação Cultural das Mulheres Negras de Passo Fundo (ACMUN). A proximidade entre as duas instituições de ensino possibilitava atender tanto os estudantes de ensino fundamental – EJA, quanto os do ensino médio técnico e profissional – Proeja. Levantamos documentos, especialmente a Constituição de 1988 (BRASIL, 1988) e a Resolução nº 08 de 20 de novembro de 2012 (BRASIL, 2012a), que define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica¹².

Nessa conjuntura, nossa ação junto às lideranças das comunidades quilombolas foi muito importante. Nossa proposta consistiu em mobilizar os comunitários para que, a partir do conhecimento de seus direitos acerca do acesso à educação, pudéssemos coletivamente reivindicar o transporte gratuito junto ao poder público municipal, ao passo que as comunidades se mostraram engajadas na luta, especialmente por intermédio das mulheres.

merecem ser contadas: 2ª coletânea nacional 2020. Sapucaia do Sul/RS: IFSUL, 2020. v. 7, n. 1. p.86-88. Disponível em <http://www.sapucaia.ifsul.edu.br/ultimas-noticias/1474-historias-que-merecem-ser-contadas>. Acesso em: 08 nov. 2020.

¹² Especialmente em seu artigo 28, que trata sobre o transporte escolar e preconiza que, quando se fizer necessária a adoção do transporte escolar no Ensino Fundamental, no Ensino Médio, integrado ou não à Educação Profissional Técnica, e na Educação de Jovens e Adultos, devem ser considerados o menor tempo possível no percurso residência-escola e a garantia de transporte intracampo dos estudantes quilombolas, em condições adequadas de segurança.

Posteriormente, entregamos um ofício na Prefeitura Municipal de Sertão e pedimos uma reunião no *Campus*, com a presença das lideranças quilombolas e de um representante da municipalidade. Mediante esse movimento dialógico, o direito ao transporte e o acesso à educação foram garantidos no início de 2018, sendo compromisso do grupo de estudantes quilombolas a frequência às aulas. Ainda assim, por diversas vezes, foi preciso intervir novamente e mobilizar novas reuniões para a manutenção desse direito de forma efetiva. Houve também, inicialmente, um ceticismo por parte de grupos externos se realmente os quilombolas frequentariam as aulas, cogitando-se que toda a mobilização empreendida perderia seu efeito se o grupo evadisse.

Ao contrário do que muitos apostavam, mais de quatro anos após o ingresso das primeiras turmas, o que perdeu efeito foi a suspeição. Já formou-se uma turma de EJA – Ensino Fundamental e de Proeja. Ingressaram novas turmas nas duas instituições de ensino nos anos subsequentes (2019, 2020, 2021 e 2022). Há estudantes quilombolas que concluíram o ensino fundamental em uma instituição e, agora, estão cursando o ensino médio na outra, assim como há concluintes do ensino médio que já ingressaram no ensino superior. Atualmente, as comunidades, em especial os estudantes quilombolas, cumprem papel de protagonismo na defesa da manutenção de seus direitos, pois participam de reuniões para a melhoria de suas condições de acesso à educação e, ainda, de projetos de ensino, pesquisa e extensão, bem como de eventos em que representam sua comunidade. Se, no início, era preciso um veículo de doze lugares para o transporte desses estudantes, antes de iniciar a pandemia de Covid-19, foi preciso um ônibus. Vale ponderar que a pandemia também mostrou a dificuldade, nas comunidades, de acesso a equipamentos e conexão com a internet. Por isso, a busca de um ensino acessível aos moradores das comunidades quilombolas não se encerra na primeira conquista: precisa se transformar em políticas públicas no âmbito das instituições.

Infelizmente, em 2022, a dificuldade com o transporte público está maior. O ônibus que os comunitários utilizavam para ir estudar à noite foi cancelado pela Prefeitura Municipal de Sertão e, até a entrega do presente estudo em setembro de 2022, os estudantes aguardavam uma decisão do Ministério Público Federal sobre o retorno ou não do transporte.

Após a validação do direito de poder estudar, é preciso considerar que, conforme também ocorrido com os estudantes indígenas, apenas a entrada não garante a permanência e o efetivo êxito dos estudantes quilombolas no espaço acadêmico. A partir do ingresso na educação básica e superior a população das comunidades quilombolas passa a integrar um espaço que, em tempos anteriores, havia lhes sido tolhido; todavia, a representação de sua cultura e a valorização de seus saberes, suas vozes, suas lutas precisam ser reconhecidas nas

instituições de ensino. Observa-se no IFRS – *Campus Sertão* que, com a admissão desses estudantes, o processo de silenciamento começa a mudar, pois há professores que buscam o protagonismo dos estudantes quilombolas, além de a própria presença deles já ser uma maneira de resistir ao currículo predominantemente ocidental. Entretanto, é importante garantir que suas culturas façam parte permanente da atmosfera institucional, por meio de ações que precisam “sair do papel” para tornarem-se efetivas, uma vez que a sua representação cultural no espaço escolar é condição *sine qua non* da busca pelo êxito acadêmico.

Chego, dessa forma, ao final da narrativa que me trouxe à temática eleita por mim nesta tese doutorado. Como explicitado, essa temática envolve meu interesse por memórias ancestrais, meu apreço pelos saberes populares e minha admiração pelos contadores de histórias. Cumpre destacar a mudança de curso em minha vida por meio de uma bolsa de estudos, tal como minha trajetória enquanto profissional da área de Letras e enquanto servidora pública. Por fim, a aproximação de estudantes indígenas e quilombolas como trabalhadora da área da educação. Certamente, há outras confluências que desencadearam a escolha de minha temática de estudo. No entanto, contei o que, por ora, sou capaz de transcriar nesse processo subjetivo.

Mas, agora que já contei tudo isso sobre a meu percurso pessoal e acadêmico, imaginem a seguinte cena:

– E foi então que, em 13 de maio de 1888, a Princesa Isabel, figura relevante do abolicionismo, assinou a Lei Áurea e libertou centenas de milhares de escravos de uma só vez. E houve grande festa no Brasil inteiro. Depois disso, os negros passaram a compor a sociedade, como homens e mulheres livres do jugo da escravidão. Bem, por hoje seria isso, estimados alunos; na próxima aula, começaremos a falar sobre a imigração europeia no Brasil.

Essa talvez não seja a maneira mais corrente de começar uma tese de doutorado em 2022, mas, por certo, era uma maneira bastante corriqueira de terminar uma aula de História na modalidade equivalente às séries finais do ensino fundamental no decorrer do século XX. Quem nesse cenário não imaginava a monarca em vestidos bufantes, com uma caneta tinteiro, a decretar o fim a todo mal do Brasil, enquanto homens negros a seu lado aplaudiam e agradeciam e outros faziam festas alegres em suas comunidades? E se não bastasse, em meu caso, lembro da professora dizendo que a imigração europeia ocorreu no pós-Abolição porque o indígena “não gostava de trabalhar” e porque o povo negro, embora trabalhador, “era muito bonzinho” e não teria tino para os negócios, por isso a nação precisaria de “povos mais desenvolvidos”. Para quem chegasse ao ensino médio, talvez ainda ouviria falar brevemente, nas aulas de Literatura, sobre as agruras do poema “Navio Negreiro” e tentaria identificar alguns versos na

hora da prova. Depois disso, não é possível lembrar de mais nada. Minha narrativa termina por aí e creio que a de muitos também, como se a escravidão tivesse acabado e a população negra, embranquecida.

A apresentação de tal cenário era, infeliz e tragicamente, bastante “natural” até o final dos anos 1990. O primeiro parágrafo não foi retirado de nenhum livro, mas está ali para ilustrar as minhas memórias do tempo de escola, com a figura da Princesa Isabel como a grande redentora da escravidão. Não quero, com isso, abrir a discussão sobre o papel da corte portuguesa nessa tardia e conturbada Abolição, o que muitos estudos da área das ciências humanas, especialmente da História, vêm discutindo há muito tempo e com bastante afinco. O que quero destacar, sobretudo, é como na escola costumava aparecer a imagem de um Brasil completamente liberto da escravidão a partir de 1888 e como não se mostravam, histórias, saberes e contribuições dos povos de ancestralidade negra para muito além do que foi apresentado.

Nas últimas décadas, houve mudanças substanciais das diretrizes curriculares da educação básica que mencionaremos logo na sequência, acompanhadas de extensas discussões que incluíram temas relacionados aos saberes negros no currículo, embora a chamada Reforma do Ensino Médio venha suprimindo e ameaçando essa construção. Dessa forma, diante dessas idas e vindas, podemos dizer que aulas tão incipientes de discussões relevantes sobre a história e a cultura afro-brasileira e africana podem ainda ser comuns? A esse respeito, a professora e pesquisadora gaúcha Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva observa que, no que concerne à legislação, muitos foram os avanços nessa área, com destaque para a implantação e o acompanhamento da política curricular estabelecida pela Lei 10.639/2003 (BRASIL, 2003a), interpretada e orientada pelo Parecer CNE/CP 003/2004 (BRASIL, 2004a), e para a Resolução CNE/CP 001/2004 (BRASIL, 2004b), bem como para diversas outras instruções legais elaboradas por estados e municípios (SILVA, 2007). A referida Lei nº 10.639/2003 (BRASIL, 2003a), que teve Petronilha como relatora, alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - nº 9.394/1996 (BRASIL, 1996), estipulando a obrigatoriedade do ensino da história e da cultura afro-brasileira e africana nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados. Mais tarde, por meio da Lei 11.645/2008 (BRASIL, 2008), foi incluído o ensino da história e da cultura indígena. Para esse processo, contribuiu também o ingresso por cotas sociais e raciais, nas instituições de ensino público, técnico e superior, intermediado pela Lei nº 12.711/2012 (BRASIL, 2012b), a partir da qual se tornou um compromisso das instituições de ensino trabalhar pela permanência e pelo êxito acadêmico dos

estudantes contemplados, o que certamente passa pelo respeito e pela representação dos saberes que esses estudantes trazem de suas comunidades de origem.

A professora Nilma Lino Gomes, igualmente atuante no estudo e na valorização da cultura afro-brasileira, profissional que esteve na gestão do extinto Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, nos anos de 2015 e 2016, sublinha a relevância das conquistas das últimas décadas em políticas antirracistas, embora o período que sucede o golpe parlamentar de 2016 tenha imposto retrocessos. Ela cita outras leis não ligadas diretamente ao campo educacional, mas igualmente importantes no campo dos direitos para a mudança do racismo estrutural presente na sociedade brasileira:

Os avanços que fizemos na construção das políticas de igualdade racial, tais como, Lei nº 10.639/03 (alteração da LDB ao introduzir a obrigatoriedade e história e cultura afro brasileira e africana nas escolas da Educação Básica); Decreto nº 4887/03 (regularização dos processos de reconhecimento e titulação dos territórios quilombolas); Lei nº 12.288/10 (Estatuto da Igualdade Racial); Lei nº 12.711/12 (Lei de cotas sociais e raciais nas Instituições Públicas de Ensino Superior); Lei nº 12.990/14 (Lei de cotas raciais nos concursos públicos federais); Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, dentre outros) são extremamente relevantes, pois ajudaram a introduzir a questão racial no campo dos direitos e a pautar politicamente o combate ao racismo como um dever do Estado. Todas essas ações do governo brasileiro contribuíram para implementar uma série de leis e projetos de ações afirmativas para a população negra que jamais deveriam ter retrocedido. (GOMES, 2021, p. 442).

Tendo em vista a regulamentação de tantas diretrizes legais, do ponto de vista jurídico, é inegável que esses avanços exigem das instituições de ensino movimentos que visem pensar abordagens diferentes das que, ao longo dos séculos, seguem engessadas em estruturas arcaicas e racistas. Silva (2007, p. 500) atenta para “a nossa nem sempre ágil possibilidade de reagir” e, ainda, para as dificuldades que a escola apresenta em enxergar e abordar as diferenças. Gomes (2021, p. 437) analisa que “estamos muito mais próximos de uma indagação discursiva do processo de descolonização na sociedade e na educação do que realmente de sua efetivação como políticas sociais e educacionais, currículos e práticas”. Por isso, também é evidente que uma mudança substancial nessa narrativa de mais de 500 anos precisa ganhar mais forma na ação e na reflexão sobre a prática pedagógica.

Faço essa breve introdução porque já há alguns anos deparo com a discussão interminável que envolve a implementação da Lei 10.639/2003, a qual, diga-se de passagem, está próxima de completar duas décadas. Sobre a necessidade de sua existência e a importância de ser efetivada na prática, constato que ainda faltam ações que deem concretude a um cenário mais multicultural e intercultural nas instituições de ensino, cenário em que se rompa com o

status quo colonialista a fim de que os estudantes de hoje não tenham as mesmas lembranças vagas, parcas e preconceituosas que têm as gerações anteriores sobre a história e a cultura afro-brasileira, como aconteceu comigo. É preciso ter em conta que toda lei que envolva processos educativos é uma prescrição curricular. Desse modo, faz-se necessário entender que, assim como um médico prescreve um medicamento para sanar um problema de saúde, o paciente – nesse caso, o sistema de ensino como um todo – precisa fazer uso do que foi prescrito. Precisa colocar em prática as leis e diretrizes propostas no currículo, caso contrário não haverá o efeito desejado. Pondere-se que uma das queixas dos educadores para essa dificuldade é a carência de ações que os capacitem para tal finalidade, pois a grande maioria vem de um contexto de formação no qual pensar o ensino da cultura africana e afro-brasileira não era exatamente um compromisso, de modo que esse contexto não se apartava do pensamento colonial e medíocre apresentado inicialmente. Para além disso, muitos relatam a dificuldade de pensar em materiais que auxiliem nesse propósito.

Em contraposição à falta de recursos, observa-se que as narrativas presentes na memória de comunidades tradicionais brasileiras, como é o caso dos quilombos, oferecem um subsídio rico para o trabalho com a cultura afro-brasileira na escola, embora costumem ser silenciadas ou pouco representadas no espaço escolar. Isso é o que ocorre na Região Norte do Rio Grande do Sul, a exemplo de outras regiões do país, como resultado de um processo de colonização que marcou, com violência e desrespeito, as histórias dos povos afro-brasileiros. No decurso desse intento, as estratégias colonizadoras homogeneizaram grande parte dos espaços territoriais e culturais, interferindo na diversidade sociocultural e ambiental. Ademais, herança desse processo, a disputa pela propriedade privada da terra é perene, o que faz com que os povos quilombolas lutem permanentemente pela sobrevivência e pelo pedaço de chão que lhes foi negado historicamente, situação que, em diversos momentos, foi avalizada pelo Estado. Essa disputa faz com que os grupos mais fortes rechacem qualquer tentativa de representação cultural e valorização dos saberes das comunidades tradicionais pela sociedade envolvente.

Considerando-se as escolas de educação básica da Região Norte do Rio Grande do Sul, espaço geográfico em que se desenvolveu a presente pesquisa, observa-se que os jovens que ali estudam têm pouco ou nenhum conhecimento concernente à existência das narrativas que perfazem a história e a cultura afro-brasileira na região. Até mesmo saber que há comunidades tradicionais nesse território não é de conhecimento dos estudantes. Já os jovens estudantes quilombolas, quando matriculados em escolas de educação básica da região, são os mais prejudicados nesse processo, pois suas culturas parecem invisíveis no espaço escolar, tendo de estudar unicamente as culturas que menos representam sua formação identitária. Em meio a

esse contexto, o IFRS – *Campus Sertão*, conhecido na região como uma instituição de ensino que historicamente trabalhou com cursos na área agrícola e agropecuária¹³, está situado em uma região de importante presença quilombola. Em Sertão¹⁴, onde se localiza o *Campus*, a cerca de 10 quilômetros, há duas comunidades: Arvinha e Mormaça. Nesse cenário, nota-se que, mesmo nas escolas de Sertão e Coxilha, municípios em que estão situadas as duas comunidades, das séries iniciais à pós-graduação, aulas que tenham levado em conta a história e os saberes afro-brasileiros locais não são lembradas pela maioria dos professores e dos estudantes quando questionados a esse propósito. Nessa conjuntura, como profissional da educação e como pesquisadora, compreendo que precisamos de estudos que objetivem mudar esse panorama de uma maneira prática. Diante de tantos saberes em uma região de forte presença quilombola, a fala de que não há conteúdo relativo aos saberes afro-brasileiros locais para ser trabalhado nas escolas não tem lógica. Acerca disso, é válida a reflexão de Silva (1995, p. 195) segundo a qual as narrativas contidas no currículo escolar representam os grupos sociais de forma diferente, pois “enquanto as formas de vida e a cultura de alguns grupos são valorizadas e instituídas como cânon, as de outros são desvalorizadas e proscritas”.

Ao se pensar a cultura afro-brasileira no ambiente de ensino, é preciso investigar em que lugar esses saberes estão e dar visibilidade à voz dos atores sociais a eles ligados. É igualmente necessário mostrar como tais saberes podem dividir espaço com os demais conhecimentos tradicionalmente representados na escola e fazer com que os estudantes negros possam se sentir representados, assim como os estudantes brancos costumam ser. Se o sistema escolar tradicional até hoje insiste em calar os saberes afro-brasileiros, ofertando a ideia de que não existem, cabe a nós, profissionais da educação, estudantes, pesquisadores, rompermos definitivamente com essa ordem.

Nesse sentido, ao abordarmos a cultura afro-brasileira, devemos lembrar que práticas relacionadas à oralidade cumprem um importante papel na manutenção e valorização dessa cultura. Vale salientar que a cultura oral historicamente foi a precursora das outras manifestações culturais, como é o caso da escrita. O escritor malinês Hamadou Hampâté Bâ

¹³ Embora atualmente trabalhe também com outros cursos nas áreas da Educação, Meio Ambiente, Alimentos, Ciências Biológicas, Informática e Comércio.

¹⁴ O município de Sertão dista 325 quilômetros da capital do estado do Rio Grande do Sul. Conforme dados do último censo (IBGE, 2010), tem uma população estimada em 5.415 pessoas. A taxa de escolarização é de 97,4%. A economia é baseada na agricultura (monocultivo de soja, milho e trigo) e agropecuária. No site da Prefeitura Municipal de Sertão [2020?], da Associação dos Municípios do Alto Uruguai (AMAU, [2020?]) e do próprio IBGE não foram encontradas informações referentes a presença de descendentes de africanos nesse território. Todavia, conforme veremos ao longo desta tese, após as comunidades originárias, a presença de comunidades de ancestralidade africana há mais de 150 anos é pioneira no território que compreende o município e suas adjacências, tanto que mantém vivas e pulsantes duas comunidades remanescentes de quilombos.

fala aos seus leitores sobre a oralidade como a tradição viva africana. Ele observa que a tradição oral de África “não se limita a histórias e lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos [...]. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p.169). Nessa direção, as comunidades tradicionais brasileiras de ancestralidade africana têm, como forte característica, a presença de práticas culturais relacionadas à oralidade, a exemplo das narrações, que podem ser reconhecidas e trabalhadas pela escola. Os narradores são os próprios moradores que, no cotidiano do quilombo, significam e ressignificam narrativas por meio da audiência de seus pares, interlocutores ativos.

Dessa forma, visto a significância da oralidade para a cultura das comunidades tradicionais, esta tese de doutorado investiga um acervo de narrativas orais de moradores das comunidades quilombolas Arvinha e Mormaça, acervo no qual eles narram histórias sobre vivências atuais e passadas, ancestralidade e *causos* que circulam nos quilombos. A partir da investigação desse material foram propostos roteiros pedagógicos em espaços formais e não formais de ensino. As comunidades serão apresentadas durante todo o estudo, porém cabe mencionar, inicialmente, que são comunidades que estão situadas na Região Norte do Estado do Rio Grande do Sul, em Sertão – RS, município que dista mais de 300 quilômetros da Região Metropolitana de Porto Alegre, capital do estado. Tal região é conhecida por ter sido formada a partir da imigração europeia do início do século XX e pelo extenso território dedicado ao monocultivo de grãos destinados à exportação, o qual é apresentado como a sua principal atividade econômica. O que não é de conhecimento da maioria das pessoas, nessa região, é que ali existem muitas comunidades de ancestralidade africana, com histórias e saberes que lhes são peculiares. No caso das comunidades Arvinha e Mormaça, ambas estão situadas em espaços territoriais muito próximos, a cerca de 10 quilômetros uma da outra, e compartilham laços iniciados no século XIX.

A busca pelo material que compõe o acervo foi realizada por um projeto institucional do IFRS – *Campus Sertão intitulado Narrativas orais nas comunidades quilombolas da Região Norte do Rio Grande do Sul – uma proposta de trabalho na escola*¹⁵, o qual coordenei no ano de 2018 e que continuou em atividades no ano de 2019, até fevereiro de 2020 – nesses dois últimos anos, participei do projeto como colaboradora. Tal projeto objetivou ouvir narrativas dos moradores das duas comunidades, histórias que foram por mim transcritas e transformadas em roteiros pedagógicos, a fim de levar narrativas e saberes das comunidades quilombolas locais para espaços formais e não formais de ensino, como escolas, universidades

¹⁵ A fim de deixar o texto mais fluido, doravante, o referido projeto será mencionado como projeto *Narrativas Oraís Quilombolas*.

e eventos nas próprias comunidades. Na oportunidade, buscamos, por intermédio desse projeto, conversar com os moradores e ouvi-los a respeito de suas memórias e vivências. Os áudios, as histórias transcritas e os registros fotográficos do projeto encontram-se catalogados no *Fundo Narrativas Quilombolas*¹⁶, que integra o banco de dados do Memorial do IFRS – *Campus Sertão* e constitui o *corpus* desta pesquisa.

Situo, como referencial teórico norteador deste percurso investigativo, a teoria decolonial, especialmente as elaborações do colombiano Arturo Escobar. Para os especialistas dos estudos decoloniais, a cultura caminha junto aos processos de economia e política. Assim, as raças e as classes tidas como “superiores” consequentemente têm os melhores postos de trabalho, formação acadêmica e representação, ao passo que, aos “inferiores”, destinam-se os lugares menos almejados, nos quais se exerce o trabalho servil. Dessa maneira, tais teóricos defendem que o colonialismo não acabou com a transformação dos países de periferia em Estados-Nação e que as instituições tradicionais participam dessa continuidade. De acordo com essa perspectiva, a tese da descolonização é vista como um mito. Obviamente, ocorreu uma mudança do colonialismo em relação ao que se viveu até os fins do século XIX: as formas de dominação foram transformadas, porém a estrutura das relações entre países de centro e periféricos ainda permanece, mantendo a periferia em uma posição de submissão. Os costumes, os valores e os saberes do norte global prevalecem como se fossem os únicos que contribuem para o progresso social da humanidade. A escola atual, que estrategicamente também não mudou, é um exemplo desse sistema que engessa qualquer saber que fuja ao que foi pré-estabelecido por ele, tornando-se, assim, dispositivo pertinente à manutenção do *status quo* destinado aos povos de periferia, em especial aos de origem africana e indígena.

São centrais, para o presente estudo, as vozes dos moradores quilombolas por meio das narrativas gravadas em áudio que fazem parte do já citado *Fundo Narrativas Quilombolas*, bem como as minhas vivências junto às comunidades no período em que trabalhei no projeto *Narrativas orais quilombolas*.

Tendo em vista o exposto, neste estudo, procuro investigar, na materialidade das manifestações orais, saberes, vivências e valores invisibilizados na parte de fora dos quilombos,

¹⁶ O *Fundo Narrativas Quilombolas* faz parte do banco de dados do arquivo histórico do Memorial do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS) – *Campus Sertão*. O referido memorial foi criado oficialmente em dezembro de 2016 e tem como missão preservar, conservar e difundir a memória da instituição, potencializando a interação da sociedade com a produção científica, técnica, tecnológica e cultural, além dos testemunhos históricos de seus personagens. No ano de 2018, junto às ações do Memorial, foi organizado o acervo histórico da instituição, o qual conta com documentação fotográfica, escrita, tridimensional, bibliográfica, dentre outros. Há, também, a salvaguarda de fundos documentais referentes aos projetos de ensino, pesquisa e extensão desenvolvidos no IFRS – *Campus Sertão* por parte de seus servidores.

mas que são ricos para o ensino da cultura afro-brasileira e que precisam, pois, ter representatividade em espaços formais e não formais de ensino.

É importante ressaltar que os saberes das comunidades quilombolas, sobreviventes da violência e da renegação imposta tanto pelo colonialismo quanto pelo sistema capitalista, costumam ser manifestados com certa reserva em espaços nos quais predomina a cultura eurocentrada, devido ao preconceito e à perseguição que os quilombolas sofreram e ainda sofrem. A esse respeito, Mato (2005) explica que as relações estabelecidas entre os povos europeus e os povos por eles colonizados deram-se predominantemente por meio de dominação e de subordinação dos primeiros sobre os segundos.

Por isso, entende-se que espaços pedagógicos formais e não formais são também lugares de resistência contra-hegemônicos em que os povos de quilombo têm autoridade para falar e mostrar a sua cultura sem colocar-se numa posição de subalternidade. Nesse sentido, as histórias e os saberes desses grupos passam a ser valorizados não apenas entre as pessoas que vivem nas comunidades, mas igualmente na escola e na sociedade como um todo, a qual, dessa forma, pode ver esses grupos falarem de si, narrarem sobre seus saberes, suas vivências e suas potencialidades, a partir de sua voz e não da voz de terceiros, que comumente se munem de estereótipos em suas representações. A literatura, nesse caso representada por narrativas orais, é parte da cultura e dos processos sociais e, como tal, produz conhecimento. A cultura oral torna-se, nesse contexto, um material valioso, pois traz à luz a voz dos moradores por meio de fios de memórias que apresentam uma outra história do processo de colonização. De acordo com Nunes (2010, p. 201), a “oralidade é a forma primordial de construção e transmissão de conhecimento” nas comunidades quilombolas. Nesse sentido, a experiência que aqui apresentamos cumpre o papel de uma pedagogia intercultural que não precisa se traduzir necessariamente em formatos tradicionais de apresentação de conteúdos na escola e que pode, inclusive, proporcionar um retorno econômico e sustentável às comunidades, como é o caso de um roteiro de visitação. Para Torres Feijó (2012), o desafio para a continuidade, a difusão e o aumento da tradição oral, é integrar os produtos culturais tradicionais aos novos formatos possibilitados pelas novas tecnologias. Assim, os recursos tecnológicos se tornam importantes instrumentos na valorização da cultura das comunidades. Instrumentos esses que, aliados aos saberes locais, podem fazer a tradição oral de determinada comunidade ser conhecida, apreciada, valorizada e fortalecida.

Embora o Brasil viva um momento em que os poucos direitos conquistados pelas populações negras e indígenas voltaram a ser questionados duramente e em que se acena para a manutenção e o fortalecimento de uma educação baseada no modelo eurocêntrico e

mercadológico, as lutas e as conquistas do Movimento Negro Brasileiro e do quilombismo¹⁷ resistem a esse cenário, mostrando forças contra medidas que, revestidas de “igualdade”, buscam o retorno a uma realidade ainda mais desigual. Por isso, a manutenção, a valorização e a qualidade do ensino da história e da cultura afro-brasileira devem permanecer sendo partes integrantes do currículo nas instituições de educação básica, não apenas por uma normativa curricular, mas, sobretudo, pela importância e pela contribuição do legado africano à formação identitária do Brasil. Desse modo, os estudantes negros e quilombolas poderão ter voz nesses espaços e sentir-se pertencentes, de forma efetiva, às instituições de ensino em que desenvolvem suas atividades acadêmicas. Claro que o recorte regional desta tese não se aparta do que acontece em outras regiões do país. O legado, os saberes e a história afro-brasileira costumam ser desvalorizados e invisibilizados em grande parte do território, de maneira que este estudo tem potencial para pensar a educação das relações étnico-raciais em outros contextos.

Após a contextualização que fiz nesta introdução denominada *Sobre causas não contados pela escola*, no primeiro capítulo, intitulado *Caminhos teóricos-metodológicos*, apresento a metodologia e as teorias que norteiam a presente pesquisa, bem como descrevo o modo como aconteceram as transcrições dos textos baseados nas conversas que tive com os comunitários dos quilombos Arvinha e Mormaça durante o período do projeto *Narrativas Oraís Quilombolas*.

Já o segundo capítulo, intitulado *Narrativas confluentes no decurso do tempo*, primeiramente trata da luta empreendida pelos povos africanos e afro-brasileiros até os dias atuais, com foco nos textos de Abdias Nascimento (1980) e em suas reflexões acerca do quilombismo. Em seguida, é contextualizada a Região Norte do Rio Grande do Sul e as duas comunidades quilombolas de referência deste estudo: Arvinha e Mormaça. Nessa contextualização, são abordados aspectos como as suas gêneses, a referência ancestral a seus “truncos velhos”, aos locais de memória, às dinâmicas de resistência. São igualmente evidenciadas confluências entre as duas coletividades e seus territórios. Também apresento o que é contado pelos historiadores, antropólogos e demais acadêmicos que, por necessidade de trabalho ou interesse de estudo, dedicaram-se a investigar as histórias regionais que não costumam chegar aos bancos escolares, com destaque para Santos, S. (2009). É nesse capítulo que começo a trazer, com a distinção que merecem, as vozes dos moradores quilombolas por meio da transcrição de áudios e da transcrição de suas histórias. É evidente que nem tudo do

¹⁷ Apresentaremos o conceito de *quilombismo* no capítulo dois.

que compartilhamos com eles, nesses anos de convivência, aparecem nos escritos deste trabalho, mas evidencio muito do que tive a possibilidade de conhecer e ouvir por intermédio de várias tardes de prosa e de reuniões comunitárias. Tais vozes e saberes norteiam não apenas o que segue nessa seção, mas também todo o estudo.

No terceiro capítulo, intitulado *O agronegócio como economia do epistemicídio dos territórios quilombolas*, mobilizo narrativas que mostram o capital cultural inscrito nos territórios quilombolas e as formas ancestrais de relação dos moradores com a natureza ali presente, mas também reflito acerca das narrativas ardis de políticas agrícolas não voltadas às comunidades tradicionais. Esse foi o caso da “Revolução Verde”, que, sob um nome bonito e uma proposta mascarada, com o intuito de “alimentar” os mais pobres do mundo com grãos transgênicos e envenenados, avança e destrói os territórios ancestrais sob o baluarte da produtividade, sem, nesse contexto, contemplar as pequenas propriedades rurais em suas necessidades básicas, tampouco as particularidades das famílias quilombolas, promovendo uma verdadeira destruição em seus territórios e saberes. Contribui para isso, mais uma vez, o processo consolidado na escola e na sociedade de invisibilização da história e dos saberes quilombolas, apresentados como de não pertença ao território. Fazem parte do referencial teórico os apontamentos de Antônio Bispo dos Santos (2015), quilombola, lavrador e escritor piauiense. Esse autor explica como se configuram os saberes sintéticos e os saberes orgânicos, bem como denuncia os processos econômicos que não consideram os povos afro-pindorâmicos. Apresento ainda autores que discutem processos globalizantes e sua relação com a utilização do território, especialmente Milton Santos (2012). Também nesse capítulo, é central a reflexão sobre as dinâmicas ancestrais de resistência das comunidades quilombolas; nesse sentido, ganha destaque o trabalho de Arturo Escobar (2014; 2016), no tocante ao conceito de *ontologia relacional* e à importância do território quilombola para a manutenção das comunidades e de seus modos de vida.

O quarto capítulo, intitulado *Saberes quilombolas sobreviventes à colonialidade – nosso trabalho de campo*, descreve com maior profundidade nossas vivências nas comunidades enquanto equipe do projeto *Narrativas Orais Quilombolas*. O capítulo apresenta as atividades que foram desenvolvidas pelo projeto, desde a escolha das bolsistas, a conversa com os moradores, a transcrição das histórias e os itinerários pedagógicos realizados em escolas, eventos acadêmicos e comunitários, até a organização e a aplicação de um roteiro pedagógico-cultural na Comunidade Quilombola da Arvinha. Esses itinerários ilustram uma possibilidade de contraproposta ao processo de colonização imposto pela sociedade capitalista eurocêntrica, de modo a contribuir para a educação das relações étnico-raciais na escola e, também, na

sociedade. Por fim, proponho uma reflexão sobre os grandes depositários da cultura oral nas comunidades pesquisadas e quais são as perspectivas de continuidade desses saberes.

Durante todo o estudo, procuro cotejar este texto – que posso chamar de uma grande narrativa de saberes tradicionais afro-brasileiros do Sul do Brasil – com a produção teórica de Amadou Hampâté Bâ (2010). Aprofundando a leitura dessa produção, nela encontrei confluências com as experiências que tive com os “troncos velhos” e, por último, com os jovens das comunidades quilombolas da Arvinha e da Mormaça.

1 CAMINHOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Quando há, na academia, espaço para os saberes que não provenham dos países do Norte? Os que são considerados “pais” das teorias, via de regra, costumam ser autores eurocentrados. O saber provém do Norte e, ao Sul, cabe citar e parafrasear. Romper esse paradigma sempre foi considerado uma transgressão à norma. Fomos “ensinados” que isso poderia ser, no mínimo, perigoso, que prudente seria utilizar a tradição e evitar seguidores, não sobrando nada a outras perspectivas.

Em que pesem as contribuições dos teóricos reconhecidos pelo cânone e com os quais também dialogamos neste texto, de acordo com o que já foi apresentado inicialmente, o presente estudo busca situar, em primeiro plano, as perspectivas teóricas de estudiosos latino-americanos que, desde a última década do século XX, fazem parte do grupo dos teóricos dos estudos decoloniais, igualmente conhecidos como Grupo Modernidade/Colonialidade. Conforme Ballestrin (2013, p. 89),

o M/C atualiza a tradição crítica de pensamento latino-americano, oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para o continente. Defende a “opção decolonial” – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva.

Arturo Escobar (2014) elucida que o grupo é inovador no sentido de que oferece outra perspectiva por meio da discussão acadêmica em espaços individuais e coletivos. O Modernidade/Colonialidade consiste em uma reinterpretação do que, até hoje, é tido como “conquista” por parte dos povos europeus, reinterpretação cuja finalidade é contar uma outra história da América, da África e de outras regiões que passaram pelas agruras do colonialismo. Suas categorias estruturantes/básicas mais relevantes são especialmente as que refletem sobre a colonialidade do poder, a colonialidade do saber e a colonialidade do ser, sendo necessária, portanto, a descolonização, ou melhor, a opção pela decolonialidade epistêmica em contraposição ao sistema-mundo moderno/colonial. Catherine Walsh, estadunidense e acadêmica dos estudos decoloniais, assume a América Latina, especialmente o Equador, como seu lugar de vida e luta (WALSH, 2017). A também professora da Universidad Andina Simón Bolívar, domiciliada em Quito, explica que a modernidade “tem suas origens no século XVII na França, na Alemanha e na Inglaterra e em processos consolidados no final do século XVIII

com a Revolução Industrial”¹⁸ (WALSH, 2005, p. 57, tradução nossa). A docente pontua, ainda, que o conceito de *modernidade* é elaborado tendo como eixo central a noção de que todas as manifestações culturais e sociedades do mundo precisam ser reduzidas ao que se produziu e produz na Europa (WALSH, 2005). Nessa perspectiva, o que vem do “Velho Mundo” é cultura, enquanto o que vem dos países que foram colonizados por ele se reduz a manifestações folclóricas atrasadas e desprovidas de saber. No mesmo texto, a autora é enfática:

[...] não há modernidade sem colonialidade. Falar da modernidade/ colonialidade, então, implica introduzir perspectivas invisibilizadas e subalternizadas que emergem de histórias, memórias e experiências coloniais; histórias, memórias e experiências que não se acham simplesmente ancoradas em um passado colonial, mas que se (re)constroem em diversas maneiras dentro da colonialidade do presente (WALSH, 2005, p. 57, tradução nossa)¹⁹.

Em outro texto, Walsh elucida que a supressão do “s” em “decolonial”, por parte do Grupo Modernidade/Colonialidade, não é aleatória, mas se justifica pela semântica do prefixo “des” em espanhol, língua em que apresenta a ideia de desfazer algo, nesse caso desfazer a colonização. Ora, o apagamento dessa chaga pelos povos que foram por ela atingidos não é possível; não obstante, o que Walsh propõe é que, diante desse cenário, novas alternativas em contraposição a esse legado precisam insurgir, por isso a opção por “decolonial”:

Retirar o "s" e nomear "decolonial" não é promover um anglicismo. Pelo contrário, é marcar uma distinção com o significado em castelhano do "des". Não estamos simplesmente tentando desarmar, desfazer ou reverter o colonial; isto é, passar de um momento colonial para um não colonial, como se fosse possível que seus padrões e vestígios deixassem de existir. A intenção, antes, é apontar e provocar um posicionamento – uma postura e atitude contínuas - de transgredir, intervir, insurgir e influenciar. O decolonial denota, então, um caminho de luta contínua, no qual podemos identificar, visibilizar e incentivar “lugares” de exterioridade e construções alternativas. (WALSH, 2009, p. 14-15, tradução nossa)²⁰.

¹⁸ No original: “[...] *la modernidad tiene sus orígenes en el siglo XVII en Francia, Alemania e Inglaterra, procesos consolidados al final del siglo XVIII con la Revolución Industrial*”.

¹⁹ No original: “[...] *no hay modernidad sin colonialidad. Hablar de la modernidad/colonialidad, entonces, implica introducir perspectivas invisibilizadas y subalternizadas que emergen de historias, memorias y experiencias coloniales; historias, memorias y experiencias que no se quedan simplemente ancladas en un pasado colonial, sino que se (re)construyen en distintas maneras dentro de la colonialidad del presente [...]*”.

²⁰ No original: “*Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del “des”. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento –una postura y actitud continua– de transgredir, intervenir, insurgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas*”.

Ainda assim, alguns autores brasileiros que se alinham ao Modernidade/Colonialidade optam pelo termo “descolonial”, com “s”, especialmente pela diferença semântica do prefixo “des” em português em relação à língua castelhana. Minha opção, neste trabalho, é utilizar o termo conforme justificado por Walsh, principalmente porque a autora é uma das bases teóricas do presente estudo, embora alguma citação direta de outro autor possa, eventualmente, conter o termo “descolonial” como sinônimo de “decolonial”. Sobre a opção por “decolonial”, a autora ainda acrescenta:

Neste sentido, a decolonialidade implica partir da desumanização – do sentido de não-existência presente na colonialidade, (do poder, do saber e do ser) – para considerar as lutas dos povos historicamente subalternizados por existir na vida cotidiana, mas também suas lutas de construir modos de viver, e de poder, saber e ser diferentes. Portanto, falar da de-colonialidade é visibilizar as lutas contrárias à colonialidade pensando não apenas a partir de seu paradigma, mas a partir dos povos colonizados e suas práticas sociais, epistêmicas e políticas” (WALSH, 2005, p. 23-24, tradução nossa)²¹.

Walsh pondera que as pedagogias decoloniais não preveem a leitura de um sem número de autores, bem como não têm a pretensão de colocar-se como novo paradigma crítico de estudo, mas

Se constroem a partir de diferentes formas no interior das lutas, como necessidade para criticamente apoiar e entender o que se enfrenta, contra quem se deve resistir, levantar e tomar medidas, com quais visões e diferentes horizontes, e com que práticas e insurgências propositivas de intervenção, construção, criação e libertação (WALSH, 2013, p. 63-64)²².

Passados alguns anos do surgimento do grupo Modernidade/Colonialidade outras demandas foram introduzidas no debate, como gênero, natureza, colonialidade e interculturalidade (ESCOBAR, 2014). Elencados os destaques positivos, Escobar (2014) observa que a crítica cabível ao grupo é sua falta de relação com situações concretas de luta e sua linguagem predominantemente academicista, salvo algumas exceções.

²¹ No original: “*En este sentido, la decolonialidad implica partir de la deshumanización – del sentido de no-existencia presente en la colonialidad, (del poder, del saber y del ser) – para considerar las luchas de los pueblos históricamente subalternizados por existir en la vida cotidiana, pero también sus luchas de construir modos de vivir, y de poder, saber y ser distintos. Por lo tanto, hablar de la de-colonialidad es visibilizar las luchas en contra de la colonialidad pensando no solo desde su paradigma, sino desde la gente y sus prácticas sociales, epistémicas y políticas*”.

²² No original: “*Se construyen en distintas formas dentro de las luchas mismas, como necesidad para críticamente apuntalar y entender lo que se enfrenta, contra qué se debe resistir, levantar y actuar, con qué visiones y horizontes distintos, y con qué prácticas e insurgencias propositivas de intervención, construcción, creación y liberación*” (WALSH, 2013, p. 63-64).

Fazendo um contraponto com a última reflexão de Escobar (2014), saliento que a escola contemporânea deve ser campo importante para lutas concretas em que se possa colocar em prática a decolonialidade. Todavia, o que se costuma observar ainda é que os currículos formal e oculto das instituições de ensino apresentam uma estrutura que, mesmo com ações que viabilizaram algumas mudanças de paradigma nas últimas décadas, como a obrigatoriedade do ensino das culturas e das histórias afro-brasileira e indígena (Leis 10.639/2003 e 11.645/2008), continua reproduzindo conceitos seculares que não valorizam e não representam a multiculturalidade étnica brasileira, o que, para o colonialismo e suas estruturas globalizantes modernas, é estratégico. Conforme o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez e o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel, instituições seculares são perpetuadoras do sistema excludente moderno/colonial:

[...] o capitalismo global contemporâneo ressignifica, em um formato pós-moderno, as exclusões provocadas pelas hierarquias epistêmicas, espirituais, raciais/étnicas e de gênero/sexualidade implantadas pela modernidade. Desse modo, as estruturas de longa duração formadas durante os séculos XVI e XVII continuam desempenhando um papel importante no presente (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 14, tradução nossa)²³.

Castro-Gómez & Grosfoguel (2007) explicam que a primeira tentativa de romper com as estruturas colonizantes das nações periféricas foi incompleta e não dissolveu o modelo colonial. Iniciada nos séculos XIX e XX, tal tentativa ofereceu apenas a independência jurídico-política dos países. Por essa razão, a segunda descolonização necessita voltar-se “[...] à heterarquia das múltiplas relações raciais, étnicas, sexuais, econômicas e de gênero que a primeira descolonização deixou intactas” (CASTRO-GÓMEZ & GROSFUGUEL, 2007, p. 17, tradução nossa²⁴). Por isso, os estudiosos que se debruçam sobre os temas decoloniais propõem o *giro decolonial*, uma virada no sistema que permita que os saberes até hoje desconsiderados sejam colocados em debate pelas ciências sociais e pelas demais áreas do conhecimento e estruturas sociais, pois, sem incorporar-se o conhecimento subalterno aos processos de produção de conhecimento, não pode haver uma virada verdadeiramente decolonial. Faz-se necessário, assim, desenvolver-se uma nova linguagem que não dependa das velhas linguagens herdadas.

²³ No original: “*El capitalismo global contemporáneo ressignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente*”.

²⁴ No original: “[...] a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas”.

Catherine Walsh, ao tratar dos espaços de educação, institucionais ou não, propõe uma pedagogia sustentada pela interculturalidade epistêmica, pedagogia que precisa ser vista como “prática política e como contrarresposta à hegemonia geopolítica do conhecimento; como uma forma ‘outra’ de pensamento a partir da diferença colonial, necessária para a construção de um mundo mais justo” (WALSH, 2004, tradução nossa²⁵). Isso não significa que se queira rechaçar por completo formas de conhecimento canonizadas, mas que elas não precisam, nem devem ser o princípio e o centro de tudo, como esclarecem Silva e Pozzi (2020, p. 19):

O pensamento decolonial propõe o questionamento do profundo eurocentrismo que desqualificou e invisibilizou os conhecimentos dos sujeitos colonizados. Nesse aspecto, interculturalizar e transculturalizar a universidade descentralizando o monoculturalismo imposto no espaço acadêmico não significa rechaçar ou demonizar o conhecimento dito ocidental, mas sim promover diálogos entre saberes na intenção de construir uma epistemologia mais próxima às realidades das sociedades latino-americanas.

Propõe-se, dessa forma, uma outra perspectiva a partir da construção conjunta de saberes, práticas e teorias do Sul global, como é o caso das comunidades tradicionais indígenas e quilombolas. Esse encontro de saberes²⁶ envolve maneiras de pensar que não são completamente separadas dos conhecimentos hegemônicos, mas são um diálogo dos saberes ocidentais, orientais e indígenas. Para que a interculturalidade epistêmica aconteça, há a necessidade de uma visão crítica das geopolíticas do conhecimento. Por essa razão, “o que realmente necessitamos fazer é colocar em prática o projeto político, ético e epistêmico da interculturalidade, um projeto no qual são essenciais o conhecimento coletivo, a análise coletiva e a ação coletiva” (WALSH, 2004, p. 04, tradução nossa)²⁷. São necessários novos lugares nos quais os subalternos possam falar e serem ouvidos. Não se trata de uma visão de resgate fundamentalista: é necessário dar visibilidade aos “conhecimentos outros”. É por meio da mesma perspectiva apresentada por Walsh (2004) que apresentaremos em nosso estudo as vozes

²⁵ No original: “[...] *práctica política y como contra-respuesta a la hegemonía geopolítica del conocimiento; como una forma “otra” de pensamiento desde la diferencia colonial, necesaria para la construcción de un mundo más justo*”.

²⁶ A expressão “encontro de saberes”, neste estudo, não é aleatória. Tem como referência o projeto liderado pelo professor José Jorge de Carvalho no Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI), com sede na Universidade de Brasília (UNB), a partir de 2010 e ampliado para outras universidades brasileiras e de fora do país, a exemplo do que ocorreu na UFRGS e na Pontificia Universidad Javeriana – Colômbia. De acordo com Carvalho e Águas (2015), trata-se de um processo teórico-político que oportunizou disciplinas ministradas por mestres e mestras de comunidades tradicionais latino-americanas a estudantes universitários e à comunidade acadêmica em geral, tendo, como objetivo, a ruptura com o ensino baseado no eurocentrismo e, como um dos temas-chave, a reconexão entre a escrita e a oralidade.

²⁷ No original: “*Lo que realmente necesitamos hacer es poner en marcha el proyecto político, ético y epistémico de la interculturalidad, un proyecto en el cual son esenciales el conocimiento colectivo, el análisis colectivo y la acción colectiva*”.

quilombolas. Elas são um norte para guiar uma proposta intercultural epistêmica de ensino da cultura afro-brasileira em espaços formais e não formais de ensino e buscar romper com paradigmas incrustados nos currículos escolares tradicionais. Esse necessário desafio teórico proposto pelos estudos decoloniais precisa passar pela escola. Afinal, não é possível enxergar um processo de descolonização definitivo se as estruturas educacionais mantiverem-se resistentes a novas formas de pensar. Dessa forma, “necessitamos buscar ‘fora’ de nossos paradigmas, enfoques, disciplinas e áreas de conhecimentos. Necessitamos entrar em diálogo com formas não ocidentais de conhecimento que enxergam o mundo como uma totalidade em que tudo está relacionado com tudo” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007, p. 17, tradução nossa)²⁸.

Portanto, é reportado nesta tese, além dos capítulos teóricos que iniciam o estudo e que apresentam as comunidades quilombolas da Arvinha e da Mormaça e suas dinâmicas de resistência, experiências de como a escola pode trabalhar em conjunto com as comunidades, por meio de roteiros pedagógicos que visem dar protagonismo aos saberes afro-brasileiros e quilombolas presentes na região em que as instituições estão inseridas. O relato dessa experiência nos quilombos da Arvinha e da Mormaça, respeitadas as particularidades e as diferenças de cada lugar, pode inspirar outras práticas pedagógicas que tenham objetivos semelhantes. A esse respeito, Itaborahy (2019, p.06) sustenta que a pesquisa participante deve envolver-se “não só com o lugar, mas com a compreensão das diversas formas de opressão, para aí também vislumbrar uma pedagogia da autonomia e da libertação”.

Além dos autores do Grupo Modernidade/Colonialidade, especialmente Escobar (2014; 2016) e Walsh (2005; 2009; 2013; 2017; 2018), também terão bastante destaque, no texto ora apresentado, autores que apresentam uma produção teórica que converge com a decolonialidade. São eles: Abdias Nascimento (1980), com o conceito de *quilombismo* e com as suas análises acerca da artilosa estrutura que perpetua o racismo no Brasil; Milton Santos (2012), em convergência com Escobar nas reflexões acerca da imposição de um único mundo globalizante e eurocentrado; o mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015), a partir de seu lugar como lavrador e sabedor da oralidade; o medievalista Paul Zumthor (2001; 2005; 2010; 2018), em relação à performance oral e à transposição desta para o suporte escrito; e, conforme já apresentado anteriormente, Amadou Hampâté Bâ (2010), por toda a sua

²⁸ No original: “Necessitamos buscar ‘fora’ de nossos paradigmas, enfoques, disciplinas e áreas de conhecimentos. Necessitamos entrar em diálogo com formas não ocidentais de conhecimento que enxergam o mundo como uma totalidade em que tudo está relacionado com tudo”.

experiência como genealogista e estudioso dos grandes depositários da cultura oral africana e por suas reflexões sobre a continuidade das culturas oralizadas.

Destacada a perspectiva teórica com a qual trabalho, a presente pesquisa observou um método previamente traçado para chegar aos objetivos que lhe foram propostos. No que concerne à abordagem do problema, refere-se a uma pesquisa qualitativa. De acordo com Minayo e Gomes (2013), a pesquisa qualitativa se ocupa de questões muito particulares, pois trabalha com dados que não podem nem devem ser quantificados. Segundo Prodanov e Freitas (2009, p. 81), a pesquisa qualitativa

[...] considera que há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, isto é, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito que não pode ser traduzido em números. A interpretação dos fenômenos e a atribuição de significados são básicos no processo de pesquisa qualitativa.

No que se refere aos procedimentos técnicos, trata-se de uma pesquisa inicialmente bibliográfica, que igualmente realizou a análise documental de um acervo de fotos, de vídeos e, especialmente, de conversas gravadas em áudio e realizadas com integrantes das comunidades quilombolas de Sertão – RS. Acerca da pesquisa documental, Severino (2007) explica que esta concebe o termo “documentos” em um sentido amplo, podendo investigar documentos impressos ou não impressos, como jornais, fotos, filmes, gravações, documentos legais, dentre outros.

O acervo em questão foi depositado no Memorial do IFRS – *Campus Sertão* e catalogado no banco de dados *Fundo Narrativas Quilombolas*. O trabalho com a recolha do material oral e imagético do referido acervo seguiu as orientações do Comitê de Ética do IFRS.

Trata-se do material levantado pelo projeto institucional *Narrativas Oraís Quilombolas*, realizado, pela primeira vez, no ano de 2018 e replicado em 2019. O objetivo dessa catalogação foi/é de que esse material, que contém diversas narrativas dos moradores das duas comunidades quilombolas, apoie o ensino da cultura afro-brasileira na escola e fora dela, por meio tanto de investigações científicas quanto da organização de atividades pedagógicas, inserindo-se em uma proposta de educação voltada às relações étnico-raciais, bem como de valorização do patrimônio negro e quilombola regional. Apesar de sua riqueza e relevância para a Região Sul do Brasil, eram narrativas desconhecidas pelo público externo às comunidades, devido a processos que evidenciaremos com mais detalhes nesta pesquisa. O projeto *Narrativas Oraís Quilombolas* foi executado quando eu era servidora técnico-administrativa na referida instituição. O que foi realizado, nesse período, foram as conversas com os moradores. Ao todo,

conversamos com onze pessoas das comunidades da Arvinha e da Mormaça, assim como participamos de diversas atividades coletivas. Porém, além das pessoas que elencamos para conversar, os integrantes de suas famílias também participaram e contribuíram com narrativas e com experiências.

Em relação ao trabalho de campo efetuado nas comunidades, esta investigação seguiu as orientações protocolares e metodológicas do Laboratório Nacional de Materiales Orales (LANMO), o qual é um espaço de pesquisa e tratamento de materiais orais vinculado à Universidad Nacional Autónoma do México (UNAM) na Unidad Morelia. No site institucional do LANMO, o laboratório é caracterizado como “[...] um espaço de trabalho interinstitucional para o estudo multidisciplinar dos discursos orais e das manifestações associadas a eles (gestos, sonoridade, memória, corporalidade, ritualidade, expressões musicais etc.)”²⁹ (LANMO, 2022, s/p., tradução nossa). O trabalho do LANMO se baseia em seis princípios, segundo os quais se deve:

1. Criar relações interpessoais com os membros da comunidade em um marco de respeito, sinceridade e ética profissional.
2. Deixar claro que se pretende estabelecer relações de pessoa para pessoa, tentando deixar de lado qualquer investidura acadêmica.
3. Ser consciente de que fazer trabalho de campo abre canais de comunicação para conhecer a forma de pensar e conceber o mundo das personas que vivem no local em que se faz trabalho de campo. Esse canal de comunicação se sustenta na escuta ativa e a atenção.
4. Deixar explícitas às lideranças comunitárias e às pessoas envolvidas no estudo as razões de se realizar trabalho de campo na comunidade onde a pesquisa será desenvolvida.
5. Ao se produzir os materiais orais deverá ser feito o registro dos dados etnográficos, sociológicos e geográficos e finalmente,
6. Todo produto derivado da documentação do trabalho de campo deverá voltar aos comunitários (LANMO, [2020?], s/p., tradução nossa)³⁰.

Assim, o trabalho que se seguiu junto às comunidades foi orientado a partir desses princípios. Nos primeiros contatos, os comunitários, apesar de pontuarem que não se opunham a trabalhos de pesquisa, observavam que muitos pesquisadores, após fazerem entrevistas ou levantamento de dados, não retornavam às comunidades para informar quais foram os

²⁹ No original: “[...] un espacio de trabajo interinstitucional para el estudio multidisciplinario de los discursos orales y las manifestaciones asociadas a ellos (gestos, sonoridad, memoria, corporalidad, ritualidad, expresiones musicales, etc.)”.

³⁰ No original: “Generar relaciones interpersonales con los miembros de la comunidad en un marco de respeto, sinceridad y ética profesional. 2. Dejar claro que se pretende establecer relaciones de persona a persona, intentando dejar de lado cualquier investidura académica. 3. Ser consciente de que el hacer trabajo de campo abre canales de comunicación para conocer la forma de pensar y concebir el mundo de las personas que viven en el sitio donde se hace trabajo de campo. Ese canal de comunicación se sustenta en la escucha activa y la atención. 4. Hacer explícitas ante las autoridades correspondientes y las personas involucradas las razones para realizar trabajo de campo en la comunidad donde se lleve a cabo. 5. Al hacer documentación de materiales orales deberá hacerse también el registro de datos etnográficos, sociológicos y geográficos; y finalmente, 6. Todo producto derivado de la documentación en campo deberá regresar a las personas de las comunidades que participaron en su realización”.

resultados da pesquisa. Essa afirmação fez que eu me questionasse como esse retorno poderia ser feito para além da entrega de um trabalho de tese impresso cuja finalização demoraria muitos anos. Então, à medida que os trabalhos de campo eram realizados com os comunitários, fui entregando já impressos os registros fotográficos que foram feitos com a autorização dos participantes e dialogando com eles sobre a importância daquelas atividades e conversas tanto para o trabalho de pesquisa que eu vinha desenvolvendo quanto para o trabalho realizado nas escolas a partir do projeto *Narrativas Oraís Quilombolas*. Essa entrega foi feita a partir de um álbum de fotos customizado e inspirado nas cores e nos tecidos que vi nas comunidades. Os álbuns também apresentavam frases ditas pelos comunitários sobre a sua comunidade. Foi uma forma de tornar mais acessível a leitura desse material. A entrega nesse formato contribuiu, igualmente, para a visualização por parte dos comunitários de informações acerca do trabalho realizado. É importante comentar, ainda, que as pessoas com quem conversamos, em sua maioria, não têm computadores ou *smartphones* e têm dificuldades de lidar com mídias digitais, além da falta de acesso à internet. Além dessas entregas, a criação de um roteiro pedagógico-cultural *in loco* foi uma devolutiva a partir de uma demanda da comunidade, que pedia apoio para sua organização interna quando da visita de pessoas de fora que queriam conhecer mais sobre a comunidade.

O detalhamento de como foi realizado o trabalho será apresentado nos capítulos posteriores. Embora tenha ocorrido a entrega do álbum poucos dias após a realização das conversas com os moradores, a versão final do presente estudo será entregue a cada uma das lideranças comunitárias, bem como uma apresentação oral a ser por mim realizada. A foto a seguir mostra a entrega do álbum com as imagens e com as narrativas à Dona Doralina (Nena), uma das participantes do estudo. Da esquerda para a direita estão Vanda, Dona Nena e as estudantes quilombolas Rita e Fernanda³¹.

³¹ Rita e Fernanda serão apresentadas posteriormente neste estudo.

Figura 1 - Entrega do álbum com materiais de pesquisa à Dona Nena.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas / Memorial do IFRS – Campus Sertão.*

É importante pontuar que o presente estudo se caracteriza como uma pesquisa-ação, pois investiguei no acervo, narrativas e saberes que se tornaram base do trabalho pedagógico com a cultura afro-brasileira regional por meio de uma proposta intercultural. As transcrições de histórias, disponibilizadas ao longo da grande narrativa da tese ora apresentada, foram realizadas durante o período de vigência do projeto e também enquanto escrevia o trabalho de doutoramento. O compartilhamento de histórias continua ocorrendo à medida que o contato com os comunitários permanece. Entre 2021 e 2022, foram várias as *lives* e atividades virtuais em que, junto aos comunitários, falamos sobre temas relacionados às comunidades; em novembro de 2021, fizemos um roteiro presencial na comunidade da Arvinha para uma escola de Coxilha – RS, a pedido das lideranças comunitárias. Além disso, as várias tardes de causos deixaram laços de amizade que não se desfizeram com o fim do projeto *Narrativas Oraís Quilombolas*.

Sobre as histórias transcritas, são narrativas importantes para diversas áreas do conhecimento, especialmente para o campo da literatura. No caso da presente tese, o estudo está vinculado ao Programa em Pós-graduação em Letras (PPGL) da UFRGS, na área de concentração *Estudos da Literatura*, linha de pesquisa *Estudos literários aplicados: literatura, ensino e escrita criativa*.

Utilizo, aqui, o conceito de *transcrição* elaborado por Almeida e Queiroz (2005). Para chegarem a essa definição, as autoras refletem inicialmente sobre outros dois processos: a *tradução* e a *transcrição*. Explicam elas que “transcrever é traduzir; assim como na tradução, na transcrição também não há um texto original” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2005, p. 167). Quem se responsabiliza pela *transcrição/tradução* do conto oral o fará por meio da escuta: “[..] processará escolhas; algumas ditadas pelo método científico, outras pela estética da época da publicação, outras ainda por afetos, sonoridades que acalantam memórias inconscientes do escriba-escritor” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2005, p. 167). Assim, ao compreenderem que transcrever é uma forma de tradução intralingual e intersemiótica de um texto de partida que dará origem a outros textos, as autoras chegam à *transcrição*, um conceito cunhado inicialmente por Haroldo de Campos e originado nos estudos da tradução. Nas elaborações de Almeida e Queiroz (2005), esse conceito se ressignifica como reflexão sobre o processo de inscrição das narrativas orais no universo da literatura. Trata-se da transposição do texto que é contado oralmente e performatizado pelo contador para um suporte escrito, por meio da destreza e da subjetividade do escritor, também sujeito do discurso. Conforme Lima (2017, p. 151), na transcrição “o texto é recriado a ponto de ser coerente e fazer sentido para o leitor que não teve acesso ao diálogo inicial”. O autor ainda pontua que, “quando escrevemos o que foi dito, há perdas e ganhos, porque, no ato da fala, existe o imediatismo que impossibilita a retomada do dito, a menos que se suplemente, esclarecendo explicitamente, enquanto no impresso há tempo para diversas retomadas” (LIMA, 2017, p. 150). Foram transcritas dez histórias que figuram ao longo do texto, em momentos em que seu conteúdo é mais pertinente. São transcrições realizadas pela autora do presente estudo a partir da escuta atenta de histórias contadas por moradores das duas comunidades.

A esse propósito, devo dizer ao leitor deste trabalho que, como pesquisadora, é preciso admitir que o exame sobre o processo de como se deram as transcrições das histórias poderia ser mais aprofundado. Porém, considerando as possibilidades de tempo que tive para realizar a presente pesquisa, quis privilegiar contar os quilombos por meio das vozes que escutei, de modo que refletir sobre como procedi às transcrições tornou-se uma tarefa além das referidas possibilidades.

Como já mencionei, o protagonismo dessas histórias é dos moradores das duas comunidades pesquisadas. Por isso, fiz questão de trazer ao suporte escrito aquilo que a experiência de quem gosta de ouvir e pensar histórias pôde transcriar. Esse processo acaba por acontecer de uma maneira empírica. As histórias transcritas não devem ser tomadas como fechadas: elas são um registro escrito a partir de minha escuta e de minha vivência nesses locais.

Ao passo que eu ouvia novas nuances sobre a mesma história, fazia modificações de modo a valorizar e respeitar os detalhes que aqueles novos contadores conferiam à narrativa e, também, proporcionar ao leitor das transcrições uma narratividade que o mantivesse atento ao que estava sendo contado do início ao fim do texto. A contextualização acerca de cada história coube a mim em algumas ocasiões, mas, quando isso era necessário, eu procurava por elementos em outras narrativas dos moradores que complementavam a história ou questionava os contadores acerca de minhas dúvidas. Pessoas mais velhas como Dona Nena tinham mais facilidade de contextualizar inicialmente uma narrativa e contá-las em forma de um conto tradicional, apresentando conflito, clímax e desfecho, de modo que eu precisasse fazer poucas intervenções. Busquei seguir as histórias originais, a partir dos limites do que se consegue traduzir da oralidade para o suporte escrito, o qual sempre, independentemente do esforço, transforma a história narrada em uma transcrição. Por isso, essas histórias se tornam uma tradução e, igualmente, uma criação. Tradução das histórias contadas na oralidade para o suporte escrito e uma criação que se vale da criatividade, da sonoridade, da riqueza vocabular apresentadas pelos próprios moradores, bem como de algumas habilidades que me foram concedidas pela experiência de quem ouve, lê e produz histórias. Assim, algumas elipses foram realizadas; a ordem dos acontecimentos em alguns momentos foi colocada de uma forma mais linear; quando necessário, realcei expressões que, na oralidade, ficaram evidentes e as quais julguei interessantes de serem postas em destaque, inclusive no clímax narrativo. Por exemplo: na transcrição “No tempo das guerra”, Dona Nena contou que, depois que levaram o seu pai para a guerra, no dia subsequente, ele havia cumprido seu prometido e já estava de volta junto aos seus na comunidade. A frase “Eu não te disse que eu vortava fia duma puta” não foi dita por ela, mas lembrada por Dona Elite, filha de Dona Nena, que estava reunida conosco. Para não quebrar a narratividade do texto, deixei de fora a informação de que foi Dona Elite quem lembrou disso, mas aproveitei a expressividade da fala do avô. Até porque Dona Nena, ao recontar várias vezes essa narrativa, mencionava que seu pai tinha um jeito rebelde, aquilombado, insurgente de estar no mundo e de não aceitar imposições das autoridades acerca de sua vida. Ou seja, essa fala audaciosa contava muito sobre o pai de Dona Nena. Após transcrita a história perguntei à Dona Nena se poderia manter a narrativa dessa forma, se ela respeitava a história de seu pai, de modo que ela consentiu e gostou do resultado.

De outras narrativas – como a árvore do Jacó –, ouvi um pedaço aqui, outro acolá. Em um primeiro momento, não me dei conta de sua importância. Com o atentado ao cambará, símbolo da Arvinha, que será relatado no capítulo três, lembrei que, na Mormaça, as árvores também tinham significados particulares e passei a perceber ainda mais que aquela narrativa

estava na memória coletiva da comunidade. Então, fui perguntando e juntando mais informações no período mais forte da pandemia, em que não podia encontrar-me com os moradores. Para isso, os aplicativos de mensagens ajudaram e aqueles que repassavam as informações eram os jovens que perguntavam a seus avós. Também informações nos laudos antropológicos me auxiliaram a compor as histórias das árvores.

Essas histórias que são oriundas das comunidades quilombolas da Arvinha e da Mormaça, tendo sido ouvidas e transcriadas por mim, foram registradas no suporte escrito e, por causa dessa possibilidade, já foram levadas para fora das comunidades. Em outras publicações, as histórias transcriadas nesta tese poderão, eventualmente, sofrer modificações e adendos, assim como o *ato performático*³² também modifica cada história a cada vez que ela é contada. E, na oralidade trazida originalmente pelos moradores, essas histórias seguirão suas dinâmicas próprias. Uma reflexão mais ampla acerca desse processo de coleta, tratamento, tradução e criação, já presente em outros estudos, como citado em Almeida e Queiroz na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e na Universidade Nacional do México (UNAM) por meio do LAMNO, especialmente na pessoa da professora e pesquisadora Berenice Araceli Granados Vázquez, fica como uma possibilidade de continuidade deste trabalho por minha parte ou por parte de outro pesquisador que, valendo-se desses registros, queira refletir sobre a sua composição, sobre os seus sentidos e sobre os conceitos teóricos que permeiam essas produções. Mesmo assim, a reflexão sobre esse processo não está e nem pode estar ausente e, em momentos pontuais, teço considerações importantes a esse respeito, como a que fiz agora nessa seção. Nessas reflexões, encontrei respaldo especialmente nas elaborações do já citado tradicionalista Amadou Hampâté Bâ. Esse sábio malinês reflete sobre o processo de escuta atenta e despojada de julgamentos pessoais, com base nos cerca de quinze anos que estive com griots, genealogistas e grandes depositários das culturas do continente africano:

Para que o trabalho de coleta seja bem-sucedido, o pesquisador deverá se armar de muita paciência, lembrando que deve ter “o coração de uma pomba, a pele de um crocodilo e o estômago de uma avestruz”. “O coração de uma pomba” para nunca se zangar nem se inflamar, mesmo se lhe dissessem coisas desagradáveis. Se alguém se recusa a responder sua pergunta, inútil insistir; vale mais instalar-se em outro ramo. Uma disputa aqui terá repercussões em outra parte, enquanto uma saída discreta fará com que seja lembrando e, muitas vezes, chamado de volta. “A pele de um crocodilo”, para conseguir se deitar em qualquer lugar, sobre qualquer coisa, sem fazer cerimônias. Por último, “o estômago de uma avestruz”, para conseguir comer de tudo, sem adoecer ou enjoar-se. A condição mais importante de todas, porém, é saber renunciar ao hábito de julgar tudo segundo critérios pessoais. Para descobrir um mundo novo, é preciso saber esquecer seu próprio mundo, do contrário o pesquisador

³² O conceito de performance será apresentado no capítulo quatro desse estudo por meio das elaborações do medievalista Paul Zumthor (2016).

estará simplesmente transportando seu mundo consigo ao invés de manter-se “à escuta” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 211-212).

Ao longo dos capítulos, busquei fazer com que as transcrições fossem cotejadas com o texto teórico e não colocadas como um simples anexo. Preferi, a partir dessa escolha, que elas tivessem o devido destaque inseridas na grande narrativa da presente tese, pois elas contam os dois quilombos pesquisados. Cabe reiterar que muitas dessas histórias foram contadas fora do momento da gravação de áudio: foram lembradas enquanto passávamos pelo território, como é o caso das narrativas do lobisomem branco e de tantas outras narrativas contadas por Celita, Jorge e Norides. Assim, essas histórias foram transcriadas à medida que eu refletia sobre o que referencial teórico informava sobre as das duas comunidades, bem como acerca dos conceitos de *quilombo* e *quilombismo* e sobre processo vivido pelas populações negras tanto no Brasil quanto no mundo, especialmente no que tange ao colonialismo e a seus silenciamentos forjados. A transcrição das falas e a transcrição das histórias estão inseridas no texto teórico para confirmar e exemplificar como a história afro-brasileira regional aconteceu na prática: podemos citar as dinâmicas dos bailes de preto, que contam como processos segregantes ocorridos no Sul do Brasil aconteceram no território da Arvinha e da Mormaça e como criaram confluências entre as duas comunidades; as narrativas sobre os filhos de criação; a instigante história do lobisomem branco; dentre outras.

Este estudo também ocupa o rol da pesquisa social, tendo em vista que, conforme já citado, uma das atividades desencadeadas pela pesquisadora foi, conjuntamente com moradores das comunidades, elaborar um roteiro pedagógico-cultural. Para Minayo e Gomes (2013), a pesquisa social é sempre tateante, mas, ao progredir, elabora critérios de orientação cada vez mais precisos. Os autores esclarecem que “não é apenas o investigador que dá sentido a seu trabalho intelectual, mas os seres humanos, os grupos e as sociedades dão significado e intencionalidade a suas ações e a suas construções, na medida em que as estruturas sociais nada mais são que ações objetivadas (MINAYO; GOMES, 2013, p. 14). A construção de um roteiro pedagógico-cultural *in loco* construído junto aos comunitários, após projeto aprovado pelo Comitê de Ética e Pesquisa da UFRGS³³, teve o objetivo de conhecer e valorizar a cultura afro-brasileira e regional na escola, assim como proporcionar às comunidades autonomia e organização prévia quando da visita de grupos. Também, o roteiro elaborado, tem potencial para integrar-se a um projeto sustentável de desenvolvimento ambiental, econômico e cultural. Por isso, foram importantes as reuniões na Comunidade Quilombola da Arvinha, mediadas por

³³ Projeto aprovado pelo Comitê de Ética e Pesquisa do UFRGS sob o número CAAE: 17243619.6.0000.5347.

mim, para a escolha das histórias transcritas que compuseram as atividades do roteiro e que melhor representavam a narrativa que as comunitárias desejavam compartilhar com os grupos visitantes. O roteiro *in loco* já foi realizado duas vezes na Comunidade Quilombola da Arvinha, mas também traz narrativas que confluem com o Quilombo da Mormaça, ou seja, pode ser realizado nas duas comunidades.

Sobre a pesquisa-ação, Thiollent (2002, p. 04, grifos nossos) observa que “é realizada em um espaço de interlocução onde os atores implicados participam na resolução dos problemas, com conhecimentos diferenciados, propondo soluções e aprendendo na ação”, ao que acrescenta: “Nesse espaço, os pesquisadores, extensionistas e consultores exercem um papel articulador e facilitador em contato com os interessados”. Dessa forma, o presente estudo também é definido como pesquisa-ação e pesquisa participante, pois teve a colaboração dos moradores na investigação ativa sobre as suas próprias realidades, com vistas à elaboração e à aplicação das propostas de roteiro. É preciso considerar que a pesquisa participante deve incidir tanto num sentido dialógico-construtivo da atividade da pesquisa – que passa a se permitir a intervenção e a transformação coletivizadas – quanto numa ruptura epistemológica – rumo à pluralidade dos saberes negados historicamente na construção do conhecimento científico (ITABORAHY, 2019). Assim, as comunidades, detentoras de um instrumento que permita contar sua história por meio de uma narrativa que valorize seu patrimônio material e imaterial, tornam-se empoderadas diante de uma sociedade que historicamente optou por não perceber sua contribuição para a história, o desenvolvimento econômico e a cultura tanto regional quanto nacional.

O convite aos moradores para a construção do roteiro foi feito em reunião na Comunidade Quilombola da Arvinha com as comunitárias. Cabe destacar que a ideia da construção de tal roteiro surgiu em conversas anteriores com as lideranças, no período em que iniciei o projeto *Narrativas Orais Quilombolas*, o qual catalogou os subsídios para o *Fundo Narrativas Quilombolas*. Nesse período, estávamos construindo – com as bolsistas do projeto, também comunitárias – roteiros com a finalidade de aplicarmos nas escolas. Desde as primeiras conversas, os moradores mostraram-se abertos a contribuir nessa construção, todavia pontuaram que as comunidades eram acessadas por um grande número de pesquisadores, que desenvolviam estudos nas diversas áreas do conhecimento, mas que, muitas vezes, sequer retornavam às comunidades para apresentarem os resultados das investigações desenvolvidas. Por meio dessa interlocução, compreendi que as lideranças reivindicavam um retorno por parte das pesquisas desenvolvidas nas comunidades de modo que contribuíssem de um modo mais efetivo com os moradores. Como pesquisadora, eu sabia da importância do atendimento dessas

demandas, ademais, os diálogos com os comunitários faziam com que cada vez mais eu sentisse o desafio e a responsabilidade tanto de pesquisar em uma comunidade tradicional quanto de garantir que esse processo contribuísse com eles de maneira a respeitar seus modos de vida.

Assim, na reunião que visou à elaboração de um roteiro *in loco* na Comunidade Quilombola da Arvinha, retomamos alguns pontos do projeto de *Narrativas Oraís Quilombolas* já discutidos inicialmente com as lideranças e com os estudantes dos quilombos. Dentre tais pontos, destaca-se a valorização do patrimônio cultural das comunidades e dos instrumentos que podem cooperar para tal ação, como é o caso de atividades que busquem desconstruir estereótipos sobre a vida dos comunitários, contribuindo, desse modo, para uma pedagogia intercultural em torno das relações étnico-raciais. Frente aos objetivos elaborados pelo grupo, as mulheres encabeçaram a proposta, discutiram a organização das atividades e distribuíram algumas tarefas posteriores para os dias que seguiam. Inicialmente, na reunião, houve uma intensa discussão sobre a possibilidade de os comunitários cobrarem ou não dos participantes ingresso em dinheiro pelos roteiros realizados nas comunidades (no caso *in loco*). Algumas da comunitárias presentes defendiam que não deveriam exigir pagamento, porque frequentemente recebiam visitantes e pesquisadores, inclusive para pernoite, e nunca haviam cobrado. Já outras defendiam essa exigência, argumentando que muitos lugares que recebem visitas sempre cobram um valor e que isso poderia ser uma forma de valorizar o que era apresentado pela comunidade.

Em meu papel de mediadora, em consonância com o que o último grupo ponderou, comentei que muitos lugares que objetivam o turismo cultural veiculam narrativas tão somente para lucrar, lugares que, muitas vezes, arrependi-me de visitar, por promoverem atividades muito custosas e que sequer entregavam o prometido. Expliquei que quem conhecesse as histórias contadas no roteiro dos caminhos quilombolas sairia de lá com uma excelente experiência e conheceria narrativas potentes compartilhados pela comunidade. Após essa intervenção que realizei, mencionei às mulheres que naquele momento precisava ser considerado o que as elas decidissem em comum acordo. Após esse diálogo fiquei surpresa com a decisão do grupo, que contemplou os dois argumentos: após o roteiro, os grupos que visitassem seriam convidados a contribuir com a comunidade e caberia a cada visitante decidir com quanto contribuiria, em uma “caixinha” que passaria entre os presentes. A reunião demonstrou articulação do grupo nas deliberações. Além disso, discutimos como poderíamos construir o roteiro. Apresentei as histórias que foram transcritas e, de acordo com o momento em que apareciam os territórios nos textos, marcávamos os pontos do roteiro. As mulheres também definiram sobre quais temáticas falariam quando o grupo chegasse à comunidade. Em

uma tarde de reunião, foi possível organizar a primeira atividade do roteiro dos caminhos quilombolas, momento em que o grupo de mulheres mostrou organização, engajamento e entrosamento.

Nossa intenção seria fazer vários eventos naquele ano, mas, após muitas dificuldades de logística devido ao corte de gastos que sofreram os institutos federais no ano de 2019, não pudemos levar os estudantes do IFRS, e o roteiro foi aplicado a uma turma de estudantes de nível superior do curso de História de uma universidade particular da região – Universidade de Passo Fundo (UPF). Antes do roteiro *in loco*, em 2018 e 2019, utilizando as histórias transcritas e no âmbito do projeto *Narrativas Oraís Quilombolas*, já trabalhávamos os roteiros por meio de oficinas nas próprias instituições de ensino, como no IFRS (*campi* de Sertão, Ibirubá e Vacaria), em escolas, universidades e eventos tanto acadêmicos quanto culturais. Devido à pandemia de Covid-19, em 2020 e 2021, não foi possível a realização de atividades presenciais, caso dos roteiros pedagógicos. Assim, propusemo-nos a trabalhar em eventos temáticos virtuais, a partir de convites de instituições que reconheceram a importância desse trabalho realizado no ano anterior. Apenas no final de novembro de 2021, período em que os índices de transmissibilidade e óbitos devido à pandemia diminuiram bastante, a convite da comunidade da Arvinha, ajudei a articular um novo roteiro com uma turma de 5º ano de uma escola de ensino fundamental de Coxilha (Escola Pantaleão Thomaz). Utilizamos basicamente a mesma roteirização de 2019, no entanto adaptamos para a faixa etária em questão, como já fazíamos nas escolas.

Observa-se que o trabalho em tela se trata de um material elaborado a partir do diálogo e da construção conjunta entre a pesquisadora, os estudantes e os comunitários. Buscou-se sempre que os moradores tivessem papel fundamental nessa construção de perspectiva decolonial, visto que são pertencentes às comunidades e conhecem suas vivências, tendo um olhar “de dentro” dessa realidade, de maneira que podem avaliar quais propostas melhor representam e valorizam os seus saberes e as suas histórias. Em um processo de pesquisa-ação, segundo Stringer (1999), a participação é justamente mais efetiva quando possibilita significativo nível de envolvimento, capacita as pessoas na realização de tarefas e lhes dá apoio para aprenderem a agir com autonomia. Assim, as reuniões e as conversas que acompanharam a construção e a aplicação dos roteiros procuraram utilizar uma metodologia centrada na participação dos envolvidos, no sentido de valorizar o diálogo. A esse propósito, conforme Itaborahy (2019), pesquisar não é apenas a possibilidade de encontrar lugares diversos, mas de coletivamente construí-los com os participantes da pesquisa.

Após a finalização de vários encontros, especialmente do roteiro *in loco*, realizamos avaliações com os participantes, bem como discutimos pontos da proposta com as estudantes quilombolas e com outros comunitários. Deixamos claro que esse itinerário poderia ser modificado, aperfeiçoado, atualizado, se assim quisessem as comunidades. Igualmente esclarecemos que seria uma decisão das comunidades a continuidade de sua utilização. No geral, as avaliações foram muito positivas e sugeriram ampliar a proposta. Com as crianças de ensino fundamental do município em que estão situadas as duas comunidades, propusemos criações de textos e desenhos a partir das narrativas trabalhadas no roteiro em data posterior à visita. Amostras do trabalho dos estudantes que participaram dos roteiros estão disponíveis como anexos deste estudo.

No capítulo seguinte, discuto a formação dos quilombos, especialmente a história e os saberes das duas comunidades focalizadas neste estudo.

2 NARRATIVAS CONFLUENTES NO DECURSO DO TEMPO

2.1 Entre quilombos e quilombismos, o direito ao território

Lembro-me que, antes de ter qualquer contato com uma comunidade remanescente de quilombo, já há anos formada e vivendo sempre na Região Norte do Rio Grande do Sul, quando lia o termo “quilombola” em algum formulário a ser preenchido, pensava ser uma referência a comunidades que existiam apenas no Nordeste do país. Trata-se de uma visão bastante estereotipada, é verdade, mas era isso o que a escola e a mídia exteriorizavam. Mesmo hoje, do pouco que se costuma saber sobre essas comunidades, dificilmente se vai além daquela ideia de quilombo reproduzida pela indústria cinematográfica como um lugar situado no passado, refúgio de pessoas pretas que fugiam de seus senhores. Da mesma forma, esse conhecimento raso do termo “quilombola” nos induz a recordar somente da história do Quilombo de Palmares e a de Zumbi, em um lugar bem distante dos territórios do Sul do Brasil. Cabe ponderar, como já feito anteriormente, que há uma tendência de mudança dessa compreensão, principalmente a partir da Lei 10.639/2003, da força das ações de ativistas do Movimento Negro Brasileiro, de ações internacionais como o *Black Lives Matter*³⁴, dentre outras iniciativas. Porém, há um longo caminho para uma mudança substancial em instituições que, durante séculos, desconsideraram as contribuições do negro à sociedade brasileira.

Primeiramente, é importante refletir sobre como surge o termo “quilombo” e por que não devemos entendê-lo como um fenômeno encerrado em Palmares no século XVII. Gomes (2015) observa que, desde o início do tráfico de pessoas escravizadas para o Brasil, comunidades negras passaram a se organizar. Foram denominadas, inicialmente, de “mocambos” e, depois, de “quilombos”. A palavra “mocambo” “significava pau de fieira, tipo de suportes com forquilhas utilizados para erguer choupanas nos acampamentos” (GOMES, 2015, p. 10). Já o vocábulo “quilombo” era utilizado na África central para denominar acampamentos improvisados que serviriam para as guerras ou, até mesmo, para o aprisionamento de pessoas escravizadas (GOMES, 2015). O autor explica que se sabe pouco sobre como as comunidades negras que se formavam na maior colônia portuguesa se

³⁴ *Black Lives Matter* (“A vida os negros importa”) é um movimento fundado por três sindicalistas negras norte-americanas em 2013 (LA BOTZ, 2015). O movimento foi crescendo intensamente ao longo da década, sempre denunciando a violência contra jovens pretos. Em 2020, o assassinato brutal do estadunidense George Floyd, por parte de uma ação policial truculenta, abalou a comunidade mundial. À época, o movimento protagonizou a tomada das ruas dos EUA durante vários dias, em um protesto potente contra ações racistas por parte de entes estatais e da sociedade em geral.

autodenominavam e por que esse nome foi difundido no Brasil e não em outros países vizinhos que também receberam pessoas escravizadas oriundas do centro do continente africano:

[...] uma explicação seria a disseminação dessas terminologias a partir da administração portuguesa. A palavra seria utilizada para caracterizar tanto as estratégias militares – acampamentos – na África pré-colonial como aquelas de resistência à escravidão na América Portuguesa. [...] De qualquer modo, o termo *quilombo* só aparece na documentação colonial no final do século XVII. Em geral, a terminologia utilizada antes era mesmo mocambo (GOMES, 2015, p.11).

O professor Nei Lopes, também compositor e estudioso das culturas africanas, em sua *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*, elucida novos significados atribuídos ao termo “quilombo” na atualidade. Surgem as denominações “comunidade remanescente” ou “quilombo contemporâneo”. Ambas as expressões buscam

designar comunidades em que os habitantes se identificam por laços comuns de africanidade, reforçados por relações de parentesco e compadrio, antiguidade na ocupação de sua base física (fundamentada em posses seculares e por tradições culturais próprias) dentro de um sistema que combina apropriação privada e práticas de uso comum, em uma esfera jurídica infra-estatal. (LOPES, 2004, p. 551).

Abdias Nascimento, intelectual, professor, escritor, político e defensor dos direitos civis das populações negras, desde muito jovem, foi um ativista da luta antirracista e refletiu sobre como a ideia de quilombo se ressignificou no Brasil e como encontra raízes em África. Ele sentiu na pele como é ser vítima da chaga brasileira do racismo, que muitos dizem não existir ao defenderem a já muito difundida e ainda não superada ideia da democracia racial. Relatou que, em seu primeiro trabalho como funcionário público e depois como militar, sofria um tratamento marginalizado por ser negro, chegando a ter de se recusar a viajar em um trem em que lhe reservaram o vagão destinado ao transporte de animais.

Ainda na primeira metade do século passado, Abdias foi o idealizar do TEN (Teatro Experimental do Negro), uma companhia teatral que objetivava a valorização da cultura afro-brasileira por meio da educação e da arte. Sob a sua liderança, o TEN foi responsável pela Convenção Nacional do Negro (1945-1946), “que propôs à Assembleia Nacional Constituinte³⁵ a inclusão de um dispositivo constitucional definindo a discriminação racial como crime de lesa-Pátria e uma série de medidas afirmativas anti-discriminatórias” (IPEAFRO, 2020).

³⁵ Constituição de 1946.

No final da década de 1960, Abdias morou nos Estados Unidos “com o objetivo de realizar intercâmbio entre os movimentos norteamericano e brasileiro de promoção dos direitos civis e direitos humanos da população negra” (IPEAFRO, 2020).

Ainda nos Estados Unidos, em decorrência do Ato Institucional nº 5 (AI 5/1968), ele não pôde retornar ao Brasil por treze anos. Nesse período, ministrou aulas e representou o país em diversos eventos internacionais, além de desenvolver trabalhos como artista plástico. Na redemocratização, juntamente com Leonel de Moura Brizola, foi um dos fundadores do PDT (Partido Democrático Trabalhista). Foi suplente de Darcy Ribeiro no Senado e, com o falecimento deste, assumiu o cargo efetivamente (LOPES, 2004). Abdias participou de muitas outras atividades de destaque, mas cabe pontuar que sua atuação nas mais diversas esferas sempre esteve pautada na defesa do território, da cultura e dos saberes africanos e afro-brasileiros. Apresento esse breve trecho da história de Abdias Nascimento devido à sua trajetória como um dos maiores baluartes do Movimento Negro Brasileiro a pensar a dinâmica da formação e da resistência das comunidades quilombolas, inclusive a provocar reflexões sobre como o termo “quilombo/quilombola” adquiriu novos sentidos com o passar do tempo. Acerca do surgimento dos quilombos, Nascimento (1980, p. 255) observa que eles

resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga do cativeiro e da organização de uma sociedade livre. A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente. Aparentemente um acidente esporádico no começo, rapidamente se transformou de uma improvisação de emergência em metódica e constante vivência das massas africanas que se recusavam a submissão, à exploração e à violência do sistema escravista.

Conforme apontado por Nascimento (1980), os quilombos se formaram como espaços de resistência ao colonialismo, que buscava escravizar e marginalizar pessoas negras do mundo todo. À vista disso, eles não foram um fenômeno unicamente brasileiro, apenas receberam denominações diferentes em outros territórios que também receberam africanos escravizados. Por exemplo, Gomes (2015) informa que, na Colômbia, essas comunidades ganharam o nome de *palenques*; na Venezuela, são conhecidas como *cumbes*; em Cuba e Porto Rico, *cimarrons*, dentre outras designações. Nascimento (1980) explica, ainda, que os quilombos são um movimento amplo e permanente e que não ficaram em um passado longínquo. Eles se ressignificam ao longo do tempo, em espaços distintos e alternativos, os quais o autor divide entre “permitidos e ilegais”. Nesse cenário, manifesta-se “a necessidade urgente do negro de defender sua sobrevivência e de assegurar a sua existência de ser” (NASCIMENTO, 1980, p. 255). Surge, então, toda uma estrutura de espaços “tolerados” por meio de associações

religiosas, beneficentes, desportivas, culturais e, até mesmo, movimentos considerados não permitidos, como fugas mato adentro, situação na qual ficava difícil a localização dos fugitivos por parte dos senhores e na qual seria possível uma autogestão mais complexa e articulada por parte do grupo. Nascimento (1980) afirma que todas essas organizações, independentemente de serem toleradas ou perseguidas, cumprem uma função social importante, dando sustentação ao legado africano:

Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa redes de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochés³⁶, escolas de samba, gafieiras foram e são quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém, tantos os permitidos quanto os ‘ilegais’ foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o controle da própria história. A este complexo de significações, a essa práxis afro-brasileira, eu denomino de **quilombismo** (NASCIMENTO, 1980, p. 255, grifos nossos).

Portanto, o “quilombismo”, termo cunhado por Abdias Nascimento, vai além da ideia de formação de uma comunidade com ranchos ou mocambos. Trata-se de todo território de associação que vise resistir às investidas do sistema racista e colonial. Essas inúmeras formas ancestrais de enfrentamento nos mais diversos espaços, mesmo naturalmente distintas, formam uma unidade de Norte a Sul do país, por meio da busca pela liberdade e do protagonismo negro.

Abdias Nascimento foi um dos parlamentares mais atuantes na luta pelo direito de as comunidades quilombolas viverem em um território digno e um dos precursores do Movimento Negro Brasileiro:

Abdias é um muitos sentidos um pioneiro do Movimento Negro contemporâneo. Quando nós nos aproximamos da biografia dele vamos constatar que já nos anos 40 ele colocava pra sociedade brasileira questões que só muito mais tarde, nos anos 70, o Movimento Negro conseguiu retomar com a centralidade que essas questões mereciam (ABDIAS..., 2012, min 37).

Anos mais tarde, na redemocratização, o que vinha sendo defendido por Abdias e seus companheiros há décadas ganha corpo no cenário brasileiro por meio do fortalecimento da agenda de reivindicações da comunidade negra. Entretanto, muitas lutas ainda estavam por vir. Historicamente, aqueles que detinham o poder no Brasil costumavam reproduzir injustiças quando o problema eram os conflitos fundiários. Os núcleos remanescentes de quilombos não eram considerados na distribuição do território no Brasil. Um exemplo disso é a Lei das Terras

³⁶ Manteve-se a grafia do texto original.

de 1850, que regulamentava a estrutura fundiária brasileira. Promulgada no período imperial, a referida lei não mais possibilitava que, no Brasil, um indivíduo tomasse posse da terra, com exceção dos confins fronteiriços. De acordo com o texto original, “Art. 1º Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra”³⁷. A legislação do século XIX impunha que ou a terra pertenceria a um particular ou ao Estado. Isso impedia que negros libertos se tornassem “donos” de seu pedaço de chão, visto que não teriam condições financeiras para adquirir seu roçado. Sobre o teor da Lei de Terras de 1850, Freitas (2020, p. 31) pontua:

[...] determinar que a aquisição de terras só poderia ocorrer mediante a sua compra, demonstrava a postura adotada pelo Estado brasileiro em relação aos futuros libertos. A falta de oportunidade e o cenário de insegurança fez com que muitos negros permanecessem nas fazendas, nas quais haviam sido escravizados.

Assim, o Estado favoreceu a imigração europeia nos séculos XIX e XX para que os imigrantes europeus ocupassem o imenso território brasileiro, enquanto a população negra ficou à mercê da sorte ou da doação, por parte de seus senhores, de um pequeno espaço para morar em troca de trabalho, situação que, por não haver registro, era uma possibilidade totalmente instável e incerta. Os negros não poderiam trabalhar para si, mas em benefício dos senhores da terra. No século XX, com grande parte da população campesina não tendo onde morar e com grandes latifundiários dominando territórios imensos, havia a necessidade urgente de uma reforma agrária. A esse propósito, Fiabani (2020) esclarece que a Ditadura Militar deu-se em razão da reação de setores conservadores da sociedade que temiam ações de reparação por meio de reformas como a do setor agrário. Dessa forma, tais setores implantaram um golpe de Estado que durou mais de duas décadas. Após esse período, nos anos 1980, “fez-se necessário aprovar uma nova Carta Magna” (FIABANI, 2020, p. 49). Nesse contexto, o direito à propriedade aos descendentes de pessoas escravizadas era defendido na Nova Constituinte. Todavia, mais uma vez, houve um jogo de forças entre os políticos representantes de setores conservadores que defendiam o latifúndio e os políticos que apoiavam a reparação histórica do direito ao território por parte das comunidades negras. Parlamentares como Benedita da Silva e Carlos Alberto Caó foram vozes fortes no parlamento que reverberaram a luta pela reparação à coletividade quilombola.

Com pelo menos um século de atraso, discutia-se o direito de a população negra defender sua existência e poder desenvolver seus saberes em um território digno. Freitas (2020)

³⁷ Manteve-se o texto original.

ressalta que, nessa oportunidade, o Movimento Negro defendeu o termo “comunidade remanescente de quilombo”. Além disso, explica Santos (2015, p. 50) que “o termo “quilombo”, antes imposto como denominação de organização criminosa, reaparece agora como uma organização de direito, reivindicada pelos próprios sujeitos quilombolas”.

No mesmo ano da aprovação da Constituição de 1988, cem anos após a abolição da Escravatura, foi criada a Fundação Cultural Palmares, “a primeira instituição pública voltada para promoção e preservação dos valores culturais, históricos, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira” (BRASIL, [2021?]). Assim, o quilombismo, defendido por Abdias Nascimento tantos anos antes, começava a se tornar audível no cenário nacional.

A nova Constituição representou esperança para as comunidades tradicionais. No documento, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), foi aprovado o seguinte texto: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988).

Com a redemocratização e a aprovação do texto constitucional, após séculos de opressão, as comunidades quilombolas esperavam finalmente que pudessem usufruir de um território digno. Porém, embora o número de comunidades reconhecidas tenha crescido consideravelmente com a aprovação da nova Constituição, o Estado Brasileiro não entregou o que havia prometido. Demorou sete anos para que a primeira comunidade de remanescentes de quilombos recebesse o título de sua terra. Isso aconteceu no Pará, em 1995, na Terra Quilombola Boa Vista.

Esses processos começaram a ganhar um fluxo mais dinâmico no início dos anos 2000, mas ainda de forma morosa até o “ato final”, que é a titulação de terras. Em 2003, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva assinou o Decreto 4.887/2003 (BRASIL, 2003), que 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” (BRASIL, 2003). Em seu Artigo 3º, o decreto expressa que

Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios (BRASIL, 2003).

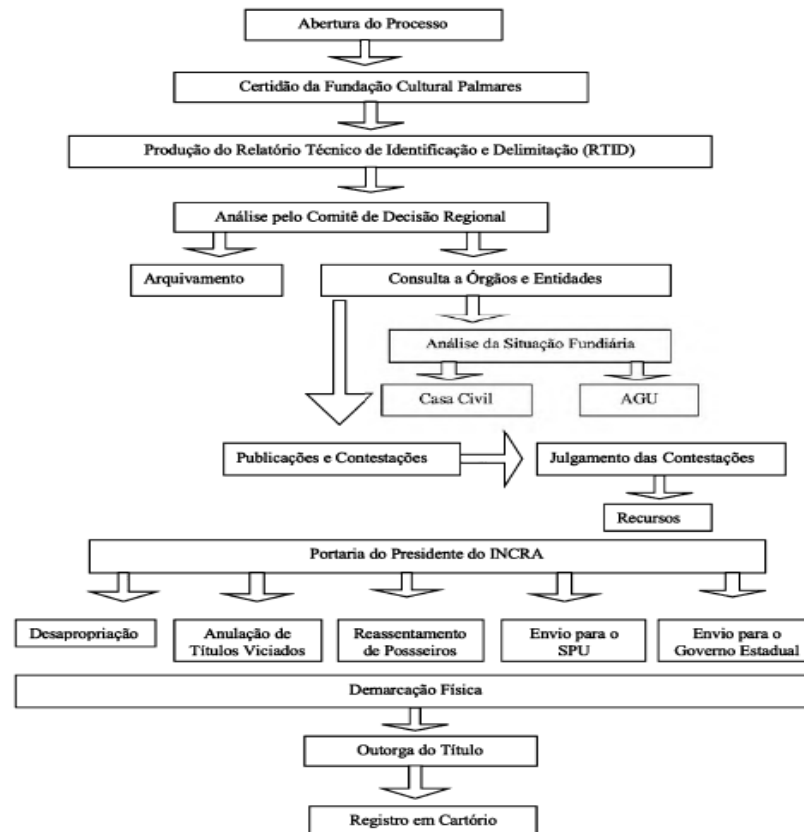
Após quase três décadas da primeira comunidade quilombola ser oficialmente titulada, muitos processos de reconhecimento e titulação têm levado mais de quinze anos para serem finalizados. Em 2016, com a deposição da presidenta Dilma Rousseff, a situação se agravou e houve estagnação na titulação das terras (FIABANI, 2020). No governo de Jair Bolsonaro, embora houvesse uma “promessa de campanha” por parte do mandatário de que não titularia nenhuma terra quilombola, até agosto de 2021, ele assinou três títulos de terra. Além desse baixo número, também houve corte de recursos para ações governamentais destinadas à titulação do território. Cabe lembrar que o discurso de Jair Bolsonaro em referência aos povos de quilombo costuma ser agressivo. Em 2017, ele foi acusado de ter proferido uma fala racista na qual ele compara quilombolas a animais.

Desde as primeiras titulações, ao final da década de 1990, já houve mudanças administrativas em torno da responsabilidade do reconhecimento dos territórios quilombolas. Hoje, o primeiro passo para a regularização dos territórios, de acordo com o Artigo 1º, Inciso 2, do decreto 4.887/2003 é a “autodefinição da própria comunidade” (BRASIL, 2003). A partir disso, a Fundação Cultural Palmares é convocada para realizar a certificação da comunidade como remanescente de quilombos. De acordo com o site da referida fundação, cabe ao Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro da Fundação Cultural Palmares,

proceder quanto ao registro das declarações de autodefinição apresentadas por essas comunidades, expedindo a respectiva certidão. Além disso, tem como atribuição apoiar e articular ações culturais, sociais e econômicas com vistas à sustentabilidade desses grupos tradicionais. A proposta é assisti-los e acompanhar ações de regularização fundiária dos já certificados, propondo atividades que assegurem a sua assistência jurídica (BRASIL, [2021?]).

Feita a certificação, o processo passa pela elaboração de um relatório realizado por técnicos geralmente das áreas da Antropologia, da História e de áreas afins, denominado Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). Com base nas informações compartilhadas pela Comissão Pró-Índio de São Paulo, Fiabani (2020) elaborou um fluxograma de como ocorre o processo de reconhecimento e titulação de um território quilombola:

Figura 2 - Fluxograma do processo de titulação de terras quilombolas.



Fonte: Fiabani (2020, p. 59).

No fluxograma acima, é possível notar que, a partir do momento em que é publicada a portaria do Inbra que reconhece e certifica o território das comunidades quilombolas, ainda há uma série de passos a serem seguidos, para finalmente ocorrer a outorga do título. Trata-se de um processo longo e exaustivo para as comunidades. Além de tantos ritos a serem observados, Fiabani (2020, p. 60) evidencia que o pior entrave de todos reside na falta de vontade política: “Quando não existe interesse, basta reduzir o orçamento, mudar o fluxo do processo, substituir pessoas que estão no comando das ações”. Assim, os processos de titulação seguem um fluxo contínuo, que geralmente costuma ficar estagnado no momento da desapropriação dos posseiros. Cabe a ressalva de que, muitas vezes, para uma comunidade quilombola ser titulada, faz-se necessário deslocar famílias inteiras, até mesmo de pequenos agricultores. Constata-se, portanto, que todos os envolvidos com o território sofrem duramente por um problema desencadeado pelo Estado. Entretanto, vale ponderar que costumam ser sempre as comunidades quilombolas as que dificilmente usufruem de uma reparação às penas historicamente sofridas.

No gráfico a seguir, apresento o número de comunidades quilombolas tituladas, ano a ano, após a Constituição de 1988, a começar pela primeira em 1995.

Figura 3 - Comunidades quilombolas tituladas de 1995 a maio de 2021.



Fonte: Fiabani, 2021.
Elaboração: a autora.

Conforme visto no gráfico, observa-se que o número de titulações anuais sempre apresentou uma tendência oscilante ao longo do tempo. Durante duas décadas e meia, houve anos em que a titulação foi muito baixa e outros em que aconteceu a titulação de um número expressivo de comunidades em relação aos demais períodos. Também é perceptível que, a partir de 2011, manteve-se uma média bastante baixa de titulações. Além do que já foi elencado por Fiabani (2020), essa discrepância no número de titulações se deu em razão de diversos fatores, os quais, devido à sua complexidade, não temos a intenção de analisar profundamente, visto os objetivos deste estudo. Contudo, é importante considerar que a titulação tem ocorrido de uma forma bastante lenta. Segundo Fiabani (2020, p. 63), pelo ritmo de finalização dos processos atuais, “serão necessários 1.170 anos para que todos [os] processos de titulação dos quilombos, abertos no INCRA, sejam concluídos”.

Até março de 2021, de acordo com a Comissão Pró-Índio do Estado de São Paulo (CPISP, 2021), havia 1.779 comunidades quilombolas com processos em aberto. As comunidades quilombolas da Arvinha e da Mormaça tiveram seu processo de certificação iniciado no início dos anos 2000. Com o andamento dos estudos, ocorreu uma série de conflitos com as comunidades do entorno, conflitos que geraram um desgaste grande para as duas comunidades. O processo seguiu os trâmites legais. O território reconhecido da comunidade da Arvinha é de 388ha. Para a comunidade da Mormaça, foram reconhecidos 410ha. A portaria do presidente do Incra foi publicada em 2015 para ambas. Todavia, quase vinte anos após as primeiras reuniões, as comunidades seguem sem o título de suas terras, fazendo uso de um pequeno território, do qual a maioria das famílias não consegue tirar o sustento, além de serem

constantemente contestadas pelas comunidades do entorno a provarem o seu direito ao território, como se não existisse uma história de luta e resistência de mais de 150 anos. Nesse embate, aquelas que historicamente continuam sendo prejudicadas são as comunidades quilombolas. Mesmo que todos os comunitários quisessem trabalhar em suas terras com agricultura familiar, os recursos territoriais a que eles têm acesso não possibilitariam isso. Assim, cada vez mais eles são arrastados para as cidades para trabalharem em atividades industriais degradantes e na informalidade. A esse respeito, Lopes (2004) expõe a situação dos povos afro-brasileiros no século XXI: “[...] mais de 114 anos após a abolição legal da escravidão, a questão do Negro permanece, no Brasil, praticamente inalterada e, em alguns aspectos, até retrocedida em relação ao século XX” (LOPES, 2004, p. 17).

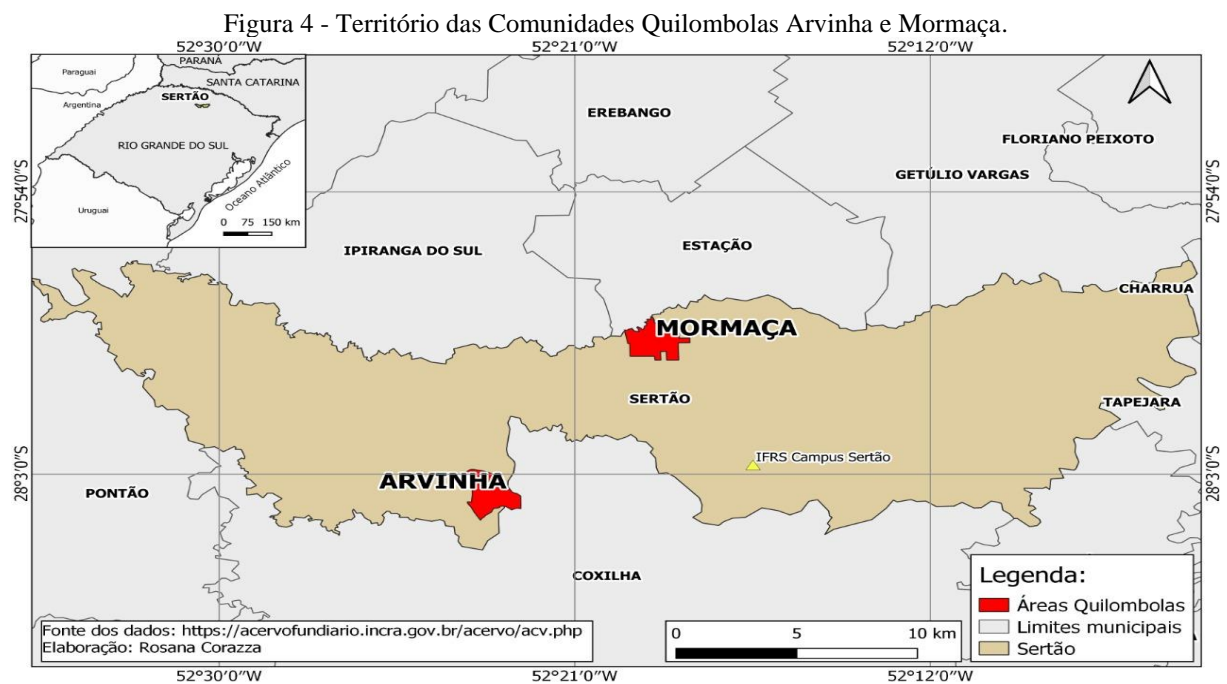
Na sequência, contaremos, com mais detalhes, a história das duas comunidades e trataremos de conflitos e interesses que, até hoje, não permitiram a titulação de ambas.

2.2 Duas comunidades, muitos casos compartilhados

É conveniente à sociedade dominante do Sul do Brasil não desfazer a ideia de que esse território é “branco”, um “pedacinho” da Europa. Que a cultura do Sul, especialmente a gaúcha, é muito parecida com a cultura dos países do Velho Mundo. De fato, grande parte dos “sulistas” têm ancestralidade europeia em razão de que seus ascendentes foram trazidos ao Sul do Brasil por empresas colonizadoras no final do século XIX e no início do século XX. Todavia, existem outras histórias não contadas, como a dos povos originários, dos caboclos e das comunidades quilombolas. Assim, a ideia arraigada no senso comum de um Sul “puramente branco” permanece firme nas instituições, a ponto de não ser contestada nas escolas; pelo contrário, essa ideia é até mesmo reverberada por elas. Como gaúcha criada no Sul, não lembro de na escola ter ouvido a mera menção ao vocábulo “quilombo” ou “quilombola” ou de ter escutado alguma história relacionada à presença de pessoas ou de comunidades negras na região. Qual seria a história de meus vizinhos negros no interior de Passo Fundo - RS, alguns dos quais viviam na casa de descendentes de colonos brancos, trabalhando e/ou entregando sua aposentadoria do INSS em troca de ter o que comer e um quartinho ou galpão onde morar, como se ainda estivessem ganhando um favor dos patrões? Por que muitos viviam em famílias como essas a vida toda? De onde vieram e o que fizeram seus ancestrais?

Pensar a história das comunidades quilombolas da Arvinha e da Mormaça, localizadas no município de Sertão - RS³⁸, antigo distrito de Passo Fundo, remete à própria história do povo preto na Região Sul do país. Do mesmo modo, pensar essa história faz refletir sobre como a exploração da força de trabalho das populações negras escravizadas foram e continuam sendo fundamentais para essa região, a qual, desde o início de sua espoliação é considerada estratégica. Infelizmente, toda a exploração sofrida por comunidades negras no Sul do Brasil não remete apenas a um passado de uma escravidão pouco contada, mas se perpetua, ganhando outras formas no decurso do tempo.

Arvinha e Mormaça, são duas comunidades quilombolas situadas há menos de dez quilômetros de distância entre si, cujas histórias são diferentes, mas que confluem em diversos pontos. Hoje, o território quilombola da Arvinha reconhecido oficialmente é de 388ha, enquanto a Mormaça tem reconhecidos 410ha, porém as 29 famílias da Arvinha e as 16 famílias da Mormaça vivem em um espaço extremamente reduzido, pois aguardam a titulação de seus territórios de direito. Cabe comentar que se trata de um número de famílias ainda maior, já que muitos dos comunitários migraram para as cidades em busca da sobrevivência. O mapa a seguir mostra onde estão localizadas as duas comunidades no interior dos municípios de Sertão e Coxilha no Rio Grande do Sul, estado mais meridional do Brasil:



³⁸ Conforme é possível ver no mapa, a Comunidade Quilombola da Arvinha tem parte de seu território localizado no município de Coxilha – RS.

Mesmo após o reconhecimento por meio de portarias do Incra, no ano de 2015, as duas comunidades, Arvinha e Mormaça, continuam privadas de ocupar seu território por direito, conforme já apresentado, 388ha e 410ha respectivamente. Os moradores das duas comunidades fazem uso de um pequeno espaço de terra, onde desenvolvem suas vivências e cultivam a terra, mas cujos recursos são insuficientes para sobreviverem. Nesse contexto, é preciso buscar trabalho fora das comunidades, geralmente nas cidades maiores do entorno, o que faz com que muitas das famílias deixem de morar quilombo.

No que tange à história desse território e do Sul do Brasil como um todo, é fato já constatado por acadêmicos, especialmente das áreas da História e da Antropologia, que a escravidão por essas terras existiu, embora isso não costume ser debatido em escolas nem em outros espaços pedagógicos formais e informais. O que precisamos analisar, neste capítulo, para além da importância de um passado histórico, são os arranjos dos poderosos no decurso do tempo que, embora vestidos de progresso e igualdade, guardam, em seu âmago, propósitos muito próximos ao período anterior a 1888 para a população negra.

Em vez de buscar processos subservientes e pacíficos, como é comumente apregoado pela escola, o que apresento, neste capítulo, é acima de tudo uma narrativa de força e resistência. Para tanto, examinei estudos de historiadores, de antropólogos e de demais pesquisadores, mas foi na potência da oralidade de quem vive a história que encontrei confluências entre a ciência e o saber popular. As falas dos moradores quilombolas e a transcrição de suas histórias contam os quilombos, os processos por eles vividos e a história da região em que estão inseridos. Isso porque certas coisas os profissionais anteriormente citados sabem bem como contar por meio de suas investigações, mas muitas outras necessitam dos conhecimentos e dos saberes das pessoas pertencentes aos territórios da Comunidade Quilombola da Arvinha e da Comunidade Quilombola da Mormaça, pessoas com as quais conversamos³⁹ durante cerca de dois anos. Guimarães Rosa já dizia que, “no narrado, não há inexatidão”⁴⁰. Hampâté Bâ (2010), por sua vez, comenta que os dados na tradição oral são preservados com fidelidade.

Dessa forma, foi nas narrativas e nas performances de quem deve protagonizar que encontrei explicações profundas para responder às perguntas que faço na presente pesquisa. Todavia, é preciso esclarecer que o que apresento aqui, não pode ser tomado como uma narrativa única, catalogada e acabada a respeito desses dois quilombos. Nenhuma investigação poderia chegar perto disso. Apresento resultados de inquietações como trabalhadora da área da

³⁹ Eu e os demais membros da equipe do *Projeto Narrativas Oraís Quilombolas*.

⁴⁰ Do livro *Estas Estórias*, no conto “A Estória do Homem do Pinguelo”. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

Educação que percebia uma necessidade urgente de se abordar efetivamente a história e a cultura afro-brasileiras na escola de forma mais efetiva e a partir dos saberes locais. Percebia que os saberes dos quilombos deveriam estar presentes nas instituições de ensino, sendo nelas conhecidos, debatidos, representados e valorizados.

O sociólogo francês Maurice Halbwachs (2013, p. 58) já observava que, “[...] enquanto sofremos docilmente a influência de um meio social, não a sentimos. Ao contrário, ela se manifesta quando em nós um ambiente é cotejado com o outro”. A partir dessas inquietações, que passaram a desestabilizar a docilidade proposta pelo meio em que trabalho e vivo, foram pelo menos cinco anos de pesquisa que me fizeram chegar ao que escrevo hoje.

As narrativas dos quilombos brasileiros, após décadas ou séculos de opressão, são vivas e ativas via oralidade. Não conseguem ser tomadas e guardadas por completo em um acervo, livro, tese ou coleção. São as pessoas que vivem ali que fazem o quilombo por meio de histórias e saberes performados constantemente por intermédio do corpo e da voz.

O medievalista, crítico literário e linguista suíço Paul Zumthor, estudioso das poéticas da oralidade, defende que “o interesse pela voz ultrapassa o domínio científico” (ZUMTHOR, 2018, p. 12). Assim, escutar as pessoas das duas comunidades quilombolas me fez entender que o quilombo é como uma enciclopédia viva que se atualiza constantemente por meio da performance oral de seus moradores. Zumthor (2018) elucida que a performance trata do ato de comunicação no tempo presente. Segundo o autor, ela “[...] é então um momento da recepção: o momento privilegiado, em que um enunciado é realmente recebido”. Fernandes (2018, p. 81) comenta que a performance na poesia oral, “devido ao efeito socializador, permite a coesão dos grupos, gerando a continuidade do texto”.

Minha experiência anterior à pesquisa com as comunidades encontra eco nas palavras do já citado autor suíço, que conta ter sempre experimentado “um interesse afetivo, e, às vezes, uma paixão pela voz humana, ou mais, pelas *vozes*⁴¹, porque elas são por natureza particulares e concretas” (ZUMTHOR, 2018, p. 14). Dessa maneira, além de minha trajetória acadêmica, apresento aqui, o que vivi concretamente com as mestras e mestres quilombolas da Arvinha e da Mormaça em suas performances orais.

A performance oral comunica o que o contexto de uma sociedade racista teima em olvidar. Nascimento (1980) denuncia que a história das populações negras brasileiras faz parte de um projeto violento de esquecimento: “[...] nós, os negros, temos sido forçados a esquecer nossa história e nossa condição por um tempo demasiadamente longo” (NASCIMENTO, 1980,

⁴¹ Grifo do autor.

p. 21). Projeto esse conveniente às classes que dominam o Brasil e que têm grande influência no sistema educacional brasileiro ainda hoje.

Infelizmente, costumamos encontrar nas cidades brasileiras, comendas, estátuas e homenagens das mais diversas formas aos “desbravadores do território”, sendo eles “nobres europeus”, bandeirantes, militares etc. Porém, oculta-se a história do que eles fizeram para ganharem tal reconhecimento, bem como o suor e o sangue daqueles sobre os quais se projetaram. No que concerne ao contexto histórico do povoamento da Região Norte do Rio Grande do Sul, isso não é diferente. Os nomes reverenciados nesses lugares compartilham da mesma cor, dos mesmos sobrenomes e dos mesmos projetos para com populações negras e indígenas, o que lhes tornam bastante semelhantes aos demais “conquistadores”.

Acerca da região em pauta, é preciso salientar que sua gênese nos faz refletir sobre uma escravidão diferente daquela do Centro e do Norte do país, mas nem por isso menos bestial. Santos (2009) relata que, no século XVIII, a região missioneira foi alvo de disputas entre a Coroa de Espanha e Portugal. Por essa razão, militares se instalaram no território que hoje compreende o Rio Grande do Sul e, ao término dos conflitos, muitos acabaram fixando moradia. Isso se deu especialmente em razão da distribuição de grandes lotes de terra, as chamadas sesmarias, por parte da Coroa de Portugal, que precisava proteger o extenso território sob o qual tinha domínio na época. A esse respeito, Muller *et al.* (2007, p. 26) observam que “a apropriação de terras no século XVIII tem forte correlação com os militares encarregados de defender a fronteira”. No século XIX, mesmo após o Brasil ter conquistado a independência de Portugal, a distribuição de terras a militares ainda continuava sendo uma prática. Isso ocorreu também com os combatentes que defenderam o Brasil na Guerra do Paraguai. Cabe destacar que Passo Fundo, que pertenceu a Cruz Alta até emancipar-se desta em 1857, era ponto obrigatório de passagem de tropeiros que levavam gado desde as charqueadas no Sul do Estado do Rio Grande do Sul até as feiras da Cidade de Sorocaba em São Paulo. Passo Fundo fazia parte do chamado Caminho da Vacaria, que compreendia o interstício entre Cruz Alta e Vacaria e, após esse trecho, interligava-se ao Caminho do Viamão, que chegava até Sorocaba. Assim, foi sendo formada uma povoação na região que buscava atender a essas tropas como local de paragem para pouso e alimentação e que também produzia parte do gado que era comercializado nas feiras.

Nesse contexto de distribuição de grandes lotes a militares e de desenvolvimento da região por conta do Caminho da Vacaria, os detentores das terras trouxeram para o território pessoas escravizadas de origem africana, para servir-lhes nos trabalhos do campo e nos trabalhos domésticos. Conforme Batistella (2017), a população escravizada na freguesia de

Passo Fundo, em 1857, representava quase 20% da população local. Por sua vez, Santos (2009), a partir da análise de inventários *post mortem* do mesmo local, entre 1850 e 1855, revela que 55,4% dos autos apresentavam a existência de escravos nas propriedades, o que indica um planalto pastoril e escravista. Assim, a mão de obra escrava apresentava-se como fundamental para o desenvolvimento da região. A propósito do contexto da região nesse período, aprofunda Santos (2009, p. 129):

Nas propriedades instaladas ao longo desse caminho a principal atividade era a criação de gado vacum e mulas onde a principal mão-de-obra foi a escrava. Com as primeiras estâncias os “senhores da guerra” se estabelecem com seus agregados e escravos, e como primeiros beneficiados com a posse das terras rio-grandenses, tornam-se também os “senhores da terra”.

É nesse contexto que muitos paulistas fixaram residência na região. Esse é o caso de Francisco Barros de Miranda e Amancio de Oliveira Cardoso, pioneiros na ocupação de grandes glebas na Região Norte do Rio Grande do Sul, no território que compreendia o 3º distrito de Passo Fundo. De acordo com Santos (2009), o tropeiro paulista Francisco, casado com Maria Prudencia de Souza, foi Comandante do 5º Corpo da Guarda Nacional na Guerra do Paraguai. Fixou-se na região como pecuarista, tendo sido juiz de paz e, também, vereador de Passo Fundo durante dois mandatos.

Natural da freguesia de Cutia⁴², no Estado de São Paulo, Maria Luiza de Oliveira, viúva do Tenente João Bento Cardoso, foi uma das primeiras proprietárias de terra na mesma região. Seu herdeiro, o já citado Amancio de Oliveira, casou-se com Balbina Prudência de Souza, que era irmã da esposa de Francisco Barros de Miranda. Amancio, assim como o concunhado, participou de forma ativa de campanhas de auxílio às tropas na Guerra do Paraguai e tornou-se vereador de Passo Fundo por dois mandatos.

Também figurava como um “senhor de terra” nesse período, segundo Santos (2009, p. 136), “Theobaldo Vieira, vizinho de Francisco Barros de Miranda e casado com Emilia Prudência de Souza, irmã de Maria Prudência e Balbina Prudência, esposas de Francisco de Miranda e Amancio de Oliveira”.

Os dois concunhados, Francisco e Amancio, pelo poder que detinham, participavam ativamente da elite de Passo Fundo, integrando, inclusive, campanhas de incentivo à abolição da escravização feminina. Santos (2009) esclarece que não era possível saber ao certo o número de pessoas escravizadas que os dois “senhores de terra” tinham em seus plantéis, mas, em

⁴² No atual Estado de São Paulo - Brasil.

testamento, constam registrados oito cativos para Francisco e quatro para Amancio. Silva (2017) pondera que o ato de ser abolicionista não era um sinônimo de complacência por parte dos antigos senhores para com os escravizados, mas geralmente uma forma de interesse que visava manter os ex-escravizados prestando serviços à propriedade. Conforme Nascimento (1980), a “Lei Áurea” foi um ato de natureza exclusivamente jurídica. A pressão internacional para que o Brasil “abolisse” a escravidão era grande, mas o imperialismo era reticente, tanto que o Brasil foi o último país da América a fazê-lo, pois, mais cedo ou mais tarde, tal fato iria acontecer.

Em meio a esses processos, aparecem duas matriarcas que dão a conhecer a gênese das comunidades quilombolas da Arvinha e da Mormaça: Cezarina e Firmina. Nas pesquisas a laudos antropológicos e publicações científicas referentes ao território em destaque, não há afirmações sobre onde nasceram essas duas mulheres. Observa-se que os estancieiros paulistas eram “homens que já utilizavam a mão-de-obra escrava antes mesmo de optarem por ficar no sul, e que muitas vezes traziam consigo seus escravos” (MULLER *et al.*, 2007, p. 58).

No Quilombo da Arvinha, Cezarina Miranda servia à propriedade do Coronel Francisco Barros de Miranda, com quem teve filhos não reconhecidos oficialmente: Silvana, Leonor, Antão e os gêmeos Querino e Querina. Souza e Santos (2002) avaliam que, a julgar pelos relatos acerca de seu perfil, o Coronel, embora não quisesse assumir os filhos bastardos, também não queria deixar-lhes sem nenhum bem, então “doou verbalmente as terras, mas com medo que essa doação pudesse ser um atestado de paternidade dos filhos de Cesarina⁴³, oficialmente teria vendido as terras à escrava” (SOUZA; SANTOS, 2002, p. 40).

A história da gênese desse quilombo apresenta um pano de fundo típico das fazendas que mantinham moças escravizadas. Nesses lugares, conforme Nascimento (1980), a menina negra passava a ser vítima da caça violadora dos senhores brancos e “desde a mais tenra idade ela começa a enfrentar seu calvário sexual” (NASCIMENTO, 1980, p. 241). Infelizmente, não bastasse o mal que causou por séculos, a chaga racista sobre os corpos negros femininos ainda tem uma herança devastadora. A história de Dona Cezarina é, como mencionado por Nascimento (1980), a história de tantas outras meninas negras de países que usufruíram da mão de obra escrava e as trataram como objetos. A esse respeito, não faltam exemplos no cinema, na literatura, na dramaturgia, exemplos inspirados nas verdadeiras Cezarinas que viveram nas fazendas, servindo ao trabalho da roça, da casa e, ainda por cima, aos abusos sexuais contínuos. Suas vidas seriam definidas pelos padrões do início ao fim.

⁴³ Manteve-se a grafia do texto original, “Cesarina”. Ao longo do texto adotei a grafia com “z” visto que assim está referenciado na certidão de óbito dessa matriarca (BRASIL, 1909).

Conforme citado, quando Cezarina fica mais velha, já estando “abolido” o período escravista, recebe uma parte de terra do coronel para viver com seus filhos na Invernada da Arvinha: “Os estudos apuraram que, em 1889, o coronel vendeu 77 hectares a Cezarina como forma de garantir o sustento dos filhos sem reconhecer a paternidade. O inventário de Cezarina aponta a compra das terras” (MACHADO *et al.*, 2018, p. 57).

Cezarina é, no Quilombo da Arvinha, uma figura muito forte na memória coletiva. Embora seus trinetos não tenham convivido com alguém contemporâneo a ela, o ato de Cezarina ter recebido terras de papel passado por parte do “sinhô”, pai de seus filhos, mostra que, apesar dos possíveis abusos que sofreu, soube defender seus filhos, garantindo-lhes um chão para morarem, sendo a fundadora do quilombo. Assim relata sua trineta Rita Tatiane da Silva Miranda:

Mas a nossa mãe velha, que começou nosso quilombo, foi a Dona Cezarina. Ela era minha trisavó. Foi uma moça escravizada pelo seu Francisco de Barros Miranda. Era um senhor que tinha muitas terras aqui na nossa comunidade da Arvinha e comprou a Cezarina para trabalhar pra ele. Contam que ela era uma negrinha muito bonita e, por isso, ele acabou querendo ter um caso com ela. Isso durou muito tempo. Ela acabou engravidando desse sinhô Francisco — e, com ele, ela teve cinco filhos, que eram a Dona Silvana, o Quirino e a Quirina, que eram gêmeos, o Antão e a Leonor. [...] Porém, este sinhô Miranda, pra não ter compromisso com os filhos que teve com a Dona Cezarina, fez ela casar com um escravo da fazenda dele para o escravo criar os seus filhos como se não fossem do patrão. Assim, o tempo foi passando, a dona Cezarina foi ficando velha e o sinhô acabou não querendo mais ela em sua casa, porque ele disse que ela não servia nem pro serviço de casa e nem para se deitar com ele. E o tempo foi passando ainda mais e ela não ganhou nada de recompensa de seu trabalho e nem para os seus filhos. O que ela ganhava de seu serviço era um prato de comida. Então, ela pensou que pelo menos ela queria os direitos de seus filhos terem onde morarem. E tanto insistiu que acabou ganhando os direitos de seus filhos, que é a terra aqui da Comunidade Quilombola da Arvinha, que resiste até hoje com a luta de Dona Cezarina, que é a minha trisavó, e da Dona Silvana, que é minha bisavó (MIRANDA, 2020, p. 99-100).

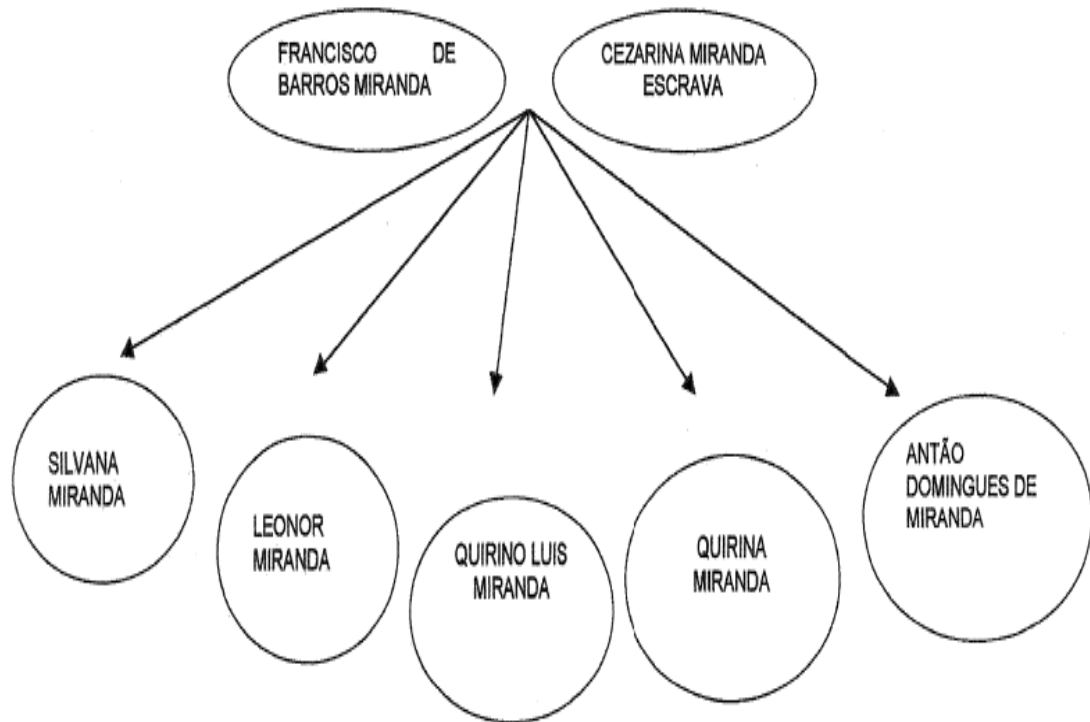
Como a ancestralidade da comunidade tem a centralidade em Cezarina e seus filhos, o sobrenome Miranda é muito comum na Comunidade da Arvinha. Em nossas pesquisas de campo, os griôs⁴⁴, ou “troncos velhos” quilombolas, mencionaram que, quando os descendentes dos filhos “reconhecidos” do coronel Miranda ainda residiam na região da Arvinha, eram conhecidos como os “Miranda Brancos”, enquanto os quilombolas eram conhecidos como os

⁴⁴ A palavra *griot* tem origem em um termo franco-africano do período colonial especialmente na região da África Ocidental. O griot é o narrador, cantor, cronista, genealogista que “pela tradição oral transmite a história de personagens e famílias importantes às quais, em geral, está a serviço” (LOPES, 2004, p. 310). O vocábulo, no Brasil, é griô, porque foi aportuguesado. O griô contemporâneo se baseia na tradição oral para a transmissão de vivências e saberes culturais de uma comunidade. “O mestre griô é reconhecido por, coletivamente, transmitir ensinamentos de geração em geração, com uma identidade própria de um povo, e inclusive com uma potência expressiva pedagógica em tais ensinamentos. (NUNES, 2018, n.p.)”.

“Miranda Morenos”. É importante destacar que a Comunidade de Colônia Miranda, que tem como gênese a família do Coronel Miranda, faz divisa com a Comunidade da Arvinha. Os sobrenomes dos antigos senhores (Oliveira, Vieira e Miranda) permanecem nos documentos e na assinatura dos moradores contemporâneos das duas comunidades. E isso não por parentesco ou apreço. Os africanos chegados ao Brasil tinham arrancado de si o direito ao próprio nome e eram registrados com o nome de seu “comprador”, precisando renunciar forçadamente à história que traziam do continente africano, relacionada à sua ancestralidade. Hampaté Bâ (2010, p.196) conta como, em África, a genealogia é importante para a população: “Para o africano a invocação do nome de família é de grande poder. Ademais, é pela repetição do nome da linhagem que se saúda e se louva um africano”.

A despeito da violência sofrida no que diz respeito às suas próprias identidades, as comunidades formaram suas próprias maneiras de resistir e nomear as coisas, a começar pelo nome das duas comunidades. Uma das situações que mais chamou-me a atenção quando comecei a conhecer a Comunidade da Arvinha foi o modo como as pessoas se referiam à história da comunidade. Em um primeiro momento, não se referiam à história de Cezarina, mas a uma espécie de mito fundador da comunidade. Falavam que a Arvinha começou por causa de um grande cambará que brotou de um palanque mestre, o qual, por sua vez, era paragem de tropeiros de gado no alto de uma coxilha. Observe-se que a referência à árvore, nomeando o lugar como Invernadinha da Arvinha, já estava no inventário de Cezarina Miranda, há mais de 100 anos, em 1909. Esse local de memória, devido à sua menção histórica, bem como à referência coletiva por parte dos moradores, é de extrema relevância para a comunidade e, por isso mesmo, irá aparecer inúmeras vezes nesta grande narrativa que se torna o presente estudo. Assim como a própria comunidade, ele resiste ainda hoje no alto de uma coxilha. A imagem que segue mostra a genealogia de Francisco e Cezarina:

Figura 5 - Genealogia de Francisco de Barros Miranda e Cezarina Miranda.



Fonte: INVENTÁRIO de Cezarina Miranda, 27 de Julho de 1910.

Obs.: A paternidade dos filhos de Cezarina não consta como assumida publicamente por Francisco de Barros Miranda.

Fonte: Rückert e Diel (2002, p. 15).

Já a Comunidade Remanescente Quilombola da Mormaça tem sua ancestralidade centralizada em Firmina Vieira. Essa mulher significa, em tempos escravistas, parte da “herança” que a mãe de Amancio deixou ao filho em 1863. Há indícios de que ela é alforriada por ele em 1884, com cerca de vinte e seis anos de idade e com três filhos pequenos: Cândida, Gervásio e Otília. Depois da alforria, consta o registro de mais três filhos, sendo eles Laurentina, Francisca e Justimiano (SANTOS, 2009). Firmina fora casada com Elisbão Luiz Vieira, também escravizado, que, a julgar pelo sobrenome, provavelmente servia à fazenda do Coronel Theobaldo Vieira, concunhado de Amancio e Francisco. Registros de batismo apontam que essa hipótese faz bastante sentido, pois uma filha de Theobaldo figura em registros como madrinha de Otília, filha de Firmina (SANTOS, 2009). Após ser alforriada, Firmina passou a viver com o marido em uma parte de terra possivelmente cedida por seu antigo senhor. Santos (2009, p. 135) explica que “com três filhos menores Firmina não poderia prescindir do trabalho

na casa de Amancio, e certamente permaneceu em sua propriedade”. Era o destino das famílias negras no pós-Abolição. Por seu turno, Nascimento (1980) elucida que, em 1888, a “abolição” na verdade foi de isenção da responsabilidade dos senhores para com o imenso contingente de pessoas que eram escravizadas e que, a partir de então, passaram a viver à margem da sociedade:

Após a abolição formal da escravidão a 13 de maio de 1888, o africano escravizado adquiriu o status legal de ‘cidadão’; paradoxalmente, no mesmo instante ele se tornou o negro indesejável, agredido por todos os lados, excluído da sociedade, marginalizado no mercado de trabalho, destituído da própria existência humana. Se a escravidão significou crime hediondo contra cerca de 300 milhões de africanos, a maneira como os africanos foram “emancipados” em nosso país não ficou atrás como prática de genocídio cruel. Na verdade aboliram qualquer responsabilidade dos senhores para com a massa escrava; uma perfeita transação realizada por brancos, pelos brancos e para o benefício dos brancos. (NASCIMENTO, 1980, p. 63).

Não se sabe a condição que levou Amancio a alforriar Firmina, mas, como era comum à época, mesmo alforriadas, as pessoas antes escravizadas seguiam trabalhando nas mesmas propriedades em uma relação de poder e subordinação (SANTOS, 2009). Devemos entender que se tratava de grandes latifúndios e que os “senhores de terra” não queriam prescindir de pessoas que lhes ajudassem na manutenção das fazendas, bem como buscavam proteger os extremos da propriedade de apropriações e invasões, muito comuns à época. Já os alforriados também não teriam como preterir essa situação, pois não tinham para onde ir nem como buscar formas de sustento fora desse sistema. Conforme Silva (2017, p. 02-03), “era comum o fato da alforria estar relacionada com a continuidade da dominação pelo antigo senhor e da subordinação do ex-escravizado”. Para Nascimento (1980, p. 65),

Muitos africanos ‘emancipados’ e cidadãos foram obrigados pelas circunstâncias a permanecer com seus antigos senhores, trabalhando em condições idênticas às anteriores, sem nenhuma outra alternativa ou opção. Outros se aventuraram deslocando-se para outras regiões ou cidades, e a única coisa que obtiveram foi desemprego, miséria, fome e destruição.

Santos (2009) observa que esses agregados eram considerados “posteiros”. Já Machado *et al.* (2018, p. 48) refletem sobre o pós-Abolição, mostrando como a Lei Áurea foi igualmente danosa aos ex-escravizados e como, nesse processo, os quilombos se organizaram enquanto território de resistência. Os autores também constataam a morosidade do Estado em iniciar um processo de reparação à população negra em razão dos malefícios causados pela escravidão:

Mesmo libertos, os negros continuaram desassistidos pelo Estado, ficando presos em uma realidade sem projeto de inseri-los à sociedade existente. Não havendo mais escravos legalmente, pela lógica, os quilombos se tornariam desnecessários, mas esse

povo ainda continuou vivendo nesses espaços, cultivando a terra, estabelecendo relações de comércio com vilas próximas. Essa população viveu praticamente esquecida até as décadas de 1980 e 1990, quando houve as primeiras manifestações sociais e legais a favor do reconhecimento das terras dos remanescentes de quilombo.

No território da Mormaça, além da família de Firmina, buscaram refúgio para viver outras famílias de negros libertos, indígenas e pessoas que não tinham onde residir e passaram a se organizar nesse território de uso coletivo (SANTOS, 2009). A centenária Doralina José da Rosa Rocha, a descendente mais idosa do Quilombo da Mormaça, mais conhecida como Dona Nena, quando reflete sobre a dinâmica das comunidades no tempo em que era criança, questiona-se e, ao mesmo tempo, surpreende-se:

Era poca nossa terra, mas portanto tinha um biombo coberto de capim. Ali onde morava o Genoir, lá numa artura era a nossa, depois lá nos fundo tinha dois, três rancho. Vinha pessoas que andavam caminhando, viajando. Então, as veis hoje eu tô pensando: como é que tinha esse pessoal de Nonoai vendê fumo, rapadura, ficavam semana, dava chuvarada, tinha potrero, tinha tudo e tinha garpão também. Então, como é que a gente fazia pra tratá tudo aquelas pessoa né?! E nós fazia comida pra tudo aquelas pessoa! (ROCHA, 2019a, 22min 04s)⁴⁵.

Conversar com Dona Nena foi como fazer um caminho de ida à realidade da sua comunidade no início do século XX e às memórias dos seus familiares que viveram no século XIX. Cada vez que ela nos contava histórias desse tempo, situávamo-nos nesse lugar fraterno e comunitário preparado pelas gerações anteriores, lugar que acolhia os recém-alforriados e os “caminhadores do mundo”, como ela mesmo diz. Se alguém vinha de longe, repellido pela colonização, encontrava abrigo, comida, guarida e, até mesmo, morada nesse sistema. Sempre havia lugar para mais um que fosse se instalando. Uma realidade que, devido ao atravessamento dos arranjos agrícolas e econômicos da atualidade, foi bastante devastada; certamente, deve-se a isso a surpresa de Dona Nena e, mais ainda, a nossa surpresa ao nos questionarmos sobre como havia comida para todos naquela época. Todavia, esse traço ainda existe, em sua essência, nas comunidades quilombolas. Nas conversas com os moradores dos quilombos, fomos percebendo como esses espaços continuam acolhendo. Nascimento (1980, p. 51) esclarece que os quilombos “via de regra mantinham bem organizada e eficiente produção agrícola, formas de vida social instituídas segundo modelos tradicionais africanos adaptados à nova realidade

⁴⁵ Quando for citada a voz dos moradores, seja por meio de trechos transcritos ou por histórias transcriadas, primarei por deixar aparecer as marcas orais, a fim de aproximar o leitor da poética do texto narrado oralmente. Embora grande parte dos leitores compreenda que tal escolha não se trata de valorizar o “português errado” ou de um “reforço ao erro”, ainda é muito forte o discurso castrador da correção da fala, o qual obviamente não reverbera neste estudo. Vale observar o que diz o linguista Marcos Bagno ao afirmar que, para essa “concepção nada científica”, a língua se torna um “ideal de pureza e virtude” só alcançado pelos que estão no topo da pirâmide social, os quais buscam exercer o domínio sobre os demais (BAGNO, 1999).

das Américas”. Nascimento (1980, p. 62) ainda acrescenta que os quilombos eram um meio de as populações negras nesse contexto “[...] ‘organizarem sua existência individual e coletiva’, assim como uma ‘forma de combate ao sistema de opressão’”.

Conforme já mencionado, após a alforria, existe o registro de mais três filhos de Firmina. Um desses filhos, ou melhor, filha, é quem a partir de então assume, nessa narrativa, o protagonismo da ancestralidade do Quilombo da Mormaça. Filha de Firmina, Francisca Vieira, apelidada de Chica Mormaça, ficou muito conhecida na região como parteira, benzedeira, rezadeira e fazedora de remédios para o tratamento de diversas enfermidades. É ela que, pela própria alcunha, dá nome à comunidade. Assim como o cambará, da Comunidade Quilombola da Arvinha, é ela que está na memória coletiva dos mais idosos aos mais jovens do quilombo. Isso porque era detentora de muitos saberes que interessavam não apenas aos seus pares. Francisca ficou conhecida porque fazia partos, remédios, benzimentos e rezas não só para as pessoas de sua comunidade, mas também para outros grupos, como os “italianos”. Ela curava tanto pelos conhecimentos com ervas medicinais quanto pelas orações que fazia presencialmente, e, até mesmo, à distância. Essas narrativas encontram ecos ancestrais, pois Hampâté Bâ (2010) afirma que, na tradição africana, os curandeiros curam por meio de plantas ou pelo “dom da fala”. Não são poucos os relatos de que inclusive médicos procuravam seus conselhos. Dona Nena, ao ser questionada sobre o número de partos que a Chica Mormaça fez durante a vida, relatou: “Mas não teve quantia [...]. Mas lá na casa até do dôtör ela ia fazê parto. Ali pela Vorta Grande se a senhora entrá prá lá e falá da Mormaça, não tem, né. Tudo nasceram pela mão da Mormaça. Rico e pobre, né” (ROCHA, 2019a, 08 min, 20s).

Seu Pedro de Oliveira, neto da Chica Mormaça, que conviveu com a avó até os vinte anos de idade, contou que a alcunha de “Mormaça” surgiu porque, nos dias de verão, seu avô, Luís Bernardo da Cruz, casado com Francisca, queixava-se constantemente do calor, passava a mão na testa e dizia: “Mas que mormaço⁴⁶!” Isso o levou a ganhar o apelido de Véio Mormaço, ao passo que sua esposa ficou conhecida como Chica Mormaça. Como não eram poucos os que procuravam Francisca em busca de saúde e êxito na vida, a comunidade passou a ser chamada pelo mesmo nome. Seu Pedro mora em Estação, próximo à casa de Seu João Vieira, também quilombola. Mesmo morando fora do quilombo, Seu Pedro, além de ser um grande narrador de histórias, é uma pessoa bastante engajada com a sua comunidade, sempre participa de reuniões

⁴⁶ O clima da região sul do Brasil é temperado, por isso os dias muito secos se distinguem muito dos demais nesse espaço geográfico. São os chamados dias de mormaço em que se sente o ar quente na pele e o clima abafado. Não deve-se confundir o município de Mormaço – RS, com a Comunidade Quilombola da Mormaça situada no território do município Sertão – RS. As duas localidades distam cerca de 110 quilômetros e, não raramente, talvez por estarem situados na mesma macrorregião, há esta confusão ou dúvida recorrente.

e, no dia em que conversamos, ponderou acerca da importância tanto de o território da Mormaça ser titulado e quanto de a comunidade estar unida.

No dia em fomos à Estação – RS conversar com Seu Pedro, fomos recebidas na casa de Seu João. Seu Joãozinho, como é conhecido no lugar, é natural da Comunidade Quilombola da Mormaça e também gosta de narrar histórias. Ele contou-nos uma história muito intrigante de quando sua mãe encontrou um “guardado”, vaso cheio de moedas preciosas em uma prainha de rio, e a amiguinha que a acompanhava no local, sorrateiramente a roubou, “sumindo no mundo” com a família. Seu João até hoje cultiva, de uma forma ecológica, mandioca, batata, cana e outras culturas em espaços “à margem”, como a beira dos trilhos e barrancos. Ele também é muito conhecido em sua cidade por ainda fazer o uso ancestral de carroça puxada por junta de bois, o que chama muito a atenção das crianças que costumeiramente pedem para andar um pequeno trecho com ele.

Na foto tirada por mim, da esquerda para a direita, aparecem: Seu Pedro, Rita Tatiane, Seu João, Fernanda Oliveira e Dona Lourdes. Na outra imagem, temos seu João com uma criança que pediu para andar um pouquinho de carroça.

Figura 6 - Tarde de causos com Seu Pedro e com Seu João.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – *Campus Sertão*.
Foto: Vanda Aparecida Fávero Pino.

A transcrição que segue é uma construção a partir do relato coletivo dos moradores da Mormaça. Parte dessa história inicialmente foi contada pelo Senhor Domingos Vieira para outro projeto, mas contribuíram, após isso, muitos outros comunitários, como Dona Doralina (Dona Nena), Dona Natália, Seu João e, especialmente, o Seu Pedro, neto de Chica Mormaça, o qual

fala com muita admiração da avó. O legado da velha Chica faz parte não apenas da memória coletiva dos comunitários da Mormaça, como também das pessoas mais antigas da região de Sertão, que nasceram, foram benzidas e curadas por intermédio de Chica Mormaça. Na transcrição, busquei manter expressões marcadas pela oralidade, como as seguintes: “afamada”; “a turma não perdoou”; e a expressão de Dona Nena: “lá pela Vorta Grande todo mundo nasceu pelas mãos da Mormaça”. Torna-se uma forma de valorizar os grandes depositários dessas narrativas e de evidenciar a relação afetiva que com a palavra mantêm aqueles que conheceram a velha Chica:

O Senhor Luis Bernardo da Cruz, esposo da Dona Francisca, sofria muito nos dias de calor. Ele tinha o cacoete de passar a mão na testa e dizer:

- Mas que Mormaço!

O seu Pedro, neto dele, conta que foi uma e duas e a turma não perdoou. Por causa dessa mania, apelidaram ele de Véio Mormaço. Ao passo que sua esposa também começou a ser chamada de Chica Mormaça.

Dona Chica Mormaça ficou afamada na região por ser uma grande parteira e por seus saberes com rezas, benzeduras e remédios caseiros. Quem a conheceu, até hoje, se impressiona com esse dom da velha matriarca, pois não tinha quem não a procurasse. Contam seus contemporâneos e quem ouviu falar dela na comunidade que ela curava com plantas e, também, com reza.

Dona Natália disse que, além de tratar as pessoas, Dona Chica Mormaça era procurada quando alguém estava com dificuldade nos negócios, com a lavoura ou quando havia algum animal doente na propriedade. Até os médicos da região pediam conselhos a ela. Isso todos que conheceram a Mormaça não cansam de contar! A Dona Nena fala que, lá pela “Vorta Grande”, todo mundo nasceu pelas mãos da Mormaça.

Dizem que, um dia, a filha de um senhor de fora da comunidade fora desenganada pelos médicos e trouxeram-na para casa a fim de morrer na companhia da família. Então, seu pai, desesperado, procurou a Chica Mormaça como última tentativa de salvar a moça. A Chica Mormaça acalmou a todos e disse que a menina logo estaria curada. Fez remédios com plantas medicinais e deu para ela tomar. Aconteceu de verdade: após alguns dias, a moça estava curada. E, de tão afamada curandeira que era a Dona Francisca, a comunidade começou a ser conhecida pelo seu nome.

Seu Pedro, embora more em Estação – RS, se preocupa com o futuro de sua comunidade. Em suas falas, ele enfatiza a importância de a comunidade articular-se e lutar por seu território. Observa-se que ele herdou, de sua avó, um papel de liderança intelectual no quilombo. Na foto que segue, ele está de camiseta branca e calça cinza, em frente ao trator. A foto foi tirada em uma reunião promovida por parceiros das comunidades e pela Cáritas Diocesana de Passo Fundo, em um dos encontros das comunidades quilombolas de Sertão – RS.

Figura 7 – Seu Pedro refletindo acerca dos quilombos com os presentes.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas / Memorial do IFRS – Campus Sertão.*
Foto: Cáritas Diocesana de Passo Fundo.

Sobre as informações a respeito do nascimento de Francisca, avó de Seu Pedro, não se sabe, ao certo, se ela nasceu antes ou depois de a mãe ser alforriada, porque, naquela época, não era comum registrar as crianças tão logo nascessem, além de, muitas vezes, as datas dos documentos não condizerem nem com o dia nem com o ano em que a criança nasceu. Santos (2009) informa que Chica Mormaça nasceu em meio à libertação de sua mãe, Firmina. Todavia, é importante ressaltar o que diz esse seu neto com quem conversamos, como que em referência ao período da escravatura; ele afirmou que sua avó teria a “orelha marcada”. Seu Pedro observa que a avó lhe contava que, quando terminou esse período, ela tinha quinze anos de idade. Todavia, conforme registros de batismo dos filhos, Firmina foi alforriada aos 26 anos de idade, provavelmente antes do nascimento da filha Francisca. A fala de seu Pedro, que conviveu com a avó nascida de ventre livre, mas que traz a memória da marca na orelha e do período em que ela mencionava ter sido liberta, aponta para o fato de que a Lei Áurea não significou o fim real da escravatura em todos os lugares. A esse respeito, Mello (2012) reflete sobre a fronteira sutil entre ser escravo e não ser escravo, pois uma abolição definitiva não ocorreu de um dia para outro para aqueles que se viram às “margens do cativoiro”. Em seus estudos, nos quais pôde

entrevistar remanescentes do Quilombo de Cambará – RS⁴⁷, o autor também referencia a fala de interlocutores que apontam que seus ancestrais, mesmo tendo nascido após a data oficial da Abolição da Escravatura, foram escravos por um período posterior a esse.

As marcas na orelha das pessoas escravizadas foram igualmente mencionadas por Dona Nena, a qual conta que teve contato com pessoas que foram “cativeiras”⁴⁸, contemporâneas de Chica Mormaça, caso de Silvana, filha de Cezarina, e de Dona Candinha, mulheres que, em tese, já estariam libertas em sua infância e juventude. Essas mulheres, com as quais ela teve familiaridade quando ia aos “bailes de preto” na “Arvorezinha”⁴⁹, disseram-lhe que, no período em que foram escravizadas, eram pregadas pela orelha na parede quando, por algum motivo, desagradavam seus patrões: “[...] elas eram escrava, as patroa dela tavam lá. E elas pregada com oreia na parede. Chamavam: - Venha cá! Bem ligero! E daí não tinha como, rasgavam a oreia, tinham que tá lá. Fazê o que elas que elas queriam, né. Eram ansim” (ROCHA, 2020a, 1min 26s). A orelha marcada, nas comunidades Arvinha e Mormaça, é símbolo da escravidão ou dos cativeiros, como os moradores mesmos mencionam. A esse propósito, Mello (2012, p. 238) observa que, “além do território, o corpo é testemunho de histórias passadas. A violência impingida aos escravos torna o corpo um registro da história, incrustando as marcas da escravidão muito além das camadas da pele”. Na sequência, apresentamos uma foto da afamada parteira, benzedeira, remedieira e rezadeira Chica Mormaça, filha de Firmina Vieira, que deu nome à comunidade:

Figura 8 - Foto de Dona Francisca Vieira da Cruz – a Chica Mormaça.



Fonte: Muller *et al.* (2007, p. 03).

⁴⁷ Localizado em uma região limítrofe entre os municípios de Cachoeira do Sul e Caçapava do Sul – RS – Brasil.

⁴⁸ Palavra presente na oralidade de vários comunitários da Arvinha e da Mormaça quando contavam que determinada pessoa foi escravizada.

⁴⁹ Dona Nena chama a Comunidade Quilombola da Arvinha de “Arvorezinha”.

Muitos dos que conviveram com a Chica Mormaça aprenderam com ela seus saberes. Conversamos com pelo menos três de suas contemporâneas: Dona Natália Miranda, que foi sua afilhada e tornou-se benzedeira; Dona Leonor de Oliveira Moreira (Dona Nora); e a já citada Dona Nena, que, além dos remédios e dos benzimentos, também aprendeu a fazer partos. Suas contemporâneas explicaram que o legado de Chica Mormaça não é mera aprendizagem, mas sim um “dom”, uma faculdade que não pode se desenvolver em qualquer pessoa. Dom este que foi se revelando com o passar dos acontecimentos. Dona Nena conta que, quando Chica Mormaça estava se despedindo desse mundo, observou que ela precisava delegar os seus saberes a outra pessoa competente para isso. Então, pediu a Dona Nena que seguisse com as suas “profissões”⁵⁰.

Dona Nena aceitou de bom grado benzer e fazer remédios, mas fazer parto seria um fardo muito grande, que ela não queria aceitar. Haveria de estar sempre pronta, não importando o horário, tendo de dormir na residência dos outros. Isso ela não queria de nenhuma maneira.

Todavia, após a morte de Francisca, a filha de Dona Nena esteve grávida e não conseguiu buscar recurso médico a tempo. Assim, Dona Nena fez um parto de emergência de duas meninas gêmeas, que são suas netas. Dona Nena relata que, a partir desse dia, passou a entender que não poderia fugir: precisaria levar a cabo esse dom. Interessante é perceber como Chica Mormaça, para descansar, precisava confiar seu saber, ou melhor, seu dom a outras pessoas de sua comunidade. Em referência aos povos africanos, Hampâté Bâ (2010) pontua justamente que cada povo tem como herança dons particulares, transmitidos de geração a geração através da iniciação.

Dona Nena conta, com orgulho, que fez dezenas de partos. Quando o caso era sério, levava as parturientes ao hospital de Sertão. Ali, teve embates com médicos que se dobraram aos saberes adquiridos em anos de experiência, quando finalmente concluía que a discípula de Chica Mormaça estava, de fato, com a razão. Os conhecimentos do parto fazem parte dos saberes das mulheres da Mormaça. Além de Chica Mormaça e de Dona Nena, que foram iniciadas nessa “profissão”, havia a dona Iracema Rosa de Oliveira, já falecida, que fez outro parto de emergência, o de sua neta Fernanda Souza de Oliveira, estudante quilombola que foi bolsista no projeto *Narrativas Oraís Quilombolas*. Acerca disso, em uma exposição virtual realizada em homenagem a Chica Mormaça⁵¹, relata Fernanda: “Até mesmo a minha avó paterna, Iracema, aprendeu com a Mormaça. Ela chegou a fazer o meu próprio parto, no

⁵⁰ Substantivo que Dona Nena mencionava para se referir a essa passagem em nossas tardes de causo.

⁵¹ Áudio disponível em: <https://www.elisaiop.com/chica-morma%C3%A7a>. Acesso em: 04 mai. 2022.

quilombo, onde eu nasci, cresci, junto aos meus primos. Minha finada avó teve quinze filhos, como era comum na comunidade” (IOP, 2021, 0m18s).

Considerando os relatos de Dona Nena em nossas tardes de caso, foi possível entender que a tradição de passar, de geração a geração, os saberes relativos à hora do parto teve uma baixa a partir do momento em que passaram a ser exigidos, dessas trabalhadoras do campo, cursos na área da Enfermagem, oportunidade à qual as mulheres da Mormaça nunca tiveram acesso, o que as impede de prosseguir com esse saber ancestral. Mesmo assim, por muito tempo, as comunitárias ainda mantiveram esses conhecimentos, visto que o nascimento de Fernanda ocorreu há um pouco mais de três décadas, tal como o nascimento das netas de Dona Nena. Esta, inclusive, sempre diz que, se alguém precisar de ajuda, ela está à disposição. Hoje, o orgulho em dizer que a Mormaça e muitas outras mulheres foram parteiras que serviram a toda a região está na memória coletiva. Os saberes com os chás continuam sendo passados e se ressignificam com as informações que entram na comunidade por meio do trabalho da Emater e da Cáritas Diocesana de Passo Fundo. Sobre essa prática ancestral, falou-nos a jovem Eva, da comunidade da Arvinha:

Quando eu tive a minha nenê, eu tive uma anemia severa e a sogra me dava o chá da, do picão, e eu melhorei. [...] Eles têm um conhecimento que eles herdaram, e agora eles tentam passar pra gente, né! Muita coisa... muita coisa. Tipo, que a gente fica assim... às vezes eu fico pensando: tem remédio pra tudo aqui. Tu sai ali fora, tu olha aquilo parece mato e é um remédio! Eu eu tento... eu sempre digo pra sogra... vai me explicando... vai me falando... me leva vê... porque eu quero conhecer, eu quero saber, porque a gente tem que aproveitar eles enquanto eles estão aqui. Porque eles tiveram dos antepassados deles e a gente tem que herdar deles, pra gente poder passar pros nossos filhos, né (SOUZA, 2022, 24min 02s)!

Na geração de Chica Mormaça e de seus filhos, a região passou por diversas mudanças, as quais acompanhavam as mudanças políticas, sociais e econômicas que se impunham no território brasileiro. Os conflitos regionais marcaram, com violência e com medo, a história de diversas famílias. Era “o tempo das guerras”, como relata Dona Nena, tempo que se mostra como uma memória amarga na lembrança dos “trancos velhos”. Lembrar o nome do conflito não é comum, mas a referência a mortes, a saques a residências e ao serviço militar forçado nessas batalhas aparece com frequência. Dona Nena nos envolveu em uma narrativa cheia de memórias dessas passagens. Como centenária, mesmo criança, vivenciou cada experiência dessas. Uma das histórias que nos chamou a atenção foi quando seu pai chegou a ser levado

para a “guerra” e prometeu que voltaria no outro dia. Por uma razão que ela desconhece, conseguiu voltar da estação de Erechim, onde embarcaria no trem em definitivo⁵².

No início do século XX, os primeiros descendentes de Cezarina e de Firmina, contemporâneos de Chica Mormaça, passam a conviver com imigrantes europeus, italianos em sua maioria, mas também com outros grupos étnicos, como os alemães e os poloneses. Essa imigração, efetivada inicialmente em outras regiões do Estado do Rio Grande do Sul, teve como objetivo a ocupação de regiões pouco habitadas e cultivadas, tendo em vista o amplo território brasileiro. Todavia, cabe observar que, no final do século XIX, as discussões sobre a política migratória deram espaço a discursos “racialistas”, que intencionavam o branqueamento da população (BARALDI, 2014). Seria, além da ocupação, uma espécie de busca por uma identidade nacional em que sobressaíssem elementos culturais provenientes da Europa, julgados como “superiores”, e, principalmente, a descendência de uma população com a pele clara. O contista e escritor Sílvio Romero, produto de seu tempo e, conseqüentemente, identificado como apoiador desse pensamento, elucida, em um livro de contos, como era formado esse entendimento:

A raça primitiva e selvagem está condenada a um irremediável desaparecimento. Dos dois povos invasores⁵³ - o negro resistirá ainda por muito tempo; ir-se-á modificando no mestiço e ajudando, destarte, a formação do branco brasileiro, que acabará por triunfar de todo, não devendo, porém, nunca esquecer que foi auxiliado pelas sofredoras e robustas raças africanas a conquistar este solo e fundar uma nacionalidade, que pode um dia ser ainda original e forte (ROMERO, 2007, p. 18-19).

Tal projeto de miscigenação, travestido de desenvolvimentista, porém de caráter etnocida, é denunciado por Nascimento (1980, p. 22), segundo o qual, “sob a lógica desse processo, as massas negras do Brasil só tem uma opção: desaparecer. Seja aniquiladas pela força compulsória da miscigenação/assimilação ou através da ação direta da morte pura e simples”. O mesmo autor também incrimina as condições sobre as quais a aludida “democracia racial” se fundou: “[...] o que nos vem da chamada fusão democrática ou harmoniosa de sangues e raças tem outro nome bem diferente: estupro, assalto sexual à mulher negro-africana” (NASCIMENTO, 1980, p. 240).

Machado *et al.* (2018, p. 69) mostram que, nesse contexto, “o Planalto Rio-Grandense foi a última parte do estado a ser completamente repovoada”. De acordo com os autores, nesse período, filhos de imigrantes provindos da Itália e da Alemanha, patrocinados pela ação do

⁵² Sobre essa narrativa de Dona Nena, foi transcrita a história *No tempo das guerra*, a qual será apresentada no capítulo quatro.

⁵³ Africanos e europeus.

Estado e de empresas colonizadoras, saíram das Colônias Velhas (no Nordeste do estado) e dos vales dos Rios Caí e Taquari, passando a pleitear o mesmo espaço com os quilombolas.

Assim, a situação das comunidades, que já era incerta no pós-Escravidão, passa a ser permeada pelo que talvez seja um de seus piores conflitos. Nascimento (1980, p. 68) evidencia que a imigração de europeus ao Brasil deu a muitos deles oportunidades de ascenderam socialmente, o que foi amparado na precariedade na qual foi deixado o povo negro após a Lei Áurea:

Todos os trabalhadores não-negros, os imigrantes procedentes de vários países europeus, se beneficiaram do precário estado da existência negra. Muito depressa muitos desses trabalhadores não-negros se tornaram membros de uma classe média, enquanto alguns outros atingiram os níveis econômicos e de status social da burguesia.

Essa forma de dividir os mesmos territórios, mas de maneiras bastante desiguais, já ocorre há mais de um século na região e trouxe uma série de embates difíceis de serem resolvidos, embates que envolvem especialmente a questão agrária, bem como abriu espaço para novas dinâmicas culturais. É importante observar que enquanto os novos vizinhos começam a povoar a região, nesse interstício, os “ex-escravizados” passam por dificuldades em manter suas próprias famílias. É comum o fato de os comunitários relatarem que, para poderem garantir a própria alimentação, precisaram – com menos de dez anos de idade – trabalhar na casa de famílias de fazendeiros ou imigrantes italianos, alemães ou caboclos, fazendo referência ao chamado “regime de criação”, igualmente mencionado nos estudos de Mello (2012). Dona Nena cita o Comissário Abílio, que teria a pele escura, mas que, por ter adquirido uma grande parte de terra, pegava crianças das famílias quilombolas para criar. Ela conta como funcionava esse regime, do qual seu esposo fez parte desde os seis anos de idade, bem como menciona a dinâmica de um dia comum de trabalho:

Ele pegava... assim por exemplo... um rapaz... uma guria... não tinham pai, não tinham mãe, ele levava, criava... Mas, não que ele judiasse ansim. [...] Pelo alimento e a cama, ropinha ansim. E daí... pegavam cedo a rapaziada no serviço. Naquele tempo não levavam prato, né. Levavam comida numa gamela ansim. Era o tempo do revirado... do torresmo, com feijão... e levava aquela gamela com comida... se era quatro, tinha quatro colher e os quatro comia na mesma gamela. Era ansim [...]. Eu não fui trabaiá, mas meu marido trabaiô pro finado Abílio, era tio dele. E ele, com seis ano, ele ficô sem pai, o pai dele foi embora... [...] A mãe muito doente... e daí levaro com seis ano trabaiá. Daí moravo na terra desse Abílio [...] Daí, ele ali pelas nove, dez hora, levavo aquela comida prele. Depois puxavo até ali a uma da tarde na enxada. E depois levavo pra dá armoço. Depois levavo de novo. E ele carpia junto [...]. Não pagava nada, somente dava a criação (ROCHA, 2020a, 29 min 59s).

Em seus relatos, Seu Pedro – que, como já mencionado, é neto de Chica Mormaça – trouxe um pouco de suas vivências, as quais têm confluências com as vivências de seus contemporâneos. Vindo de uma terceira geração pós-Abolição, ele conta sobre a vida dura que teve desde muito criança. Com sete ou oito anos de idade, quase não aprendeu a ler, porque já trabalhava nas propriedades dos italianos, colocando “rama de mandioca na verga”. Algo semelhante nos contou Seu Jorge Meira, da Comunidade da Arvinha. Naquela época, com oito anos de idade, este trabalhava em uma casa de alemães e precisava quebrar uma carroça cheia de milho para ganhar uma fatia de pão. Sua irmã, Liamar, de idade próxima, igualmente deixou a casa dos pais ainda na infância para trabalhar nessas propriedades. Seu Jorge também relata que, devido a essa experiência, desde os oito anos de idade aprendeu a falar o alemão dos imigrantes e, até hoje, quando encontra os seus amigos, descendentes de seus antigos patrões em festas das comunidades do entorno, aproveita para falar o idioma germânico⁵⁴.

Para além de marcar as trocas culturais, os relatos de Pedro e Jorge denotam que mesmo suas gerações passaram por situações de semi-escavidão, principalmente as crianças. Os pais, impossibilitados de criarem os filhos, passavam esses cuidados aos imigrantes europeus ou fazendeiros, os quais viam nessas crianças a possibilidade de conseguirem trabalho fácil por meio de mão de obra barata. A partir do momento que a criança podia “servir” de alguma forma, já passava para a condição de trabalhador braçal. Nessas casas, os pequenos não viviam como integrantes da família. Geralmente, era-lhes relegado algum canto da casa ou um galpão em que pudessem dormir, guardar suas coisas e receber as sobras da família. O tratamento que recebiam apresentava diferenças de uma propriedade para outra. Em alguns locais, eram tratados com uma relativa humanidade, mas, em geral, não tinham acesso à mesma comida que os filhos do patrão, tampouco às mesmas roupas, aos mesmos cuidados com a saúde, ao mesmo tempo para brincar, etc. Eram empregados e empregadas encarregados de cuidar de outras crianças, da limpeza, da “cozinha”, dos animais, das plantações. Além disso, eram criados longe do carinho e do cuidado dos próprios pais. Quando cresciam, já tendo de receber algum tipo de pagamento por seus trabalhos, muito provavelmente, iam embora, cedendo lugar a outros mais novos.

Mello (2012) aponta, em seus estudos, situação análoga à de Jorge e Pedro, ou seja, o “regime de criação” não significava a adoção de uma criança como filho: “[...] ser uma *cria* era bem diferente de ser um “*filho de criação*” (MELLO, 2012, p. 211, grifos do autor)”. De acordo com o autor, nesse regime, as crianças ganhavam comida, roupa e pouso, mas, em contrapartida, precisavam realizar trabalhos duros nas fazendas, comparados ao período da escravidão: “[...]”

⁵⁴ Sobre as vivências de Seu Jorge na casa dos imigrantes alemães, foi transcrita a história *Gib wasser zu die schweiner* que será apresentada na sequência.

entre cinco e sete anos eram entregues para essas famílias. [...] As precárias condições de existência obrigavam muitas famílias a *entregarem* seus filhos para criação e essa era uma das (escassas) alternativas de sobrevivência, pois provia o sustento de ao menos uma criança” (MELLO, 2012, p. 211, grifos do autor). Os estudos de Mello apontam que “ser escravo depende menos do período em que se nasceu e mais do regime com o qual se deparou” (MELLO, 2012, p. 225). Assim, “o regime de criação coloca em xeque temporalizações rígidas e destaca as continuidades e descontinuidades entre a servidão e a liberdade” (MELLO, 2012, p. 226).

Conforme mencionado, o regime de criação foi relatado por Dona Nena, mas também pela família Meira, do Quilombo da Arvinha. Seu Jorge, liderança da comunidade, em uma conversa despretensiosa, contou-nos sobre como aprendeu a falar alemão; contudo, junto a essa narrativa, havia outras histórias. Dessa maneira, transcriei a história *Gib wasser zu die schweiner*. Essa transcrição teve como base minhas notas de campo, porque inicialmente Seu Jorge e sua esposa Celita não estavam listados entre as pessoas com as quais iríamos conversar e fazer gravações de áudio, de forma que não pedi que tais histórias fossem repetidas com o pretexto de uma gravação. Como Seu Jorge é conhecedor do território, fomos à sua casa para conhecer o local do cambará centenário que deu nome à comunidade quilombola da Arvinha. Talvez tenha sido essa a tarde em que mais ouvimos histórias diferentes no referido quilombo. Na transcrição, eu também trouxe uma memória minha de infância em relação à língua alemã dos descendentes de imigrantes: quando morei no interior de Passo Fundo, tive tios-avós paternos, Helga e Lindolfo, os quais eram meus vizinhos e falavam alemão quando não havia a presença de estranhos na casa. Como passar pela casa deles era meu caminho para a escola, eu entrava no pátio e ficava escondida uns minutos encostada na parede da casa ouvindo aquele idioma estrangeiro diferente, mas a pronúncia era tão forte que eu pensava que eles estivessem brigando. Por isso, imaginei a senhora falando de maneira assustadora para uma criança de oito anos de idade: “*GIB WASSER ZU DIE SCHWEINER!*”. O registro fotográfico a seguir é bastante ilustrativo da tarde agradável de causos que vivenciamos em janeiro de 2019. Na foto, da esquerda para a direita, estão: Seu Jorge Meira, Rita Tatiane, Dona Celita Meira, um vizinho da comunidade, meu esposo Luís Gonçalves e eu:

Figura 9 - Ciranda de causos.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS - Campus Sertão.

Na sequência, consta a narrativa que transcriamos a partir da história contada por seu Jorge, também conhecido como Seu Canela. Os elementos apresentados por ele para compor o texto a partir do segundo parágrafo da narrativa contam, melhor do que qualquer estudioso, como era o regime de criação ou o regime de trabalho infantil pelos quais passaram muitas crianças quilombolas, visto que Seu Jorge vivenciou isso na pele:

O regime de criação foi muito comum após 1988 e durou por muito tempo. Até hoje, encontramos “meninos e meninas” sexagenários que foram criados. Isso também acontecia com crianças brancas e pobres, mas com os filhos das famílias negras era muito mais comum, porque essas famílias não tinham a terra para tirar seu sustento. Bastava conseguir auxiliar minimamente em algum trabalho que as crianças eram entregues para outras famílias criarem. A Dona Elite, filha da Dona Nena lá da Mormaça, conta que eles não eram tratados como filhos, mas quase como escravos que trabalhavam pela comida e por um teto. Geralmente, não tinham um quarto e, com frequência, dormiam em galpões. Por vezes, voltavam para casa depois de adolescentes e, em outras tantas, dedicavam a vida inteira a essas famílias, situação na qual precisavam se adaptar à sua língua e à sua cultura.

O seu Jorge Meira, morador da Arvinha, mais conhecido como Canela, conta que, quando ele tinha apenas oito anos de idade, foi trabalhar na casa de uma família de imigrantes alemães e ficou com eles por muitos anos. Isso também aconteceu com a sua irmã, Liamar. Logo no início, ele começou a assimilar o idioma estrangeiro e, até hoje, ele ainda fala com seus amigos da época. Naquele tempo, para poder ganhar uma fatia de pão, ele precisava entregar uma carroça cheia de milho quebrado e todo empilhado, bem arrumadinho. Assim que ele chegou nessa família, a dona da casa ordenou:

- Gib wasser zu die schweiner! (expressão em alemão coloquial que significa “vá dar água aos leitões”).

O menino ficou sem entender nada e, por isso, nada fez. E ela continuava a ordenar com uma voz bem forte. Aliás, você já ouviu alguém falar alto em alemão? Chega a dar medo! Ela gritava: Gib wasser zu die schweiner! Gib wasser zu die schweiner! GIB WASSER ZU DIE SCHWEINER! Só mais tarde é que ele ficou sabendo que gib wasser zu die schweiner é uma ordem em alemão para ir dar água aos porcos.

*- Podia os porco morrer tudo de sede que eu nunca que ia saber - se indignava o menino.
E foi a partir desse dia que o pequeno Jorge começou a aprender alemão.*

Seu Jorge fala da experiência do tempo em que trabalhou nas casas dos imigrantes, orgulhando-se de conhecer a língua alemã. Conforme já mencionando, até hoje, conversa em alemão quando encontra os amigos desse tempo, donos da propriedade. Embora filhos de realidades diferentes, eram crianças e compartilharam juntos esses momentos de infância. Ao mesmo tempo, ele próprio comenta, como uma criança tão pequena tinha responsabilidades de um adulto: quebrar uma carroça cheia de milho para ganhar uma fatia de pão. A partir de narrativas como essa, podemos concluir que a exploração das populações negras não acabou após 1888. No dia em que lemos a ele o resultado da narrativa transcrita, ele nos pareceu emocionado. A história foi contada nas escolas e na própria comunidade da Arvinha, nos roteiros presenciais, por meio do projeto *Narrativas Oraís Quilombolas*. A narrativa foi a preferida das crianças quando realizamos roteiros com estudantes do ensino fundamental da Escola Bandeirantes de Sertão – RS.

Dando sequência à nossa grande narrativa, as conversas com Dona Nena e seus contemporâneos mostram que, com a chegada dos imigrantes europeus, embora pioneiras no território, as comunidades negras não eram bem aceitas pelos novos moradores brancos. Naquele tempo, em baile de branco, o negro era impedido de entrar ou, como bem nos explicou Dona Nena, eles “não atava os cavalo junto” (ROCHA, 2019a, 30 min 47s). Dona Nena, como centenária, viveu essas imposições. E, já que essa situação foi imposta pelos brancos aos negros, os últimos decidiram impor a mesma determinação aos primeiros. No entanto, às vezes, um ou outro branco, “de infiado”, como nos disse Dona Nena, conseguia entrar no baile “dos morenos”. Daí saíram diversas histórias. Dona Nena relata que, se um branco dançasse com uma moça negra, era só para fazer escárnio. E, no outro dia, tendo terminado o baile, tal situação seria motivo de farra junto das irmãs deles que não foram à festividade. O mesmo acontecia na casa das famílias negras: a moça negra que aceitasse dançar com um branco, no dia seguinte, seria motivo de chacota na casa paterna por parte dos irmãos. Toda essa situação fazia com que Dona Nena, na condição de mulher negra, recusasse veementemente dançar com um branco, como uma forma de proteção contra a reprovação vinda tanto da família quanto de fora. Essa situação revela que, historicamente, o preconceito sofrido pela mulher negra é o mais cruel e segregador de todos os processos racistas:

Os gringo, naquele tempo, não atava os cavalo junto. Deuzolive. Aqueles gringo... deuzolive, deuzolive... Se fosse algum rapaiz ansim, no outro dia, era só pra

escarinho dos ermão. E eu também não dançava com gringo. Não dançava, que eles iam as veis se infia. *Traga tuas parcera pra dança com voceis.* Eu sei que era só preles dá risada no otro dia. Não, comigo não! Não fais ansim. [...] Mas... tudo tão vivendo né (ROCHA, 2019a, 30 min 47s).

Essa dinâmica segregadora fazia com que as comunidades quilombolas da Arvinha e da Mormaça, ainda que relativamente distantes uma da outra, aproximassem-se pelas características comuns em contraposição ao preconceito vindo da sociedade do entorno. A cor da pele as aproximava e fazia com que os dois grupos encontrassem pontos de confluência em suas lutas e vivências. Daí surgiram, inclusive, diversos casamentos. O mestre quilombola Antônio Bispos dos Santos (2015, p. 84) explica essas relações quilombolas em comunidades do Piauí: “E assim se lava a massa, se colhe a tapioca, se torra a farinha, se faz o beiju; e assim se namora, marca noivado, e vive-se durante um longo período, onde se faz muita força, mas toda essa força se transforma em festa”. Dona Nena também conta que

Os baile era bonito. Ô tempo bão menina. [...] Naquele tempo, se juntava aquele monte de moça, rapaiz. Nós jejuava junto. Ia nos baile junto, mas sempre a mãe, ermão, o pai junto né. Não acontecia nada. E agora tão dançando dois, parece um [risos]. Vocês vão dá muito risada do meus causo né (ROCHA, 2019a, 29 min 10s).

Machado *et al.* (2018) observam que laços das comunidades negras, na Região Sul do Brasil, tiveram como ponto de partida a identificação étnica, mas se consolidaram devido às aprendizagens, às experiências e às alianças de parentesco. Outra das lembranças mais tocantes desse período de grande identificação entre as duas comunidades quilombolas, que chega até a geração dos bisnetos de Cezarina e Firmina, foram os chamados “puxirões”⁵⁵. Todos os comunitários com os quais conversamos relatam com positividade essa dinâmica cultural de união e resistência, a qual foi representativa durante muitas décadas e fez com que as comunidades enfrentassem a falta de recursos. Santos (2015) igualmente aborda o processo das farinhadas (feitio de farinhas) em comunidades quilombolas do Piauí que ocorrem até hoje. Nesse processo, as famílias se ajudam mutuamente e o pagamento é realizado por meio das trocas de serviços ou pela divisão da produção. Conforme nos explicou Dona Nena, o puxirão era uma prática entre as famílias negras, uma prática muitas vezes intercomunitária:

Na comunidade, era otro papo né?! Ali um, juntava ali quatro, cinco, seis, sete home, fulano lá tava apertado pra roçá, o carpi, o prantá iam lá aqueles seis, sete home, podiam fazê barbaridade de serviço, né. Lá, outro também tava apertado pra carpi, iam lá também. O pra coiê um trigo também que era foicinha. Também era a mesma

⁵⁵ O termo “puxirão” deriva do vocábulo “muxirão” – trabalho doado ou mobilização coletiva de trabalhadores rurais para auxílio mútuo de caráter gratuito aos seus vizinhos.

coisa. [...] Aquele era dado, né? É o puxirão. Mas agora terminô o puxirão né (ROCHA, 2020d, 1min 28s).

É impossível não relacionar o sentimento nostálgico de Dona Nena e de muitos outros comunitários que viveram a época dos puxirões com o livro *Senhores do Orvalho*, de Jacques Roumain (2022), obra considerada fundadora da literatura haitiana. Na obra, o personagem principal, Manuel, tenta revitalizar a prática do *coubbite*, uma atividade muito semelhante àquela que Dona Nena explica como sendo o puxirão, um serviço doado que culmina em um grande festejo: “Na época viviam todos em harmonia, unidos como os dedos da mão, e o *coubbite* reunia a vizinhança para a colheita e o arado. [...] hoje lavro seu campo, amanhã você lavra o meu. A ajuda mútua é a amizade dos infelizes, não é?” (ROUMAIN, 2022, p. 09 - 10). Assim como no romance haitiano, o afastamento dos comunitários de suas raízes em razão da redução do território e de processos capitalistas modernos agrários, acabaram com a prática do puxirão. No tempo em que Dona Nena era jovem, as comunidades dispunham de um território de extensão apropriada para o número de moradores e os bovinos ficavam soltos pelos campos e eram diferenciados pela marca. Essa prática era distinta da que ocorria com os “italianos”, que chegaram depois e delimitavam suas propriedades por cercas. Havia uma fartura de alimentos naturais que os animais encontravam na mata virgem. A comunidade também produzia quase tudo que consumia:

A Serra é lá no triângulo [inaudível], lá no salão da Mormaça. [...] Triângulo...[...] É aquela, um tinha, outro tinha, mas a gente não era que nem hoje, né? Sortava a criação por ali, ficavam por conta de Deus. Iam pro mato, tinha fruta, tinha tanta coisa, vinham goordo do mato as criação. A gente derrubava uma derrubada de mato, fazia uma lavorinha pra tê mio anssim pra fazê farinha e farinha a gente fazia um munho, né? [...] Fazem um pilão grande e depois fazia uma madera, enchia dá'gua e bota três, o quatro mão de pilão pra tocá aquilo. Moia ali. Botava o mio de moio. Assim, né? Fazê canjica também, a gente fazia farinha de bijú, farinha pra fazê polenta. Tudo assim tamém, depois passava na penera, né. [...] Farinha de bijú pra fazê o que a senhora gostava... um revirado, o pra comê com leite... (ROCHA, 2019b, 49s).

No decurso da história, os modelos de agricultura impostos pelo sistema capitalista não contemplaram as vivências das comunidades negras do antigo 3º distrito de Passo Fundo. As comunidades quilombolas resistiram amparadas, sobretudo, por dinâmicas internas e comunitárias, como o “puxirão”, o trabalho com as farinhas artesanais, o ofício das parteiras, os “bailes de preto” e o acolhimento tanto de caboclos quanto indígenas que vinham de fora e encontravam guarida nas comunidades quilombolas, ao mesmo tempo que as fortaleciam. É o que Antônio Bispo dos Santos chama de “estrutura orgânico-social” (SANTOS, 2015, p. 85). Conforme Machado *et al.* (2018, p. 63), a vida em comunidade e em agrupamentos “fez como

que grupos de negros, estrategicamente, estruturassem pequenos núcleos residenciais de vida coletiva e produzissem uma identificação com o local ao territorializarem relações, vínculos sociais, parentais e de compadrio”. É importante deixar claro que essas relações não tornam homogêneas as duas comunidades, Arvinha e Mormaça. Cada uma delas é singular em diversos aspectos, mas essas relações oportunizam uma forma de aliança entre os pares, natural em comunidades tradicionais, elo que existe e se renova até hoje.

Nesse processo secular de resistência das duas comunidades negras pesquisadas no território do Planalto Médio Gaúcho, devemos citar momentos importantes para o chamado “desenvolvimento” da região, momentos que demandaram o trabalho dos descendentes de Cezarina e de Firmina, como ouvimos nos relatos dos moradores. Pode-se mencionar a introdução das estradas de ferro, que gerou trabalho na produção e na fabricação de madeira para as suas estruturas; a edificação das primeiras rodovias da região, por meio do Departamento Autônomo de Estradas e Rodagem (DAER); a instalação da Embrapa ou “Ministério”, terreno posteriormente destinado à antiga Escola Agrotécnica Federal de Sertão, que hoje é o IFRS – *Campus Sertão*. Também foi mencionado pelos comunitários o período das empreitadas, no qual os moradores das comunidades quilombolas limpavam as roças das pessoas de fora, época em que ainda não havia sido difundido o uso de agrotóxicos e de mecanização nas lavouras. Nesse período, os donos de terra começavam a demandar o auxílio das comunidades, pois, sozinhos, não davam conta do trabalho nas lavouras. Os patrões “empreitavam” o serviço por um valor e um capataz ficava responsável por gestionar a empreitada e pagar os trabalhadores. Em uma tarde de causos, Dona Nena nos contou essa dinâmica⁵⁶, enquanto mostrava fotos que registraram tal trabalho. Ela e sua filha relataram que ficavam meses nessas propriedades e que o esposo de Dona Nena era capataz. Na sequência, consta uma dessas fotos, a qual retrata os caminhões que levavam os trabalhadores, ou “a turma”, ao local de serviço:

⁵⁶ Um trecho da tarde de causos em que Dona Nena contou sobre as empreitadas está registrada em matéria da *Revista ComArte* organizada por Ronsoni e Corrêa (2020) e pode ser acessada em: <http://nexjor.com.br/comarte/index.php/2020/07/08/saberes-da-comunidade-remanescente-da-mormaca-permanecem-vivos/>. Na matéria, é possível ver e ouvir Dona Nena conversando comigo, Fernanda, Rita e sua filha, Elite.

Figura 10 - As empreitadas.



Fonte: Arquivo pessoal de Dona Nena.

Observa-se que, em todos esses processos de mudança no cenário fundiário, industrial, e econômico, as comunidades negras estiveram presentes e trabalhando, junto com os demais grupos étnicos que foram chegando à região, embora informações como essas não costumem ser apresentadas. A esse respeito, Nascimento (1980, p. 35) aponta o descaso, no continente americano, para com a população negra: “[...] a contínua repetição do tratamento dado pelos brancos aos negros no passado, sem enfatizar suas realizações criativas e sua participação na construção da América, é outra maneira de discriminação”.

É importante destacar que, quando pesquisei a história de Sertão – RS e de Coxilha – RS, municípios nos quais juridicamente estão situados os territórios dos dois quilombos, nos sites oficiais que costumam apresentar a gênese desses lugares, não encontrei informações sobre a presença de grupos de ancestralidade africana. O que aparece com recorrência, nesses registros, é a informação de que, na primeira década do século XX, os europeus que chegaram à Coxilha e Sertão, atuaram como “desbravadores” do território. Exemplifico, a seguir, três desses casos. Em uma busca no site da Prefeitura Municipal de Sertão, observei que não há referência alguma sobre a presença afro-brasileira:

Desde 1880 identificou-se a presença de elementos de “migração”. Mesmo sem registros oficiais, foi possível coletar fragmentos destas presenças. Neste período temporal, que representa mais de um século, o elemento humano demonstrou

diversidade de etnias. As mais expressivas foram espanhóis e paraguaias (Prefeitura Municipal de Sertão, 2020, s/p.).

De igual maneira, não encontrei qualquer alusão a tal presença na página da Associação dos Municípios do Alto Uruguai (AMAU), da qual o município de Sertão faz parte, tampouco no site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, [2010?], s/p.) respectivamente: “A localidade de sertão, cortada pelos trilhos ferroviários teve como fundadores um grupo de italianos e seus descendentes, que depois de abaterem as árvores e prepararem solo, iniciaram a plantação de milho e trigo, no ano de 1.918 (AMAU, 2020, s/p.)”; “O município teve origem com a construção da estrada de ferro, tendo a localidade sido fundada em 1918, por um grupo de italianos” (IBGE, [2010?], s/p.). Cabe observar que o site do IBGE apresenta praticamente as mesmas informações do site da Prefeitura Municipal de Sertão⁵⁷.

Tal ocultamento, que não é facultado apenas à região em que estão inseridos os municípios de Sertão e Coxilha, mostra-se nesse território perspicaz, tendo como pano de fundo o descaso com a história, os saberes e as memórias das populações afro-brasileiras e quilombolas. Além das comunidades da Arvinha e da Mormaça, cabe observar que há outros núcleos menores de comunidades negras no entorno desses dois municípios.

Por essa razão, o que motiva a presente pesquisa são justamente esses apagamentos provocados e propagados que não levam para a escola a história e os saberes dos territórios negros, situação que não é senão reflexo do que ocorre na sociedade brasileira. Todavia, importa destacar que, embora a maioria das instituições públicas e privadas que detêm o poder não se preocupem em evidenciar o óbvio em seus registros, a própria existência e resistência das comunidades quilombolas de Sertão – RS no mesmo território desde o século XIX aponta para histórias que começaram décadas antes da imigração europeia ao sul do Brasil, as quais precisam ter espaço e ser motivo de reconhecimento na região em que estão situadas.

Com o passar dos anos, o cultivo da soja na Região Norte do Rio Grande do Sul avançava sobre o território das comunidades quilombolas da Arvinha e da Mormaça, assim como algumas das práticas comunitárias já citadas foram diminuindo. É recorrente ouvir dos comunitários que, devido à necessidade de sobrevivência, sem terra para plantar o alimento, os mais jovens precisam ir às cidades trabalhar como “peões” nas empresas. Dessa forma, as

⁵⁷ Diante dessa realidade, chamou-nos atenção um livro sobre a história do município de Tapejara, município da mesma região que, pelo menos na obra, não relega essas narrativas, como costuma acontecer com os seus vizinhos. Na obra, há uma seção que menciona a história da povoação negra no município e em seu entorno, bem como conta parte da história dos quilombos da Arvinha e da Mormaça, inclusive destacando que o Núcleo Absônia, que parece ser um bairro periférico de Tapejara, teve sua gênese por meio de pessoas que saíram do Quilombo da Mormaça e vieram residir no município (BORTOLINI *et al.*, 2016).

comunidades rurais não quilombolas, apoiadas historicamente por políticas públicas estatais, foram tomando conta do território da citada região, de maneira que o espaço para os quilombolas foi ficando cada vez mais reduzido:

Mesmo sabendo que esse “sertão” era habitado tanto por indígenas quanto por caboclos, as autoridades acreditavam que essas áreas não eram aproveitadas em seu máximo, e seus habitantes eram “preguiçosos”, pois trabalhavam o necessário para sua sobrevivência e não para a acumulação de riqueza. (MACHADO *et al.*, 2018, p. 67).

Hoje, embora os puxirões estejam na memória coletiva das comunidades da Arvinha e da Mormaça, especialmente dos mais velhos, já não são práticas tão recorrentes. Cabe pontuar que as referidas comunidades são atravessadas por processos contemporâneos capitalistas que vêm de fora e que estão voltados a interesses individuais. Entretanto, mesmo diante de todo esse cenário, muitas das práticas dos moradores das duas comunidades quilombolas pesquisadas se diferenciam dos grupos de seu entorno pois consideram o bem-estar da coletividade em detrimento de interesses puramente individuais, o que contribui para que a presença quilombola na Região Norte do Rio Grande do Sul se mostre resiliente por tanto tempo na ocupação do território em que está situada. Ainda falarei sobre a continuidade de tais processos no final do capítulo quatro.

O convívio dos comunitários da Arvinha e da Mormaça com os demais grupos étnicos, especialmente os “italianos”, também oportunizou/oportuniza trocas culturais importantes para a dinâmica da região em que estão inseridos. Existe um ponto de encontro em que os saberes dos descendentes de imigrantes europeus se “misturam” aos saberes da coletividade quilombola. Esses momentos produzem uma interação dialógica positiva para todos. Tais percepções e constatações foram sendo aclaradas à medida em que realizávamos atividades do projeto de pesquisa *Narrativas Oraís Quilombolas* e entrávamos em contato com o cotidiano das duas comunidades, oportunidades em que podíamos testemunhar a interação mencionada. Por exemplo, hoje, não é incomum namoros e casamentos entre pessoas dos quilombos da Arvinha e da Mormaça com pessoas de comunidades rurais vizinhas. Outro ponto que merece ser destacado, nessa *simbiose*⁵⁸ cultural, é que as comunidades quilombolas e não quilombolas de Coxilha – RS e de Sertão – RS costumam participar e ajudarem-se em eventos tanto festivos quanto religiosos.

⁵⁸ Em referência ao contexto africano, Hampâté Bâ (2010) explica o uso do termo *simbiose* a partir do convívio de comunidades de culturas distintas que encontram-se em territórios próximos e passam a compartilhar aspectos culturais comuns.

Em algumas oportunidades, observa-se que certas práticas comunitárias, nos quilombos, não se mostram apartadas das outras localidades do entorno, formadas majoritariamente por descendentes de imigrantes europeus. Na comunidade da Arvinha, por exemplo, são comuns almoços com pratos tradicionais nas comunidades de imigração italiana, como o galeto com massa e o molho de galinha caipira com polenta, eventos dos quais os italianos são convidados a participar.

Ainda sobre os pratos tradicionais presentes nas festividades mencionadas, vale destacar que a feijoada quilombola feita pelos moradores mais experientes da Comunidade da Mormaça é o prato principal de várias festas, sobretudo do Encontro das Comunidades Quilombolas de Sertão⁵⁹ que recebe, além da população quilombola, pessoas das comunidades próximas, não quilombolas, que também auxiliam na organização da festividade:

Figura 11 - Seu Adair prepara, em dia de festa, a tradicional feijoada quilombola.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas / Memorial do IFRS – Campus Sertão.*

Os almoços e festas nas comunidades são, muitas vezes, mediados por eventos religiosos, católicos e evangélicos, em que há uma diversidade cultural importante. Ao tratar do islamismo e da tradição africana, Hampâté Bâ (2010, p. 204) chama de “simbiose” essa

⁵⁹ Desde 2015, a Cáritas Diocesana de Passo Fundo, a Associação Remanescente de Moradores da Comunidade da Arvinha e a Associação Remanescente de Moradores da Comunidade da Mormaça promovem o Encontro das Comunidades Quilombolas de Sertão, com diversas atividades culturais e comunitárias. O prato tradicional do evento é a feijoada.

mistura de culturas e religiões na qual começa a ficar difícil compreender onde começa uma e onde termina outra, bem como onde há o espírito de respeito e consideração. Em termos de tradições culturais, especialmente relacionadas à gastronomia, aos costumes “gaúchos” e a eventos religiosos, foi possível, de fato, perceber uma simbiose, um senso de comunidade que une, de certa forma, os grupos de brancos e de negros, o que se reflete nas tradições cotidianas. Porém, quando o assunto é o direito das comunidades quilombolas ao acesso a programas diferenciados de saúde, assistência social, moradia e educação, o direito a um território digno para plantar e morar, torna-se evidente uma pesada rancidez por parte dos grupos não quilombolas. É como se os quilombolas estivessem sendo privilegiados em detrimento dos outros grupos, visão que desconsidera a história de exclusão que as pessoas negras sofreram nessas mesmas áreas e que hoje os mantém longe de melhores oportunidades.

Um ponto de destaque sobre as tradições culinárias quilombolas, rico a este estudo, foi um bolinho que, de acordo com a investigação posterior que fiz, mostra-se originário da Comunidade Quilombola da Arvinha. Quando realizamos, no âmbito do *Projeto Narrativas Oraís Quilombolas*, o primeiro roteiro pedagógico cultural⁶⁰ no Quilombo da Arvinha, fomos apresentados ao bolinho *plá plá*. Trata-se de um bolinho de rápida cocção, o qual é feito de massa, farinha, sal e ovos, além de ser assado em chapa de fogão à lenha. A intenção das pessoas da comunidade ao cozinharem este bolinho é a praticidade. A esse respeito, Rita explicou que, como as mães da Arvinha tinham de trabalhar muito para fora (na propriedade de outras famílias), quando chegavam em casa, precisavam dar conta dos afazeres domésticos e da organização da rotina das crianças. Assim, nem sempre conseguiam ter tempo para fazer pão a fim de alimentarem os filhos. Dessa forma, o bolinho que chamavam de *plá plá* era amassado e espichado com poucos ingredientes, apenas com o auxílio da mão. Quando a massa estava no ponto, era só *plá plá* (jogá-lo) na chapa do fogão para assar. Esse bolinho despertou grande curiosidade, pois não era conhecido pelos presentes no roteiro, mas era muito familiar aos comunitários. Rita menciona que ainda é comum em sua família o preparo desse bolinho quando não há tempo de fazer pão ou quando a família é mobilizada pela nostalgia dos tempos de criança. Dona Jussara, uma moradora do Quilombo da Arvinha, mostrou-nos no roteiro uma variação que ela faz da receita, em que utiliza uma boleira de fazer *waffles* e fogão à lenha. Essa

⁶⁰ O roteiro pedagógico cultural *in loco* foi um desdobramento da presente pesquisa, que, construído junto aos moradores da Comunidade da Arvinha, objetivou a realização de uma atividade pedagógica cultural na comunidade, com vistas ao desenvolvimento sustentável e à valorização dos saberes afro-brasileiros na região. Essa experiência foi realizada em dois momentos e será apresentada no capítulo quatro.

boleira, que ela ganhou de uma senhora para quem trabalhou, é típica da cultura dos imigrantes de ancestralidade alemã.

Figura 12 - Dona Jussara mostra o bolinho que faz na boleira de *waffles*.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – Campus Sertão.

Atividades tradicionais apresentadas pelos comunitários da Arvinha são a “lida de campo” e os saberes que envolvem tanto o manejo dos equinos quanto o manejo do gado de leite e de corte, embora hoje haja um território reduzido para a criação desses animais. A comunidade da Arvinha nasceu em torno da pecuária nos campos. Ao falar do cotidiano da comunidade, Rita costuma mencionar o amor pelos cavalos. Quando pequena, contou que quase tudo se fazia sobre as patas dos equinos. Seu pai, Ermirio Miranda, era criador de gado. Ele fazia uso do gado para lavrar as lavouras e puxar pasto para os outros animais. Na ida até a cidade, utilizava o cavalo. Levava milho e trigo ao moinho e, depois de alguns dias, voltava com o cavalo para buscar as bolsas de farinha e fazer o rancho (compra do mês). Grande parte do alimento consumido era produzido no interior da própria comunidade e os animais tinham papel essencial no apoio ao processo de produção de alimentos.

Atualmente, por dominarem os saberes que envolvem o manejo desses animais, muitos comunitários trabalham em cabanhas próximas. Essa tradição ancestral faz parte igualmente dos momentos de encontro e lazer entre os comunitários, tal como dos momentos de representação da comunidade em outros espaços. Na comunidade da Arvinha, durante o período de nossa pesquisa no projeto *Narrativas Orais Quilombolas*, foi fundado o Galpão⁶¹

⁶¹ Originalmente, o galpão é uma “dependência edificada “[...] que serve de depósito, alojamento para os peões e para animais criados sob teto, além de espaço para a realização de determinadas tarefas campeiras diárias” (SCHLEE, 2019, p. 461). Na Região Sul do Brasil, é comum essa edificação dispor de fogão à lenha e utensílios domésticos antigos. Por ser um espaço rústico e tradicional, costuma ser utilizado para a realização de festas e encontros da tradição gaúcha, sendo, muitas vezes, utilizado exclusivamente para esse fim.

Resistência dos Tauras Amigos. O espaço abriga um piquete⁶² de laçadores, que aproxima os comunitários nos momentos de lazer. Na comunidade da Mormaça, foi observada, de igual modo, a criação de animais. Dona Nena mostrou-nos registros fotográficos em participações de desfiles gaúchos a cavalo no município de Coxilha.

A prática da lida com os cavalos e com o gado chega às gerações mais novas. Vitor Mateus Miranda da Rocha, filho de Rita, da sexta geração após Cezarina, além de ser neto de cavaleiro sabedor da lida com o gado, aprende com o pai, Jonas Martins da Rocha, os segredos desse manejo. Desde pequeno, Vitor sabe montar e já competiu, como laçador, em muitos rodeios, de diversos municípios da região, além de representar sua comunidade em desfiles.

Em relação às imagens abaixo, na primeira foto, Vitor aprende com o pai o “rasqueio” da pata do cavalo; na segunda, Vitor se prepara para competições de laço.

Figura 13 - Vitor e os saberes ancestrais.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – Campus Sertão.

Foto: Rita Tatiane da Silva Miranda.

Em nossas conversas, os moradores contaram que havia escolas próximas às comunidades quilombolas que atendiam à zona rural. Segundo relatos dos mais velhos, não ocorria nessas escolas separação entre brancos e negros, como nos bailes. Todavia, muitos quilombolas, tendo de trabalhar, não puderam estudar e não foram alfabetizados. Com a

⁶² Confraria tradicionalista gaúcha que reúne peões que participam de competições de laço e se encontram para compartilhar tradições com as suas famílias. Tem origem na palavra piquete como “Destacamento, grupo de cavalheiros em guarda avançada ou outra ação bélica. Nas estâncias, espaço cercado, próximo das casas, usado para prender e manejar animais de serviço diário” (SCHLEE, 2019, p. 728).

diminuição das escolas do campo, hoje em dia, as crianças dos dois quilombos vão para escolas do perímetro urbano de Sertão e Coxilha, frequentando-as desde a educação infantil. Contudo, é grande a evasão nos últimos anos do ensino fundamental e no ensino médio. Os jovens desistem de estudar, em sua maioria, porque não conseguem conciliar o trabalho com os estudos. As moças da geração de Rita e Fernanda, que à época da pesquisa tinham pouco mais de trinta anos, precisavam sair de casa para trabalhar nos turnos inversos à escola, como empregadas domésticas ou como cuidadoras de crianças e idosos, o que ainda é realidade para muitas. O êxodo rural faz-se presente nas comunidades quilombolas pesquisadas. Conforme já mencionado, os moradores contaram que é comum o trânsito de pessoas das cidades para a comunidade e vice-versa. Quando há boa empregabilidade nas cidades, os comunitários mudam-se para estas, pois a comunidade não oferece meios de subsistência integrais, mas, quando, por diversos motivos, veem-se sem ocupações formais ou informais de trabalho, retornam para a comunidade, onde encontram a solidariedade comunitária e familiar.

Em relação à ocupação laboral dos adultos, na comunidade da Arvinha, aqueles que não vão morar nas cidades, os mais jovens, tanto mulheres quanto homens, trabalham para os “novos senhores de terra” da região, monoculturas da soja e pecuaristas, enquanto também cultivam hortaliças e criam animais nos pequenos espaços que têm disponíveis em suas comunidades. Grande parte dos moradores das duas comunidades quilombolas de Sertão continua cuidando das crianças dos patrões, da limpeza das casas, das “cozinhas”, dos animais, da plantação, alguns com a carteira assinada e outros na informalidade. Para se ter uma ideia das atividades de trabalho realizadas nas grandes plantações, a estudante Rita contou que já trabalhou para os latifundiários da região em uma atividade de seleção de espécies indesejadas de soja que se misturam com a espécie dominante na lavoura. A fim de realizar tal separação, o trabalho é exaustivo e insalubre, pois deve-se arrancar cada muda malquista manualmente. Essa atividade gerou uma forte alergia em suas mãos no período em que trabalhou na referida função, conforme é possível perceber na foto abaixo:

Figura 14 - Alergia provocada pelo trabalho na seleção de mudas da soja.



Fonte: Arquivo pessoal de Rita Tatiane da Silva Miranda.

Já na comunidade da Mormaça, os moradores que têm um emprego formal⁶³ trabalham para uma empresa de frango da região, no ofício considerado mais duro dessa indústria, que é o manejo dos frangos vivos. Outros buscam “biscates”, fazendo lenha e serviços esporádicos, ao passo que os mais velhos recebem a aposentadoria do INSS – um salário-mínimo. Isso também ocorre com os mais idosos na comunidade da Arvinha.

Conforme já mencionado, é grande a evasão escolar por parte dos jovens comunitários. No ano de 2018, uma grande parte de adultos das comunidades que permaneceram muito tempo sem estudar retornou aos estudos, retorno que ocorreu no IFRS – *Campus Sertão*, que dista a cerca de onze quilômetros das comunidades⁶⁴. A aproximação dessa instituição de ensino junto às comunidades, processo este do qual estive à frente desde o início, como já mencionei, desencadeou em mim o interesse em conhecer mais sobre as comunidades. Juntou-se a uma inquietação antiga de que saberes negros e indígenas, especialmente da Região Norte do Rio Grande do Sul, não são debatidos como deveriam ser nesse contexto. Na maioria das vezes, as comunidades são invisibilizadas. Vez ou outra, quando aparecem em veículos midiáticos locais, costumam ser desqualificadas, como antagonistas do progresso e do trabalho.

Com o ingresso dos estudantes quilombolas, torna-se maior nossa responsabilidade enquanto educadores de desconstruir tal *status quo*, pois as narrativas que circulam nesse

⁶³ À época da pesquisa de campo, eram apenas cinco pessoas.

⁶⁴ No capítulo de contextualização, mencionamos como foi possível o ingresso na educação formal por parte dos adultos das duas comunidades.

contexto não incluem nada relacionado à temática quilombola, como se esses grupos, por apresentarem práticas diferentes do interesse econômico global, sequer existissem. A esse propósito, Arturo Escobar destaca a importância de não sermos cúmplices do silenciamento popular ancorado na globalização eurocêntrica (ESCOBAR, 2016).

Cabe ressaltar que, mesmo numa região considerada desenvolvida e “próspera” como o Planalto Médio gaúcho, até o segundo semestre de 2019, quem morava na comunidade da Arvinha não tinha acesso à água potável em suas casas. Os moradores precisavam buscá-la num pequeno arroio próximo, cuja água – como constatado por meio de testes – não é própria para o consumo, devido à presença de agentes contaminantes provindos das lavouras de soja. Em 2019, num movimento do IFRS – *Campus* Sertão, da Cáritas Diocesana de Passo Fundo e da Associação Remanescente de Moradores da Comunidade Quilombola da Arvinha, foi reivindicada a canalização de um poço artesiano já iniciado há anos na comunidade, mas que permanecia sem uso por não ter sido concluído. A partir desse movimento coletivo, foi terminada a referida obra ao passo que a comunidade passou a ter acesso a esse direito fundamental de que esteve privada até então.

Conforme comentado na seção anterior, no início do século XXI, novas políticas públicas buscaram levar a cabo o que já era previsto no Artigo 68 da Constituição, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), com vistas ao reconhecimento das comunidades quilombolas. Nesse contexto, grupos técnicos, formados por antropólogos, por historiadores e por outros profissionais, foram designados pelo Estado brasileiro com o objetivo de investigarem e reconhecerem comunidades remanescentes de quilombos.

Assim, o processo que começou no início dos anos 2000, na Comunidade da Arvinha e na Comunidade da Mormaça, desencadeou o reconhecimento oficial das duas comunidades, pela Fundação Cultural Palmares, como comunidades remanescentes de escravos e ex-escravos (OLIVEIRA, 2014). Para fins legais, de acordo com o Decreto nº 4.887/2003, art. 2º, considera-se remanescentes das comunidades dos quilombos “grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003b). Todavia, mesmo com o reconhecimento, a titulação das terras até hoje não foi concedida. Sobre o território da Arvinha, Machado *et al.* (2018, p. 57) explicam que,

em novembro de 2015, o Inbra publicou no Diário Oficial a Portaria nº 659, que declarou como terras da Comunidade Remanescente de Quilombo Arvinha a área de 7,7 hectares, situada nos municípios de Coxilha e Sertão, no Rio Grande do Sul. Essa é uma etapa avançada no processo de regularização desse território quilombola. A próxima ação esperada é um decreto presidencial autorizando a desapropriação de

imóveis dentro dos limites declarados. Os procedimentos levam à titulação da área em nome da comunidade, uma terra que não poderá ser dividida nem vendida.

O reconhecimento do território da Mormaça gerou três laudos técnicos. A discussão não girou em torno do reconhecimento, mas sim em torno proporção de terras a ser demarcada. Nesse processo, deve-se ponderar que, além de latifundiários e de quilombolas, estão também envolvidos agricultores de pequenas e médias propriedades.

Em relação ao processo de demarcação do território quilombola na Região Norte do Rio Grande do Sul, Machado *et al.* (2018, p.19) observam que “os argumentos são múltiplos para os envolvidos e, somadas a esses, estão as polêmicas em torno do conflito, revelando a complexidade do tema, principalmente em suas justificativas jurídicas, administrativas, econômicas e culturais”. Assim como no caso da Arvinha (portaria 659/2015), 2015 foi o ano em que foi publicada a Portaria nº 531/2015, que reconhece o território da Comunidade Quilombola da Mormaça, e, conforme Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTDI), 410 hectares (ha) lhe foram demarcados. A respeito das divergências acerca da área destinada à comunidade quilombola da Mormaça, Machado *et al.* (2018) explicam que, desde 2001,

desencadeou-se o processo de reconhecimento, que passou pela produção de três laudos técnicos, realizados em agosto de 2002, outubro de 2002 e dezembro de 2006. De forma diversa, eles reconhecem a existência da comunidade afrodescendente e apontam áreas diferentes como sendo, tradicionalmente, ocupadas e necessárias para a preservação sociocultural da comunidade. (MACHADO *et al.*, 2018, p. 17).

Machado *et al.* sublinha, ainda, a dificuldade de ocorrer um desencadeamento justo tanto para os agricultores quanto para as comunidades quilombolas, devido à complexidade da situação:

Os campos jurídico e político são os que estão na dianteira da tentativa de encontrar soluções. Na região em estudo, nenhuma decisão definitiva aconteceu ainda em mais de 20 anos de conflitos. Há várias soluções possíveis apontadas pelos grupos sociais, porém todas elas, alimentadas pelo direito, o que implica incorporação de um grupo e exclusão de outro. (MACHADO *et al.*, 2018, p. 20).

Nesse contexto, enquanto aguardam a titulação definitiva, os moradores das duas comunidades vivem, em sua maioria, em uma pequena parte de terra em que está situada a casa, não tendo condições de sobreviver da terra. De acordo com o relato de Rita Tatiane da Silva Miranda, com o reconhecimento da comunidade e a possibilidade da titulação de terras, muitos latifundiários do entorno passaram a não conceder mais emprego para os quilombolas. Laídes

da Rosa, residente na Mormaça, apresenta a mesma queixa: “[...] não arrendam terra, nem querem trabalho em parceria com os Quilombola. Os homens tiveram que procurar serviço fora daqui” (OLIVEIRA, 2014, p. 114). O relato de Rita e Laídes é justificado pela diminuição de famílias nas comunidades. Na Mormaça, por exemplo, à época do reconhecimento, em 2003, havia vinte e seis famílias, enquanto no período em que realizei a pesquisa, havia apenas dezesseis delas residindo na comunidade. Sobre as Comunidades da Arvinha e da Mormaça, Machado *et al.* (2018) esclarecem, que devido à ausência de terra, os moradores passaram a viver muito próximos, em espaços pequenos. Assim, as comunidades se configuram em “um coletivo que resistiu e resiste à pressão pela terra do projeto modernizador da agricultura, que vem expropriando e inviabilizando a permanência de pequenas unidades familiares no meio rural” (MACHADO *et al.*, 2018, p. 63).

Tendo em vista que as terras ainda não foram tituladas, quilombolas e não quilombolas são colocados em lados opostos, em decorrência de reiterados erros por parte do Estado. Porém, os grupos considerados “minorias”, como é o caso das comunidades quilombolas, acabam por sofrer ainda mais nesses processos, em função das marcas da escravidão e do racismo no Brasil. Além disso, o *status* da propriedade privada favorece agricultores, enquanto desqualifica os quilombolas, pois os primeiros argumentam que “adquiriram legalmente, construíram uma descendência, e a sua sobrevivência depende da terra” (MACHADO *et al.*, 2018, p. 56).

Nesse jogo de inclusão e exclusão, em que parece não existir uma solução justa para ambos os lados, conforme ocorre historicamente, os grupos quilombolas seguem excluídos. As duas comunidades pesquisadas resistem no mesmo espaço, com território reduzido, inseridas em um Sul do Brasil que, historicamente, renega suas histórias e suas culturas.

A crítica e teórica indiana Gayatri Chakravorty Spivak (2010) denuncia a continuidade do colonialismo na atualidade, apontando a existência de outras histórias de sujeitos que não são ouvidos. Já Cunha (2002) pontua que o Brasil Nação, tal qual como foi pensado, em seu modelo liberal e republicano, passou por um “esquecimento voluntariamente provocado”, a fim de ocultar registros sobre a história da escravidão.

A despeito dos conflitos – diga-se de passagem, já existentes, porém inflamados a partir do reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares –, cabe observar que o processo de reconhecimento, necessário ao objetivo a que se destina, favoreceu a criação das associações de moradores nas duas comunidades, fortaleceu as dinâmicas culturais, fez com que os moradores pesquisassem mais sobre sua ancestralidade e resgatou grande parte da estima dos grupos: “Os laudos evidenciam identificação, memória e história dos grupos nos espaços disputados” (MACHADO *et al.*, 2018, p. 19). A denominação “quilombola” foi motivada pelos

processos de reconhecimento das comunidades. Talvez por isso o entorno questione, incentivado por grupos que detêm o poder, a legitimidade da história das duas comunidades, que, antes, não utilizavam essa denominação:

Na historiografia, a chamada comunidade remanescente de quilombo é considerada uma categoria social recente, representa uma força social relevante no meio rural brasileiro, dando nova tradução àquilo que era conhecido como comunidades negras rurais (mais ao centro, ao sul e ao sudeste do país) e terras de preto (mais ao norte e ao nordeste) (MACHADO *et al.*, 2018, p. 50).

“Quilombo” ou “quilombola” podem até ser palavras novas nessa região, que soam estranho aos grupos não quilombolas, mas a história das comunidades pesquisadas está marcada na memória coletiva dos dois grupos e inscrita em suas trajetórias. Ainda que os silenciamentos ultrapassem gerações e passem a ser naturalizados face à falta de informações e às desconstruções arquitetadas estrategicamente, Mello (2012, p. 237) observa que “a escravidão está incrustada na história e no palco onde se desenrolou a vida do grupo, o território”. Há uma presença na ausência, o que se elucida nas narrativas que ouvimos e nas relações com outros estudos que utilizaram metodologias congêneres.

Nas duas comunidades, Arvinha e Mormaça, também resistem práticas culturais comuns a gerações anteriores, como o contar histórias, a farofa de milho torrada, a solidariedade coletiva. Nessa nova conjuntura, as comunidades significam e ressignificam os saberes dos “troncos velhos”, enquanto se deparam com um mundo deveras tecnológico, em que igualmente procuram inserir-se. Nesse contexto, fazem-se necessárias a valorização de seus saberes e a busca por atividades de geração de renda que melhorem a qualidade de vida dos moradores e que oportunizem sua permanência nas comunidades.

Se o século XIX significou a chegada de Cezarina e Firmina nessas terras por meio de processos violentos e escravistas, o século XX e o início do século XXI são marcados pela geração dos filhos, dos netos, dos bisnetos e dos trinnetos dessas duas mulheres negras em configurações sociais novas, mas pouco apartadas da escravidão e/ou da exploração do trabalho. Entretanto, também são marcadas pelas confluências de saberes entre as duas comunidades. Para Santos (2015), confluência é a lei que guia a coexistência dos elementos da natureza que são naturalmente diferentes entre si. Os povos politeístas oriundos de África e pindorâmicos (indígenas brasileiros) são confluentes em seus diversos saberes. Santos (2015, p. 89) também explica que “a confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual”. Assim, como dois rios diferentes que, em determinado ponto, juntam-se, a confluência consiste nas

possibilidades de compartilhamento entre os diversos povos e comunidades, como o que observamos entre os quilombos da Arvinha e da Mormaça.

Nas narrativas que tivemos a oportunidade de ouvir, à primeira vista, o tempo da escravidão e da segregação impostas explicitamente ficou para trás. Todavia, são nas sutilezas que percebemos ainda haver muito a mudar para que as comunidades quilombolas tenham direito à justiça social que lhes é renegada historicamente. As gerações que vieram depois de Firmina e Cezarina participaram de todos os processos econômicos que precisavam de sua força de trabalho, conforme era conveniente à sociedade branca, não quilombola.

A demora para a titulação do território das Comunidades Quilombolas da Arvinha e da Mormaça, somada à guinada contrária aos direitos dos grupos subalternizados, especialmente após as rupturas políticas antidemocráticas levadas a cabo no Brasil a partir de 2016, mostra que vive-se um descaso do Estado em relação aos povos de quilombo. No ano de 2022 fazem sete anos da emissão da portaria do Incra de reconhecimento das duas comunidades e o processo de titulação iniciado há vinte anos ainda não foi finalizado. Tais comunidades precisam ter a dignidade de poder acolher todos os seus. Isso passa pelo acesso à educação, à saúde e à assistência social de qualidade. Isso passa, igualmente, pelo respeito a seus marcos históricos, assim como pelo direito a seu território e a seus modos de vida. Isso passa, ainda, pela importância de sua história e de seus saberes serem reconhecidos por instituições de ensino, bem como pela importância de os professores de seus filhos saberem que essa região é quilombola. Isso passa, por fim, pelo dever de pessoas com alcance público – como políticos, jornalistas, comunicadores, juristas, professores – não deixarem reverberar mentiras sobre as comunidades quilombolas.

O próximo capítulo é um manifesto a partir do que vi e vivi nesta pesquisa. Por essa razão, em grande parte ele terá a predominância do texto narrativo, pois conta um fato relevante que explica os apagamentos dos poderosos em relação à presença quilombola no Sul do Brasil. Entendo que cabe a mim não negligenciar o que experienciei, mas sim denunciar os projetos agrícolas modernos que solapam os lugares de memória das comunidades da Arvinha e da Mormaça como se nada eles significassem. Ainda mostra, a partir de minha observação, como a parte do território ancestral que os quilombolas hoje ocupam se diferencia das lavouras de soja do entorno em uma dinâmica orgânica de interação com a natureza mais respeitosa, diversa e produtiva.

3 O AGRONEGÓCIO COMO ECONOMIA DO EPISTEMICÍDIO DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS

3.1 No princípio, havia árvores no meio do território

Falar da história da minha comunidade da Arvinha é falar de uma árvore. Ela é o símbolo da comunidade. No alto de uma coxilha, havia uma mangueira de encerrar o gado de propriedade do Senhor Francisco de Barros Miranda. Então, um palanque mestre de cambará dessa mangueira brotou e se transformou em uma “arvinha”, como o povo mesmo diz. Aquela coxilha era lugar de passagem dos tropeiros que iam levar seu gado para outros estados e que costumavam parar por ali na arvinha, para descansar ou para pernoitar. Foram eles que começaram a chamar aquele lugar de Invernadinha da Arvinha, por causa da árvore que brotou e cresceu e que depois ficou só Arvinha. A Arvinha tem muitas outras histórias que aconteceram por mais de cem anos. Até hoje, nossa comunidade busca preservar esse patrimônio. Se você ir lá e perguntar para alguém, é certo que vão te contar uma história dessa árvore, porque tem muitas. Rita Tatiane da Silva Miranda – Comunidade Quilombola da Arvinha (MIRANDA, 2020, p. 99).

Figura 15 – Rita e o símbolo de sua comunidade: a arvinha.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – Campus Sertão.
Foto: Vanda Aparecida Fávero Pino.

Qual é o preço de custo de uma saca de soja transgênica? O leitor há de concordar que esse é um tema que sempre está na mídia, afinal “o *agro*⁶⁵ é tudo” – e, sem o *tudo*, o que não serve a ele significa o *nada*. Nesse *nada*, costumam estar agricultores familiares da pequena propriedade, povos indígenas, comunidades quilombolas, populações ribeirinhas, ocupações, escolas do campo, rios, florestas, biomas, locais de memória, territórios tradicionais. O que importa é que *tudo* esteja a serviço do *agro* e que *nada* o atrapalhe. Um mundo que, para existir, precisa converter os demais mundos a um só (ESCOBAR, 2014). O mundo do *agro* considera uma árvore um empecilho importante dentro de uma lavoura, mas uma lavoura que produz apenas um tipo de grão não pode ser considerada um entrave para uma floresta inteira povoada de biodiversidade. Baseada nesse pensamento, expande-se a chamada fronteira agrícola brasileira. No mundo do *agro*, não cabe uma árvore. Paradoxalmente, Hampâté Bâ (2010, p. 192) informa que, na tradição africana, “o próprio artesão corta a madeira de que precisa. [...]. Sendo a árvore considerada viva e habitada por outros espíritos vivos, não pode ser derrubada ou cortada sem determinadas precauções rituais conhecidas pelo lenhador”.

Por isso, foi justamente pela narrativa da mulher quilombola Rita Tatiane da Silva Miranda que iniciei este capítulo. Na narrativa de Rita, uma árvore centenária, no meio de uma lavoura de soja, vale muito mais do que milhões de pés de soja transgênica, como vimos na imagem acima. É uma árvore viva, que carrega em si mais de 150 anos de espíritos vivos que, naquele território, coabitam. Em contrapartida, no monocultivo de grãos, observam-se plantas que, em sua maioria, são destinadas à exportação e que não servem para nutrir as vidas brasileiras, como prometeu que faria a chamada Revolução Verde, da qual falaremos adiante. Na melhor – ou na pior – das hipóteses, trata-se de plantas que serão destinadas à alimentação de animais para produção de carne. Nesse último processo, o território natural e tradicional é degradado para a criação de bovinos de corte, o que, conseqüentemente, ocasiona o aumento

⁶⁵ O termo *agro* é veiculado no texto midiático como substantivo e sujeito da ação, todavia, morfológicamente, trata-se do prefixo da palavra "agronegócio", o qual se torna, nesse contexto, um neologismo. Em relação ao bordão “*agro é tudo*”, ele alude à campanha: *Agro: a indústria-riqueza do Brasil*, que faz referência ao agronegócio como negócio modelo da economia nacional. Do ponto de vista semântico, trata-se de uma determinação discursiva que outorga ao *agro* onipotência e onipresença no cenário agrícola, agropecuário, econômico e, até mesmo, ambiental. A propaganda produz um efeito positivo por meio do apelo de *slogans* como *Agro é tech*, *agro é pop*, *agro é tudo*. É veiculada desde 2016 na Rede Globo, a principal emissora televisiva do Brasil. Além disso, o agronegócio é reforçado pela própria emissora, que, ao final da peça, apresenta a informação: *tá na Globo*, com a imagem de sua própria marca, firmando autoridade ao que foi apresentado. Tal *slogan*, pelo aceno fácil e divulgação massiva, cria um efeito de sentido que busca inibir qualquer carga contrária ao termo *agro*, reforçando uma identidade positiva e única. Porém, para além desse discurso, há o descaso com o que destoa dessa realidade, como as comunidades tradicionais quilombolas e seus territórios. Trata-se de um típico exemplo de cultura globalizante, tal qual apresentada por Escobar (2014), que busca converter os outros mundos em um só mundo, valendo-se da colonialidade do ser, do poder e do saber. Devido aos sentidos veiculados pelo discurso midiático, o vocábulo *agro* virá marcado em itálico, bem como seus termos adjetivos *tudo* e *nada*.

de gases como o metano, os quais contribuem para o aquecimento global (VERSIGNASSI; MONTEIRO, 2018). Porém, essa mesma árvore mencionada no início, a qual não significa *nada* para o *agro*, tem atrapalhado uma ínfima parte do *tudo*, não tendo, por isso, o direito de existir na visão do *agro*. Embora, no discurso midiático, o *agro* falseie englobar todas as categorias de cultivo da terra, a exemplo do plantio orgânico, do manejo ecológico, dos amanhos ancestrais, o sistema que utiliza essa retórica é, na realidade, antagonico a uma agricultura respeitosa para com os seres.

Nos estados da Região Sul do Brasil, essa ideia de que o *agro* realmente vem antes de *tudo* é muito forte, bem como em outras regiões do país que, não por coincidência, foram “colonizadas” por gaúchos. Por essas e outras razões, falar sobre quilombos, especialmente no Rio Grande do Sul, costuma soar estranho aos ouvidos. Esse desconhecimento foi forjado, ao longo dos anos, por projetos que não consideraram a presença negra em terras gaúchas. Apesar disso, antes de iniciar o trabalho de campo nas comunidades da Arvinha e da Mormaça, com o projeto de *Narrativas Oraís Quilombolas*, eu já sabia a história do cambará que deu nome à comunidade da Arvinha. Isso porque um dos muitos pontos positivos da entrada e da expansão de instituições federais de ensino, em áreas longe de grandes centros urbanos⁶⁶, foi o debate em torno das demandas das chamadas “minorias”, que, em verdade, são maioria: mulheres, pequenos agricultores, indígenas, quilombolas, ribeirinhos, população LGBTQIAPN+. Lembro-me de participar, já em 2013, primeiro ano de meu ingresso na rede federal, do Seminário Regional de Educação do Campo e Seminário de História Oral em Erechim (evento da UFFS⁶⁷), no qual esteve presente a Professora de História Maria Teresinha Costa Vargas, moradora da Comunidade Quilombola da Arvinha, que falou sobre educação nas comunidades quilombolas e mostrou a foto do cambará que deu nome à sua comunidade⁶⁸. Lembro-me, ainda, que tal narrativa, de significado tão orgânico, chamou a atenção tanto minha quanto dos demais presentes no evento.

Posteriormente, em 2018, no IFRS – *Campus Sertão*, em projeto conjunto de professoras de História com turmas do Curso Técnico em Comércio – Proeja da referida instituição e da EJA de ensino fundamental da Escola Estadual Engenheiro Luiz Englert, projeto elaborado a partir de discussões sobre como trabalhar as relações étnico-raciais no combate a práticas discriminatórias em contextos escolares, os estudantes deveriam pesquisar sobre suas próprias

⁶⁶ Tendo em vista o que ocorreu após o início do novo século, por meio de políticas dos governos considerados progressistas.

⁶⁷ Universidade Federal da Fronteira Sul – *Campus Erechim*.

⁶⁸ A programação do referido seminário está disponível em: <http://seminarioeducacaocampoerechim.blogspot.com/p/programacao.html>. Acesso em: 12 set. 2022.

histórias no projeto intitulado *Inventariando memórias* (IFRS, 2018). Nessa ocasião, igualmente, o cambará, apresentado como a árvore que deu nome à comunidade, foi referência dos estudantes quilombolas, tendo sido mostrados, no seminário de apresentação final, registros fotográficos da paisagem em que a planta centenária está presente, o que gerou bastante interesse por parte do público ouvinte.

No mesmo ano, ao iniciar os trabalhos de campo do projeto de *Narrativas Oraís Quilombolas*, enquanto equipe, queríamos saber mais sobre a gênese da comunidade. Ouvir outras nuances de uma narrativa com a qual já havíamos tido contato em publicações de historiadores e antropólogos. A história da matriarca Cezarina que, escravizada por uma família de “senhores de terra”, teve cinco filhos com Francisco de Barros Miranda, o chefe do latifúndio. Todavia, essa história não era a mais lembrada pelos nossos interlocutores. Cezarina, em uma linha de ancestralidade, é a trisavó dos mais novos e bisavó dos mais velhos. O grupo de referência que conheceu a mãe desse quilombo também já é falecido. Os “truncos velhos” da comunidade conheceram alguns dos filhos de Cezarina.

Com o passar do tempo, percebi que eu também sequer sei o nome de minhas trisavós e quase nada da história de minhas bisavós. A verdade é que geralmente as memórias de uma geração tão anterior costumam não estar tão claras. A esse respeito, Halbwachs (2013) explica que é preciso que, entre a memória individual e a memória coletiva, existam pontos de contato para que a lembrança seja reconstruída sobre uma base comum, que esteja em nosso espírito e, igualmente, no dos outros. Também para Halbwachs (2013), nosso passado compreende dois tipos de elementos: os que podemos evocar e os que não atendem ao nosso chamado.

O que chamava a atenção quando indagávamos “como começou a Arvinha” é que, de imediato, contavam-nos a história do cambará que deu nome a essa comunidade quilombola, antes conhecida como Invernadinha da Arvinha. Nas primeiras vezes, pensávamos que não haviam entendido a pergunta, mas com o tempo começamos a perceber essa relação. Depois, ao ler os laudos antropológicos de reconhecimento da comunidade, vi que minhas indagações e constatações encontravam observações semelhantes na avaliação de Souza e Santos (2002). Sobre a comunidade, esses antropólogos ressaltam que, do ponto de vista geográfico, “o capital simbólico tem como **referência originária** a ‘Arvinha’, ou seja, **o cambará**, no que diz respeito ao elemento humano o capital simbólico está referenciado na figura da escrava Cesarina” (SOUZA; SANTOS, 2002, p. 38, grifos dos autores).

Acerca da história que todos contam, quando perguntávamos “como começou a Arvinha”, diversos moradores contaram uma narrativa que respeita a ideia principal de que a Comunidade da Arvinha foi batizada com esse nome porque, há muitos anos, muito antes de

qualquer um deles “se contar por gente”, nesse local, que fica no alto de uma coxilha, havia uma mangueira para encerrar o gado. De acordo com o *Dicionário da Cultura Pampeana Sul-rio-grandense – Volume II* (SCHLEE, 2019, p. 610), *mangueira* ou *manguera* (forma coloquial) refere-se a um “grande curral de pedra ou de postes de madeira onde são postos e encerrados animais bovinos⁶⁹, equinos ou ovinos para tarefas campeiras imediatas”. Então, um dos palanques⁷⁰ dessa mangueira, que era um moirão mestre⁷¹ de cambará, brotou de seu estado dormente, aparentemente sem vida e se transformou em uma frondosa árvore. O cambará, árvore nativa da parte meridional do Brasil, pela resistência de sua madeira maior do que outras similares, frequentemente é utilizado para fazer esses postes, mourões ou, como costumam dizer no Sul, palanques. Essa brota não é comum de acontecer com troncos de currais, por isso a aura mística do território desde a sua gênese. Tal local, por estar situado no alto da coxilha, era paragem dos tropeiros que passavam por ali com a intenção de levar seu gado a outras regiões, especialmente São Paulo. Eles descasavam “lá na arvinha”. E descansaram por tantas outras vezes “lá na arvinha”. E de tanto ser nominado assim, o local em que Cezarina e seus descendentes passaram a viver e a resistir começou a ser conhecido por *Invernadinha da Arvinha* e, depois, apenas *Arvinha*. Conforme também contou a professora Maria Teresinha Costa Vargas, moradora do quilombo: “A história da Arvinha surgiu pela mangueira né. A mangueira dos Miranda que fica a arvinha, lá em cima. Então, cravaram um mestre de cambará e aquele mestre ele brotou, que existe a árvore lá até hoje. E ali era as terras de Coronel Francisco de Barros Miranda” (VARGAS, 2019, 35s). A referência da árvore no alto dessa coxilha esteve fortemente presente nas conversas com meus interlocutores da comunidade. A partir dessa narrativa, por meio do projeto de narrativas orais, transcriamos a história *Como começou a Arvinha*, com o subsídio das anotações de campo da estudante do IFRS – *Campus Sertão* Rita Tatiane da Silva Miranda, moradora do quilombo e bolsista do projeto *Narrativas Oraís Quilombolas*. A professora Teresinha trouxe, de igual modo, elementos importantes para essa narrativa. Ela é professora de História do município de Sertão e a primeira pessoa da Comunidade Quilombola da Arvinha a formar-se em um curso superior. Até hoje, mora na comunidade, da qual já foi presidente, e tem um domínio grande acerca da história de seus ancestrais, filhos de Cesarina.

⁶⁹ É preciso atentar que no final do século XIX e início do século XX a criação de gado na região sul do Brasil era a principal atividade econômica.

⁷⁰ Palanque, poste, mourão ou moirão designa um “tronco muito grosso que se enterra no chão para sustentar cercas de arame ou servir de palanque – onde se atam animais” (SCHLEE, 2019, p. 638).

⁷¹ O palanque mestre fica nos cantos da mangueira e funciona como sustentáculo para a estrutura do aramado divisório posto no campo (SCHLEE, 2019).

Figura 16 - Vanda, Professora Teresinha e Rita Tatiane



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – Campus Sertão.

Conforme íamos dando continuidade aos nossos trabalhos de campo, percebíamos que a *arvinha*⁷², na referenciação coletiva dos mais velhos e dos mais novos, é memória viva da comunidade. Tão viva que continuava verdejante no alto daquela coxilha. Segundo Halbwachs (2013, p. 69), “é porque podemos nos apoiar na memória dos outros que somos capazes de recordá-las [...]”. Fui conhecer essa árvore ancestral pessoalmente no verão de 2019 na companhia de meu companheiro, Luís, da estudante Rita e do comunitário Jorge Meira, então presidente da comunidade. Ali ela estava, um cambará, solitário, em uma lavoura de soja⁷³. Chama a atenção o fato de que o local no qual fica a *arvinha* faz parte de uma propriedade sob a propriedade de terceiros, todavia está no território de 388ha já reconhecido pela comunidade e pelos meios jurídicos cabíveis. Após isso, toda vez que ia para a comunidade desenvolver os trabalhos de campo do projeto de *Narrativas Oraís Quilombolas*, o primeiro ser que eu encontrava na estrada, antes de avistar a sede da comunidade, era o próprio Cambará. Ele avistava-me lá de cima da coxilha. E eu, da rodovia Transbrasiliana, feliz em vê-lo, acenava-

⁷² A partir desse ponto do estudo, quando em referência à árvore que deu nome à Comunidade Quilombola da Arvinha, será utilizado itálico, por entender-se, com base nas observações de campo, o caráter simbólico e único que esse cambará representa aos comunitários.

⁷³ Mais tarde, ao ler o laudo antropológico de Souza e Santos (2002), observei que eles também descrevem o cambará histórico como uma “árvore solitária” em uma lavoura de milho.

lhe com o olhar. Assim, já não era apenas a comunidade que referenciava a *arvinha* em todas as suas falas. Como pesquisadora, passei a entender que ela tornava-se elemento vivo daquilo que eu buscava em minha pesquisa, de modo que já fazia parte de minhas memórias.

Um dia, de sobressalto, passei a questionar-me se a *arvinha* não corria perigo, visto que os proprietários da terra poderiam não perceber a importância de seu significado para aquele território. Afirma Halbwachs (2013) que a lembrança não pode ser vista como uma unidade, mas sim a partir da multiplicidade de que é resultante. Observei que formalmente nada protegia a árvore histórica, embora os moradores dissessem que os proprietários das terras a respeitavam, pois sabiam das relações que estabelecia com a comunidade. Conversei com profissionais da área da História para entender se seria possível conduzir um processo em que a árvore pudesse ser arrolada como patrimônio público. Disseram-me que seria um processo difícil e que seria necessária a anuência do proprietário das terras. A esse propósito, é preciso ponderar – e entendo que isso é também uma função social desta pesquisa – que, como pesquisadores que realizamos investigações em comunidades tradicionais, sempre interferimos, de algum modo, na comunidade investigada. Somos um objeto estranho, não pertencente, que tem um interesse. Sempre alteramos algo em seu funcionamento, por mais sutil que seja tal alteração, ainda que não tenhamos essa intenção. Embora seja inevitável alguma interferência, devemos fazer o possível para evitá-las e para respeitar o funcionamento das comunidades. Desse modo, após conversar com historiadores e lembrar-me da conversa com os moradores – os quais, em certa ocasião, haviam dito que o “pessoal sabe e sempre respeitou” a *arvinha* –, entendi que não deveria interferir nessas relações. Se a árvore estava ali por mais de um século, a única em uma lavoura, talvez a intervenção junto ao proprietário poderia não ser benéfica às relações da própria comunidade com os seus vizinhos.

No primeiro roteiro pedagógico cultural⁷⁴ que realizamos, em meio ao guiamento do grupo, o Senhor Norides da Silva Costa contou e realmente encantou o público presente com diversas histórias referentes à *arvinha*, mostrando a relevância desse marco para toda a comunidade, que, a exemplo desse agricultor septuagenário, compartilha diversas memórias a esse respeito.

A referência ao cambará solitário do alto da Coxilha, que nomeou a antiga Invernadinha da Arvinha, hoje Comunidade Quilombola da Arvinha, também figura em estudos acadêmicos que abordaram temáticas relacionadas aos quilombos de Sertão – RS. No laudo antropológico complementar da comunidade (INCRA, 2008, p. 100), lemos que a propriedade “teria recebido

⁷⁴ No capítulo quatro, apresento mais detalhes sobre a narração de Seu Norides acerca da *arvinha*.

esse nome devido a uma mangueira que existia perto da árvore isolada no alto de uma colina, aonde os tropeiros paravam para alimentar e cuidar dos animais”. O laudo complementar contém, ainda, um registro fotográfico da árvore. Em outra parte, considera-se que “a transformação da paisagem dificulta aos moradores de Arvinha ancorar suas memórias em toponímias ainda existentes. Para conhecer, então, **a paisagem da memória**, as narrativas são, muitas vezes, o único modo possível, funcionando também para reforçar os **vínculos com o lugar**” (INCRA, 2008, p. 248, grifos de autoria). Nesse sentido, Souza e Santos (2002, p. 35-36, grifos dos autores) apresentam a velha árvore como capital material e simbólico para a Comunidade Quilombola da Arvinha, bem como expressam que a preservação desse marco de memória deu-se em razão de sua importância histórica para a região, sobretudo para os quilombolas:

Arvinha era chamada oficialmente de Invernada da Arvinha. Relatos de pessoas idosas da comunidade fazem referência ao tempo em que esse local era rota das tropeadas servindo de descanso aos tropeiros e aos animais que seguiam rumo ao centro do país. Dizem que numa dessas invernadas teria sido construído uma mangueira e um tronco de Cambará dessa mangueira teria brotado, surgindo uma nova árvore, a Arvinha. Essa parte faz parte do **mito fundador dessa comunidade**, apontado para uma das atividades importantes da economia da época e que serve também como **referência para a ocupação da área**. Embora solitária em meio a uma plantação de milho, já de propriedade de terceiros, essa árvore **ainda se mantém**. Preservação que só pode ser explicada pelo **significado simbólico e importância que tem para a região, em especial a comunidade negra**. Ela, junto com o cemitério, que é próximo, também ilhado pela lavoura, e o conjunto de casas da comunidade da Arvinha formam **o mais importante conjunto de bens materiais e simbólicos dessa comunidade étnica que conseguiu resistir**, mas que necessita por parte do governo políticas públicas específicas como formas de reparação.

Realizados na Unisinos, os estudos de doutorado do professor do IFRS – *Campus Sertão* Heron Lisboa de Oliveira apresentam, igualmente, diversas informações sobre o cambará referenciado coletivamente pela comunidade. Tais estudos contêm o registro fotográfico da árvore.

A Comunidade Quilombola da Arvinha tem seu nome como referência a um pé de Cambará (*Gochnatia polymorpha*), árvore encontrada desde o território argentino, passando pelo sul do Brasil até o estado de São Paulo, que à época ainda pequena, fazia sombra no centro de uma “grande mangueira utilizada nas lides campeiras em uma das invernadas do Coronel Miranda”. Ainda hoje está lá, com alguns galhos secos e outros com a brotação nova da primavera, **percebe-se ter grande significância na memória daquelas gentes**. Guarda histórias muitas que lá aconteceram, algumas rememoradas por moradores mais antigos, descendentes de escravos e alforriados, talvez. Também era “Parada de Tropeiros”, que após dias de viagem com suas tropas de mula e gado bovino, cansados acampavam, dando uma pausa para que estes se recuperassem e em seguida prosseguissem a jornada. Verdaderamente é um **local**

bem estratégico⁷⁵, fica na parte mais alta de uma coxilha, bem em frente a uma rodovia federal, a Transbrasiliana. De lá, por ser um descampado, é possível avistar a uns cinco quilômetros, em cada uma das quatro direções, algum movimento ou aproximação [...]. Ainda há vestígios da “Estrada Velha”, que de fato, conforme conta a história, era passagem de tropeiros, “os Birivas”, que vinham da região de Santa Maria, passavam por Cruz Alta e Passo Fundo e se iam por Lagoa Vermelha, Vacaria, Lages em Santa Catarina, depois o Paraná, chegando a Feira de Sorocaba em São Paulo, com suas tropas de mula para negociá-las (OLIVEIRA, 2014, p. 46-47, grifos do autor).

Oliveira (2014) também apresenta, em seu estudo, o conflito entre monocultores e quilombolas. Sobre isso, trataremos na próxima seção.

3.2 Eu nunca ouvi falar de quiromboras por aqui

Quando passei a conversar semanalmente com os comunitários do Quilombo da Arvinha, já de início, foi possível entender que a *arvinha*, símbolo da comunidade reconhecido pelos moradores, tinha, sem sombra de dúvidas, muitas histórias para contar. Porém, eu não esperava fazer parte efetivamente de uma delas. Em meados de outubro de 2019, em uma terça-feira qualquer⁷⁶, recebi sete telefonemas a partir das 7h da manhã. Eram 9h quando vi as chamadas e retornei. A filha do presidente da comunidade, Roselaine Meira, explicou-me, de sobressalto, que haviam “arrancado a *arvinha*”. Os moradores haviam sido avisados na noite anterior e, ao clarear do dia, constataram a veracidade da história. Dona Celita, esposa do presidente, indagou-me o que poderia ser feito diante de tal desdita ambiental e patrimonial. Naquele momento, parecia que eu já havia vivido a situação antes, pois minhas memórias remeteram-me ao meu receio de meses anteriores, o receio de que os interesses particulares poderiam desconsiderar o valor da *arvinha* para aquele grupo de comunitários. Além de lamentações e indignações diversas, perguntei se a árvore havia sido arrancada com raízes. Como a resposta foi positiva, disse a ela que, em meu entendimento, a única coisa que poderíamos fazer naquele momento era falar com o proprietário da área para compreender o que levou à extração da árvore histórica e tentar sensibilizá-lo com vistas ao replantio. Não confiava na possibilidade de que entes do Estado pudessem proteger a *arvinha* e, conseqüentemente, a comunidade de imediato, com a devida celeridade que a ocasião exigia. Todo o materialismo histórico, junto à dimensão simbólica envolvendo a árvore e o local em que se encontrava, poderiam perecer mediante máquinas que fariam o descarte do cambará. Perguntei o que Dona Celita pensava sobre propormos esse diálogo com o proprietário das

⁷⁵ Grifo nosso.

⁷⁶ Coincidentemente, no dia 15 de outubro, data em que se comemora o Dia do Professor.

terras e ela disse que deveríamos tentar. Convidei, também, a colega Luciana da Costa de Oliveira e a bolsista do projeto Rita Tatiane da Silva Miranda. Depois, lembramos de mobilizar o Senhor Norides, como representante dos “trancos velhos” da comunidade. Nosso objetivo consistia em estabelecermos um diálogo e buscarmos um entendimento entre os envolvidos, a fim de podermos fazer algo rápido pela vida da *arvinha*.

Ainda pela manhã, cheguei à comunidade. Fui direto à coxilha da *arvinha*, que estava ali tombada, como um objeto qualquer. A árvore foi devastada. O local em que sempre esteve plantada se encontrava já tapado de terra. Quem passasse por ali depois de alguns dias e não conhecesse o lugar sequer perceberia que aquele solo abrigou a tão respeitada *arvinha* da comunidade por gerações. Estava tudo aterrado e aplainado, conforme a cartilha do monocultura da soja exige.

Dona Celita telefonou ao Ministério Público Federal (MPF) de Passo Fundo para relatar a situação; nesse telefonema, a secretária disse que repassaria a informação ao procurador responsável naquele momento, assim como disse que faria uma comunicação ao setor da Brigada Militar⁷⁷ que cuidava da preservação ambiental. O relato da comunidade foi tratado com a atenção e a celeridade que merecia por parte do MPF. Mesmo assim, compartilhávamos do entendimento que era necessário buscarmos o diálogo com o proprietário das terras a fim de providenciarmos o replantio o mais rápido possível, de modo que “salvássemos a *arvinha*”. Nas comunidades rurais atravessadas pelo agronegócio, quando grandes árvores, especialmente as nativas, são arrancadas para liberar-se espaço ao monocultivo, é muito comum elas serem enterradas de forma oculta em valas, a fim de evitar-se multas dos órgãos de vigilância ambiental. Nesses casos, sequer a madeira é aproveitada. O importante, para o *agro*, é que *tudo* que compõe o território seja aproveitado para a produção. Logo, o risco desse ocultamento era iminente, por isso precisávamos agir rápido. Ficamos sabendo que as terras haviam sido vendidas há cerca de dois anos, entretanto a maioria dos comunitários com quem falamos desconhecia o fato.

Quando cheguei à comunidade, Dona Celita ponderou que precisávamos almoçar antes. Fui convidada para fazer a refeição com eles. Seu Jorge estava bastante aborrecido com a situação. Mencionou que uma árvore nativa não pode ser arrancada assim, ainda mais “aquela árvore”. Ele não pôde acompanhar-nos naquela tarde devido ao seu trabalho.

Após o almoço na comunidade, procuramos o proprietário, que morava no perímetro urbano de Coxilha. Chegando à sua casa, Rita questionou o “dono das terras” sobre a retirada

⁷⁷ Nome da polícia militar do Estado do Rio Grande do Sul – Brasil.

da árvore. Ele confirmou a ocorrência. Então, enquanto grupo, buscamos mostrar ao senhor a importância da árvore para a comunidade quilombola, ao que ele afirmou viver há mais de trinta anos na região e nunca ter ouvido falar em “*quiromboras*”⁷⁸ naquele lugar. Foi um momento bastante tenso da conversa, em que foi colocado em xeque a validade da existência quilombola naquele território. Embora os ancestrais dos comunitários fossem os primeiros moradores que migraram para a região, juntamente com os latifundiários paulistas citados no segundo capítulo, os entes públicos e privados buscaram ocultar, historicamente, outras narrativas que não fossem àquelas das histórias de imigrantes europeus no Sul do Brasil.

A memória coletiva tem força e duração com base no conjunto de pessoas que lembram. Cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, ponto de vista que muda conforme o lugar que a pessoa ocupa, lugar que, por sua vez, muda segundo as relações que mantém com os outros ambientes (HALBWACHS, 2013). Na colonialidade do saber, saberes e memórias considerados subalternos pelo Ocidente são invisibilizados pelos grupos que detêm o poder. Assim, a população em geral, quando depara com uma história “estranha” a seus ouvidos, desconfia e, conseqüentemente, renega o que seja diferente das memórias que lhe possibilitaram ter pontos de contato.

Na ocasião, sempre primando pelo diálogo, tentamos explicar ao senhor que os ancestrais dos moradores da Comunidade Quilombola da Arvinha haviam vivido nesse território há cerca de 150 anos e que seus descendentes permaneciam ali desde esse período. Seu Norides, que conhecia o senhor, disse que a *arvinha* é o símbolo da comunidade. O senhor explicou que retirou a árvore porque ela atrapalhava a atividade de “passar um veneno” na lavoura e, estupefato, questionou Seu Norides, a quem ele conhecia por “maninho”, porque ele nunca lhe havia contado toda essa história. Seu Norides, sem pestanejar e com a eloqüência que lhe é peculiar, justificou que nunca havia contado, porque o seu interlocutor nunca havia lhe dito que havia comprado aquelas terras. A explicação do senhor demonstra como, nesses locais, é extirpada qualquer forma de vida que possa tomar um pequeno ponto do tapete sintético formado pela soja. O que importa é a produção pela produção.

Mesmo com a nossa explicação, o senhor inferiu o que queríamos que ele fizesse, momento no qual lhe explicamos que era necessário replantar a *arvinha*. A partir dessa resposta, ele mostrou-se interessado em tentar resolver o problema, embora demonstrasse ainda pouco entendimento acerca da relação entre a *arvinha* e a comunidade que leva o mesmo nome, bem como acerca da importância da árvore nesse contexto. Perguntou o que queríamos que ele

⁷⁸ Optei por manter a transcrição do termo que foi utilizado na oralidade.

fizesse realmente: se ele poderia oferecer um outro local em suas terras para plantar outros camarás, se era preciso que ele plantasse na comunidade... Ele ainda não compreendia que o que precisava ser replantado não era uma muda nova, mas a própria árvore arrancada. Os comunitários frisaram que o local deveria ser o mesmo, a coxilha em que a *arvinha* sempre ficou, disseram que o “lugar dela sempre foi lá” e que a mesma árvore arrancada deveria ser replantada.

Observando a dificuldade de entendimento acerca da importância do cuidado com a *arvinha*, perguntei ao proprietário das terras se poderia contar a narrativa transcrita *Como começou a Arvinha*⁷⁹, a mesma história que contávamos nas escolas nas atividades do projeto *Narrativas Orais Quilombolas*. A proposição foi aceita. Mesmo em uma situação em que a comunidade foi duramente penalizada, por uma agricultura que não considerava os territórios tradicionais, foi importante abrir a porta ao diálogo nesse momento. Diante das explicações e da história narrada, ele disse que iria providenciar, ainda naquele dia, o replantio do camará e mencionou a necessidade de ser colocada uma placa que explicasse a história da árvore para os que por ali passassem, sugestão com a qual todos os presentes concordaram como sendo de fundamental importância. Ainda na casa desse senhor, questionei aos mais velhos se seria possível que a árvore continuasse com vida após o replantio. Dona Celita fez uma reflexão instantânea e muito interessante: “[...] se a árvore brotou de um palanque, vai brotar agora também”.

Chamou a atenção do grupo a fala do proprietário das terras, a partir do relato de que ele, vivendo havia mais de trinta anos na região, nunca ouviu falar de quilombolas. Seu discurso se entrecruzava com a retórica dos grupos não quilombolas da região. Sobre isso, precisamos considerar que, durante séculos, a presença negra foi negligenciada no território brasileiro, como se não tivesse qualquer importância, como se não existisse. Assim, ainda hoje, vivemos uma herança desse projeto de ocultamento de referências. Nesse contexto, o processo de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo é um divisor de águas para a população em geral e para as próprias comunidades. Embora no Brasil, antes da Carta Magna o termo quilombola não fosse comum, isso não quer dizer que tal denominação seja invenção de uma política pública, de determinado governo ou de uma dada época. Trata-se de um termo que passou a ser democratizado especialmente a partir dos estudos que embasam os RTDIs. Os processos que reconhecem os territórios quilombolas colocam em evidência o modo como eles foram ocupados e a história das populações que neles vivem. Isso, por vezes, torna-se uma

⁷⁹ Essa transcrição será apresentada no capítulo quatro.

ameaça aos demais grupos. Sobre a ressemantização do termo “quilombo” na contemporaneidade, explicam Anjos e Silva (2004, p. 28):

[...] o termo quilombo ou as atividades correlatas às quais ele confere sentido, em termos contemporâneos, vêm assumindo novos significados, uma vez que ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil.

Há que se levar em conta que, ainda que a denominação “quilombola” não fosse comum antes da Constituição de 1988, o que conduz ao reconhecimento de um quilombo é a constatação de evidências da autenticidade da história e da resistência desses grupos em seus territórios, bem como o seu autorreconhecimento coletivo. No caso específico deste estudo, as duas comunidades aqui focalizadas estão situadas em um mesmo espaço geográfico desde o período escravista, resistindo a mudanças abruptas que, muitas vezes, situaram-nas e ainda as situam como antagonistas do chamado “desenvolvimento” capitalista. Assim, ambas as comunidades são presas dentro de um sistema que ora acha conveniente invisibilizá-las, ora decide ser pertinente mostrá-las como vilãs, mas que, diga-se de passagem, sempre que lhe convém, utiliza-se de sua força de trabalho. Nesse cenário, a autoidentificação do grupo como quilombola é uma forma de fortalecer a coletividade e de mudar esse contexto, o que não agrada quem tem interesses contrários. Conforme Mello (2012, p. 51),

não é raro que críticos, com o intuito de demonstrar o caráter supostamente artificial dessa forma de identificação, aludam ao fato de que várias populações, hoje classificadas como quilombolas, não se designavam assim num passado recente. Também é comum que se defenda a tese de que muitos grupos “se descobriram” e “se tornaram” quilombolas porque isso seria mais vantajoso.

Dessa forma, a presença, a memória e a história negras são negligenciadas. Isso certamente passa pela escola, que não foi além de meramente abordar a escravidão no Brasil de uma maneira bastante estereotipada, contada por colonizadores. A instituição escolar não trata do legado dos saberes africanos à cultura brasileira e mundial, não tensiona as razões da presença negra regional, especialmente no que concerne ao Sul do Brasil. A esse respeito, Nunes (2010, p. 205) observa que “O currículo, pensado como artefato cultural, tende a construir pessoas através de suas narrativas, ou seja, age no jogo de construção de identidades”. Some-se isso tudo ao conflito de terras, que, no caso em tela, ainda não possibilitou a titulação de dois territórios já reconhecidos, oficialmente, há quase uma década. Além disso, a imprensa e os poderes públicos tanto locais quanto nacionais não fazem nenhuma questão de apoiar a causa quilombola. Quanto aos meios midiáticos regionais, quando tematizam a questão

quilombola, é mais no sentido de descaracterizarem a luta pela terra e de reforçarem estereótipos, prestando um desserviço à sociedade, a qual se torna, pois, desprovida de informações relativas a esse lado importante da história, que não costuma estar presente nos currículos escolares. Machado *et al.* (2018) comentam o seguinte sobre a luta pela terra por parte de comunidades negras na Região Sul do Brasil:

Os enfrentamentos são múltiplos, pois esses espaços demandados, atualmente, estão ocupados e apropriados por agricultores, empresas de celulose, agroindústrias que, em seus argumentos jurídicos e políticos, afirmam não serem os promotores da exclusão, nem terem conhecimento da existência de comunidades de negros ou da constituição de quilombos no passado. Nesse sentido, é um jogo de forças e disputas entre sujeitos e grupos que querem a mesma porção de terra e justificam sua posição, cada um ao seu modo (MACHADO *et al.*, 2018, p. 64).

As observações de Machado *et al.* se confirmam na fala do proprietário de terras antes mencionado. Nesse sentido, esse cenário tem um tom desagregador e seguramente não pode ser negligenciado em um estudo como este. Afinal, ele nunca ouviu falar de quilombolas e não sabia da existência da comunidade, mesmo vivendo há mais de trinta anos no local. Se esse senhor nunca ouviu falar delas, pode-se concluir que tais comunidades, para os grupos não negros, não existem. Pode-se concluir, igualmente, que uma árvore, um cemitério, um conjunto de casas em um território negro passam despercebidos. Se a árvore for retirada, talvez nessa mesma lógica, seria como se ela nunca tivesse existido. Permanecerá na memória coletiva da comunidade, não se sabe exatamente por quanto tempo, mas seus descendentes não poderão vê-la. Invisibilizar e não tornar audíveis, em espaços públicos, a história, a memória e as lutas das comunidades negras é, certamente, uma das maneiras mais estratégicas de tentar enfraquecer a existência desses grupos por parte dos que detém o poder, assim como de dizer o pode e o que não pode estar no território. Um exemplo disso é que, um pouco antes da pandemia de Covid-19, a equipe do projeto *Narrativas Oraís Quilombolas* discutiu como poderíamos apoiar as duas comunidades focalizadas nesse estudo em causas relativas à preservação de seu território, antes que danos como o da *arvinha* voltassem a ocorrer. A estudante quilombola Rita sugeriu que, além das oficinas que fazíamos nas escolas por meio do projeto, pudéssemos apresentar o trabalho aos servidores municipais de Coxilha e de Sertão, bem como a outros entes públicos importantes. A resposta do prefeito de Sertão foi positiva, porém o então prefeito de Coxilha no início de 2020 recusou por escrito a possibilidade da ocorrência da atividade, mesmo ela não gerando qualquer tipo de custo à prefeitura, alegando que as comunidades quilombolas fazem parte [somente] do território de Sertão, o que não condiz com a realidade,

visto que parte do território do Quilombo da Arvinha está localizado do município de Coxilha, conforme mapa apresentado no capítulo dois deste estudo.

Observa-se que negativas como a que foi apresentada pelo município de Coxilha, são apenas um exemplo de como a Comunidade Quilombola da Arvinha e a Comunidade Quilombola da Mormaça resistem há mais de 150 anos a processos que não consideram a sua história como válida. Por toda a situação apresentada, reitera-se a importância de as instituições de ensino cumprirem com seu papel e tratem de temáticas representativas das comunidades negras. Se a escola forma cidadãos, talvez poderão ser esses que, em momentos como o que foi reportado, ajudarão a proteger a memória das comunidades. Serão os alunos de hoje que, sabedores da história e da memória de sua região, poderão afirmar que sim, existem pelo menos duas comunidades quilombolas em Sertão – RS e Coxilha - RS, as quais resistem há muito tempo em um mesmo território e cujos espaços de memória precisam ser tanto preservados quanto valorizados por toda a sociedade.

Voltando ao desenlace da situação da *arvinha*, cabe comentar que a conversa do início da tarde com o senhor que tem a propriedade do território deu-nos um certo alívio, mas, ao levarmos Rita e Dona Celita de volta à comunidade, perguntávamo-nos se iriam mesmo replantar a árvore. Quando passamos na comunidade de Colônia Miranda, próxima ao Quilombo da Arvinha, a retroescavadeira que, no início da tarde, estava estacionada naquele local já não estava mais. A expectativa de que tudo poderia ser resolvido parecia estar mais próxima. Dona Celita pediu para irmos à casa de Dona Juvita, quem havia avisado sobre a extração da árvore. Chegando próximo à casa, pudemos ver que a máquina estava na lavoura, dirigindo-se à coxilha da *arvinha*. Dona Celita pediu-nos que Rita e eu fôssemos até a lavoura acompanhar o replantio. Fizemos isso. O trabalhador parou a máquina, pois não sabia por que estávamos ali e conversou um pouco conosco. Disse que havia recebido a ordem de replantar com urgência, pois era a árvore “histórica da *arvinha*”. Precisou o território ser depredado e a comunidade ter agido coletivamente para que houvesse esse reconhecimento tardio. A máquina que arrancou a *arvinha* não era particular, mas da Prefeitura Municipal de Coxilha. Conforme a retroescavadeira manipulava o tronco com raiz, era visível como a árvore havia sofrido grandes danos. A *Gochnatia polymorpha* (Less.), nome científico da espécie cambará, costuma ter uma estrutura multitrancos e no caso da *arvinha* apenas um deles havia sido arrancado com raiz. Rita, então, solicitou ao tratorista que plantasse um “toco” que estava com raízes. A figura a seguir mostra a comunitária acompanhando de perto o replantio da *arvinha*. É interessante observar que o ângulo da imagem retrata como o relevo da área é elevado e, portanto, como a coxilha da *arvinha* era estratégica à parada e à passagem dos tropeiros no passado.

Figura 17 - Rita acompanhando de perto o replantio da *arvinha*.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – *Campus Sertão*.
Foto: Vanda Aparecida Fávero Pino.

Olhar para a *arvinha* devastada, mas de volta ao seu local de origem, confortou-nos e, até mesmo, proporcionou-nos uma certa euforia. Nem tudo estava perdido, pois, apesar de um dia que começou difícil, conseguimos recolocar a *arvinha* em seu território tradicional. Experimentamos um sentimento ambíguo ao lamentarmos o descaso com esses locais de memória, mas, ao mesmo tempo, sabermos que a força coletiva por meio do diálogo havia sido positiva na defesa da comunidade. A união de esforços que mobilizou os comunitários e servidores do IFRS – *Campus Sertão* foi uma vitória para a comunidade e demonstrou que *agro* não é *tudo* para todos. A vida dos quilombolas e de seus territórios de memória também deve importar. A foto seguinte mostra a alegria tanto minha quanto da estudante Rita com o retorno da *arvinha* a seu local de origem.

Figura 18 - Por fim, a *arvinha* retorna a seu local de origem.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – *Campus Sertão*.

A partir desse momento, passamos a avisar acerca do replantio as pessoas que havíamos acionado, quais sejam, professores de universidades da região, advogados, colegas de trabalho, ativistas. Posteriormente, fomos à casa de Dona Juvita, que tem vista direta para a coxilha da *arvinha*, e conversamos mais um pouco. Ali, ela e Dona Celita relembrou quando os mais velhos conduziam tropas de gado por aquele local. Também comentaram o absurdo que foi a extração da árvore. Fizemos um registro bonito da paisagem quilombola, com a árvore replantada bem ao longe.

Figura 19 - Entre o céu e o campo ceifado, a *arvinha*.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – *Campus Sertão*.
Foto: Vanda Aparecida Fávero Pino.

Com o passar do tempo, a euforia foi dando lugar à apreensão. Não consegui conversar com os moradores nos dias posteriores e não sabia como estavam reagindo ao ocorrido. Perguntávamos, aos agrônomos e aos profissionais do meio ambiente do IFRS, se seria possível a regeneração da árvore. O replantio de uma árvore adulta deve ser feito com um manejo cuidadoso. Ninguém dava essa certeza, além de muitos demonstrarem um certo negativismo. Nossa esperança era a de que outubro e novembro prometiam ser muito chuvosos, o que estava se confirmando, uma vez que chovia praticamente todos os dias após o replantio da *arvinha*.

Na mesma semana, Dona Celita comentou com Rita que, no dia posterior ao replantio, a Brigada Ambiental esteve no local para avaliar a situação e, depois, afirmou que iria procurar os responsáveis pela extração. Onze dias após o replantio, novamente visitamos a *arvinha*. Uma tristeza nos acometeu, pois suas folhas estavam um tanto murchas. Mas isso não significava sua morte. Afinal, o clima estava colaborando e tínhamos esperanças.

Com o tempo, o milho foi crescendo e já era difícil ver, da estrada, a árvore por completo. Alguns se mostravam positivos em relação ao rebrote, principalmente os mais velhos. Já outros não pareciam tão convencidos de que isso iria acontecer. Minha ansiedade, enquanto

amiga da *arvinha*, era parecida com a dos moradores. De outubro a dezembro, não fiquei sabendo novidades sobre a *arvinha*, e, em dezembro, a seca foi grande. No final do ano, encontrei seu Norides em um almoço na comunidade e ele disse que acreditava que a árvore estava rebrotando. Em janeiro, ao passar na estrada, vi que a árvore não parecia ter vingado, ao menos não no sentido biológico. Na conversa com os comunitários, ficava claro que, rebrotando ou não, aquele “tronco velho” continuava representando tudo o que sempre foi para a comunidade.

Em março de 2020, Rita ligou ao MPF de Passo Fundo para saber quais decisões em torno da situação da *arvinha* haviam sido tomadas, pois uma das propostas já ventiladas é que fosse plantada uma muda de um cambará ao lado da árvore antiga. Pude acompanhá-la em uma reunião nesse órgão. Em razão de estar fazendo pesquisas na comunidade e já ter conversado com diversos moradores no âmbito do projeto de *Narrativas Orais Quilombolas*, foi-me solicitada uma pesquisa em publicações, documentos e relatos orais que trouxessem referências à árvore da espécie cambará que deu nome à Comunidade Quilombola da Arvinha. Assim, a pesquisa realizada, além de elementos históricos, apontava a importância patrimonial, simbólica e cultural da árvore para a comunidade. Após entregarmos um compilado de mais de dez páginas ao MPF, foi preciso, igualmente, respondermos a uma solicitação da defesa dos responsáveis pela extração da árvore. Os representantes legais de quem tinha a propriedade da terra sugeriram realocar a árvore em outro ponto da lavoura, retirando ela de seu lugar original. Inclusive, um engenheiro agrônomo assinou o processo sugerindo que a *arvinha* fosse colocada nas extremidades da lavoura, na baixada, com o subterfúgio de que teria mais chances de sobreviver, perto de um cemitério que pensavam ser da comunidade. Também foi alegado que a economia principal da qual o município dependia era o monocultivo de grãos.

Essa investida foi um duro golpe nos comunitários, que não esperavam por isso, visto que já havia sido acordado, na casa do senhor que pediu a derrubada da árvore, que o território da *arvinha* seria mantido com o tronco velho recolocado, devido à sua significância histórica e ancestral para os quilombolas. Como se não bastasse o prejuízo patrimonial sofrido, ainda necessitavam continuar defendendo os mesmos argumentos já apresentados quando da derrubada da árvore. Claramente, a intenção era a mesma desde o início: retirar a árvore, um símbolo que sobreviveu por mais de 150 anos em um local que passou por diversos arranjos produtivos, para recolocá-la à margem, em um lugar que não “atrapalhasse” as máquinas, os venenos e, conseqüentemente, o lucro. O *agro*, com o poder por ele exercido sobre os mais pobres, mostrava sua mão manipuladora. O ocorrido segue a lógica globalizadora em que o interesse particular, relacionado ao mercado, sobrepõe-se aos direitos coletivos e em que “os

negócios governam mais que os governos” (LASZLO, 1992 *apud* SANTOS, M., 2012, p. 244). Dessa forma, pareciam não ter mais importância o diálogo realizado inicialmente e tudo o que havia sido acordado. A comunidade foi lesada em sua referência geográfica e histórica mais importante e, ainda, era impelida a aceitar, de bom grado, uma decisão que desrespeitava os seus principais clamores.

Após nova argumentação solicitando que os comunitários fossem ouvidos, que se mantivesse a *arvinha* de acordo com a cartografia social da comunidade, uma reunião foi convocada pelo MPF. Tal reunião tinha o objetivo de acordar o que, afinal, seria o destino da *arvinha*, visto que o pedido dos comunitários continuava a ser contestado. Rita, mesmo não acostumada com os ritos jurídicos, assumiu seu papel de protagonismo na discussão. Não trazia teses prontas, mas perguntas. Perguntas essas que foram fundamentais. Ela representava e advogava pela própria comunidade, já que, do lado comunitário, não havia recursos para pagar sequer um(a) advogado(a), quiçá ter a representação de dois, como era o caso do outro lado. Também fui convidada pelo MPF para a reunião e me senti honrada por poder acompanhar a comunidade nesse processo e, por conseguinte, estar ao lado dos comunitários. Essa oportunidade significava uma retribuição, com meus saberes e com minhas experiências, ao apoio que havia recebido deles. Não nego o quanto foi exaustivo precisar defender o óbvio: o pedido da comunidade, do início ao fim do processo, para manter-se a árvore no mesmo lugar em que sempre esteve. Em uma situação na qual o dano causado ao quilombo fora irreparável, ainda se pedia uma “flexibilização” que descartava a reivindicação central de que “o lugar da *arvinha* era ali”, naquele espaço. Essa transigência significaria aceitar não só a retirada da árvore de seu local de origem, mas também colocar à margem as reivindicações da comunidade, como havia sido historicamente. Por isso, Rita foi enfática em trazer a voz da comunidade para a reunião e, nem sequer por um momento, ela cogitou desistir dessa luta em face dos argumentos daqueles que teimavam em não querer compreender a reivindicação comunitária.

Ao cabo de uma longa insistência, precisei clamar aos presentes que observassem a irresignação de Rita. Esta enfaticamente representava o pedido de uma comunidade que, para os interesses do *agro*, parecia não existir. Pedi às advogadas e a seu representado que respeitassem a história da Comunidade Quilombola da Arvinha e afirmei que, se isso não fosse observado, tudo perderia seu sentido. Era preciso entender que o que compõe a simbologia da árvore para a comunidade não era somente a materialidade de um tronco de madeira com vida ou sem vida, tronco que poderia ser levado de um lado para outro, mas a sua composição com o próprio território quilombola, com a coxilha, com a memória das tropeadas, com as histórias que eram contadas, com o olhar diário dos comunitários em relação àquele lugar. Rita terminou

ressaltando que o pedido dos comunitários era de que a *arvinha* permanecesse no mesmo lugar, no seu lugar.

Diante disso, mesmo não havendo compreensão por parte de uma das advogadas, houve finalmente um acordo oficializado. A árvore permaneceria no território de origem e uma nova muda de cambará seria plantada ao lado. Seria mantido um cercado de proteção e “permitido” o acesso à propriedade por parte dos comunitários, propriedade que faz parte do território quilombola ainda não titulado. A última tentativa de uma das advogadas foi o questionamento acerca do que seria feito caso a árvore nova “não pegasse”. A isso, Rita respondeu firmemente: “[...] se não pegar tem que plantar de novo, até pegar. Vai plantando até pegar”. Frente à firmeza de Rita em defesa de sua comunidade, não houve novas interpelações.

Por fim, houve a sugestão de ser confeccionada uma placa com um texto elaborado pelos comunitários. A mesma advogada se mostrou bastante incomodada com a situação. Afirmou que seu representado faria uma placa simples, informado o local do marco histórico da Comunidade da Arvinha, ao passo que desprezou a possibilidade de ser confeccionada uma placa maior e com mais informações, dizendo que não se tratava de “ponto turístico”. A reunião estava demasiado longa e cansativa devido às reticências já mencionadas. Sublinhei a importância da simbologia da árvore para a comunidade para muito além do que foi avaliado pela advogada e que, dessa forma, faríamos o possível para, junto à comunidade, por meio de uma ação solidária, providenciarmos a placa. Nesse momento, a procuradora federal sugeriu que, na esfera que cuidava do dano ambiental, que estava sob cuidados do Ministério Público Estadual, poderia ser vista a possibilidade de cobrar-se dos responsáveis a confecção da placa maior. Finalmente, foi acordado que um novo cambará seria plantado ao lado do “tronco velho”, o qual permaneceria em seu lugar de origem. Foi acordado, igualmente, que haveria proteção ao local por meio de um cercado e que seria identificada a sua importância através de uma placa. Outra conquista foi o acesso dos comunitários ao local para que pudessem contar um pouco da sua história aos jovens da comunidade e a quem visitasse o quilombo. Alguns dias após tais acordos serem firmados, a árvore foi cercada, a nova espécie foi colocada ao lado e uma pequena placa passou a sinalizar o local. Cabe ressaltar que o ponto principal dessa luta foi a preservação desse território que carrega muitas memórias e que agora continua sendo protegido pela Comunidade Quilombola da Arvinha.

3.3 Território sintético x território orgânico

A árvore que conta a história de “como começou a Arvinha” foi testemunha de todos os processos econômicos que atravessam a Região Sul do Brasil desde final do século XIX até hoje. Contam os moradores que sua intenção inicial era ser palanque para encerrar o gado, mas decidiu ser vida, o que exemplifica com maestria aquilo que Santos (2015) chama de biointeração dos territórios quilombolas: ser lugar de paragem e descanso, fazer sombra para aqueles que ocupavam o território, enquanto a geografia oferecia uma visão estratégica do que vinha e do que ia. A *arvinha* nesse processo de biointeração viu a comunidade nascer e os filhos de Cezarina envelhecerem. Viu essa ancestralidade ser escravizada em benefício dos senhores de terra e da economia do tropeio do gado. Ao mesmo tempo, viu o *saber lidar* com a “bicharada” tornar-se uma vocação para os descendentes da matriarca.

O território quilombola e seus locais de memória como a coxilha da *arvinha* reverenciam, sobretudo, a ancestralidade. Representam os próprios comunitários na necessidade de adequarem-se à imposição da ordem econômica mundial e, ao mesmo tempo, de resistirem a seus processos epistemicidas, que atentam contra a vida, a memória e a cultura. Para Nunes (2010, p. 201), “território remanescente de quilombo é território cuja presença negra é presença, principalmente, da ancestralidade”.

Após ser arrancada em benefício dos interesses econômicos, a árvore voltou ao seu local de origem como palanque, em uma representação dos chamados “troncos velhos”, pessoas mais velhas da comunidade, que aquilombam seus filhos mais novos ao redor da cultura ancestral. As árvores jovens ao seu lado representam a renovação que dá continuidade à comunidade. Troncos velhos e novas mudas configuram a resistência dos quilombos de Sertão - RS. Uma resistência em que paisagem sintética e orgânica dividem o mesmo território. Uma divisão em disputa, não compartilhada e desproporcional. Mas uma mostra de que o território é condição para a continuidade dos quilombos. Nunes (2010, p. 2010) reflete sobre esse contexto:

Existem alguns espaços em que a terra é mexida, de forma abusada, outros não: “o arbusto espontâneo, a moita silvestre, a árvore que ninguém semeou, o chão que ninguém pode sujar nem pilhar”, ou seja, “lá onde nenhuma casa alguma vez engravidou o chão”, potencializam saberes sobre/da terra-quilombo.

Na foto a seguir, é possível contemplar a terra-quilombo e “a árvore que ninguém semeou” em um pôr do sol de verão, dias após o evento que visava a descontinuar essa história.

Figura 20 - A arvinha e o pôr do sol.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – Campus Sertão.
Foto: Vanda Aparecida Fávero Pino.

Como comprova a seção anterior, o território, no contexto regional sul-brasileiro, nunca foi visto como pertencente às comunidades negras. É importante ficar claro que não se pretende, neste trabalho, desconstruir o legado dos imigrantes europeus, os quais chegaram ao Sul do país oriundos de um contexto de pobreza em seus lugares de origem e os quais, inclusive, sobreviveram, durante muito tempo, por meio de práticas comunitárias. Sabe-se que, ao saírem de seu continente, sofreram inúmeras dificuldades culturais, sociais, psíquicas, preconceitos etc. Sabe-se, igualmente, que são detentores de muitos saberes importantes para a região em estudo. Sendo assim, nossos estudos e trabalhos de campo, desvelam como as práticas racistas dos que já estavam aqui e dos que chegaram depois, incentivadas pelo Estado brasileiro, não oportunizaram que os negros recém-libertos também pudessem ocupar o território com dignidade e liberdade, a exemplo dos imigrantes que chegaram ao país nos séculos XIX e XX. No contexto do “pós-abolição”, os quilombolas tiveram de seguir obrigatoriamente o modelo europeu, branco, do “progresso”, o que, porém, não favorecia a sua existência, nem lhes garantia o seu território.

O processo de escravização de pessoas do continente africano é um genocídio sem precedentes. Contra essas populações, foi empreendido todo tipo de violência, como o tratamento animalizado, a separação de pessoas das mesmas famílias e comunidades, a proibição de exercer a espiritualidade, bem como os modos de viver e de falar os próprios idiomas. Assim, a população negra foi sempre tratada como desimportante, marginal, selvagem, inferior e permanentemente invisibilizada. Isso gerou consequências sociais bastante problemáticas. Conforme citado no capítulo dois, a Lei de Terras de 1850 inviabilizou a

distribuição de terrenos aos ex-escravizados, visto que eles somente poderiam adquiri-los por meio de compra, porém tal situação era quase impossível na condição social em que foram colocados os grupos negros no pós-abolição.

Desse modo, a população negra foi jogada à própria sorte. Arvinha e Mormaça foram resistindo por meio de suas vivências quilombistas. Seus territórios, à época, proporcionavam-lhes um mínimo de dignidade: fazer horta; criar gado coletivamente nos poteiros; compartilhar a ajuda mútua pelos puxirões; fazer bailes nas casas; plantar sementes crioulas; cultivar ervas medicinais. Dona Nena relembra como o território da Mormaça era rico tanto em mato quanto em diversidade e como favorecia a criação de animais, além das roças, que eram abertas e serviam para a subsistência: “Iam pro mato, tinha fruta, tinha tanta coisa, vinham goordo do mato as criação. A gente derrubava uma derrubada de mato, fazia uma lavorinha pra tê mio anssim pra fazê farinha e farinha a gente fazia um munho, né?” (ROCHA, 2019b, 1 min 19s).

Desconsiderando todo esse legado, a monocultura imposta pelo capitalismo, na segunda metade do século XX, descaracterizava uma agricultura de subsistência, baseada na troca e no trabalho comunitário. Nesse processo, as comunidades negras sofriam duplamente: de um lado, por serem camponesas e não se adequarem ao modelo produtivista; de outro lado, pelo racismo enraizado nos processos de escravização.

O que o pesquisador “planeja” encontrar e o que vivencia em um trabalho de campo como este são situações bastante diferentes. A experiência de campo nos fez entender que os saberes das comunidades são constantemente colocados em xeque diante do que Escobar (2014) chama de ontologia dualista da modernidade. Uma crença centrada no indivíduo, na economia, na ciência e no real, em oposição à ontologia relacional própria das comunidades tradicionais quanto aos seus territórios e aos seus modos de vida. Essas crenças modernas, colonizantes, que se apresentam como naturais ou, ao menos, como superiores, desqualificam os outros mundos, não dualistas.

O atentado à *arvinha* parece ser um episódio singular. Porém, é apenas mais um capítulo do descaso com o patrimônio cultural quilombola, em que plantas transgênicas impostas pelo monocultivo valem mais do que árvores históricas e centenárias e do que o legado de um povo. Na comunidade quilombola da Mormaça, por exemplo, havia uma árvore de semelhante importância. Quando conversamos com os moradores, vários deles fizeram menções ao que chamavam de *árvore do Jacó*. Era uma árvore na qual as crianças da comunidade regavam em tempos de seca para que chovesse na comunidade. Inicialmente, compreendi que haveria uma aura mística em torno desse local de memória; entretanto, como eram breves os comentários sobre a árvore para introduzir outros *causos*, em meio às atividades do projeto de *Narrativas*

Orais Quilombolas, não chegamos a interpelar nossos interlocutores acerca dessa história em específico. Então, no ano de 2020, durante a pandemia de Covid-19, conversei, via aplicativo de mensagens, com alguns jovens da comunidade que haviam investigado a origem dessa narrativa junto aos mais velhos. O texto a seguir foi transcrito a partir dessa narrativa coletiva dos comunitários. Utilizei nos textos algumas falas de Dona Nena em referência ao puxirão e às empreitadas como o que ela em certa ocasião disse: “na comunidade era outro papo, né”. Além disso, mantive o texto com várias marcas de oralidade, como a supressão de plurais, para aproximá-lo ainda mais da fala original dos comunitários:

Na Comunidade Quilombola da Mormaça, assim como na Arvinha, era normal que muita gente chegasse e se aquilombasse. A Dona Nena, que tem mais de cem anos, até hoje se admira como tanta gente entrava e saía da comunidade e não faltava comida pra ninguém. Se o serviço não era na comunidade, aí faziam as empreitada, que era pegar um monte de homem e mulher e limpar o terreno dos italianos a troco de um valor em dinheiro. Aí, se fosse longe, o pessoal empreitava o serviço e podia ficar meses fora de casa. Mas, quando o serviço era no interior da comunidade, a Dona Nena diz que era “outro papo, né”? Se alguém precisava de serviço, o pessoal se reunia na casa dessa pessoa e o puxirão começava. O serviço era doado, como diziam. Mais tarde, faziam um assado e bailavam a noite inteira. Em outro dia, o puxirão era na casa de outro comunitário e assim ia.

Naquele tempo bão dos puxirão e das empreitada, chegou na comunidade da Mormaça um homem chamado Jacó, que estava buscando refúgio e pediu serviço e guarida por lá. E foi ficando e foi ficando. Contam os moradores que, certo dia, ele morreu no mato, com muita sede, perto de uma árvore.

Com o tempo, os moradores começaram a perceber que, no local em que o Jacó havia morrido, junto da árvore, na terra e na vegetação, ficava tudo úmido. Então, as pessoas passaram a entender que aquele local deveria ser respeitado. Quando fazia seca, as crianças da comunidade levavam água para a árvore do Jacó e, então, logo chovia. Isso foi se tornando um costume tão grande que, até mesmo nos domingos, os moradores iam passear lá e levavam água para a árvore.

Quando as pessoas de fora da Mormaça começaram a fazer lavouras de soja no território da comunidade, a primeira coisa que fizeram foi tirar tudo o que era bonito de lá, começando pelo mato, pelos pinheiros, pelas pedras e pelas nascentes. E não deixaram nem a árvore do Jacó, assim como fizeram com outras árvores importantes como o guatambu, o abacateiro e o cedro. Na verdade, tais pessoas não sabiam viver. Seria bom para todos que tivessem conservado a árvore do Jacó. Até hoje, os “trancos velhos” sabem onde ficava a árvore e nunca esquecem dela quando a estiagem começa a ficar forte e arrasa de fora a fora as lavouras de soja.

A *árvore do Jacó* mostra como os locais de memória da Comunidade Quilombola da Mormaça não são levados em consideração para dar espaço às lavouras de soja. Para José Graziano Silva, ex-diretor-geral da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO),

O sistema de produção alimentar baseado nos sistemas agrícolas utilizando muitos inputs e recursos teve um preço alto para o meio ambiente. O resultado foi que os solos, as florestas, a água, a qualidade do ar e a biodiversidade continuam a se

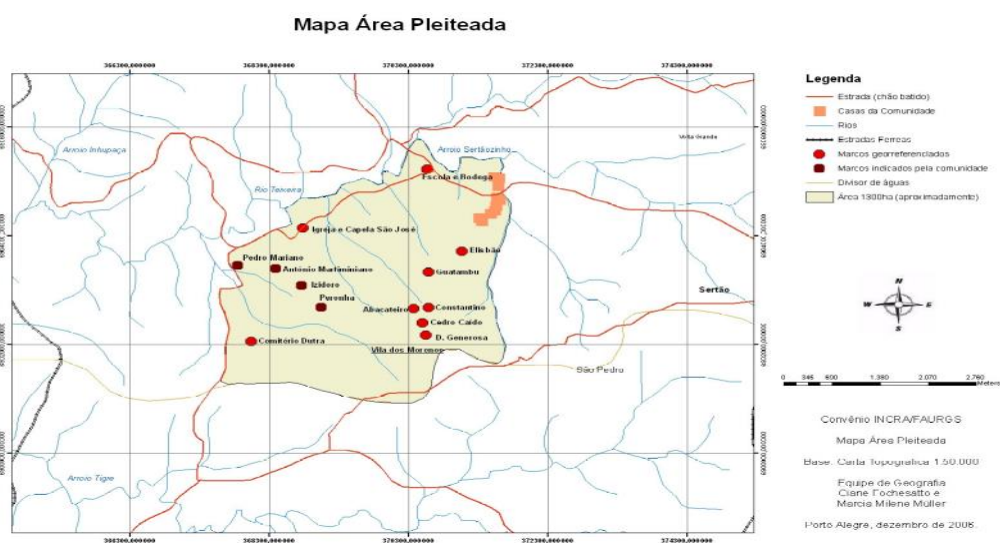
degradar, enquanto o aumento da produção a qualquer preço não erradicou a fome (ONU, 2018, s/p.).

Nesse sentido, em seu livro *A natureza do espaço*, o geógrafo Milton Santos relaciona o conhecimento como recurso, sendo, portanto, os detentores desses recursos que competem vantajosamente com quem não os tem (SANTOS, M., 2012): “Os atores hegemônicos, armados de uma informação adequada, servem-se de todas as redes e se utilizam de todos os territórios. Eles preferem o espaço reticular, mas sua influência alcança também os espaços banais mais escondidos”, ao que acrescenta o autor; “Eis por que os territórios nacionais se transformaram num espaço nacional da economia transnacional (SANTOS, 2012, p. 243-244, grifos do autor). Já Muller *et al.* (2007, p. 180, grifos dos autores), nos “Relatórios antropológicos de caracterização histórica, econômica e sócio-cultural de territórios quilombolas à luz da instrução normativa 20/2005/INCRA”, no que tange à Comunidade Quilombola da Mormaça, mostram diversos outros locais de memória importantes para a comunidade relacionados a elementos naturais, que, devido aos processos econômicos hegemônicos, não são preservados, locais que foram citados na transcrição do texto:

Ainda hoje, temos alguns pontos que servem como indicadores para a localização dessa antiga “vila”. São elementos naturais que permanecem no local como o **abacateiro**, o **cedro caído** e o **guatambu** eles são marcos materiais de memória, cujo significado se encontra compartilhado pela comunidade, principalmente pelo grupo familiar do sr. Ari “cara pelada” cujo umbigo se encontra enterrado ao pé do abacateiro.

As árvores referenciadas, além do vínculo com o território, como atesta o processo de biointeração de enterrar o umbigo, oferecem “marcos concretos que permitiram reconhecer o lugar” (MULLER *et al.*, 2007, p. 174). A seguir, consta um mapa elaborado pelos comunitários com vistas aos estudos de reconhecimento de seu território. É possível reconhecer as três árvores citadas acima como marcos referenciais e, logo abaixo do mapa, a foto do abacateiro. Cabe pontuar que, em 2022, quinze anos após o relatório antropológico de Muller *et al.* (2007), conforme mencionado na transcrição *A árvore do Jacó*, nenhum desses três marcos estão no território, pois há muito já foram extirpados e retirados, o que teria ocorrido com a *arvinha* caso não tivesse acontecido a intervenção comunitária. Tais marcos ainda estavam conservados naquele período, mas os moradores contam que, hoje, já foram arrancados:

Figura 21 - Mapa do território reconhecido pelos comunitários da Mormaça.



Fonte: Muller *et al.* (2007, p. 214).

Figura 22 - Abacateiro em que o umbigo do comunitário Ari de Oliveira⁸⁰ foi enterrado.



Fonte: Muller *et al.* (2007, p. 181).

A devastação do território quilombola se dá principalmente nas áreas que foram demarcadas pelos processos que visam a titulação, mas que hoje não estão sob a “posse” dos comunitários. Tal degradação se dá especialmente com a introdução do monocultivo da soja no

⁸⁰ Seu Ari faleceu no ano de 2020.

Brasil, a partir da década de 60: “[...] essa atividade econômica fez com que houvesse a valorização do imóvel rural, bem como o fortalecimento da monocultura no Estado” (MULLER *et al.*, 2007, p. 161). Assim, gradativamente, os territórios quilombolas rurais utilizados para a agricultura de subsistência e práticas culturais, antes não tão visados, passaram a alimentar a cobiça do sistema. A mata torna-se contrário aos interesses dos monocultores de grãos, os quais começam a promover derrubadas deliberadamente. Dessa maneira, são extintos esses espaços naturais que, além de fornecerem alimentação aos animais, oportunizavam uma das atividades de coleta mais características dos povos do Sul brasileiro, compartilhada inicialmente pelos povos indígenas: “ajuntar pinhão”. Proveniente da araucária, conhecida como pinheiro, essa semente “amadurece” com a chegada do frio do outono e tem muitas propriedades nutritivas, conforme explicado por Dona Maria Luiza Boeira dos Santos Cruz, em entrevista concedida a Muller *et al.* (2007). Profunda conhecedora das experiências compartilhadas por meio dessa coleta, Dona Maria esclareceu que o pinhão, além de oferecer um alimento de qualidade aos comunitários, especialmente a gestantes e crianças, servia como fonte de renda. Essa coleta também propiciava vivências coletivas inesquecíveis entre os membros do grupo e momentos de biointeração com o território:

[...] pinhão a gente tinha ele só pra comer assado, comer cozido, fazem farofa também[...]. Alimentava muito porque é uma comida muito forte [...] Agora, eu juntei pinhão naquele mundo lá [...]. Naquele Matão ali⁸¹. Mas eu juntei tanto pinhão, tanto pinhão! Eu fazia dinheiro com pinhão! Às vezes, eu me lembro, que os anos se passa essa guriuzinha que eu tenho lá (?) a Remedida, mulher do Dilão, não sei se vocês tiveram lá, daí um dia eu sai quando ela nasceu ela tinha um rosto que era uma rosinha de bonito, e eu dizia: “Porque eu comi muito pinhão.” Eu comia pinhão sapecado no mato, nós íamos com as amigas lá no mato, e juntávamos pinhão e tirávamos pra fora do mato e amontoávamos assim, e a gente cobria com o milhão, esse milhão que dá na roça e cobria, deixávamos lá, e entrávamos de novo pro mato de tanto que tinha. Então a gente juntava uns (?) e fazia aquela sapecada de pinhão e nós levávamos um martelo junto pra onde nós sentávamos pra comer, a gente marretava e comia à vontade. Em casa, colocava no fogão pra piizada comer, daí eu também comia, comia pinhão! Então eu digo que eu criei a minha filha à base de pinhão, mas ela nasceu muito bonita aquela minha filha. [...] Eles cortaram tudo ali! Mas aqueles Matão ali que tem aqueles capoeirão ali era um horror de pinheiro que tinha (MULLER *et al.*, 2007, p. 190-191).

Seria necessário um estudo maior para identificar tudo o que a comunidade perdeu com a derrubada das matas no entorno devido ao plantio de grãos. Segundo o que contam os moradores mais velhos do Quilombo da Mormaça, era característica da paisagem local a presença de araucárias. Porém, houve uma derrubada gradativa desde a década de 1960, portanto os mais jovens não tiveram a oportunidade de vivenciar a dádiva conferida pelo

⁸¹ Mato que foi derrubado nos últimos anos para o cultivo da soja.

território natural em sua integridade. É preciso falar, também, das plantas medicinais, abundantes nos campos e nas matas, cujos saberes foram ensinados por Chica Mormaça. Muitas espécies tornaram-se raras ou, até mesmo, extintas, em função da destruição do território e do uso excessivo de agrotóxicos. Apesar disso, o cultivo nos arredores da casa ainda é de conhecimento dos atuais moradores da Mormaça. Os saberes com os chás fazem parte do patrimônio imaterial da comunidade:

A transmissão do saber de cura através dos chás também compunha o estoque de patrimônio imaterial familiar transmitido entre gerações, principalmente, entre mulheres. A família negra camponesa detinha esses estoques de recursos para os cuidados com a saúde, e como demonstramos anteriormente dispunha desse saber para aqueles que não faziam parte da comunidade (MULLER *et al.*, 2007, p. 170).

Figura 23 - Dona Celita conhecedora da medicina natural no Quilombo da Arvinha.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas / Memorial do IFRS – Campus Sertão.*
Foto: Arieli Cristina Corrêa.

Além da devastação das áreas verdes, cabe salientar que as comunidades quilombolas, especialmente a comunidade da Arvinha, têm como saber ancestral o trabalho com a pecuária. A própria história do nome da comunidade já faz referência aos tropeiros. Na memória coletiva da comunidade, a alusão às tropas de gado que, na primeira metade do século XX, aglomeravam-se na coxilha da Arvinha para depois seguirem viagem esteve na narração dos sexagenários, em referência às histórias contadas por seus pais. Todavia, conforme relatam Souza e Santos (2002, p. 42), essa “lida” já foi comprometida pela expansão das lavouras e por toda a estrutura necessária para a sua manutenção:

Enquanto não havia o atual estágio de mecanização da agricultura e forma de organização do latifúndio e uso, de certa forma, irracional da terra, havia da Arvinha grande quantidade de eqüinos, ovinos e bovinos. Mas à medida que começou o cercamento de terras, o desmatamento e a forma de utilização da terra com uso de produtos químicos nocivos à natureza na lavoura, como pesticidas e inseticidas, ficou inviabilizada e criação desses animais, além da falta de espaço físico, principalmente para o pasto. Tendo-se que salientar, a extinção na região de animais de caça pelos motivos já citados acima.

Certamente, as comunidades quilombolas têm muito a ensinar às instituições de ensino e aos que não percebem a importância dos outros mundos, em favor de um único mundo, no qual cabem pouquíssimos privilegiados, os quais esvaziam os recursos da maioria. Essa é mais uma justificativa para que, de um lado, os conhecimentos quilombolas tenham lugar em espaços formais e não formais de ensino – sobretudo em cursos relacionados à produção de alimentos e ao meio ambiente – e para que, de outro lado, proponha-se uma agricultura baseada nos saberes das populações afro-brasileiras, as quais, há séculos, cultivam seus territórios de uma forma mais respeitosa e sustentável, em comparação à agricultura ultrapassada e parasitária imposta pelo *agro*:

A autossustentabilidade é desejada em território de quilombos, contudo, a partir de saberes e princípios não esgotados pela modernização capitalista subliminarmente infiltrada no campo. Saberes relacionados com o manejo da terra, com o trato cuidadoso para com a natureza, com a lida diária dos animais e as feitura artesanais constituem-se as permanências requeridas pelas populações negras que entendem a necessidade de desenvolvimento em outros modelos. (NUNES, 2010, p. 212-213).

A seguir, constam imagens que representam esse modo de cultivar a terra nos quilombos, com fotos do comunitário Norides e de sua esposa Maria, em seu recanto verde diverso, que é rodeado por lavouras de soja. Na foto, ele mostra com orgulho e alegria tanto a sua horta quanto a diversidade de plantas que cultiva. Ele é um exemplo de “guardião do território”, embora também tenha o domínio dos saberes que permeiam a cultura da soja, pois,

a fim de garantir seu sustento nesse contexto hostil, trabalhou para os latifundiários durante muito tempo de sua vida. Seu Norides costuma dizer que ele não é *cultura*, mas sim *agricultura*.

O exemplo de Seu Norides de relação com a terra como organismo vivo pode ser pensado à luz da reflexão de Hampâté Bâ (2010, p. 185) que disserta sobre os ofícios artesanais tradicionais de ancestralidade africana como os grandes vetores da tradição oral. Dentre tais ofícios, estão a agricultura e a pecuária, além do respeito com a vida dos seres. Tais ofícios apresentam-se igualmente presentes nas duas comunidades quilombolas pesquisadas: “[...] na sociedade tradicional africana, as atividades humanas possuíam frequentemente um caráter sagrado ou oculto, principalmente as atividades que consistiam em agir sobre a matéria e transformá-la, uma vez que tudo é considerado vivo”. Por seu turno, Escobar (2014, p. 72, tradução nossa)⁸² cita comunidades campesinas colombianas que, a despeito de todas as imposições das grandes corporações para a devastação dos recursos naturais, continuam apresentando contrapropostas de uso do território, assim como pode ser visto nas comunidades da Arvinha e da Mormaça, especialmente a partir do exemplo de Seu Norides: “[...] milhares de mulheres e homens continuam hoje em dia defendendo suas vidas, territórios e culturas através de projetos alternativos de uso e manejo de recursos naturais, criando ‘espaços humanitários’, comunidades de paz e espaços de biodiversidade”. É o que o autor chama de “mundos ou ontologias relacionais” (ESCOBAR, 2014, p. 77, tradução nossa)⁸³. O terreno em que Seu Nourides e Dona Maria vivem e cultivam suas plantas e cuidam de seus animais destoa do deserto verde e padronizado da soja que está ao redor. É como menciona Escobar (2014), um espaço humanizado, um mundo relacional. No dia em que estivemos em sua casa, no verão de 2019, fazia muito calor. Porém as árvores frutíferas, as plantas nativas e a araucária na frente de sua casa traziam o frescor necessário para suportar aquela tarde quente e empoeirada na beira da estrada, enquanto comíamos uvas fresquinhas trazidas por Rita e tomávamos mate⁸⁴. Tal maneira de conceber o espaço em que se vive é registrado por Hampâté Bâ (2010, p.189) ao dissertar sobre o modo que o homem tradicionalista africano interage com a terra em “uma relação viva de participação e não [em] uma relação de pura utilização”. Segundo o autor, os povos Baúle, que habitavam a Costa do Marfim, por exemplo, eram livres para retirar metais

⁸² No original: “[...] miles de mujeres y hombres continúan hoy en día defendiendo sus vidas, territorios y culturas a través de proyectos alternativos de uso y manejo de recursos naturales, creando “zonas humanitarias”, “comunidades de paz” y “zonas de biodiversidad”.

⁸³ No original: “[...] mundos u ontologías relacionales”.

⁸⁴ Bebida popular introduzida pelos povos indígenas da etnia guarani que se toma no Sul do Brasil, Argentina e Uruguai feita com a infusão de folhas trituradas de erva-mate (*Ilex paraguayensis*) com água quente. A bebida é sorvida por meio de um tubo metálico conhecido por bomba. O mate é feito, geralmente, numa cabaça de porongo chamada cuia.

preciosos da natureza, desde que sempre tomassem o cuidado para retirar o necessário e, assim, não torná-los escassos. De acordo com a visão de mundo desses povos, “a terra, acreditava-se, pertencia a Deus, e ao homem cabia o direito de ‘usufruir dela’, mas não o de possuí-la” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 189).

Figura 24 - Seu Norides, Dona Maria e o recanto verde.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – *Campus Sertão*.
Foto: Vanda Aparecida Fávero Pino.

Os territórios tradicionais passaram a ser varridos do Brasil especialmente a partir da década de 1970, período da chamada Revolução Verde. Apesar de esse nome soar bonito, não era o verde das matas que interessava a essa revolução, mas o verde transgênico, padronizado e envenenado do monocultivo. A esse propósito, Escobar (2014) sustenta que esse tipo de cultura estipulada pelos detentores do poder configura-se em um deserto verde imposto aos países latino-americanos. Trata-se, nas palavras do autor, de um verdadeiro “monstro verde”, simbolizado pelas plantações de palma na Colômbia e de soja no Brasil, dentre outras, monstro cujo intento é desterritorializar as populações tradicionais.

A Revolução Verde surgiu no México, patrocinada por grandes corporações, como a americana Fundação Rockefeller, e teve como mote a produção de alimentos em larga escala para alimentar a grande parcela da população mundial que passava fome. A esse respeito, Escobar (2014) denuncia que, além da destruição do território natural, as iniciativas dessas grandes corporações, na América Latina e em outras partes do mundo, provocam deslocamentos das populações tradicionais de seus lugares de origem e o assassinato dos líderes que denunciavam tais iniciativas. Isso faz com que essas populações ocupem um espaço cada vez mais reduzido e as impede de viverem com dignidade, de modo que passam a ocupar os cinturões periféricos das grandes cidades.

Como já sabemos, o problema da fome no mundo, que engloba questões econômicas, políticas e sociais, nunca foi superado. Trata-se de uma problemática maior do que a mera produção de alimentos em larga escala e, portanto, jamais foi resolvida, nem com a Revolução Verde nem com outras políticas agrícolas capitalistas, as quais objetivavam dominar o território de países que julgavam que não tivessem uma agricultura desenvolvida. É o caso do México, dos países sul-americanos e dos países do continente africano – enfim, a maior parte do Sul mundial. Eis um exemplo claro de como a colonialidade não reconheceu os saberes de povos do Sul no manejo com a terra e de como introduziu um modelo totalmente ocidental e devastador tanto dos recursos naturais quanto das atividades culturais, desconsiderando outros modos de vida.

Esse movimento, imposto em âmbito mundial, começou a ganhar corpo ainda na década de 1950, período em que cerca de 70% da população do mundo vivia em áreas consideradas rurais. Sobre o contexto brasileiro rural nessa época, Santos (2015, p. 52) argumenta que “o que se produzia em cada território tradicional abastecia as suas populações e o excedente era suficiente para abastecer as pequenas cidades”. Assim, “quase tudo que se precisava para bem viver era feito e refeito no próprio território” (SANTOS, 2015, p. 52).

O mote da “Revolução Verde” soa bonito aos ouvidos quando pensamos em ar puro e em preservação da natureza, aliados à carga positiva dos sentidos imbricados na palavra “revolução”. Contudo, o geógrafo Porto-Gonçalves (2004) explica que o nome foi justamente uma estratégia retórica, com um caráter que ia além de um engodo discursivo. Observa-se, no trecho a seguir, que o medo estrategicamente incutido na população acerca do “Monstro Comunista” está longe de ser uma invenção ideológica da última década:

A própria denominação Revolução Verde para o conjunto de transformações nas relações de poder por meio da tecnologia indica o caráter político e ideológico que estava implicado. A Revolução Verde se desenvolveu procurando deslocar o sentido

social e político das lutas contra a fome e a miséria, sobretudo após a Revolução Chinesa, Camponesa e Comunista, de 1949. Afinal, a grande marcha de camponeses lutando contra a fome brandindo bandeiras vermelhas deixará fortes marcas no imaginário. A revolução verde tentou, assim, despolitizar o debate da fome atribuindo-lhe um caráter estritamente técnico. O verde dessa revolução reflete o medo do perigo vermelho, como se dizia à época. Há, aqui, com essa expressão Revolução Verde, uma técnica própria da política, aqui por meio da retórica. (PORTO-GONÇALVES, 2004, p. 8).

Dessa maneira, a chamada Revolução Verde prometia produzir alimentos em larga escala, a fim de alimentar as populações dos países que passavam fome. Para tanto, no lugar de uma agricultura de subsistência, buscavam introduzir a mecanização na agricultura, o uso de pesticidas e de adubos químicos para atingir o máximo de produção. No Brasil, a Revolução Verde inicia em meados da década de 1970, durante o regime militar, toma conta do cerrado e se expande tanto para o Norte quanto para o Nordeste do país por meio de um processo acelerado e predatório (SANTOS, 2015). O bioma natural dá lugar ao deserto verde, do qual muitos gaúchos saídos do estado natal se orgulham. É a chamada expansão da fronteira agrícola brasileira. Assim, áreas de mata, rios, recursos minerais e animais silvestres são “derrubados” a favor do deserto verde. Santos (2015) acrescenta que, no pós-Segunda Guerra, os países considerados desenvolvidos precisavam livrar-se do lixo produzido por esse mega conflito:

[...] venenos utilizados como desfolhante para combater a capacidade de camuflagem dos adversários, foram reaproveitados na monocultura para combater as “ervas daninhas”. Assim, compulsoriamente, todo o lixo da Segunda Guerra Mundial transformou-se no grande pacote agroquímico dos tempos atuais. (SANTOS, 2015, p. 53).

Uma das consequências da priorização do latifúndio em detrimento da pequena propriedade rural foi a desapropriação de populações tradicionais de seus territórios, como indígenas e quilombolas (FERNANDES; PADILHA, 2020). Com a mecanização em massa, os pequenos agricultores que não tiveram condições de atender aos critérios da dita revolução, na qual imperava a lei do mais forte, passaram a povoar a periferia das grandes cidades, que demandavam por trabalho a baixo custo:

[...] o êxodo rural também atendia a grande demanda por mão de obra nos grandes centros urbanos, esvaziando os territórios tradicionais, enfraquecendo a resistência contra colonizadora e criando as condições publicitárias para a introdução da monocultura mecanizada no setor primário da economia. (SANTOS, 2015, p. 53).

A Revolução Verde “não só não acabou com a fome como produziu impactos ambientais e sociais nocivos e aumentou a concentração de capital, favorecendo latifundiários

com suas enormes extensões de monoculturas” (FERNANDES; PADILHA, 2020, p. 17). A isso, acrescenta-se o uso descontrolado de herbicidas e fertilizantes químicos, que podem desencadear doenças e intoxicações graves, além do desequilíbrio ambiental por meio da morte da fauna, da flora e da contaminação de recursos naturais.

Sobre a contaminação ambiental, já em meados de 1962, a bióloga Rachel Carson denunciava o uso de agrotóxicos de forma deliberada nesse tipo de cultivo. Tal queixa ganha notoriedade com o seu livro *Primavera Silenciosa*, que apresenta inicialmente o que a autora nomeia de “uma fábula para amanhã”. A estudiosa conta a história de uma comunidade de colonizadores que, no coração dos Estados Unidos, desfrutava de um ambiente diverso em flora e fauna, recursos naturais abundantes, terras férteis e produção diversificada de alimentos. De repente, pragas começam a aparecer, matando plantações e animais, assim como desencadeando doenças entre os comunitários. Os passarinhos não cantavam e as abelhas já não polinizavam e, dessa forma, as macieiras não davam fruto. Já os rios estavam sem vida e, neles, já não se encontravam peixes: “Aquele era uma primavera sem vozes” (CARSON, 1969, p. 12). Mas “nenhuma obra de feitiçaria, nenhuma ação do inimigo, havia silenciado o renascer de uma nova vida naquele mundo golpeado pela morte. Fora o povo, ele próprio, que fizera aquilo” (CARSON, 1969, p. 12). Em seu livro, Carson denuncia o uso desordenado de agrotóxicos e suas consequências desastrosas. Certamente, se, na história de Carson, a comunidade fosse formada por povos tradicionais, como indígenas, quilombolas, pescadores artesanais, o destino da comunidade e do ambiente em que viviam seria diferente. A autora explicita a seus leitores o mal causado pelos pesticidas tanto à vida de pessoas e animais quanto ao equilíbrio biológico da natureza:

O mais alarmante de todos os assaltos contra o meio ambiente, efetuados pelos Homens, é representado pela contaminação do ar, da terra, dos rios e dos mares, por via de materiais perigosos e até letais. [...] a cadeia dos males que ela inicia, não apenas no mundo que deve sustentar a vida, mas também nos tecidos vivos, e, em sua maior parte, irreversível. (CARSON, 1969, p. 15-16).

O desaparecimento de elementos naturais denunciado pela autora, que falece pouco tempo após a publicação de seu livro, trata dos seres vivos no sentido biológico, visto ser a sua área de estudos. Se escrevesse anos depois, por certo, observaria também o epistemicídio causado pela padronização dos territórios, que igualmente tem o intuito de silenciar a vida que emana da memória, da cultura, do território. Cunhado por Santos (1997), o termo “epistemicídio” é definido como toda forma de marginalização, silenciamento e eliminação de saberes de sujeitos coletivos do Sul mundial, em nome do cânone epistemológico ocidental,

apresentado como única fonte de autoridade. Mais de sessenta anos após a publicação do livro de Carson, o uso de agrotóxicos é ainda mais preocupante, tendo em conta que as contrapropostas apresentadas por essa grande bióloga e pelos pesquisadores que continuaram a fazer a mesma denúncia não foram alvos de investimentos. Infelizmente, a indústria de “venenos” que lucra rios de dinheiro anuais continua forte, com poderes sobre governos e leis, com vistas a parecer imprescindível à alimentação das populações. Não por acaso, essas empresas instaladas em países que foram colonizados, lucram bilhões anuais.

A mangueira e o borrifador de veneno denunciados no livro de Carson, tão usados outrora pelos colonos do sul do Brasil e que desencadeavam problemas sérios de saúde, ainda fazem parte do uso de pequenos agricultores que tentam, sem sucesso, pulverizar manualmente. Muitos foram e são os agricultores contaminados pelo ato do borrifamento, pelo ar, pela água. Há bastante tempo, os venenos vêm “direto do céu”, salpicando de branco os telhados, contaminando e matando os territórios que resistem ao sistema⁸⁵, mas também chegam pelas máquinas agrícolas de última geração, as quais, a exemplo do que ocorreu na *arvinha*, têm prioridade sobre a natureza.

A Revolução Verde, certamente, não faz jus ao nome, pelo contrário. Nessa revolução, uma árvore – mesmo que tenha um valor simbólico inestimável a uma comunidade tradicional –, para o latifúndio, significa um grande custo, um “atrapalho” importante na hora de passar “um veneno”. Aqui, cabe uma crítica menor a quem disse, mas ao sistema que produziu e alimenta ainda hoje esse tipo de pensamento a fim de que as pessoas se submetam totalmente a essa visão como a única possibilidade viável de agricultura. Trata-se, pois, de um processo de dependência em que a lucro vale mais do que a vida. Por exemplo, o lugar em que está a *arvinha* talvez produza um quarto de uma saca de soja; ainda assim, isso é levado mais em consideração do que a significância ancestral evocada pelo cambará. A respeito dessa lógica, Santos (2012, p. 337) comenta: “[...] o imperativo da competitividade exige que os lugares da ação sejam global e previamente escolhidos entre aqueles capazes de atribuir a uma dada produção uma produtividade maior”. Escobar (2012) chama de “Mundo Mundial” o sistema que busca descaracterizar os lugares; em que a natureza é vista como recurso; sistema no qual se transformam lugares orgânicos em inorgânicos; e a terra em objeto que necessita ser possuído, destruído ou espoliado. Isso provoca o que o autor chama de destruição dos mundos relacionais a nível local: “[...] a plantação é a forma mais efetiva de ocupação ontológica junto à consequente destruição dos mundos locais relacionais” (ESCOBAR, 2015, p. 20, tradução

⁸⁵ Como exemplo disso, ver Camargo (2020).

nossa)⁸⁶. O que se visa, nesse sistema, é um só mundo, com o intento de suprimir todos os demais (ESCOBAR, 2014). Além disso, “As terras de cultivo, da agricultura moderna, são altamente artificiais; diferem de tudo, quanto a Natureza jamais concebeu” (CARSON, 1969, p. 301).

Mais recentemente, é o termo “agronegócio” e o seu prefixo *agro* que entram na retórica nacional em substituição ao termo inglês *agrobusiness*, olvidando nesse cenário, de certa maneira, a expressão “Revolução Verde”. Entretanto, os objetivos seguem sendo os mesmos e são implementados de forma cada vez mais sagaz. A ideia compartilhada de que o *agro* é a “nossa principal riqueza” e de que o Brasil depende do *agro* para sobreviver exclui, indiretamente, qualquer outra forma de produção agrícola que o negue. A julgar pelo discurso produzido, *tudo* que advém da agricultura é *agro* e, se não for *agro*, não é *nada*. Esse discurso toma conta dos veículos de imprensa, patrocinados pelas grandes corporações nacionais e internacionais. Melo (2018, p. 84), discorre sobre o *agro*: “o referido termo foi forjado nos planos ideológico e político e tem atendido aos interesses de determinados grupos econômicos, sendo pertinente a reflexão sobre seu emprego e o perigo de sua naturalização na elaboração de estudos científicos”. O discurso midiático atual, em geral, tenta fazer crer que “o *agro* é pop”, numa lógica de acobertar todos os seus impactos negativos (FERNANDES; PADILHA, 2020, p. 18).

Mesmo diante de todas essas afrontas por meio de projetos globalizantes, que se valem de retóricas aparentemente positivas para barganharem o espaço de comunidades, muitos territórios tradicionais ainda resistem de forma orgânica em meio ao ambiente sintético imposto pelo *agro*. Enquanto se discute a continuidade do planeta, as comunidades tradicionais estão na dianteira de lutas ontológicas em defesa da vida (ESCOBAR, 2014). A *arvinha* é um desses símbolos de resistência. Há mais de um século, ela biointerage com a paisagem quilombola atravessada pelo monocultivo, território sintético. A comunidade precisou aleijar-se de sua sombra para dar lugar ao latifúndio. Disseram que a árvore está longe da comunidade, mas quem conhece sua história compreende que foi a comunidade que foi colocada longe da árvore por causa da tal revolução, a qual, desde o início, desmoralizou, endividou e tirou os pequenos agricultores de seu roçado, ao passo que os “mais fortes” nesse processo se tornavam os “mais ricos”.

Santos (2012, p. 322-323) analisa como a cidade grande “é o espaço onde os fracos podem subsistir [...]. Ela pode atrair e acolher as multidões de pobres expulsos do campo e das

⁸⁶ No original: “La plantación es la forma más efectiva de ocupación ontológica con la consecuente destrucción de los mundos locales relacionales”.

idades médias pela modernização da agricultura e nos serviços”. As comunidades quilombolas, a exemplo da Arvinha e da Mormaça, são sobreviventes a esse despejo moderno “pelas dinâmicas territoriais que começaram com o projeto histórico de quilombismo e continuam no presente com a resistência cultural ao mercado e à economia capitalista” (ESCOBAR, 2014, p. 80, tradução nossa)⁸⁷. Embora as comunidades estivessem cerceadas pelo poder, viveram do que a terra e a solidariedade quilombista lhes proporcionavam. A respeito das dinâmicas coletivas de apoio entre as comunidades remanescentes de quilombo, Escobar (2014) destaca que a territorialidade tem raízes profundas tanto no processo de escravização quanto nas dinâmicas seculares de resistência a ela. Nesse processo de despejo das comunidades quilombolas de seu território ancestral, enquanto alguns iam para a cidade procurar emprego, outros vinham da cidade buscar o apoio da coletividade quilombista. Santos (2012, p. 328) elucida que “a memória coletiva é apontada como um cimento indispensável à sobrevivência das sociedades, o elemento de coesão garantidor da permanência e da elaboração do futuro”. Esse retorno às comunidades é possível na Arvinha e na Mormaça porque ainda há um lastro de território que existe e que abriga a força do quilombismo em espaços de resistência. Porém, Escobar (2014, p. 84, tradução nossa)⁸⁸, citando o movimento zapatista, alerta para o fato de que, “sem as condições materiais e culturais para a reprodução da vida (o território), não existe dignidade”. Por isso, a importância da entrega e da titulação definitiva dos territórios quilombolas à coletividade comunitária, as quais, no caso do Quilombo da Arvinha e do Quilombo da Mormaça, atingem duas décadas de indefinição.

Frutos da colonialidade do poder, os projetos globalizantes do Mundo Mundial referidos por Escobar atentaram contra a vida da *arvinha*, a *Árvore do Jacó*, o abacateiro, o guatambu, os cedros, os pinheiros, dentre tantos outros marcos de memória. Uma retroescavadeira tem a capacidade de arrancar símbolos tão importantes, aplinar o solo e deixá-lo preparado para o cultivo de meia dúzia de plantas transgênicas, como se mais nada importasse, como se não houvesse vida na terra-quilombo, como se tudo fosse o deserto verde, sintético, do mercado. No caso da *arvinha*, não fosse o enfrentamento dos comunitários, a referência simbólica do camarará em sua coxilha teria perecido. O colonialismo, assim, solapa as epistemologias do bem-viver: “O Mundo Mundial priva o mundo selvagem da sua possibilidade de existir. As lutas locais tentam reestabelecer um certo grau de simetria com as conexões parciais que os

⁸⁷ No original: “*Las dinámicas territoriales comienzan con el proyecto histórico libertario del cimarronaje y continúan en el presente con la resistencia cultural al mercado y la economía capitalista*”.

⁸⁸ No original: “[...] *sin las condiciones materiales y culturales para la reproducción de la vida (el territorio) no hay dignidad*”.

mundos selvagens mantêm com o Mundo Mundial” (ESCOBAR, 2012, p. 19, tradução nossa)⁸⁹. Santos. (2012, p. 338) analisa essas interações em que “a ordem global busca impor, a todos os lugares, uma única racionalidade. E os lugares respondem ao Mundo segundo os diversos modos de sua própria racionalidade”.

Hoje, embora do ponto de vista sintético, a *arvinha* não tenha mais vida, do ponto de vista ontológico relacional, orgânico, dela ainda brota a vida. |Vida no território em que sempre esteve; vida da posteridade que lhe reverencia; vida da coxilha que avista e cumprimenta todos que passam; vida da comunidade, que, embora esteja longe, sempre pertenceu a esse território. Embora seja um tronco seco, é um tronco forte. Foi palanque e voltou a ser palanque. Para Santos (2012, p. 338), “a ordem local é associada a uma população contígua de objetos, reunidas pelo território e, como território, regidos pela interação”. A *arvinha* sobrevive à Revolução Verde, ao *agrobussines* e ao *agro*, assim como as comunidades quilombolas a eles resistem. Não sem lutas, cicatrizes e histórias, é verdade, contudo, ainda assim, resistem de seu jeito a esses epistemicídios que, travestidos de falsas revoluções, buscam dismantelar a coletividade (ESCOBAR, 2014). As comunidades quilombolas não comportam um mundo único, sintético e padronizado como o da “Revolução Verde”, mas um mundo que comporte a diversidade de saberes, animais, plantas, coxilhas, sangas, cores que compõem o seu território. A manutenção desses lugares é fundamental para o fortalecimento dessas coletividades.

Mesmo que costumem não compartilhar do pensamento que dá respaldo ao *agro*, não tendo remédio e restando pouca terra, os comunitários precisaram conhecer como funcionava a tal revolução e, de certo modo, trabalhar a favor dela. A soja também é sinônimo de lavoura nas comunidades quilombolas de Sertão-RS. Limpar roças de soja e milho já foi emprego para muitos, especialmente nas já citadas empreitadas. E ainda é, como aconteceu com Rita, muitos comunitários ainda separam, manualmente, espécies diferentes de soja das lavouras que servem para a produção de sementes, embora a mecanização tenha reduzido muito os demais trabalhos. Para Santos, (2012, p. 339) “cada lugar é, ao mesmo tempo, objeto da razão global e de uma razão local, convivendo dialeticamente”. Hoje, embora empregue pouco, essa cultura sintética está dividindo um espaço desproporcional com a paisagem orgânica. Assim, por ser uma das únicas formas possíveis de “ganhar o pão” em um território tão reduzido, as comunidades da Arvinha e da Mormaça também conhecem os saberes sintéticos do monocultivo. Mas isso não é tudo nem pode ser. Graças à força da coletividade, existe a defesa do território ancestral tal

⁸⁹ No original: “*El Mundo Mundial priva al mundo selvático de su posibilidad de existir. Las luchas locales intentan re/establecer un cierto grado de simetría con las conexiones parciales que los mundos selváticos mantienen con el Mundo Mundial*”.

qual Escobar (2014) descreve como perspectiva étnico-territorial. Desse modo, cada vez que as comunidades quilombolas precisam impor-se ao sistema globalizante de agricultura que quer ser único, para a ele reivindicar um pequeno quinhão de reconhecimento, é a sua gente que faz a verdadeira revolução. Nesse cenário é importante analisar que “as lutas pelos territórios se transformam em lutas pela defesa dos muitos mundos que habitam o planeta” (ESCOBAR, 2014, p. 77, tradução nossa)⁹⁰.

Nas comunidades, embora haja uma pressão externa do agronegócio em direção contrária, a ideia orgânica de agricultura que existe nos quilombos rurais não é a de dominação ou exploração da natureza, mas de integração com esta. Nesse sentido, os saberes agrários produzidos nas comunidades não esgotam os recursos ecológicos, em comparação ao que ocorre com os conhecimentos sintéticos da população não quilombola. Porém, a diminuição de espaço nos quilombos pelo avanço do comércio de *commodities* dificulta a manutenção de hábitos tradicionais de agricultura. Mesmo assim, os moradores cultivam, em pequenos roçados, plantas medicinais, hortaliças e sementes crioulas que expõem com tal alegria como sendo parte de seu ser. Tal produção, na maioria das vezes, não é capaz de lhes garantir o sustento, mas assegura essa interrelação no sentido ontológico e ancestral. A esse respeito, disse o comunitário Norides: “Mana, não sou cultura, nós semos agricultura”. A fala do comunitário afirma o seu pertencimento à terra e a sua relação orgânica com ela. Eu não sou, nós (comunidade) “semos”. Ele mesmo, em um período em que ficou doente, precisou ficar um tempo na cidade e deixar o seu roçado. Tão logo melhorou, voltou à antiga casa, pois disse não suportar ficar longe da lavoura.

No entanto, não são apenas os mais velhos que demonstram esse pertencimento ao território. Alguns comunitários mais jovens, nos últimos anos, também começaram a buscar técnicas e saberes para um novo tipo de agricultura, mais próximo de sua ancestralidade e mais afastado do velho sistema monocultor, que esgota o meio ambiente e que afasta os trabalhadores do campesinato quilombola. No ano de 2021, uma família do Quilombo da Arvinha passou a produzir e comercializar morangos cultivados sem o uso de agrotóxicos. Conheci o trabalho da jovem Eva Daniele Lopes da Silva de Souza, mãe da pequena Elohana Sara da Silva de Souza e casada com Ivonei Vargas de Souza, que é natural da Comunidade Quilombola da Arvinha. A família, que hoje ocupa o território ancestral de dois hectares, uma área de agricultura familiar onde se planta de tudo um pouco, financiou uma estufa ao final do ano de 2021 e hoje comercializa os produtos na cidade. Eva contou que foi o projeto da estufa que fez com que ela,

⁹⁰ No original: “[...] *las luchas por los territorios se convierten en luchas por la defensa de los um muchos mundos que habitan el planeta*”.

o marido e a filha pudessem voltar ao quilombo. Inicialmente, ela começou o cultivo a partir do conhecimento de uma sobrinha, que, posteriormente, precisou sair da sociedade. Então, Eva e o esposo tiveram o desafio de dar continuidade ao projeto, juntamente à família. Pude conversar com ela para saber um pouco mais sobre esse novo tipo cultivo na comunidade. Ela me contou sobre as suas motivações:

[...] a gente sempre teve uma ligação muito forte com a família, né! Porque o quilombo ele tem disso, aquela unidade, aquele apego, aquele aconchego, de todo mundo querer tá perto... A sogra e o sogro também gostam da gente perto, então... [...]. Pra nós ter essa vivência com eles, pra nossa filha ter vivência com eles e ela pegar amor a esse local que é dela, né! Que faz parte da história dela, a ancestralidade dela, que ela entende muito bem, que ela diz pra mim, né: tudo que os negros tiveram que passar, foram escravos... tipo, ela questiona muito isso, porque ela vê... a gente conversa, a gente fala muito sobre isso pra ela, sobre o amor à história dela, né! O amor ao local dela, eu quero que ela carregue isso com ela, porque eu, mesmo não sendo descendente de quilombola, eu tenho amor à história do povo negro, do meu povo, porque eu também sou descendente de negro, né. Ao que eles passaram E, assim, eu sempre digo pra ela: filha, tu não é menor por causa disso e tu não é coitadinha por causa do que o teu povo passou. Eles deixaram pra ti, pra mim, uma herança de luta. Então, é nessa herança de luta, de pensar assim, *prô*⁹¹, se os nossos ancestrais passaram tudo que passaram, lutaram e venceram e conseguiram e fixaram um lugar pra eles porque que nós, agora, não vamos conseguir, sabe? Eu sempre penso muito nisso... [...] Por que que a gente não vai dar um jeitinho de lutar pelo lugar da gente, de conquistar alguma coisa ali, construir em cima daquilo que eles deixaram pra nós, né? Então... isso fez, deu muita vontade da gente, de tá num lugar que é nosso, no nosso canto, de ter um lugar e chamar de nosso. Não tipo: ‘ah eu tenho uma casa, eu tenho um emprego’, não, mas eu quero um lugar que é meu! Então... foi o que fez nós voltar pro quilombo. [...] Porque a gente faz bastante questão de falar isso pra ela [a filha], ela sabe, ela diz assim: eu sou quilombinha! [...] É uma fala de muito orgulho, né! (SOUZA, 2022, 3min 28s).

Mesmo na inocência de uma criança, a pequena Elohana já sabe observar e questionar a diferença de tratamento que a sociedade brasileira impôs às populações negras. Se a palavra diz o mundo, ao se dizer “quilombinha”, Elohana vocaliza seu protagonismo. A esse propósito, Walsh (2017) reflete sobre a sua aposta nas pequenas esperanças, nos modos diferentes de pensar, saber, estar, ser, sentir, fazer e viver, nas fissuras, como é o caso desses saberes insurgentes na Arvinha, por meio dos velhos e dos novos quilombolas e “quilombinhas”.

Conheci Eva e seu trabalho com os morangos ao final da escrita deste capítulo. O selo de orgânicos, em seu produto, ainda não foi possível devido ao alto custo que demanda a certificação. Porém, ela faz de tudo para cultivar um produto o mais saudável possível, considerando as condições geográficas em que o quilombo se encontra. Foi uma grata surpresa saber que, após a constatação de tanta ameaça ao território das comunidades quilombolas de Sertão, novas iniciativas por meio de uma agricultura sustentável começam a tornar-se fortes.

⁹¹ Eva se refere a mim como “*prô*” (professora).

Eva é mais uma mulher líder nas comunidades, uma verdadeira “Senhora do Orvalho”⁹²: havia chegado há pouco tempo no Quilombo da Arvinha, trazendo consigo os saberes de sua comunidade anterior e, ao mesmo tempo, disposta a aprender os saberes da família do marido. Impressionada com a potência de sua narrativa, entendi que ela não poderia ficar de fora desta que é uma grande narrativa de pessoas que contam os quilombos da Arvinha e da Mormaça. Trazer as experiências de pessoas mais jovens – como Eva, Vitor Mateus, Juliana, Rita e Fernanda e, até mesmo, como a quilombinha Elohana – não foi uma escolha inicial na presente pesquisa, pensada para os mais velhos, mas foi uma escolha que surgiu quando, ao ir ao encontro destes, eu igualmente via e conversava com os jovens da comunidade. Trata-se, pois, de uma escolha que surgiu como uma necessidade de contar o quilombo como algo que não está no passado e que não vai “morrer” com os “troncos velhos”, mas se ressignifica nos novos saberes e processos de resistência que estão surgindo. Foram os jovens que foram contando esse retorno às origens, mesmo com um sistema desigual que os expulsa e os manda para a cidade a fim de nela buscarem o sustento que não conseguem tirar de sua terra, a fim de nela buscarem um emprego, uma casa. Como Eva mesmo diz, ela não precisa apenas disso (casa e emprego): ela e sua família precisam de um lugar, de um retorno ao território ancestral, o que poderíamos traduzir como um retorno ao aquilombamento.

Embora Eva não seja natural da comunidade da Arvinha, sua família reside há muito tempo nos municípios vizinhos. A esse respeito, cabe comentar que há relatos de muitas comunidades negras que foram se dissipando na região, em razão do êxodo rural, da expropriação agrária e da situação de vulnerabilidade em que foram deixadas as pessoas de ancestralidade negra no pós-Abolição.

Eva contou sobre como foi iniciar o trabalho com os morangos e o porquê da escolha pelo cultivo ecológico:

Nós não tinha dinheiro pra isso. Nós não tinha nada... só vontade mesmo. Nós não tinha [...] A gente tem pouca terra. Não dá pra viver da soja e do milho com o pingo de terra que tem, o ano inteiro. [...]. Então, a gente pensou: tem que ser alguma coisa que dê renda pra família. E a gente conversando, daí teve a ideia da estufa [...]. A gente fez o financiamento, aí colocamos a estufa. [...] E aí eu pensava, meu Deus, e morango orgânico? Porque eu não queria nada que tivesse veneno. Porque daí eu dizia assim: a gente podia trabalhar tranquilo sabendo que nós não tava correndo risco, de se contaminar com agrotóxico, de passar mal, ou desenvolver doenças, porque a gente sabe que o agrotóxico, ele causa muito mal pra saúde, né, pra quem lida com ele e pra quem come as coisas depois. E aí eu disse: eu tenho que procurar alternativas. [...] Então, a gente começou... pesquisando aqui, pesquisando ali. Aí conversando com pessoas que já tinham estufa... e a gente foi indo. Daí o meu sogro, eu sempre digo assim, que ele é o... um pai, né! Porque ele... o tempo inteiro, ele correndo junto,

⁹² Alusão ao livro *Senhores do Orvalho* que trata do campesinato negro no Haiti.

correndo atrás da informação... ele dizia: não, nós vamo consegui... nós vamo consegui! Aí a gente achou o que a gente queria pra usar, a gente conseguiu uma linha sem agrotóxico... muito boa. E a gente começou... [...] Aí, eu, a sogra, o sogro, a gente lidando ali. Daí a mulher do meu cunhado que trabalha numa outra granja... ele trabalha lá e ela tá em casa, daí ela começou ajudar... daí tem o meu outro cunhado que ele também teve um... um AVC [acidente vascular cerebral], então ele [...], o que ele pode fazer pra ajudar, ele ajuda, né! Então, a gente... foi se virando. Aí até novembro assim... era aquele medo, aquele medo, porque era tudo incerto. Aí em novembro a gente começou a sair as primeiras florzinhas... a gente começou tirá, aí foi indo... aí quando foi ali em março engrenou a produção. Aí a gente consegue tirar toda semana, né, uma quantidade “xis” de morangos, pra gente poder comercializar. E tá sendo bem bom assim porque a gente consegue tá em casa, né? [...] Tipo envolve a família inteira, até as crianças, quando a gente pode a gente leva, a gente explica, a gente mostra, eles ajudam na colheita, eles ajudam embalar, então todo mundo participa. [...] Eu pensava: se nós trabalhar com orgânico, a gente não vai usar agrotóxico, não vai fazer mal primeiro pra nós que temo trabalhando e depois pras pessoas que compram. [...] Então, aí eu comecei pensar nessa linha, no bem-estar, mesmo, sabe. De poder cuidar da terra, mas cuidar de mim, da minha família, cuidar de nós, que daí cuidando de nós a gente cuida das outras pessoas também, né! (SOUZA, 2022, 9min 39s).

Em seu relato, Eva faz questão de frisar que, assim como quer o bem de sua família e de sua comunidade, quer o mesmo para as famílias que consomem o seu produto. Trata-se de uma visão solidária, que – diferentemente da monocultura da soja e do milho – não visa ao “lucro” em primeiro plano, tendo como mote o bem-estar das pessoas e a geração de renda. No dia em que conversamos, Eva contou que essa opção pelo cultivo livre de venenos tem raiz nas vivências comunitárias e que o uso de agrotóxicos, no entorno, tem influência sobre as suas plantações, o que os leva a, mais uma vez, dialogar com os vizinhos para reduzirem os danos:

Nós aqui na comunidade, eu digo nós, porque a gente é um todo né, prô. Nas nossas hortas de casa, todos nós aqui a gente opta por esses adubos mais orgânicos, né. A gente usa muito esterco dos animais, a gente usa restos de, das cascas de fruta que a gente come [...]. Essa questão da, da comida, do dia a dia, aqui a gente usa tudo mais orgânico. O que foge um pouco do orgânico, mesmo, assim, acaba sendo o feijão, né? Porque, como os fazend..., os agricultores em roda, eles passam muito veneno no soja, tudo que tem no soja acaba vindo pro nosso feijão, né! Então automaticamente a gente tem que usar um veneno no feijão também, né! E aí o cuidado que a gente tem também é esse, né. A gente conversou com os vizinhos aqui, quando eles vão fazer, o pessoal tem plantação de soja, a gente vai, a gente baixa as cortinas da nossa estufa, a gente tem todo um cuidado pra não vim nem um resquício pra dentro dela, né. Porque a gente quer que ela seja cem por cento orgânica. [...] Então, a gente né, tem algumas coisas que a gente pode fazer, né. Dá pra cortar bergue⁹³ e colocar na cerca que faz divisa com... se a gente tem uma horta perto, mas a gente evita de ter, dá pra gente plantar taquara, né. Tipo criar uma barreira entre a lavoura e o teu território, né (SOUZA, 2022, 20min 30s).

⁹³ Popularmente chamados do “bergue”, trata-se do “big bag”, sacos de rafia com capacidade de uma tonelada, utilizados em grandes lavouras, os quais são reciclados pela família de Eva e colocados na cerca da propriedade, na tentativa de fazer uma barreira física para conter o ar carregado de partículas com agrotóxicos oriundos das lavouras de soja.

Eva também conta, com alegria e desprendimento, como está satisfeita porque outros moradores, tendo conhecido a sua estufa e a sua forma de cultivo, igualmente buscam montar o seu próprio viveiro em seu pedaço de terra, a fim de gerarem renda para a família:

E o bom é que assim, prô, a gente começou e agora tem mais um membro da comunidade que também colocou uma [estufa de morangos orgânicos], um pouco menor, né. [...] Ela também viu aqui, e ela gostou e foi lá e colocou também, né. E a gente fica feliz assim. [...] Eu vejo como uma coisa boa, né, porque tu tá conseguindo de certa forma influenciar quem tá perto e... agora até também tem uma vizinha aqui que disse: eu vou colocar uma estufa, mas eu vou colocar de salada. Então, tipo, eu tô bem feliz, assim, porque eu vejo que uma coisinha tão pequenininha tá gerando um movimento, né, bem grande dentro da comunidade. Eu tô bem... bem feliz mesmo (SOUZA, 2022, 30min 25s)!

Ao ouvir Eva, é impossível não associar o seu relato à narrativa de Manuel, protagonista do livro “Senhores do Orvalho”, como já fiz neste estudo. Nesse livro, o jovem Manuel volta ao seu território ancestral, em busca de novas alternativas de agricultura, mais gentis com a terra exaurida e com o seu povo, que parecia com a falta de água e de perspectiva, o que os levava a sair da comunidade e ir para fazendas nas quais eram ainda mais explorados. O personagem motiva os camponeses a trabalharem coletivamente com um pensamento renovado, mas com raízes em saberes ancestrais e coletivos. A narrativa de Eva, assim como o personagem do livro, motiva o movimento dos membros da comunidade a fazerem o mesmo que ela, a fim de que possam ficar nos quilombos se assim for sua escolha. Embora as comunidades encontrem-se em uma sociedade capitalista, que induz naturalmente a um pensamento individualista, a maioria de seus moradores parece não se render da mesma forma que outros grupos não quilombolas a pensamentos globalizantes, pois encontram eco nos saberes de suas raízes ancestrais. Assim, para que as comunidades quilombolas sejam fortalecidas, é de suma importância que seus territórios sejam titulados, para que todos os moradores tenham um pedaço de terra cultivável e digno de sobrevivência.

As fotos seguintes mostram Eva e sua família no viveiro de morangos da família, buscando uma forma de agricultura outra, que não a da reverência às *commodities* e ao uso de venenos. Na primeira foto, os sogros de Eva, Maria de Fátima e Argeu de Souza, trabalhando na estufa. Na segunda foto, Eva e a sua “quilombinha”, Elohana.

Figura 25 - A família Souza na prática de um novo saber sustentável.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – Campus Sertão.
Foto: Eva Daniele Lopes da Silva de Souza.

Assim como vimos nas falas de Eva, os comunitários das duas comunidades esperam, por fim, poderem ocupar, plantar e preservar suas árvores, suas coxilhas, sua água, sua criação e sua plantação, além de poderem empregar novas técnicas agrícolas que preservem o meio ambiente. Enquanto isso, a *arvinha*, centenária, e os pequenos recantos dos moradores, com as suas plantações diversas, compõem a paisagem junto ao imenso tapete padronizado e artificialmente verde da soja. Contudo, como Eva mesmo disse, “uma coisinha tão pequenininha tá gerando um movimento [...] bem grande dentro da comunidade”. São os pequenos territórios de saberes orgânicos que se sobressaem em sabedoria a uma revolução que veio depois e que certamente terminará antes.

Como mencionado, embora a história da matriarca Cezarina e de seus cinco filhos seja a gênese da Comunidade Quilombola da Arvinha, a recorrência à narrativa do cambará, dos

tropeiros, e ao território ancestral costuma ser a primeira memória dos moradores quando questionados sobre como começou a comunidade. Com base em todas as narrativas que ouvi e que salientam tanto o protagonismo quanto as forças místicas do território no qual está situado o cambará, transcriei a história “Como começou a Arvinha”. A exemplo de como procurei fazer em todas as histórias, trata-se uma criação que buscou respeitar as narrativas dos moradores com os quais conversei, bem como suscitar uma reflexão sobre a importância desse território ancestral para os moradores e para a história da própria Região Sul do Brasil:

Bem no Sul do Brasil, existe uma comunidade quilombola chamada Arvinha. Ela foi batizada com este nome porque, em uma fazenda com muito pasto e com muito gado, lá no alto de uma coxilha, havia uma mangueira para encerrar os animais. De um dos palanques, mestre de cambará, brotou a vida e ele se transformou em uma bonita árvore multitrancos. Já diria o poeta que, no narrado, não existe inexatidão. Os documentos centenários da Fazenda dos Miranda e os documentos da velha mãe Cezarina atestam o que os moradores da Arvinha contam. Na época das tropeadas, em que a Região Sul do Brasil se dedicava à criação e à comercialização do gado, os tropeiros passavam pela coxilha e paravam para descansar da viagem. Muitos deles iam para São Paulo vender seu gado e dormiam por ali porque a visão de cima da coxilha era bastante privilegiada. Foram eles que começaram a chamar aquele lugar de Invernadinha da Arvinha e, depois, apenas de Arvinha. Se você perguntar para qualquer pessoa da comunidade, ela vai dizer que foi assim que a Arvinha começou... É a sua história originária. Por isso, até hoje, o tronco velho de cambará está lá no alto da mesma coxilha, zelando pela comunidade, ao lado de novas árvores da mesma espécie. Contam os moradores que, volta e meia, há pessoas que tentam descaracterizar o local, por motivos ligados ao lucro e ao dinheiro, mas, com o tempo, essa gente de fora sente que há uma forte ancestralidade ali presente e que não pode ser desrespeitada. Isso faz com que o território, mesmo sob constantes ameaças, seja preservado por seus moradores há mais de 150 anos. Não é a terra que pertence às pessoas, mas as pessoas é que pertencem à terra. Se a arvinha brotou de um palanque, ela sempre irá rebrotar, assim como as coxilhas, os cambarás, os rios e as comunidades quilombolas. Melhor não tentar desfazer as confluências desencadeadas por forças maiores. Até porque esse território guarda a memória do tempo das tropeadas e, contando histórias, ele não conta apenas sobre a pioneira comunidade, mas também sobre um Sul do Brasil aquilombado que poucas pessoas conhecem.

O cambará é uma árvore de tronco bastante forte e resistente, que representa, como nenhuma outra, a força dessa comunidade quilombola. Hoje, ele se renova e se ressignifica em novas mudas, mas o tronco velho está lá, como um símbolo que não deixa esquecer e apagar a história sobre como começou a Arvinha.

Figura 26 - Território em regeneração - novas mudas junto ao tronco velho.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – Campus Sertão.

No próximo capítulo, abordaremos mais detidamente nossas experiências de campo junto aos saberes orgânicos comunitários, bem como o trabalho com tais saberes em espaços formais e não formais de ensino.

4 SABERES QUILOMBOLAS SOBREVIVENTES À COLONIALIDADE – NOSSO TRABALHO DE CAMPO

Seria a sociedade reflexo da escola ou a escola reflexo da sociedade? Embora tal frase possa parecer um clichê (e talvez o seja), os saberes negros e indígenas não costumam fazer parte dos currículos de educação formal, tal qual a sociedade do Sul do Brasil, que insiste em desconsiderar tais saberes. Estes sempre estiveram nos quilombos, nos terreiros, nas casas de reza ou em outros espaços de educação não formal, mas são rechaçados pela sociedade branca, assim como na escola. A resistência com danças, cantos, rezas, bem como suas relações com o território, ainda não é compreendida nas instituições formais de ensino, incompreensão que se repete em ambientes sociais fora dessas instituições, conforme já discutido nos capítulos anteriores.

Para entendermos essa falta, precisamos considerar, antes de tudo, que, em mais de quinhentos anos de invasão portuguesa, as populações negras e indígenas foram proibidas por séculos de frequentarem as instituições de ensino. Essas populações foram escravizadas e dizimadas, sob a alegação de que eram inferiores aos brancos portugueses e aos demais povos colonizadores. De acordo com Romanelli (2009), no período colonial, o sistema de educação era um símbolo de classe e fator coadjuvante na construção das estruturas de poder. Já Romanelli (2009, p.33) explica que, ao branco colonizador, “se impunha distinguir-se, por sua origem europeia, da população nativa, negra e mestiça, então existente”. Para Mbembe (2017), o colonialismo cresceu paralelamente ao nazismo e ao fascismo. Essa escalada conjunta não se deu de forma circunstancial. Apesar de distintas, essas formações carregam o mito da superioridade absoluta da cultura branca, “naturalizada” no colonialismo:

A dificuldade em reconhecer e valorizar a diversidade intercultural tem um nome velho, mas igualmente válido: se chama colonialismo. O colonialismo é todo sistema de naturalização das relações de dominação e de subordinação baseadas em diferenças étnicas ou raciais. O Estado moderno é monocultural e também colonial, porque suas instituições sempre viveram a partir de uma norma, que é uma norma eurocêntrica que não valoriza, ao contrário, oculta a diversidade (SANTOS, 2012, p. 22-23, tradução nossa)⁹⁴.

⁹⁴ No original: “*La dificultad en reconocer y valorar la diversidad intercultural tiene un nombre viejo pero igualmente válido: se llama colonialismo. El colonialismo es todo sistema de naturalización de las relaciones de dominación y de subordinación basadas en diferencias étnicas o raciales. El Estado moderno es monocultural y es colonial en ese sentido, porque sus instituciones siempre han vivido a partir de una norma, que es una norma eurocéntrica que no celebra sino, al contrario, oculta la diversidad*”.

Gomes (2021, p. 440) aponta que a dificuldade de acesso a melhores oportunidades no Brasil, a incidência de violência e a ocorrência de assassinatos passam por um sistema que, enraizado no colonialismo, discrimina tanto classe quanto raça:

[...] as desigualdades raciais fazem parte da estrutura desigual da sociedade brasileira e foram naturalizadas pelo racismo e pelo capitalismo, além de estarem imersas nas relações de poder. As pessoas negras não são marcadas somente pelo seu lugar na desigualdade de classe, mas são consideradas e tratadas como inferiores e não humanas devido ao peso do racismo. Isso as torna muito mais do que vulneráveis: são tratadas e consideradas como não humanas e, por isso, passíveis de violência e extermínio. (GOMES, 2021, p. 440).

Contra a indiferença em relação ao negro e ao indígena – traduzida nos projetos de educação que, durante séculos, desenharam-se no Brasil –, o que foi conquistado, até agora, partiu das lutas árduas de ativistas progressistas, especialmente aqueles com atuação no Movimento Negro Brasileiro. Destacam-se, nessas lutas, a viabilização política de cotas nas instituições federais de ensino, Lei nº 12.711/2012 (BRASIL, 2012b); as Leis nº 10.639/2003 (BRASIL, 2003) e 11.645/2008 (BRASIL, 2008), que obrigam o ensino de história e culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas na educação básica; o texto presente no Artigo 68 da Constituição de 1988 (ADCT), que visa reconhecer e titular os territórios quilombolas (BRASIL, 1988). Relacionado a este último, temos o Decreto nº 4.887/03 (BRASIL, 2003), que objetiva a regularização dos processos de reconhecimento e titulação dos territórios quilombolas. Também é de grande relevância a Lei nº 12.288/10 (Estatuto da Igualdade Racial, [BRASIL, 2010]) e a Lei nº 12.990/14 (Lei de Cotas Raciais nos concursos públicos federais [BRASIL, 2014]).

Essas conquistas ocorreram especialmente nas últimas décadas, após a promulgação da Constituição Federal de 1988, ou seja, com praticamente quinhentos anos de atraso. Por essa razão, apesar dos avanços dos últimos anos, encontram-se, enraizadas nos currículos, propostas que desconsideram as populações negras e indígenas como detentoras de conhecimentos e saberes. As poucas ações efetivas costumam acontecer em uma data específica do ano, no caso da cultura afro-brasileira, no dia (ou no mês) da Consciência Negra. Enquanto isso, os índices de permanência e êxito escolar de estudantes negros e indígenas estão longe de bater as metas mínimas previstas. Assim, essas populações são privadas de melhores condições de trabalho e de vida, num sistema que desconsidera suas particularidades e as afasta da educação formal. Em 2016, defendi minha dissertação de mestrado, uma pesquisa desenvolvida para, dentre outros objetivos, entender os motivos da evasão de estudantes indígenas no Instituto Federal do Rio Grande do Sul – IFRS – *Campus Sertão* (PINO, 2016).

Para chegar aos resultados, foram entrevistados tanto professores quanto estudantes indígenas e não indígenas. Um dos temas que mais apareceu no discurso da comunidade acadêmica, como fator de evasão, foi a não representatividade da cultura desses estudantes na instituição. A maioria dos docentes, especialmente ao serem questionados a respeito do trabalho com a história e a cultura indígenas em suas aulas, afirmaram que têm conhecimento da existência da Lei nº 11.645/2008 (BRASIL, 2008), mencionaram que esses conteúdos estão previstos nos planos curriculares dos cursos, porém desconhecem que o trabalho esteja ocorrendo efetivamente em algum componente curricular. Sobretudo, afirmam que eles próprios não planejam aulas que prevejam qualquer conteúdo relacionado aos povos e aos saberes indígenas. De forma análoga, pode-se dizer que o mesmo ocorre com o ensino da história e da cultura afro-brasileiras. Cabe ponderar que tal situação não é deslocada da realidade da maioria das outras instituições de ensino do país. Dessa forma, grande parte desses estudantes passa a evadir os cursos e quem “sobrevive” à aridez do currículo passa três, quatro, cinco, dez ou mais anos sem uma representação de sua realidade, tendo de estudar, aprender e apreender apenas a cultura do outro e não deixar vir à tona as múltiplas realidades que permeiam seus corpos e suas subjetividades.

Já os demais estudantes, não negros e não indígenas, não têm a oportunidade de estudarem em um ambiente intercultural e de passarem a quebrar narrativas engessadas no jogo de forças subalternizador da escola. Gomes (2021, p. 444) alerta que essa situação é fruto de um domínio colonial que ainda tem reflexos na atualidade:

Na educação, a naturalização do racismo e das desigualdades raciais contribuem para negar ou omitir o fato de que esses fenômenos perversos foram construídos nos processos sociais, históricos e políticos de dominação colonial, cuja colonialidade perdura até hoje. Esse jogo complexo, que se dá imerso em complexas relações de poder, não contribui em nada na construção de uma pedagogia da diversidade e acaba reforçando os seculares preconceitos contra as pessoas negras. Não faz a educação avançar em uma perspectiva emancipatória, antirracista e descolonizadora.

É importante ter claro que somente é possível reproduzir aquilo que se conhece. Permeada pelo silenciamento, a escola é geradora de uma expectativa negativa em torno dos corpos não brancos. Cabe ponderar, a esse respeito, que os professores da educação básica, em sua quase totalidade, passaram por universidades, muitos há pouco tempo, mesmo assim ainda há uma dificuldade grande em dialogar com saberes não eurocentrados. A esse propósito, Escobar (2014) observa que, hoje, os conhecimentos dos movimentos sociais como indígenas, afro-americanos e, até mesmo, camponeses já não estão totalmente separados da academia,

contudo esta mantém, como critério, o distanciamento do objeto de estudo, enquanto nos referidos movimentos a produção de conhecimento é de envolvimento intenso com a coletividade. Dessa maneira, as instituições de ensino superior avançam de forma lenta na direção de uma formação docente que apresente “outros mundos” para a escola. Ademais, Escobar (2014) pontua que há uma pressão muito forte para que as universidades latino-americanas capacitem os estudantes com a finalidade de darem conta das demandas da globalização em termos de mercado e do Mundo Mundial (mundo de via única, como abordado no capítulo anterior).

Gomes (2021) sublinha que as instituições de ensino necessitam descolonizar-se para fazerem acontecer, na prática, as políticas antirracistas que foram implementadas nas últimas décadas:

Há apagamentos históricos e epistemológicos presentes nos currículos, nas propostas e nas práticas educacionais, tanto na Educação Básica quanto no Ensino Superior, que só serão superados se o campo educacional e a produção científica compreenderem-se como espaços que precisam descolonizar-se. (GOMES, 2021, p. 436-437).

Também salienta Gomes (2021) que, como professores, precisamos sair do papel de profissionais apenas indignados com currículos permeados pela colonialidade e assumir uma postura prática diante da situação:

Por isso, as professoras e os professores que desejem sair do lugar do imobilismo frente à questão racial, desnaturalizando as desigualdades raciais, descolonizando as mentes, o conhecimento e os currículos, e construir-se como sujeitos que se indignam perante as práticas discriminatórias devem mover-se para sair da inércia racial. Deverão, portanto, partir para a ação concreta, construindo práticas pedagógicas, acadêmicas e epistemológicas emancipatórias e antirracistas. Trata-se de uma postura pessoal, profissional, política e epistemológica, que recusa toda e qualquer forma de racismo e discriminação, e que produz mudanças efetivas na vida dos sujeitos com o rompimento das hierarquias raciais. A indignação, seguida de ações efetivas, poderá nos orientar à explicitação de que as práticas racistas e discriminatórias na sociedade, na Educação Básica e no Ensino Superior são insuportáveis, inadmissíveis e revoltantes (GOMES, 2021, p. 444-445).

Tendo em conta tal cenário, é imprescindível que uma mudança significativa ocorra efetivamente. Os estabelecimentos de ensino brasileiros, em especial os públicos, devem ser espaços democráticos em que possam e devam ser representadas todas as etnias e culturas que compõem a multiculturalidade étnica do país. No entanto, é fundamental que as instituições não primem essencialmente em falar sobre a cultura afro-brasileira e indígena, mas sim em deixar que os próprios indígenas, negros e quilombolas falem sobre suas culturas e histórias. É preciso,

ainda, que os sábios das comunidades possam adentrar o ambiente acadêmico e que a academia possa ir até aldeias, quilombos e terreiros, respeitando-se os preceitos éticos estabelecidos e as orientações das lideranças. As histórias e os saberes desses lugares devem passar a ser valorizados, não apenas entre as pessoas que vivem nessas comunidades, mas igualmente na escola e na sociedade como um todo, a qual, desse modo, passaria a ver esses grupos falarem de si, narrarem suas dificuldades e esperanças a partir de sua voz e não através da voz de terceiros, que, comumente, munem-se de estereótipos em suas representações.

Essa virada de pensamento precisa resultar de uma preocupação dos gestores de educação e de uma formação de professores que tanto problematize quanto busque meios para que a escola queira essa mudança. A comunidade escolar tem fundamental papel em romper em definitivo com comportamentos que desmereçam e desvalorizem o legado dos povos considerados subalternos, pois é lá que os jovens passam grande parte de seu tempo e produzem subjetividades. Mais do que uma mera imposição curricular – que, como já foi dito, não costuma ser observada na prática –, a escola deve proporcionar a problematização, a reflexão e o debate acerca da história e dos saberes dos povos afro-brasileiros e indígenas. Conforme Gomes (2021, p. 438), para a ruptura de um currículo eurocentrado e racista, faz-se necessária uma verdadeira descolonização das mentes:

A descolonização das mentes insta-nos a construir práticas pedagógicas e epistemológicas antirracistas. Consiste em uma tomada de posição emancipatória diante de si mesmo e do outro, bem como na desconstrução da lógica racista presente na nossa socialização e nos processos formativos construídos na vida privada e pública.

Segundo a estudiosa, muitos professores reconhecem a carência de ações antirracistas na escola, todavia permanecem imóveis/paralisados quando se trata de promoverem, em sua prática pedagógica, ações que visem romper com uma visão colonialista de escola. A autora roga que essa ausência seja superada:

Precisamos superar a postura de “indignados, porém, imóveis” frente ao racismo na sociedade, na Educação Básica e no Ensino Superior. Se acreditamos, escrevemos e apregoamos que a educação é um direito de todas e todos; se falamos em alto e bom som que nos colocamos contra o neoliberalismo, contra o capitalismo, o patriarcado, a LGBTQIA+fobia, contra a privatização, contra a injustiça social, também teremos que nos colocar publicamente contra o racismo. E, com isso, partir para ações antirracistas, de fato, saindo da inércia. (GOMES, 2021, p. 446).

É com base nessa necessidade de movimento apontada em Gomes (2021) que, no IFRS – *Campus Sertão*, de maio de 2018 a fevereiro de 2020, propusemos⁹⁵ um projeto de pesquisa que também contemplou o caráter de ensino e de extensão e que objetivou conhecer, valorizar e dar visibilidade à história e aos saberes das comunidades quilombolas da Arvinha e da Mormaça, quilombos com mais de 150 anos de história e resistência no Sul do Brasil. Grande parte desses saberes já foram mostrados nos capítulos anteriores, mas, neste capítulo, explico como foi desenvolvido o trabalho, tanto nas comunidades quilombolas quanto nas escolas e nos eventos pedagógicos, científicos e comunitários. Na próxima seção, apresentaremos as atividades do referido projeto e o trabalho de campo nele desenvolvido.

4.1 O projeto *Narrativas Oraís Quilombolas*

*Narrativas orais nas comunidades quilombolas da Região Norte do Rio Grande do Sul – uma proposta de trabalho na escola*⁹⁶ foi pensado como um projeto de pesquisa de campo e pesquisa-ação. Já foram apresentadas algumas referências sobre o projeto nos capítulos anteriores, mas é neste capítulo que quero focar no muito do que foi vivenciado durante esse período, porque foi por meio das atividades do referido projeto que tivemos contato com os “trancos velhos” das comunidades da Arvinha e da Mormaça, como os próprios comunitários se referem às pessoas mais velhas que passaram por muitas “empreitadas” na vida.

Com início em 2018, o projeto teve como objetivo geral investigar, junto às comunidades quilombolas da Arvinha e da Mormaça, as narrativas orais presentes no território e na memória dos comunitários, a fim de que essas narrativas servissem como base para a organização e a proposição de atividades de ensino, como transcrição de histórias, oficinas e roteiros pedagógicos, com vistas à representação e à valorização da cultura afro-brasileira e quilombola tanto no espaço escolar quanto fora dele.

Inicialmente, esse acervo de narrativas orais serviria como subsídio para atividades pedagógicas que pretendíamos elaborar junto aos estudantes do IFRS – *Campus Sertão*. A experiência foi tão interessante que se ampliou a outros espaços e pudemos levar os resultados a outras instituições de ensino, da educação infantil à pós-graduação, conforme veremos adiante, além de eventos acadêmicos e comunitários.

⁹⁵ Será utilizada a primeira pessoa do plural ao tratar das experiências conjuntas do projeto, visto que desenvolvemos o trabalho em equipe (bolsistas e pesquisadores do IFRS – *Campus Sertão*) e junto às comunidades quilombolas de Sertão – RS.

⁹⁶ Conforme já estabelecido inicialmente, com o objetivo de conferir fluidez à leitura, ao tratar-se do referido projeto, será mencionado o título *Narrativas Oraís Quilombolas*.

É importante pontuar que um dos pressupostos metodológicos do projeto foi o de que a equipe contasse com bolsistas quilombolas atuantes em todas as frentes deste (estudo teórico, trabalhos de campo, análise de dados, realização de oficinas, construção e guiamento de roteiros pedagógico-culturais etc.), prerrogativa que julgamos fundamental para o desenvolvimento das atividades. À época, houve um ingresso significativo de estudantes quilombolas, devido à conquista de um transporte público que ia até as comunidades, solicitado tanto pela equipe pedagógica do *Campus* quanto por lideranças comunitárias e viabilizado pela Prefeitura Municipal de Sertão. O ingresso desses estudantes proporcionou ao *Campus* uma riqueza de vivências trazidas por esse novo grupo que antes não era percebida. Assim, ficava claro que a realização de um projeto de pesquisa nos territórios das comunidades quilombolas, com a atuação de estudantes bolsistas, precisava oportunizar aos estudantes pertencentes aos quilombos, em primeiro plano, a experiência e o compartilhamento de aprendizagens.

Porém, o que parece lógico nessa situação é muito novo em instituições pensadas para a chamada branquitude. Desafio o leitor a refletir quantas vezes, em sua trajetória acadêmica, foi possível ver estudantes de comunidades tradicionais sendo bolsistas de projetos de pesquisa, extensão e ensino ou usufruindo das melhores oportunidades que as universidades e os institutos federais têm a oferecer. Mesmo com o ingresso por meio das cotas nas instituições federais a partir de 2012/2013, não é difícil constatar que é rara a participação de estudantes negros, quilombolas ou indígenas como bolsistas em projetos sobre temáticas relacionadas às suas comunidades e, menos ainda, em projetos sobre temáticas específicas de suas áreas de estudo. As seleções de bolsas de ensino, pesquisa e extensão costumam pautar-se por uma meritocracia excludente, a qual não leva em conta os grupos que, historicamente, não tiveram acesso a oportunidades educacionais. Assim, a despeito do ingresso de estudantes via reserva de vagas (Lei 12.711/2012), as seleções internas costumam ter ainda um caráter colonialista e, via de regra, selecionam estudantes com os mesmos perfis, quais sejam, aqueles que tiveram acesso a melhores oportunidades educacionais e ao cânone cultural no período da educação básica.

Tendo em conta os objetivos do projeto, buscamos, desde o início, selecionar estudantes pertencentes às comunidades quilombolas do entorno do *Campus*, para que, com a experiência do projeto, eles pudessem contribuir e aprender com o trabalho realizado. Seriam, sem dúvida, uma ponte com os comunitários, mas também seriam instigados a conhecer mais sobre as suas próprias comunidades. Não obstante, tornar-se-ia ingênuo de nossa parte pensarmos que as estudantes⁹⁷, a maioria delas oriundas de uma realidade de muitos anos sem frequentar

⁹⁷ Participaram da seleção apenas estudantes do sexo feminino.

instituições de ensino, trabalhadoras durante o dia, muitas vezes sem acesso a uma internet de qualidade, pudessem acessar os editais de bolsas e providenciar os documentos necessários para a inscrição de forma autônoma em um mundo que estavam começando a conhecer. Definitivamente, tais editais e documentos não são acessíveis, apresentam uma série de adendos e geram dúvidas, até mesmo, nas pessoas que têm mais familiaridade com eles. Parece fácil dizermos às estudantes que leiam todo o edital e sigam seus critérios se quiserem participar, mas coloquemo-nos no lugar delas. Quantas vezes a compreensão de processos de seleção já é um fator excludente? Por isso, quando da abertura do edital, como equipe proponente⁹⁸, promovemos com as estudantes conversas de sensibilização para dialogarmos acerca da natureza e dos objetivos do projeto, assim como acerca do processo burocrático a ser seguido. Não podemos esquecer que as instituições federais de ensino devem ser, acima de tudo, espaços pedagógicos e democráticos de aprendizagem.

Mayorga e Souza (2012, p. 272) refletem sobre um contexto de desigualdades de cor e de classe que rechaça estudantes dos projetos de pesquisa, ensino e extensão, fazendo com que se limitem, no máximo, a frequentar as aulas durante a graduação:

[...] o perfil exigido nas seleções de bolsas não condiz com a formação prévia desses estudantes em relação à formação extra, conhecimento de língua e informática. Essa condição nos mostra que os estudantes negros e pobres que cursam o nível superior têm impedida a inserção em atividades de pesquisa, por exemplo, o que resume muitas vezes a sua permanência na universidade à sala de aula. Mais uma vez, o mérito reconhecido naqueles estudantes que falam mais de um idioma ou têm acesso à informática deve ser relativizado: a “ignorância” dos estudantes negros e pobres certamente não se deve às incapacidades cognitivas, como muitas vezes é interpretada, mas a aspectos que nos remetem às desigualdades sociais e raciais.

Conhecíamos essa realidade em nosso *Campus* e sabíamos que nosso projeto, possivelmente, seria o único a contemplar estudantes quilombolas no campo da pesquisa, o que realmente se confirmou nos dois anos de projeto. A partir dessa constatação, tivemos ainda mais dificuldade em escolher duas dentre as várias estudantes quilombolas que se sentiram motivadas pela equipe e, então, realizaram a inscrição, todas as quais fizeram uma boa entrevista, mostrando-se interessadas em participar e aprender. Por isso, o critério de seleção utilizado foi, além da disponibilidade de oito horas semanais, a vontade de pesquisar em sua comunidade e a motivação para aprender coisas novas, ainda que elas demonstrassem que, durante o percurso

⁹⁸ Na sequência, serão apresentadas as pessoas que compuseram a equipe do projeto *Narrativas Oraís Quilombolas*.

do projeto, necessitariam de uma atenção maior do que um estudante que chegasse teoricamente “pronto” para a pesquisa, como muitos orientadores buscam.

Na entrevista, como representante da Comunidade Quilombola da Arvinha, elegemos a estudante Rita Tatiane da Silva Miranda, pois a estudante de Proeja, conforme destacaremos na sequência, sobressaiu-se muito em termos de motivação e capacidade comunicativa. Já na Comunidade Quilombola da Mormaça, tivemos dificuldades na escolha. A estudante Fernanda Souza de Oliveira – devido à sua experiência como estudante e, anteriormente, como bolsista de extensão – fez uma excelente entrevista. Porém, ficamos divididas em ofertarmos a vaga a ela, que já havia participado anteriormente de projetos, e deixarmos de fora estudantes que nunca tiveram nenhum espaço na iniciação científica e, dificilmente, teriam novas oportunidades na instituição pelos motivos já destacados no parágrafo anterior. Assim, outras duas estudantes foram mais bem classificadas do que Fernanda, mas, com o tempo, não puderam participar do projeto por desistência e mudança de município, respectivamente. Por fim, e pouco tempo de iniciarmos o trabalho de campo, a estudante Fernanda ficou com a segunda vaga do projeto.

Para a estudante Rita, realizei a doação de um notebook que eu tinha em casa, a fim de que ela pudesse fazer suas tarefas escolares e as atividades da pesquisa. Nossas reuniões eram nas terças-feiras e nas quintas-feiras, dias nos quais, além do levantamento de dados e da análise do material oral, buscávamos fazer momentos de oficinas de iniciação à pesquisa e à informática básica. As duas bolsistas que se conheciam, mas não eram tão próximas, iniciaram uma grande amizade, na qual uma auxiliava a outra com as atividades de pesquisa.

A fotografia a seguir mostra um registro realizado pela dupla de bolsistas. No dia do foto eu estava de férias e Rita e Fernanda decidiram “mandar notícias” de um artigo que estávamos elaborando. A pequena Nikolly, observava as tias e, com a irreverência própria da sua idade, participou da foto.

Figura 27 - Rita e Fernanda em dia de escrita.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – Campus Sertão.

Durante o período do projeto, entre maio de 2018 e fevereiro de 2020, quando discutíamos – como equipe – sobre a avaliação da participação das bolsistas no projeto, Rita e Fernanda comentavam, que além de favorecer a investigação sobre suas histórias, identidades e ancestralidades, o projeto também lhes possibilitava expandirem conhecimentos por meio de viagens técnicas, oficinas em escolas, participação e apresentação em eventos temáticos e científicos, escrita acadêmica, feiras interculturais. Na fala das bolsistas, ficava marcado o termo “oportunidade”, além de elas constantemente verbalizarem o quanto participar de um projeto de pesquisa estava sendo positivo nas suas vidas e desencadeando fatores motivadores para permanecerem estudando e vislumbrando outros níveis de ensino, bem como para aprofundarem os seus conhecimentos sobre a sua própria ancestralidade. Observa-se que projetos, bolsas, intercâmbios e demais oportunidades ofertadas nas universidades precisam igualmente de reserva de vagas para estudantes negros, indígenas e aqueles em situação de vulnerabilidade social. Caso contrário, essas oportunidades serão oferecidas apenas aos grupos que delas sempre usufruíram e que, posteriormente, ocuparão os melhores postos no mundo do trabalho, de modo que continuaremos falando apenas das exceções.

Embora as duas estudantes atuassem em todas as frentes do projeto (trabalho de campo, estudo teórico, oficinas), a estudante Rita sempre se destacou por ser muito comunicativa nos trabalhos de campo e nas atividades em público, enquanto Fernanda esteve bastante voltada para a reflexão, o estudo teórico e o uso das tecnologias. Foi muito interessante essa diferença entre as duas estudantes, em que uma aprendia com a aptidão e a experiência da outra. Assim, com o tempo, Fernanda superou o desafio de falar em público, bem como Rita passou a

compreender melhor os desafios da pesquisa teórica e do uso de recursos tecnológicos. Para mim, enquanto professora de formação e pesquisadora, tê-las no projeto foi uma grande oportunidade de aprendizagem, especialmente por seu histórico pessoal de serem mulheres negras em um território de hegemonia branca, pertencentes a comunidades quilombolas, que sofreram com o racismo e que precisaram trabalhar desde muito jovens, antes mesmo de concluírem a educação básica.

Certo dia, no período das atividades do projeto, em um desses processos de seleção de bolsas, ouvi de um colega que, embora estejamos em uma instituição de ensino pública, a seleção de bolsistas de projetos de ensino, pesquisa e extensão deve ter como parâmetro de seleção absoluto a meritocracia. Mas de qual meritocracia ele estaria falando? Quem teria mais mérito? Um estudante que teve acesso a uma educação privilegiada, terminou os estudos na chamada “idade certa”, teve horário, tempo e um lugar adequado para estudar em casa, não precisou trabalhar na educação básica e jamais sofreu racismo na escola? Ou uma estudante que, já no ensino fundamental, precisou trabalhar em casa “de família”, passou por riscos longe de casa, casou-se cedo, necessitou parar de estudar para ser mãe ou cuidar da família, viveu situações de racismo na escola que não a fizeram sentir-se segura e acolhida nesse local e, ainda assim, depois de algum tempo, conseguiu dividir a mesma instituição com outros estudantes que não tiveram, nem de longe, as mesmas dificuldades? Certamente, o conceito de “meritocracia” precisa ser melhor definido. E Fernanda e Rita demonstraram, no projeto *Narrativas Orais Quilombolas*, ter muito mérito.

Dentre os muitos momentos marcantes, destaco duas imagens muito significativas. A primeira imagem retrata Fernanda no 4º Salão de Pesquisa, Extensão e Ensino realizado pelo IFRS, no ano de 2019, no município de Bento Gonçalves – RS. Tratava-se da mostra anual de projetos de todos os *campi* da instituição. Na oportunidade, Fernanda apresentou o projeto que vínhamos desenvolvendo há dois anos. Ao ser bem-sucedida na apresentação da pesquisa, ela começou a chorar copiosamente e foi ovacionada pelos presentes. A estudante já estava visivelmente tocada e profundamente emocionada nos dias que antecederam a sua apresentação, a ponto de nos preocuparmos seriamente com a sua saúde e com a sua integridade. Assim, buscamos saber dela se se sentiria bem apresentando e ela manteve sua intenção em participar. Tendo passado o evento, Fernanda contou com mais detalhes o porquê de tanta emoção. Disse que a apresentação foi um momento especial, pois, em evento anterior, quando participou de seu primeiro projeto, ela não havia conseguido falar em público, terminar a apresentação e, dessa vez, estava muito feliz por poder compartilhar os resultados do projeto e ser bem-recebida pelos presentes. A emoção de Fernanda sensibilizou a todos que puderam ouvir a sua

apresentação, especialmente aos professores que acompanhavam sua trajetória no IFRS desde 2011. Por fim, a experiência propiciou um momento catártico em que Fernanda contava a todos com quem conversava, nos dias posteriores a sua apresentação, a alegria de poder, nessa oportunidade, superar o desafio de defender seu trabalho de pesquisa em público, alegria que todos do projeto compartilhávamos com ela.

O registro fotográfico, a seguir, mostra a alegria de Fernanda naquele dia no IFRS – *Campus Bento Gonçalves*. Após sair da sala de apresentação, ela segura uma capulana⁹⁹ como sinal de agradecimento à ancestralidade, de forma a celebrar a potência de sua apresentação realizada no evento.

Figura 28 - Um dia especial para Fernanda.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – *Campus Sertão*.

Foto: Vanda Aparecida Fávero Pino.

⁹⁹ A capulana, tecido que costuma envolver o corpo feminino a modo de turbante, saia, arranjo para trazer os filhos nas costas, dentre outras utilizações, é um tecido bastante popular em Moçambique e carrega uma importante simbologia para as mulheres de ancestralidade africana. De acordo com Macuácuá (2017), a peça conta com estampas coloridas que, em geral, apresentam motivos africanos relacionados à fauna, à flora, a elementos culturais e religiosos, a formas geométricas etc. A capulana pode acompanhar uma pessoa durante toda a sua vida e costuma trazer memórias afetivas do passado, como o tecido que carregou o primeiro filho, que portou uma colheita próspera, que envolveu um bebê ao nascer etc. Na oportunidade, ao ostentar a capulana, Fernanda sublinha como a participação no evento foi importante para a sua vida, momento em que conseguiu expressar-se com confiança, sendo bem recebida pelo público ouvinte. Assim, seguiu a capulana de modo a celebrar a apresentação do trabalho.

Por sua vez, conforme já mencionado, desde a entrevista de seleção do projeto, a estudante Rita se destacou por sua capacidade comunicativa. As mulheres de ambas as comunidades a que Fernanda e Rita pertencem são muito ativas politicamente. Embora muitas vezes sejam os homens da comunidade que tenham cargos de liderança, efetivamente, são as mulheres que assumem esses postos, participando de falas públicas, reuniões e eventos. Rita é ativamente uma grande liderança em sua comunidade, alguém que domina a comunicação oral com firmeza e com articulação. No dia da entrevista, demonstrou uma expressividade tão arrebatadora que, de certo modo, não deixou dúvidas de que seria ela a escolhida para representar a sua comunidade no projeto. Nos eventos de que participamos, seu posicionamento firme na defesa de sua comunidade, sua capacidade de comunicação, sua simpatia e seu talento nato como contadora de histórias chamavam a atenção e encantavam os ouvintes. Rita também ensinou muito sobre quilombamento. Embora fosse muito ativa nas atividades do projeto, houve momentos em que ela precisou se distanciar um pouco devido à necessidade de cuidar do filho, das sobrinhas e de sua mãe. Pela família, ela parava tudo, decidia cuidar e depois se reorganizava e retomava suas atividades. De certa forma, identifiquei-me bastante com ela, pois também tenho essa atenção com minha família em momentos em que minha presença é necessária. Esse olhar para os saberes do quilombismo me fez aceitar e valorizar meu modo de ordenar a vida o qual se afasta do modelo contemporâneo norte-americano e europeu de deixar os pais e os “trancos velhos” em segundo plano, mesmo que eles precisem de apoio e afetividade.

Um momento bastante marcante da participação de Rita no projeto foi quando, em 2019, no II Encontro Nacional da EJA-EPT (Proeja) da Rede Federal, em uma fala firme e potente, ela contou sobre sua trajetória enquanto mãe, filha, esposa, mulher negra, liderança quilombola, estudante e pesquisadora. Nessa ocasião, ela foi igualmente ovacionada em pé pelos presentes, no Anfiteatro Maior do Centro de Letras e Ciências Humanas (CCH) da Universidade Estadual de Londrina, que estava lotado. Zumthur (2018, p. 58) pontua que "a voz, em sua qualidade de emanção do corpo, é um motor essencial da energia coletiva". A performance de Rita no anfiteatro, ao vocalizar as narrativas de sua experiência, arrebatou o público presente. Cabe comentar que, devido a sua destacada participação nesse evento, em 2021, Rita foi convidada e representou todos os estudantes do Proeja do Sul do Brasil (dos três estados da região), no IV Encontro Nacional da EJA-EPT (Proeja) da Rede Federal, evento virtual.

A seguir, segue registro da apresentação de Rita que foi destaque no evento realizado em 2019.

Figura 29 - A potência da voz de Rita.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – *Campus Sertão*.
Foto: Vanda Aparecida Fávero Pino.

As duas estudantes bolsistas também tiveram a oportunidade de participar de escritas coletivas de textos científicos. Em 2020, propus a Fernanda e Rita que escrevessem um texto autoral sobre elas e suas comunidades para finalizar a experiência no projeto. O trabalho ficou muito bonito e pode ser consultado em Miranda (2020) e Oliveira (2020).

Além da participação das bolsistas, o projeto *Narrativas Oraís Quilombolas* contou, igualmente, com o apoio e importante experiência de uma professora parceira nesses dois anos. A professora Luciana da Costa de Oliveira, doutora em História pela PUC-RS – que, à época, atuava como professora substituta no IFRS – *Campus Sertão* –, ajudou-nos a implementar o projeto e a fazer entrevistas de escolha das bolsistas, assim como a fazer as primeiras pesquisas teóricas sobre a gênese das comunidades, a levantar documentos históricos, a orientar leituras teóricas e a catalogar materiais no Memorial do IFRS – *Campus Sertão*. Esteve conosco em diversas apresentações. Certamente, sua mentoria foi fundamental e conferiu segurança para o desenvolvimento dos trabalhos que seguiram. O projeto teve outros professores parceiros em sua caminhada. Cabe destacar o incentivo da professora Ivete Scariot, coordenadora do PROEJA do IFRS – *Campus Sertão*; da professora Ana Maria da Rosa Prates, da EJA da Escola de Ensino Fundamental Engenheiro Luiz Englert, próxima ao referido *Campus*, e também estudiosa dos saberes negros; a professora de Artes do IFRS – *Campus Sertão* Elisa Iop, uma das primeiras servidoras a fazer projetos nas comunidades quilombolas de Sertão; e o professor

Felipe Batistella Alvares, do IFRS – *Campus Sertão*, também apoiador do projeto. Em fevereiro de 2020, poucos dias antes do distanciamento social imposto pelos cuidados relativos ao contágio do Novo Coronavírus, pudemos reunir a maioria dessas pessoas que incentivaram o projeto. Na oportunidade, a professora Ana Maria da Rosa Prates presenteou as estudantes quilombolas Rita e Fernanda com capulanas importadas do continente africano. Foi um momento especial, em que pudemos celebrar os resultados do projeto e as amigadas nele formadas. Ulteriormente, mesmo em tempos de pandemia, demos continuidade a apresentações relativas aos trabalhos do projeto, mas o encontro naquele dia marcou uma circularidade de saberes e sororidades que foram se formando ao longo de dois anos de projeto e, por isso, considero tal encontro um marco simbólico e especial. Em seguida está o registro fotográfico do encontro. Da esquerda para a direita, estão: Vanda, Fernanda, Rita, Ana Maria, Luciana, Ivete e Elisa.

Figura 30 - Entrega das capulanas.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas / Memorial do IFRS – Campus Sertão*.

No decorrer de dois anos do *Projeto Narrativas Orais Quilombolas*, pudemos conversar com nove comunitários, além de seus familiares presentes nos encontros, que também contavam histórias. Acompanhamos eventos nas comunidades, como almoços, festas anuais e reuniões. Além disso, estivemos apoiando o Quilombo da Arvinha em audiências públicas em defesa de seu território e de sua água. Isso nos aproximou das comunidades e oportunizou que conhecêssemos ainda mais seus modos de vida e saberes. Também trilhamos os locais onde estão seus marcos de memória, passando tardes nas comunidades vivenciando sua relação com

o território. Tais experiências oportunizaram a organização dos roteiros pedagógico-culturais, realizados tanto nas salas de aula quanto fora delas. Na imagem seguinte, há o registro de uma atividade coletiva que tem acontecido nos últimos anos e que foi a primeira da qual tivemos a oportunidade de participar, o Encontro das Comunidades Quilombolas de Sertão (Arvinha e Mormaça). Tal evento é promovido anualmente pelas comunidades, em parceria com a Cáritas Diocesana de Passo Fundo. Nesses encontros, foi possível dialogar e apresentar às comunidades os resultados parciais de nosso projeto.

Figura 31 - Encontro anual das comunidades quilombolas de Sertão – RS.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas / Memorial do IFRS – Campus Sertão.*

Com base na pesquisa de campo, organizou-se a proposta de um itinerário pedagógico por meio de uma oficina que discutisse a presença quilombola no Brasil e na Região Norte do Rio Grande do Sul. As histórias contadas pelos moradores foram transcriadas por mim com base no que vivi nas comunidades e nos áudios do acervo. Zumthor trata da dinâmica de passagem do oral para o escrito: “Em vez de uma ruptura, a passagem do vocal ao escrito manifesta uma convergência entre os modos de significação” (2001, p.14). Essas narrativas transcriadas foram levadas para a sala de aula, desde o nível da educação infantil até a pós-graduação. Nesse sentido, adaptações dos roteiros eram realizadas conforme o contexto de apresentação, a faixa etária e o nível de ensino. Nas oficinas em escolas de educação básica, antes de as crianças e os jovens chegarem, procurávamos transformar o ambiente naturalmente incolor da sala de aula em um ambiente sensorial quilombola. Para tanto, trazíamos elementos das comunidades, como tecidos coloridos, artesanatos, fotos e plantas medicinais que exalavam aromas naturais, além de uma *playlist* com músicas afro-brasileiras e africanas. As histórias transcriadas estavam em um material visual em referência ao conteúdo da transcrição. As conversas se davam nas salas de aula com cadeiras ou almofadas dispostas de forma circular.

Toda essa organização prévia buscava trazer um pouco das texturas, cores e aromas dos quilombos de modo que os participantes pudessem imaginar as histórias. Sobre as sensações no texto oral transcrito, Lima (2017) aborda a teatralização da atmosfera em que se ouve o contador e a ânsia de quem transcreve em reproduzir no receptor as sensações provocadas pelo contato *in loco*. Na metodologia de aplicação da oficina, depois de uma apresentação inicial buscávamos saber o que o público presente entendia por comunidade quilombola. Após esse diálogo, em que apresentávamos imagens que remetiam ao surgimento dos quilombos no Brasil e à singularidade de cada comunidade, os participantes tinham a oportunidade de conhecer narrativas transcritas que haviam sido realizadas a partir da narração dos moradores. Nas oficinas, essas narrativas eram compartilhadas com os participantes divididos em grupos menores. Os grupos liam e discutiam as transcrições e os sentidos que emanavam dos textos sob a mediação da equipe do projeto *Narrativas Orais Quilombolas*; em seguida, performavam oralmente a narrativa para o grupo maior. Como foi mencionado, para a contação de histórias foi produzido um material visual e sensorial, o que pode ser percebido na imagem que segue. Da esquerda para a direita, estão os membros da equipe do projeto: Rita Tatiane Miranda, com o material da história “Como começou a Arvinha”; eu, com o material da história “O guarda do cemitério”; Luciana de Oliveira, com o material da história “Fugindo da morte”; e Fernanda de Oliveira, com o material da história “A Chica Mormaça”. Além desse material, as outras transcrições também tinham materiais visuais e sensitivos próprios. Quem elaborou e customizou o material visual das transcrições foi a designer gráfica Paolla Furlan, a quem agradeço pela sensibilidade e pela criatividade.

Figura 32 - Equipe do projeto *Narrativas Orais Quilombolas*.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – *Campus Sertão*.

As oficinas começaram a ser ministradas em novembro de 2018 e alcançaram cerca de mil alunos e profissionais da educação em instituições de ensino, por meio de oficinas presenciais e eventos virtuais. A equipe do projeto igualmente apresentou os resultados parciais às próprias comunidades e participou de eventos temáticos e acadêmicos. Ao todo, foram ministradas 22 oficinas em diversas instituições de ensino e em cinco municípios diferentes, da educação infantil à pós-graduação¹⁰⁰. Em 2020 e 2021, com a pandemia de Covid-19, mesmo que o projeto *Narrativas Orais Quilombolas* não tivesse continuidade por meio de uma nova submissão do projeto, como equipe, fomos convidadas a falar em diversos eventos, espaços em que desenvolvíamos os roteiros pedagógicos de forma virtual¹⁰¹.

¹⁰⁰ Sobre as atividades do projeto, no Portal do IFRS – *Campus Sertão*, foi veiculada uma matéria intitulada “Projeto do *Campus* traz saberes quilombolas a estudantes e educadores de escolas do Rio Grande do Sul” (IFRS, 2019b).

¹⁰¹ É possível encontrar cortes da referida *live* (que foi realizada em 27 de maio de 2020 ao Curso Técnico em Agropecuária do IFRS – *Campus Sertão*) em: <http://nexjor.com.br/comarte/index.php/2020/07/08/saberes-da-comunidade-remanescente-da-mormaca-permanecem-vivos/>. Acesso em: 15 set. 2022.

Figura 33 - Roteiros pedagógicos por meio de *lives*.

Fonte: Ronsoni e Corrêa (2020).

Cabe especial destaque às oficinas realizadas, em 2019, a convite da direção da Escola de Ensino Fundamental Bandeirantes, do município de Sertão – RS, e, em 2021, a convite da Escola Pantaleão Tomaz (roteiro *in loco* que apresentaremos posteriormente). Nessa oportunidade, as crianças que moravam ou que tinham familiares nos quilombos da Arvinha e da Mormaça puderam vivenciar, em atividades pedagógicas, promovidas pelo projeto *Narrativas Orais Quilombolas*, histórias de suas próprias comunidades. Muitos mencionavam com orgulho que determinada história era contada pela sua vovó. Outros demonstravam, no olhar e no sorriso, a importância da representatividade. Ali, estavam a Tia Nanda e a Ritinha, a vó Nora, o seu Norides, as histórias de Dona Nena e os chás de Dona Celita e de Dona Jussara. Ali, estava a importância da história deles para a formação de sua comunidade e para a sociedade em que vivem. Ali, eles e elas estavam representados(as). Os estudantes não quilombolas também participaram bastante da atividade e se sentiram motivados ao conhecerem as histórias das duas comunidades. A aplicação de todos os itinerários foi singular, mas as oficinas que realizamos na Escola Bandeirantes, com todas as turmas da escola (em cinco horários diferentes) nos colocaram diante dos objetivos que mais queríamos desenvolver com o projeto: trazer a história e a memória quilombola para as crianças das próprias comunidades quilombolas e de seus colegas de aula, a fim de que os quilombos fossem representados e debatidos nesse espaço. A alegria das crianças foi visível e nos fez sair de um dia inteiro de trabalho intenso com a sensação de dever cumprido e de que todo o esforço tinha valido a pena. Apresento, a seguir, uma sequência de fotos que ilustra como era organizada a

sala de aula. Todas as imagens mostram a turma de segundo ano do ensino fundamental da Escola Bandeirantes. Na primeira imagem, as crianças ouvem narrativas sobre a formação dos quilombos; na segunda, performatizam as histórias transcritas para os seus colegas; na terceira, registramos uma foto com uma turma inteira.

Figura 34 - As crianças da Escola Bandeirantes ouvem e contam histórias dos quilombos.





Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – *Campus Sertão*.

Ao final das oficinas na Escola Bandeirantes, as estudantes do segundo ano quiseram tirar fotos com as bolsistas de pesquisa, também pertencentes aos territórios quilombolas, conforme imagem seguinte. Agradeço, nesse espaço, a oportunidade que nos concederam a direção e os professores do referido estabelecimento de ensino, assim como aos estudantes que participaram ativamente das atividades propostas. Igualmente, também agradeço às demais entidades e instituições que acolheram nossos itinerários pedagógicos. No final de 2019, uma matéria publicada no site do *Campus Sertão* apresentou grande parte das atividades desenvolvidas pelo projeto (IFRS – *Campus Sertão*, 2019b). A foto a seguir é muito significativa para a equipe do projeto, pois mostra um momento de alegria ao final da oficina e em que as estudantes quilombolas da referida escola (da esquerda para a direita: Ângela, Nicolly e Vanda), foram com alegria tirar uma foto com a Tia Nanda e com a Ritinha. Nomeio a foto de *identidade*, pois foi esse o sentimento de orgulho, alegria e pertencimento emanados pelas meninas naquele momento.

Figura 35 – Identidade.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – Campus Sertão.
Foto: Vanda Aparecida Fávero Pino.

Além das oficinas realizadas em escolas, universidades e espaços alternativos, tínhamos a demanda de desenvolver um roteiro pedagógico-cultural, uma reivindicação dos próprios comunitários. Tais elaboração e organização são atividades de campo ligadas ao presente estudo, valendo-se, obviamente, das experiências dos itinerários pedagógicos realizados nas escolas por meio das oficinas do projeto *Narrativas Orais Quilombolas*. Assim, na próxima seção, relato como foi construído e aplicado o referido roteiro na Comunidade Quilombola da Arvinha.

4.2 Territórios oralizados, roteiros decoloniais

Com a experiência das ações do projeto *Narrativas Orais Quilombolas*, conforme mencionado na seção anterior, destaco outra atividade que foi, junto das oficinas, mais um de seus desdobramentos: a organização e a realização de dois roteiros pedagógico-culturais na Comunidade Quilombola da Arvinha.

A forma como a elaboração do roteiro pedagógico-cultural se estruturou esteve pautada, em grande parte, na possibilidade de fazer confluír tempos, vivências e experiências diversas. Pensando na mediação entre passado e presente, viável pela vivência *in loco* na comunidade, e trazendo para os grupos visitantes as vozes dos próprios partícipes desse processo histórico-cultural – que igualmente realizavam um percurso e um encontro entre diferentes tempos e

espaços —, desvelamos a possibilidade de realizarmos esse trabalho. Para melhor entendimento dos objetivos do roteiro, importa mencionar que ele aconteceu em formatos distintos. Inicialmente, as atividades não ocorreram *in loco*, como informado na seção anterior: foram aplicadas em sala de aula, com turmas de alunos desde a educação infantil até o nível de pós-graduação, situações em que adaptamos a proposta a cada público. Conforme já mencionado no capítulo metodológico, a possibilidade de ter um roteiro organizado de visita já era uma demanda feita à equipe do projeto pelos comunitários, que, com frequência, são procurados por grupos que visam conhecer as comunidades. Isso era motivo de constante debate entre os membros da equipe nas terças-feiras à tarde¹⁰², quando nos reuníamos semanalmente durante dois anos, nas datas em que não tínhamos trabalho de campo. As comunidades, desde o início dos anos 2000, quando começaram a receber com maior frequência visitantes e pesquisadores, costumavam responder positivamente a esses grupos e atendê-los de maneira bastante aberta e acolhedora. Porém, em meio a seus afazeres do campo, muitas vezes, os moradores tinham certa dificuldade em organizar um roteiro de apresentação, em saber quem iria falar e como apresentar as histórias aos visitantes. É importante salientar que a intenção inicial era articular o projeto *Narrativas Oraís Quilombolas* e o meu projeto de doutorado junto à Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Todavia, por uma deliberação do Comitê da Ética da universidade, o roteiro não pôde ser vinculado aos dois projetos. Dessa forma, é importante esclarecer que o roteiro tornou-se uma elaboração do presente estudo, embora eu tenha utilizado o subsídio da pesquisa realizada no instituto federal, ou seja, a organização do roteiro *in loco* valeu-se do acervo das narrativas orais e das discussões em reuniões com os comunitários da Arvinha.

Nesse sentido, em reunião com a Comunidade Quilombola da Arvinha, em setembro de 2019, atualizei-a sobre os materiais que já haviam sido levantados e produzidos no projeto anterior. Dialogamos sobre quais histórias os comunitários queriam contar, como seria possível apresentá-las de modo que o protagonismo fosse quilombola. Após as primeiras conversas presenciais, Rita e Fernanda contribuíram com uma importante mediação junto à comunidade, ajustando detalhes e fazendo combinações.

A partir desses ajustes, com base no acervo de narrativas coletadas em nossas pesquisas de campo e em diálogo permanente com as comunidades, organizamos o primeiro roteiro. Como na época, devido a um corte de recursos financeiros em âmbito federal, não foi possível

¹⁰² Durante o período em que o projeto *Narrativas Oraís Quilombolas* foi desenvolvido, a equipe se reunia semanalmente nas terças-feiras à tarde e fazia trabalho de campo às quintas-feiras à tarde; nos meses de janeiro e fevereiro, devido às férias das aulas e ao planejamento anterior, o trabalho de campo costumava ser mais intenso.

levar os estudantes do ensino médio do IFRS – *Campus Sertão* à Comunidade Quilombola da Arvinha, convidamos a professora Jacqueline Ahlert, da Faculdade de História da Universidade de Passo Fundo (UPF), para participar com seus alunos nesse que seria o primeiro roteiro oficial do projeto *in loco*.

O roteiro foi realizado no dia 08 de outubro de 2019 e foi mediado pela equipe do projeto *Narrativas Orais Quilombolas*, em especial pelas bolsistas de pesquisa Rita Tatiane Miranda e Fernanda de Oliveira, também pertencentes às comunidades quilombolas, e pelo morador da Arvinha senhor Norides da Silva Costa.

Assim como ocorria nas escolas, as mulheres da comunidade ornamentaram o salão com tecidos e elementos alusivos às suas vivências, bem como mediaram a atividade quando o grupo chegou ao salão comunitário. Após essa primeira experiência, atendendo a um convite dos comunitários, realizamos outro roteiro em novembro de 2021, desta vez com estudantes do quinto ano da escola Pantaleão Thomaz, do município de Coxilha (RS), escola que, assim como a Escola Bandeirantes (Sertão – RS), recebe estudantes quilombolas pertencentes às comunidades quilombolas da Arvinha e da Mormaça. Na sequência, serão apresentadas fotos de ambos os roteiros, porém o itinerário narrado se refere ao roteiro realizado em 2019, o qual teve seu Norides como um dos guias do grupo, performando muitas histórias juntamente com Rita e Fernanda.

Para iniciar o roteiro, as turmas foram recebidas para o guiamento já no perímetro urbano do município de Coxilha. O roteiro seguiu um fio condutor temático que nos conduziria a diversos pontos de memória no território quilombola e sua proximidades, com parada final no salão da comunidade. Em Coxilha começamos a abordar o legado das comunidades quilombolas na sustentação dos processos econômicos impostos pelo sistema capitalista contemporâneo, mostrando como as comunidades quilombolas de Sertão sempre estiveram na linha de frente, como força de trabalho em tudo o que foi proposto na região pelos detentores do poder: revoltas regionais e nacionais, construção das estradas de ferro pelo Batalhão Ferroviário e de asfalto pelo Departamento Autônomo de Estrada e Rodagem (DAER), a Revolução Verde, o trabalho no antigo “Ministério”, hoje IFRS – *Campus Sertão*, etc. Todas essas histórias foram contadas pelos moradores das respectivas comunidades em nossas tardes de causo. Com os estudantes da escola de Coxilha, partimos de uma estação de trem antiga, representativa de processos econômicos como a exploração da madeira no início do século XX, na qual os quilombolas trabalharam, além de servirem à construção dos trilhos como tucos¹⁰³.

¹⁰³ De acordo com Dona Nena, os tucos eram os trabalhadores braçais que trabalhavam na construção das ferrovias, especialmente na retirada da terra.

O local da estação também foi usado como cenário para contar a história do pai de Dona Nena, “No tempo das guerra”, história na qual ele foi levado de trem para lutar na “guerra”, mas, no dia seguinte, já estava de volta à sua casa. As histórias contadas ali tiveram o subsídio das narrativas de Dona Nena.

Figura 36 - Momento da partida: contação de histórias na antiga estação de trem de Coxilha.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – *Campus Sertão*.
Foto: Arieli Cristina Corrêa.

Posteriormente, seguimos em direção à encruzilhada de Casa Branca. Embora a encruzilhada seja local muito significativo para as religiões da matriz africana, nas comunidades quilombolas de Sertão, a referência religiosa são religiões de culto cristão, católicas e evangélicas. Mesmo assim, esse local – que direciona para três lados – é um marco de memória importante e ativa referências ancestrais. Ali, o Senhor Norides, trajado com roupas tradicionais do gauchismo, contou histórias de um estabelecimento que existia do outro lado da estrada, o armazém do Pedro Branco. Naquele tempo, longe da cidade, era possível comprar, no local, “fazenda”¹⁰⁴ e mantimentos. Nessa parte do guiamento, protagonizada pelo “gaúcho

¹⁰⁴ No linguajar coloquial, esse termo referia-se a tecidos para a produção de vestuário e peças de cama, mesa e banho.

quilombola” Norides, como equipe do projeto, começamos a entender que, na prática, o local consistia um armazém de secos e molhados que servia à região. Chamou-nos a atenção como essas memórias da região foram ativadas por seu Norides enquanto passávamos pelos lugares. Eram novas histórias que não tínhamos conhecido em nossas tardes de causos. Já no lado aposto, era possível avistar a própria Casa Branca, em ruínas, casa que pertencera aos Mirandas, família escravocrata que trouxe consigo a matriarca Cezarina e com quem o sinhô teve cinco filhos não reconhecidos oficialmente. Na encruzilhada, foram narrados causos de assombração da referida casa que foi habitada por diversas famílias. O guiamento de Seu Norides e o compartilhamento de experiências novas relacionadas ao território remetem ao que Hampâté Bâ pesquisou no continente africano acerca dos grandes depositários da cultura oral: “[...] todo velho na África é sempre um ‘Conhecedor’ em algum assunto histórico ou tradicional” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 204)”. E, assim, seu Norides seguia surpreendendo o público com novas narrativas de quem se mostrava conhecedor da região e do território quilombola. A seguir, constam registros fotográficos realizados nos roteiros de 2019 e 2021 na encruzilhada.

Figura 37 - Seu Norides, gaúcho e quilombola, conta as histórias da encruzilhada.



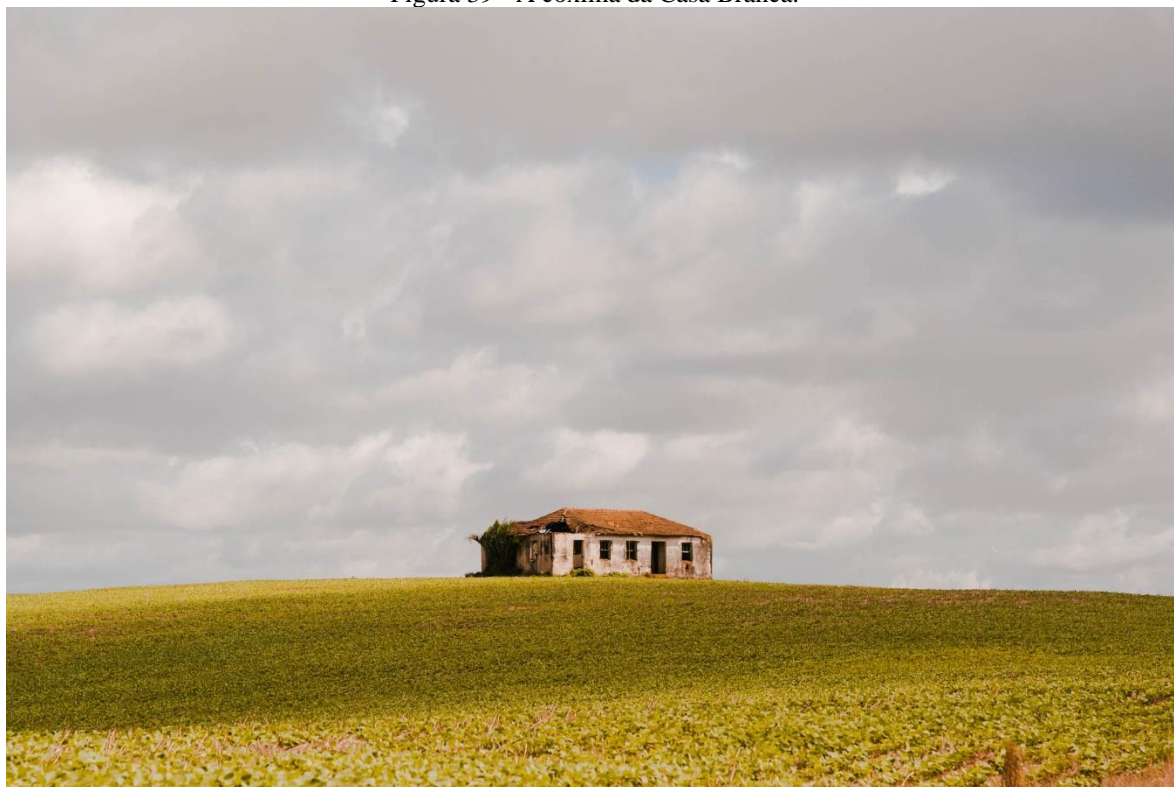
Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – Campus Sertão.
Foto: Charlize Deconto.

Figura 38 - Quinto ano da Escola Pantaleão Thomaz na encruzilhada da Casa Branca.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – Campus Sertão.
Foto: Arieli Cristina Corrêa.

Figura 39 - A coxilha da Casa Branca.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – Campus Sertão.
Foto: Arieli Cristina Corrêa.

Seguindo viagem, chegamos ao cemitério histórico da Comunidade Quilombola da Arvinha. Sobre esse local de memória, contam os moradores que, em 2019, surgiram rumores de que o cemitério seria dali retirado. Foi mais um dos momentos nos quais o território quilombola foi duramente atacado. Com isso, imediatamente os quilombolas se organizaram com um abaixo-assinado e conseguiram conter a ameaça. Nesse espaço, Rita, bolsista do projeto, moradora da comunidade e também contadora de histórias, narrou *causos* de assombração que circulam pela comunidade.

Figura 40 - Roteiro pedagógico-cultural – o cemitério histórico.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas / Memorial do IFRS – Campus Sertão.*

Foto: Jacqueline Ahlert.

Rita contou diversas vezes a história “O guarda do cemitério”, mas a performance da contação desse dia foi especial, pois ela mobilizou corpo, gesto e voz na execução. Observando o retorno do público assistente, Rita utilizou-se da gesticulação para mostrar a paisagem e a topografia local, bem como para favorecer a apresentação de sua narrativa. Sobre a transmissão do “contar histórias” e a recepção do público assistente por meio tanto do olhar (movimentos corporais do contador) quanto da escuta (movimentos vocais do contador), que em sua unicidade compreendem o ato performático, Zumthor (2016, p. 61) sustenta que

A “recepção” vai se fazer pela audição acompanhada da vista, uma e outra tendo por objeto o discurso assim performatizado: é, com efeito, próprio da transmissão oral, que transmissão e recepção aí constituam um ato único de participação, copresença, esta gerando prazer. Esse ato único é a performance.

Acerca da exploração do espaço como recurso da contação de histórias, a exemplo do que Rita realizou, Zumthor (2018) defende que o espaço é portador de uma teatralidade percebida pelos sujeitos ouvintes. As escolhas de Rita, ao contar sua história, chamaram bastante a atenção dos estudantes e agradaram a quem ouvia.

De acordo com Zumthor (2005, p. 87), “a performance é uma realização poética plena: as palavras nela são tomadas num conjunto gestual, sonoro, circunstancial tão coerente (em princípio) que, mesmo distinguindo mal as palavras e frases, esse conjunto como tal faz sentido”. Ainda para Zumthor (2018, p. 30),

a performance implica competência [...] eu diria que ela é o saber-ser. É um saber que implica e comanda uma presença e uma conduta, um *Dasein* comportando coordenadas espaço-temporais e fisiopsíquicas completas, uma ordem de valores encarnada em um corpo vivo.

Em sua “contação”, Rita mostrou o saber-ser apontado no texto de Zumthor. Assim como o septuagenário Norides, a jovem quilombola realizou sua performance de maneira diferente dos outros momentos em que não estava *in loco*, pois, estando ela no seu território ancestral, observou ter mais recursos para contar uma história diferente, por meio de novas escolhas gestuais e narrativas.

A história que Rita narrou no cemitério foi a primeira que transcriei no projeto *Narrativas Oraís Quilombolas*. Foi Rita quem encontrou as informações que compuseram a narrativa inicial. Ela, como grande contadora de histórias, faz modificações e floreios a cada vez que conta, observando a reação de seu público. Nesse dia, as pessoas presentes ficaram em catarse com a sua narração. O próprio Norides, experiente contador, admirou-se com a performance da “maninha” de quilombo. Segue abaixo a transcrição da história *O guarda do cemitério*:

Os avós do Roelson, que mora na Comunidade Quilombola da Arvinha, contavam que diz que na comunidade havia um morador que tinha medo de passar na frente do cemitério. Certa feita, ele tomou um trago na Colônia Miranda e então criou coragem para ir pelo carreiro que cruza por diante da morada dos mortos e que chega na comunidade. Quando passou na frente portão do cemitério, havia um guarda trabalhando. Então, o medroso ficou mais tranquilo, cumprimentou o guarda e contou sobre o seu medo. Por fim, se despediu do guarda e recomendou que ele cuidasse bem dos mortos. O guarda, ao perceber o medo do rapaz, pediu se ele podia

acompanhá-lo até sua casa e assim foram conversando pela estrada. Ao despedirem-se, já na frente do rancho do rapaz, o guarda perguntou se ele ainda continuava com aquele medo tolo de cemitério. O rapaz disse que não, pois agora sabia que haveria sempre um guarda por lá cuidando dos mortos. Então, o guarda disse que não era para ter medo mesmo, porque quem o acompanhou conversando até a sua casa era, na verdade, um espírito.

Assim como na contação de Rita, posteriormente à realização do roteiro, ajustei a história que já estava transcrita de modo a agregar os elementos apresentados pela contadora. Troquei informações como “tomou uns trago” para “tomou uns trago na Colônia Miranda” e “casa” por “rancho”¹⁰⁵. Ademais, como nas outras histórias, mantive as marcas de oralidade e de coloquialidade características da região, como “por diante”, “uns trago” e “diz que na comunidade”¹⁰⁶. A gesticulação de Rita para mostrar onde fica Colônia Miranda e para apontar o caminho tomado pelo rapaz após passar pelo cemitério, própria da performance oral e corporal, não puderam ser transpostos completamente para o suporte escrito, então foi registrado na transcrição que o caminho tomado pelo rapaz naquele dia começa na Colônia Miranda, passa no cemitério e vai até a Comunidade da Arvinha.

Após ouvir as histórias do cemitério, seguimos para o local em que o cambará que deu nome à comunidade reinava sobre a paisagem. Em meio ao guiamento do grupo, o Senhor Norides, convidado especial da equipe do projeto, tomou-nos de surpresa e contou-nos uma história nova em relação àquelas que já havia narrado em nossas conversas anteriores. Ele fixou o olhar na Arvinha, que fica a cerca de cem metros da estrada onde estávamos, e contou-nos que, certo dia, pessoas de uma família próxima à comunidade pensaram que, embaixo da árvore, haveria um “guardado”¹⁰⁷. Ele ressaltou que esse tesouro realmente existe, mas não embaixo da árvore como os congêneres pensavam e sim próximo a ela. Então, os irmãos cavaram ao redor da árvore até arrancá-la. Não encontrando o que queriam, deixaram a *arvinha* atirada no campo. O que não esperavam acontecer é o que lhes passou depois. Quando foram finalmente repousar em casa, algo não os deixava em paz. Precisaram voltar rapidamente para a lavoura e

¹⁰⁵ Referência, no Sul do Brasil, a casas bastante simples e pequenas feitas de madeira reciclada, sem muita estrutura; moradia comum da população campestre. Não encontra eco na definição de rancho como casa de campo, tal qual é apresentado nos Estados Unidos e no interior de estados como São Paulo - Brasil.

¹⁰⁶ Essa última expressão significa “contam que na Arvinha”.

¹⁰⁷ O guardado é uma espécie de tesouro, também popularmente conhecido como enterro de dinheiro. A partir de contadores de *causos* do Rio Grande do Sul, Silveira (2010) pontua que os guardados geralmente fazem referência, no imaginário missionário, ao enterro de fortunas de ouro pelos jesuítas ao longo de suas rotas de fuga, quando foram expulsos por ordem do Marquês de Pombal, no século XVIII. Conforme o autor, os guardados fazem referência, também, às guerrilhas de fronteira, em que os fazendeiros se viam ameaçados por inimigos e saqueadores. Segundo Juca Tigre, interlocutor desses estudos, cada guardado tem um “segredo forte” e costuma envolver sonhos, guardiões e enigmas.

replantar a árvore. Para ganharem a paz, foi necessário irem todos os dias molhá-la até se certificarem de que ela havia resistido.

Tal história de Seu Norides narrada ali, naquele lugar, surpreendeu novamente a todas nós do projeto pois, de tantas histórias sobre a *arvinha*, essa ele ainda não havia contado. Foi interessante observar como essas memórias foram ativadas enquanto passávamos pelos lugares, a exemplo do que ocorreu com ele na Casa Branca e com Rita Tatiane no guiamento junto ao cemitério. Não posso deixar de comentar que a narração de Seu Norides me remeteu imediatamente à observação de Hampâté Bâ (2010) referida no início do capítulo anterior, sobre as tradições africanas, de que uma árvore é um ser vivo coabitado por espíritos igualmente vivos, de forma que não pode ser arrancada indiscriminadamente. Mal sabia Seu Norides que, em poucos dias, a *arvinha*, símbolo da comunidade, seria alvo de mais um ataque.

Na aplicação do roteiro, Seu Norides e Rita Tatiane, representantes de diferentes gerações, mas com uma ancestralidade comum, mostraram-se exímios contadores de histórias ao empregarem os elementos que compõem suas narrativas de acordo com o lugar e a sua audiência. Conforme já destacado, na performance de Rita, foram inseridas informações diferentes nas mesmas narrativas performadas por ela em outros dias. Tal situação encontra explicação nas observações de Zumthor (2018), que afirma que a performance constitui um ato complexo, sociológico e circunstancial único de transmissão e recepção do texto. Portanto, a performance não se repete, será sempre diferente, mesmo que o narrador, o local e o texto sejam os mesmos.

Outra observação que merece destaque nas narrativas performadas no roteiro foi como a passagem pelo território ativou memórias que trouxeram novas narrativas por parte dos contadores. A esse respeito, Lucena (1999) observa que os lugares tornam-se fundamentais, na medida em que são elementos reativadores da memória. Ao visitar estradas, caminhos, rotas (de escravos, por exemplo), casarios, locais onde habitavam, trabalhavam, preparavam seus alimentos, mantinham suas relações sociais, construía seu cotidiano, os mais velhos (guardiões da memória) recordam acontecimentos passados, situações boas ou más pelas quais passaram, ou, ainda, passam, contam histórias que ouviram de seus ancestrais e as reinterpretam numa dinâmica temporal.

Sobre esse ponto de nosso itinerário, importa sublinhar as referências e as memórias mobilizadas, sobretudo, por seu Norides. O fato de esse homem septuagenário apresentar para o grupo parte de sua história e da história de sua comunidade, relacionando os lugares de memória e a sua própria memória, denota não só uma construção coletiva de conhecimento, mas, sobretudo, uma apropriação e uma produção de novos saberes. Suas referências,

fundamentadas na árvore, no cambará secular no alto da coxilha, foram o norte de sua fala e do processo histórico e cultural de sua comunidade. As suas narrativas, recheadas de memórias e causos de outrora, foram recebidas atentamente pelos jovens.

A imagem a seguir é um registro de Seu Norides nesse dia, olhando para o cambará que deu nome à comunidade da Arvinha; logo na sequência, registramos uma foto da equipe de guiamento externo do roteiro.

Figura 41 - Seu Norides e a *arvinha*, símbolo de sua comunidade.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas / Memorial do IFRS - Campus Sertão.*
Foto: Jacqueline Ahlert.

Figura 42 - Equipe de guiamento.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas / Memorial do IFRS - Campus Sertão.*
Foto: Jacqueline Ahlert.

O último ponto do roteiro foi a sede da comunidade, espaço em que os comunitários relataram aos presentes suas vivências do passado, em confluência com as do presente, assim como contaram histórias. Trouxeram elementos como pilões, caçarolas e outros utensílios que já não são usados com tanta frequência, mas que costumam estar nas casas como lembranças dessas vivências. Também houve a apresentação de um número expressivo de plantas medicinais que as comunitárias mostraram aos presentes em quais situações devem ser empregadas. Em seguida, os participantes do roteiro puderam levar os exemplares de plantas que quisessem de forma gratuita. Houve bastante interação entre o público assistente e as pessoas da comunidade. O roteiro oportunizou a fala de vários comunitários. Por fim, a atividade foi fechada com um lanche solidário, situação em que os participantes (comunitários e externos) compartilharam doces e salgados que trouxeram. As comunitárias compartilharam igualmente chás e sucos produzidos na comunidade. Houve, ainda, mostra e venda de artesanato, bem como uma avaliação do roteiro por parte dos participantes. Na sequência, houve um espaço para interação do público com os moradores. Assim que a turma saiu, fizemos uma avaliação interna, para ajustarmos pontos necessários aos roteiros seguintes. As fotos a seguir mostram duas performances. Na primeira foto, Dona Jussara exhibe aos participantes do roteiro utensílios ancestrais e representativos do quilombo, como o pilão e a peneira, e conta como era a rotina na comunidade no tempo de sua infância, na qual precisava socar grãos como arroz e “abanar” o feijão antes de ir à escola. Na segunda foto, Dona Celita fala das vivências comunitárias aos estudantes e usa o material que elaboramos para contar a história “Fugindo da Morte” às crianças do ensino fundamental. Essa história, que é mais uma narrativa de assombração – temática acerca da qual Dona Celita tem um grande repertório –, segue transcrita na sequência das duas fotos.

Figura 43 – O pilão e a peneira.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas / Memorial do IFRS – Campus Sertão.*
Foto: Arieli Cristina Corrêa.

Figura 44 - História de assombração: Fugindo da morte.



Um dia a morte quis buscar um cabeludo para levar com ela. Havia um rapaz que morava em uma comunidade e tinha um cabelo longo e muito bem cuidado que ficou sabendo do desejo da morte. Então o rapaz pensou:

- Eu gosto do meu cabelo, mas se continuar com ele eu não tenho chance de viver. Vou raspá-lo até ficar careca e assim fugir da morte.

No dia em que a morte chegou ao povoado, procurou de casa em casa onde haveria um cabeludo. Recorreu a comunidade inteira e não achou ninguém. Na última casa em que passou, encontrou em morador bem careca. Ela, como não gostava de perder a viagem, pensou:

- Já que não encontrei um cabeludo, vou levar este careca mesmo.

Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – Campus Sertão.

Foto: Arieli Cristina Corrêa.

Outras narrativas que não ficam de fora dos roteiros são as histórias de Seu Jorge Meira. Além da narrativa já apresentada anteriormente, *Gib wasser zu die schweiner*, foi incorporada aos roteiros a história do lobisomem branco. Essa narrativa não é apresentada como ficção. Seu Jorge Meira conta que o lobisomem branco aparece realmente na comunidade de vez em quando. O que chama a atenção é que o lobisomem que aparece na Arvinha, é uma entidade branca e não uma entidade preta, como os lobisomens de outras histórias. Ocorre, aqui, uma inversão de representações, pois a negatividade conferida na sociedade e, conseqüentemente, nas narrativas ao que é “preto” também pode ser atribuída ao que é “branco”. Foi uma das histórias mais interessantes de transcriar. Nela, imprimi algumas percepções em torno da compreensão da sociedade sobre a cor do lobisomem e as juntei à narrativa de Seu Jorge. Também aproveitei o tema e fiz um trocadilho entre “se esclareça”, que é tornar claro, por “se escureça”, que é tornar preto:

Que lobisomem existe todo mundo já sabe. Aquele cachorro peludo meio lobo, meio homem que aparece em noites de lua cheia. A ocorrência de um novo lobisomem se dá quando, em uma família de seis filhas mulheres, o sétimo bebê nasce homem. É batata: nasce um lobisomem. Mas de que cor é um lobisomem? Ué, depende! Por que você ficou aí achando que lobisomem só é preto? Pois saiba que não!

Na Comunidade Quilombola da Arvinha, costuma aparecer um lobisomem de pele e pelo bem branco. Que se escureça que ele não mora na comunidade, porém aparece sempre por aquelas bandas. E o pessoal de lá até sabe quem é o lobisomem quando ele não está transformado.

Certa noite, ele apareceu lá na estrada Transbrasiliana, mais pra baixo do salão da Arvinha. Os cachorros do Seu Canela avançaram de bravos nele, mas o animalão era tão grande que atacou os cuscos. Aí o Canela teve até que dar uns tiro pra espantar o animal e o bicho saiu a mil. No outro dia, o Seu Canela encontrou o lobisomem já transformado em homem na estrada e disse que ele estava com uma cara de bem bravo. É que os dois sabiam o que havia acontecido na noite anterior.

A transcrição apresenta detalhes da contação de Seu Canela. Ele sempre dá ênfase ao tamanho do lobisomem branco e menciona que, no dia posterior ao embate com os cachorros, encontrou realmente o homem na estrada, o qual estava com uma cara bastante séria, como que lembrando do infausto ocorrido. Essa história seu Canela costuma contar por ali, nos bastidores, não a todos os presentes. Muitas histórias foram transcriadas assim. Os moradores as contavam ao falarem naturalmente de suas vivências, em momentos nos quais não estavam sendo gravados e nos quais costumávamos andar pelo território comunitário.

A performance de Dona Celita encantou os estudantes. Ela contou que, no tempo em que era criança, as panelas eram penduradas no gancho e o fogo era feito no chão. As mulheres das duas comunidades, com frequência em suas falas, costumam destacar o cenário do preparo e do compartilhamento da alimentação nas casas em que passaram a infância. Enquanto preparavam a comida nesse sistema, os mais velhos, pais e avós, contavam essas histórias que, hoje, elas continuam performando. Como comentado, Dona Celita conhece muitas histórias assim. Ao final das performances, ela ri e comenta a narrativa como se fosse a primeira vez que a estivesse contando.

O roteiro permitiu que o grupo interessado percorresse espaços considerados de grande relevância histórica e cultural. Espaços que poderíamos chamar, tal como Pierre Nora (1993), de lugares de memória, se assim compreendemos cada parada, como a encruzilhada da Casa Branca, o cemitério, a *arvinha* e a própria sede da comunidade. Tal itinerário ecoou a voz dos moradores e oportunizou o conhecimento sobre os elementos que constituíram o percurso histórico das comunidades da Arvinha e da Mormaça, como as memórias de dor, de sofrimento, de escravização, de exploração. Mas o itinerário também dá a conhecer narrativas de resistência, de ancestralidade, de alegrias, de luta e de sobrevivência por meio da coletividade, além de

histórias carregadas de bom humor e saudades. Os utensílios utilizados nos galpões e nas cozinhas de chão batido convocam lembranças nostálgicas de histórias contadas ao pé do fogo. Um lugar de memória, portanto, “para o tempo, bloqueia o esquecimento, materializa o imaterial” (NORA, 1993, p. 22). São lugares que “só vivem de sua aptidão para a metamorfose, no incessante ressaltar de seus significados e no silvado imprevisível de suas ramificações” (NORA, 1993, p. 22).

A realização do roteiro apresentou narrativas de resistência e saberes, em que os estudantes puderam, possivelmente pela primeira vez, ouvir a história quilombola a partir do viés não hegemônico, isto é, a partir da voz de mulheres e homens que, desde o século XIX, resistem coletivamente em um território tomado, cada vez mais, pela lógica epistemicida do agronegócio.

Ouvir o Senhor Norides, um dos moradores mais antigos da comunidade, narrar as histórias do cambará secular que deu nome e identidade à sua comunidade; escutar de Rita, de Fernanda, de Dona Celita e das demais mulheres as narrativas que ainda permanecem fortemente presentes entre os demais quilombolas e que apresentam a sua ancestralidade e, por conseguinte, a sua própria existência oportunizou aos alunos uma nova rede de conhecimento. O roteiro foi um momento em que se tornaram audíveis as vozes quilombolas aos que nunca puderam escutá-las. Foi como caminhar pela própria história. E não por aquela história de viés tradicional, em que todos esses elementos são situados como coadjuvantes de um processo maior, mas por uma que pretende ser decolonial, que pretende trazer à tona toda a potência das comunidades quilombolas através do protagonismo de seus moradores. Por isso, ações e projetos como esse são importantes e urgentes para o deslinde de uma educação que se pretende livre das amarras coloniais¹⁰⁸.

Cabe comentar que o planejamento das associações comunitárias, em parceria com a equipe do projeto, era realizar mais roteiros em 2020, especialmente junto a servidores públicos dos municípios de Coxilha e Sertão, como sugestão dos próprios comunitários. Entretanto, devido à pandemia de Covid-19, as atividades presenciais dos projetos foram suspensas. Um roteiro *on-line* foi realizado com a Prefeitura Municipal de Sertão, após divulgação em suas redes sociais, e, em 2021, a comunidade combinou o segundo roteiro no mês da Consciência Negra, com o quinto ano da escola coxilhense Pantaleão Thomaz, conforme já mencionado neste estudo.

¹⁰⁸ Para mais informações sobre a atividade desenvolvida nesse dia, ver, nas referências, matéria publicada no site do IFRS – *Campus Sertão* (IFRS, 2019a).

A realização dos roteiros é, hoje em dia, uma realidade nas comunidades. Eles não ocorrem de forma sistemática: acontecem de acordo com as demandas que os comunitários recebem e que podem atender. Quando um roteiro é marcado, as mulheres das comunidades precisam deixar seus afazeres em casa ou na lavoura e dedicar um dia ou mais para deixarem tudo organizado. O grupo de moradoras decidiu, no planejamento, não cobrar valores dos participantes do roteiro, mas sim pedir uma contribuição voluntária em benefício da associação, quando as comunidades são visitadas por grupos universitários ou de pessoas adultas. Já na visitação da escola, essa contribuição não foi requerida por se tratar de uma instituição pública que recebe crianças das próprias comunidades e do entorno. O roteiro tem potencial para gerar renda às associações no caso de serem aprimoradas as suas ferramentas de gestão; ademais, um projeto na área de turismo cultural-étnico seria bem-vindo se essa for a vontade e a disposição dos comunitários. Por ora, sinto-me feliz em ter conseguido apoiar as comunidades nessa organização prévia de que os moradores precisavam, visto o retorno positivo que recebi por parte deles nas tardes de avaliação e em outros momentos de diálogo. Com o roteiro, os comunitários ganharam mais autonomia e organização ao receberem grupos e proporcionam aos visitantes uma visão consciente a respeito da história, dos saberes, das relações culturais e do contexto em que as comunidades estão inseridas. Ficou claro, com o grupo, que essas atividades não são fechadas. Desde o planejamento até as reuniões de avaliação, discutimos que as propostas podem sofrer alterações em razão do tamanho dos grupos, da faixa etária e da vontade dos comunitários de apresentarem uma narrativa diferente ou, até mesmo, de retirarem ou incluírem novos pontos de visitação.

4.3 Sobre coisas que não se explicam, se experimentam e se vivem

Esta última seção vai apresentar aquilo que ainda falta dizer acerca da experiência nos quilombos da Arvinha e da Mormaça que pude vivenciar durante cinco anos. Também vai expor algumas histórias que não poderiam deixar de ser contadas. O objetivo inicial de todo o trabalho foi justamente contar essas histórias para quem não conhecia os referidos quilombos, especialmente crianças e jovens em idade escolar que, ao as ouvirem, poderiam seguir conhecendo e contando essas histórias.

Um dos mais conhecidos sábios da cultura africana, Hampâté Bá, chamava de grandes depositários da cultura oral a geração de homens que nasceram entre o final do século XVIII e o início do século XX. Eram eles os conhecedores de sua ancestralidade por meio das coisas que contam, ou seja, da tradição oral. Não por acaso, ao planejarem nossas saídas a campo em

busca das narrativas orais, as bolsistas Fernanda e Rita elencaram um rol de nomes de pessoas com as quais poderíamos conversar. Eram eles os “troncos velhos” das comunidades, isto é, as pessoas mais velhas que sabem contar histórias, especialmente narrativas ligadas à sua ancestralidade. Na cultura de grande parte dos povos africanos, essas pessoas são chamadas de “tradicionalistas” e, em outros casos, de “griots”. No Mali, esses sabedores de histórias foram colocados à parte e, até mesmo, perseguidos pelo poder colonial (HAMPÂTÉ BÂ, 2010). Explica Hampâté Bâ (2010, p. 175) que “o tradicionalista, geralmente dotado de uma memória prodigiosa, normalmente também é o arquivista de fatos passados transmitidos pela tradição, ou de fatos contemporâneos”.

Hampâté Bâ (2010, p. 182) observa, ainda, que “existem coisas que não ‘se explicam’, mas que se experimentam e se vivem”. Ouço ecoarem as palavras do grande pesquisador malinês ao lembrar de tudo o que pude viver com os “troncos velhos” das comunidades quilombolas de Sertão. As conversas na sombra das árvores com seu Norides e Dona Maria, a voz performática de Dona Nena na sala de sua casa, os causos e as risadas com Dona Celita e Seu Canela, a voz macia e respeitosa na varanda de Dona Nora, os causos contados por Seu Joãozinho e Seu Pedro em Estação – RS, os saberes acerca da ancestralidade por parte da Professora Teresinha, os conhecimentos de Seu Lhovo sobre a história da microrregião em meio a quadros e fotos desses protagonistas, a trama experiente de Dona Natália na palha maturada e nas histórias contadas, a nostalgia de Dona Zulmira. Também não ficam de fora a trajetória de aquilombamento dos mais jovens, como Rita, Fernanda, Vitor, Juliana, Eva, Gisele e de muitas outras pessoas, especialmente as mulheres das duas comunidades que nos acompanharam nas prosas, nos roteiros, nas reuniões e nas oficinas. Essas pessoas são depositárias dos saberes de toda uma coletividade que se mantém no mesmo território há cerca de 150 anos. Embora a escrita não consiga comportar totalmente a experiência e a vivência desses anos de projeto e de estudos de doutoramento, nesse momento, por meio da escrita, é preciso refletir acerca dessa experiência. Duas comunidades negras, resistentes a toda exploração e violência sofrida, vivem e sobrevivem no Sul de um Brasil que se reconhece como europeu “desbravador das matas”, que ostenta valores relacionados ao trabalho e à prosperidade, pioneiro na abertura de caminhos. Não obstante, outras histórias são estrategicamente escamoteadas nesse território, no que se destacam as instituições de ensino, as quais deveriam ser espaços que valorizassem a diversidade cultural e que ouvissem os diversos povos que integram a história regional.

Foi buscando por caminhos diferentes que iniciamos nossa jornada nas comunidades quilombolas. Nossa intenção inicial, no projeto *Narrativas Orais Quilombolas*, era conversar

com os comunitários, ouvir suas narrativas e pensar na transcrição de histórias e planos de aula que contemplassem os saberes negros locais, a fim de contribuímos com materiais que pudessem subsidiar o ensino da cultura afro-brasileira nas instituições formais de ensino. Porém, a chegada às comunidades nos fez perceber que a educação não está apenas nas escolas e que as próprias comunidades são espaços pedagógicos onde se pode entender a história e a cultura afro-brasileira do Sul do Brasil.

Na comunidade da Arvinha, os comunitários demandavam uma organização prévia para atender pessoas de fora que quisessem ou que precisassem conhecer suas histórias e seus modos de vida. Assim, por meio da reciprocidade de saberes, os saberes acadêmicos e os saberes comunitários, conheci suas histórias, transcriei algumas delas e propusemos junto aos moradores um roteiro em que pudessem ser apresentados esses saberes nas escolas, nas universidades, nos eventos e nas próprias comunidades.

Os roteiros realizados nas instituições de ensino e na Comunidade da Arvinha começaram a ser organizados a partir conhecimentos prévios das bolsistas quilombolas, por meio do que elas já conheciam sobre as suas próprias comunidades e sobre quem eram os contadores de suas comunidades. Ambas pediram apoio às pessoas de sua família e, inicialmente, chegamos a um nome muito importante.

Dona Doralina José da Rosa Rocha. Ela, já tão contada neste trabalho, é a descendente de Firmina e de Chica Mormaça mais idosa da Comunidade Quilombola da Mormaça e uma referência singular para as duas comunidades pesquisadas. Devido ao seu conhecimento e à sua experiência, essa griô quilombola é também reconhecida como sabedora de histórias ancestrais pelos moradores do Quilombo da Arvinha.

À época, esbanjava lucidez aos 99 anos de idade¹⁰⁹. Ela nos recebeu na casa da filha, Dona Elaine. Também estava a neta Elaine, a bisneta Gisele e o pequeno Emanuel, igualmente bisneto. Dona Nena, em nossos primeiros momentos de conversa, fez questão de firmar sua história como uma mulher centenária que trabalhou para pessoas muito importantes da sociedade de Sertão, pessoas que até hoje reconhecem seu legado: “[...] dos prefeitos que me conhecia muitos já morreram, finado [inaudível], mas tem muita gente que ainda me conhece em Sertão, né!” (ROCHA, 2019a, 0 min, 01s). Dona Nena contou que foi faxineira, cozinheira e recebeu a benção por parte de sua mestra, a Chica Mormaça, para trabalhar como parteira,

¹⁰⁹ Em julho de 2022, Dona Nena completou 102 anos, embora em sua certidão de nascimento ela tenha menos idade. Isso era comum na época de sua infância, pois, conforme contou, o registro da data de nascimento ocorria no dia em que os pais iam ao cartório, o que poderia demorar anos, visto que as cidades se situavam longe e as famílias não iam com frequência devido ao custo da viagem.

benzedeira e remedieira. Assim como Dona Nena, muitas mulheres do quilombo seguiram pelos caminhos dos saberes da Chica Mormaça. É próprio das comunidades de ancestralidade africana, repassar os saberes aos mais jovens, o que Hampâté Bâ (2010) chama de ensinar “ofícios tradicionais”, porém a concepção contemporânea capitalista que hoje se tem como “trabalho” hoje dificulta essa continuidade.

Em todos os nossos encontros, Dona Nena fez questão de reforçar que é uma mulher cristã, evangélica, fiel a essa religião desde a década de 1960. Segundo ela, tornar-se evangélica foi uma das coisas mais importantes de sua vida, uma mudança de rumos. Inclusive, ela contou que se alfabetizou tardiamente lendo a bíblia. Nesse primeiro encontro entendemos que as tardes de prosa não seriam conversando somente com os contadores escolhidos pela equipe, os “troncos velhos”, mas que haveria a intervenção também de seus familiares, igualmente contadores. Seriam eles que lembrariam de detalhes, a exemplo de nomes e lugares, fariam ponderações necessárias ou que complementariam alguma informação importante. No primeiro dia em que chegamos à casa de Dona Nena, foi Fernanda, estudante bolsista e parente da família, que fez uma provocação inicial, mas foi Gisele que pediu à bisavó que contasse uma história que ela costumava ouvir em tempos de menina:

FERNANDA (bolsista): - Ah, contá alguma coisa, Tia Nena, da senhora. Uma história...

DONA NENA: - Contá alguma coisa?

FERNANDA: - Da senhora.

GISELE (bisneta): - Conta de quando a senhora era criança que a senhora me contava, das guerra.

DONA NENA: - Quando eu era criança?

ELITE (filha): - Que tinha guerra, que se escondiam.

DONA NENA: - Havia guerra naquele tempo né... [...] (ROCHA, 2019a, 0 min, 24s).

E, assim, Dona Nena começa a narrar a história de quando tentaram levar seu pai à força para a guerra. A partir dessa narrativa, fiz a transcrição da história “No tempo das guerra”, uma referência às memórias da infância de Gisele e de todos os descendentes de Dona Nena:

Dona Doralina José da Rosa Rocha, mais conhecida como Dona Nena e, pelos moradores da Mormaça, como Tia Nena, mais de 100 anos de vida e um pouco menos de certidão, conviveu com a Chica Mormaça e aprendeu com ela os saberes do parto, dos remédios e das benzeduras. Parto parou de fazer há muito tempo, pois mesmo sabendo fazer, chegou um dia que lhe disseram que ela não tinha “estudado em uma escola” para isso. Hoje também não trabalha mais com os benzimentos, pois é evangélica há muitos anos e teve um dia que lhe disseram que ela só pode fazer orações para as pessoas.

Só que tem muita coisa que Dona Nena sabe fazer e continua fazendo, e ainda bem que até hoje ninguém colocou uma regra que diga para ela parar fazer. Se bem que essa mãe velha ainda diz que, se alguém precisar fazer um parto com urgência, ela dá jeito com certeza.

Naquela dia em que fomos em sua casa, ela passou a tarde nos contando causo, talvez sem se dar por conta de que estava contando tantos causos. E nós queríamos ouvir mais, apesar de que o bom senso nos dissesse para voltar outro dia em razão de sua idade. Ponderávamos que ela poderia cansar, embora dissesse que não estava cansada. A filha Elite e a neta Eliane, sentadas ao lado, ajudavam a lembrar de alguns detalhes. O bisnetinho Emanuel brincava pelo chão, mas, diferentemente da maioria das crianças que não prestam atenção nos mais velhos, ele demonstrava estar com os ouvidinhos atentos ao que a “bisa” estava falando. A bisneta Gisele, de 19 anos, sentou junto conosco: era visível o carinho que ela mostrava pela matriarca. A moça queria ouvir e participar também:

*- Conta de quando a senhora era criança que a senhora me contava, das guerra.
- Das guerra? ... Hum... Fazia guerra naquele tempo né. Não me lembro qual foi a última guerra, que ano foi também. Nós era criança e queriam reuni o pessoal pra levar pra São Paulo. Eu tinha uns doze ano mais ou menos. Tinha “as força” que chegavam nas casa e levavam. E o que tinha as pessoa, uma vaca gorda, um cavalo gordo, eles pegavam e levavam também. E não tinha dó de ninguém! Aí nem fogo nós não fazia. Nós ficava no forro da casa, nossos pai escondiam nós... E nem conversá arto, era tudo cochichado. Eu sei que nós passemos argum trabalho... E as veis se juntava quatro cinco muié numa casa só. E os fio, tudo junto também. Mas nunca chegô dessa gente bandidão como chegava em muitas casa.*

Então onde nós morava lá... nossa casa era lá nos fundo e nós saia cá na frente. E um dia eu sai e oiei láaa naquela coxia do Saccardo: lenço de chimango e maragato. Tu-do ca-va-la-ria... Ô Nena que vortô que era um [raio]... É. Vortei. Mas eles não penderam pro nosso lado, vieram direito a casa do finado Abílio que era o Comissário. E os meus pais tavam escondido numa pirambera de pedra lá do outro lado do rio. E daí nós fumo dizê preles que se escondesse mió, que eles tavam vindo. Mas depois, o finado meu pai levaram até Sertão pra levar pra guerra.

Aquele tempo eles iam pra Erechim pegá o trem. E ele disse pro finado Abílio:

- Amanhã se Deus quisé eu tô de vorta.

- Você negrinho?!

- Pois eu vorto, se Deus quisé.

- Tu não vorta.

- Eu vorto!

E no outro dia ele foi na casa do finado Abílio:

- Eu não te disse que eu vortava, fia duma puta!

E até hoje, Dona Nena não sabe dizer como o pai conseguiu escapar das tropas. Mas que ele cumpriu a sua promessa, cumpriu!

Essa foi a história que Dona Nena mais relembrou em outros encontros. É possível observar que ela pondera inicialmente: “Fazia guerra naquele tempo né. Não me lembro qual foi a última guerra, que ano foi também. Nós era criança e queriam reuni o pessoal pra levar pra São Paulo”. Dona Nena, que não pôde frequentar uma escola em sua infância, embora não lembrasse do nome do conflito armado que referenciava, viveu esse período intensamente na pele. A história das crianças escondidas no sótão por muitos dias, sem que se pudesse sequer conversar normalmente, é muito viva em sua narrativa, na qual igualmente se destaca a ação coletiva das mulheres, a proteção aos pais e maridos, os saques e as terríveis violências que aconteciam e apavoravam as comunidades rurais.

Também é importante salientar o trecho em que ela reproduz a fala do comissário: “você negrinho?!”. Tal expressão tão curta, mas tão significativa, implica refletir sobre o racismo a que os corpos negros estavam submetidos, especialmente no Sul do Brasil. Na conhecida

Guerra dos Farrapos ou Revolução Farroupilha, por exemplo, negros escravizados foram utilizados como força de trabalho importante para os intentos dos líderes militares. Contudo, as reivindicações desses guerreiros pela liberdade não foram atendidas, sendo, inclusive, traídos no Massacre de Porongos, que dizimou cerca de 100 homens, os chamados lanceiros negros. A fala do comissário, uma autoridade no local, demonstra o pensamento da época, na qual um homem negro, para ele um “negrinho”, jamais poderia escapar das imposições dos homens brancos, “superiores”, que detinham o poder. Em certa ocasião em que falou ao público de IFRS – *Campus Sertão*, Dona Nena sentiu-se disposta a explicar as atitudes do pai diante das autoridades. Contou-nos que ele veio de outras paragens do Sul do Brasil e que se mostrava um homem forte e insubmisso a ordens arbitrárias, por isso enfrentou as imposições que lhe sobrevieram na ocasião em que quiseram levar-lhe ao campo de batalha. Tudo isso foi motivo de reflexão em nossos roteiros pedagógico-culturais com os participantes. As vivências de pessoas como Dona Nena, nascidas em comunidades quilombolas, fornecem conhecimentos diferentes daqueles que são apresentados na escola, exibem as facetas do racismo e o modo como ele foi escamoteado por muitos anos, além de mostrarem como a população negra vivia, organizava-se e resistia nesses lugares.

A articulação de Dona Nena ao contar histórias e a sonoridade de sua voz fizeram com que, no processo de transcrição, não fosse preciso parafrasear suas falas. Com exceção de algumas elipses, a fim de a narrativa tornar-se mais fluida, as frases que remetem a falas dos personagens são apresentadas *ipsis litteris*, conforme a contação de Dona Nena.

Cabe observar a poética da voz rouca e, ao mesmo tempo, delicada dessa matriarca, voz que envolve cadência, tom e sonoridade. A voz de Dona Nena é performática. As falas dela e dos demais narradores, indiscutivelmente, não recebem correção gramatical na transcrição. Ora, as particularidades dessa narrativa incluem as dinâmicas de sua comunidade de fala, portanto importam do jeito como elas são. O laudo antropológico da Comunidade Quilombola da Mormaça, conduzido por Muller *et al.* (2007), mesmo que com um objetivo diverso da presente pesquisa, reitera a autenticidade da maneira de narrar de Dona Nena e sublinha ser “impossível corrigir a fala de Dona Nena, nascida em 1922, sem perder suas características peculiares” (MULLER, 2007, p. 129). A seguir, consta um registro fotográfico de nosso primeiro dia de conversas com a matriarca e com seus familiares. Na fotografia estão Dona Nena, a filha Elite, a neta Eliane e os bisnetos Emanuel e Gisele.

Figura 45 - Dona Nena e família.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – Campus Sertão.
Foto: Vanda Aparecida Fávero Pino.

As orientações dos comunitários sobre Dona Nena ser uma pessoa guardiã das memórias mais antigas dos quilombos se confirmaram. A griô centenária foi contemporânea da segunda geração de moradores do quilombo. Foi discípula de Chica Mormaça, sua grande mentora, embora as duas tivessem mais de 30 anos de diferença de idade. Ela também conheceu mulheres que foram escravizadas, como Silvana, filha de Cezarina, e Candinha. Frequentava os bailes das duas comunidades, pelas quais circulavam as histórias que, hoje, relembra em sua fala. Ela viveu a formação das comunidades e, atualmente, reflete sobre seus modos de vida e, inclusive, surpreende-se ao lembrar da dinâmica comunitária que fazia com que mesmo pobres tivessem alimentos em suficiência para alimentar a todos que por ali se aquilombavam, mesmo aqueles que se encontravam de passagem, a exemplo de mascates e de “caminhadores do mundo”, como ela mesmo os nomeava: “[...] era poca nossa terra, mas portanto tinha um biombo coberto de capim. [...] Vinha pessoas que andavam caminhando, viajando. Então as veis hoje eu tô pensando: [...] como é que a gente fazia pra trata tudo aquelas pessoa né?! E nós fazia comida pra tudo aquelas pessoa! (Rocha, 2019a, 22min 04s).

Ouvir Dona Nena nos fazia sentir experimentar, no projeto *Narrativas Oraís Quilombolas*, um sentimento muito semelhante ao que Hampaté Bâ (2010) relatou sentir ao estar em África com Koullél, um grande genealogista, historiador e contador de histórias. Dona Nena representa o que o intelectual malinês chama de representação da memória viva, uma

“herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 167). Ficávamos uma tarde em sua casa e não víamos o tempo passar. Por sua idade e por sua experiência, certamente, foi a comunitária que trouxe mais memórias antigas sobre os modos de vida e as relações estabelecidas tanto nas comunidades quanto na região no início do século XX. Conforme mencionado, ela chegou a conviver com pessoas que foram escravizadas e com contemporâneos dessas mesmas pessoas. Retornamos várias vezes à sua casa, porque ela sempre tinha muita coisa para contar e nos convidava para o retorno. Em momentos em que ela recontava narrativas, a performance era sempre interessante. Contar histórias é sempre a arte de contá-las novamente, arte que se perde quando as histórias não são mais conservadas (BENJAMIN, 2020, p. 21-32). A esse respeito, Hampâté Bâ (2010, p. 209) observa:

O tradicionalista não tem receio de se repetir. Ninguém se cansa de ouvi-lo contar a mesma história, com as mesmas palavras, como talvez já tenha contado inúmeras vezes. A cada vez, o filme inteiro se desenrola novamente. E o evento está lá, restituído. O passado se torna presente. A vida não se resume jamais.

Foram várias as histórias narradas que poderiam ser objeto de transcrição. Essas histórias contam os quilombos. Nas palavras de Benjamin (2020, p. 44), “quem ouve uma história se encontra na companhia do contador” (BENJAMIN, 2020, p. 44). Uma história deveras interessante relata como eram os bailes de preto. Embora no Brasil haja a falácia de uma democracia racial e a crença de que não houve qualquer tipo de *apartheid*, Dona Nena e outros comunitários bem mais jovens do que ela contam que não podiam frequentar os bailes de brancos. Naquela época, conta Dona Nena que “os branco não atavam os cavalo junto”, ou seja, não queriam que pessoas negras frequentassem suas festividades. Assim, os comunitários negros passaram a fazer seus próprios bailes nas casas em que moravam. Muitos desses bailes eram precedidos de um puxirão, uma espécie de trabalho solidário, ou, como chamam, “trabalho dado”. Como explicado no capítulo dois, o puxirão ocorria geralmente aos sábados, na casa de um comunitário, e dele toda a comunidade participava. Ali, podia haver a sementeira, a colheita ou a limpeza da plantação, o carneio de animais para o consumo, a ajuda para algum comunitário adoentado. Após intenso trabalho, ao final do dia, era comum a realização de um baile. Dona Zulmira, outra comunitária bastante idosa, conta que, muitas vezes, retiravam as divisórias da casa, a fim de que o “salão” ficasse maior. Dona Nena lembra desses bailes, em dia de puxirão ou não, com muita nostalgia. Tratava-se de um encontro com os seus que Dona Nena lembra como “tempo bão”. Não obstante, ela conta que, frequentemente, os brancos tentavam “se infriá” em seus bailes e, por vezes, conseguiam. Ela buscava se defender desses

rapazes que, segundo conta, só queriam escarnecer das moças negras. Dona Nena narrou uma passagem em que agiu com muita astúcia, a qual transcriei como “Uma guaraná bem geladinha”:

A Dona Nena é de um tempo muito bom em que, nas Comunidades Quilombolas da Mormaça e da Arvinha, havia bailes nas casas. Nessas datas, durante o dia, faziam o puxirão comunitário limpando lavoura e carneando animal. De noite, esqueciam do cansaço e bailavam a noite inteira. Às vezes, era preciso ir longe, caminhar um bom tempo a pé e teriam de posar nas casas. Iam em grupo, atalhando pelos campos. Sempre acompanhadas por um irmão ou pessoa mais velha. Naquele tempo, “os branco não atavam os cavalo junto” e não deixavam os negros irem em seus bailes. Ai os negros também não deixavam eles frequentarem os bailes dos seus. Só que sempre tinha um branco pra “se infia”, como diz a Dona Nena. E as moças das comunidades precisavam se defender deles, porque, se uma moça negra dançasse com um branco, no outro dia eles iam fazer escarninho para as irmãs deles em casa. E, até na casa das moças negras, os irmãos delas dariam risada de elas terem dançado com um branco.

Um dia, um rapaz branco entrou de infiado no baile dos quilombos. Queria o moço “prosear” com Dona Nena. Ela nos contou que prosear é tipo um namorinho, bem diferente dos de hoje, é verdade, mas sinaliza uma aproximação afetiva. Naquele tempo, não era de bom tom uma moça sair com um rapaz desconhecido para prosear fora do salão.

- Vamos prosear lá fora Nena, disse o rapaz.

- Não, não. Não vou ir. Deuzolive.

- Vamo Nena, aí eu te pago uma guaraná.

- Ah é? Então pague a guaraná primeiro.

Dona Nena tomou “a guaraná” bem geladinha junto com sua amiga, uma gasosa como também diziam naquele tempo.

- Vamos prosear agora, Nena? Perguntou o impaciente rapaz.

- O quê? Você tá achando que sou boba? Vá procurar tuas namorada, por que que você não trouxe elas?

Contam que este rapaz até hoje está vivo, mas jamais esqueceu do toco que levou.

A história de Dona Nena revela, além da dinâmica comunitária e de resistência dos puxirões, a divisão que ocorria entre brancos e negros em um lugar específico e bastante estratégico: os bailes. Nesses espaços do interior dos estados do Sul do Brasil, quando moças e rapazes entram na adolescência, habitualmente, vão com suas famílias a diversas comunidades diferentes, para participarem dessas festividades aos finais de semana. Os bailes costumam ser lugares em que os jovens se encontravam, conversavam, dançavam e podiam dar início a um namoro que, depois de algum tempo, culminaria em casamento. Isso mudou um pouco nos últimos anos: os jovens do interior costumam ter, hoje, acesso a outros espaços para flertarem, mas, no tempo de Dona Nena e de gerações posteriores a ela, os salões comunitários se enchiam de jovens e de suas famílias com o mesmo intuito. Chama a atenção o fato de os bailes serem, teoricamente, o único espaço expressamente proibido de negros frequentarem. As famílias brancas, com a intenção de evitar uma aproximação afetiva de suas filhas e filhos com jovens negros, delimitava a entrada pela cor da pele. As famílias negras, como forma de resistir, também faziam bailes nos quais, obviamente, brancos não seriam bem-vindos. Mesmo assim,

não raro, rapazes brancos costumavam adentrar as festas dos negros, até porque estas eram bem mais animadas, conforme contaram vários de nossos interlocutores quilombolas. Já jovens negros dificilmente teriam a entrada aceita em um baile de famílias brancas. Seriam hostilizados e tratados com violência se tentassem resistir. Tudo isso com o intuito de que não houvesse risco de uma moça branca se apaixonar e casar com um jovem negro ou vice-versa. Nessa dinâmica segregadora, as duas comunidades negras se aproximavam e, por meio de casamentos, estabeleciam laços de parentesco e compadrio que tinham início nos bailes.

A narrativa de Dona Nena nos conta como pesava sobre ela, uma moça negra, e sobre suas contemporâneas a responsabilidade de se defenderem dos rapazes brancos para não serem, após os bailes, hostilizadas por eles e seus familiares, bem como por seus próprios irmãos homens. Cabe comentar que, na transcrição, busquei manter alguns vocábulos e algumas expressões proferidos por Dona Nena, os quais fazem parte de um português mais arcaico e popular, enriquecendo muito a narrativa. São exemplos desses vocábulos e expressões “escarninho”, “gasosa”, “uma guaraná” (gênero feminino), dentre outros. Além disso, era comum Dona Nena usar ditos populares como “os branco não atavam os cavalo junto”, ou seja, as pessoas de origem europeia não gostavam de frequentar os mesmos lugares e fazer coisas em conjunto com pessoas das comunidades quilombolas. Essa expressão explica bastante o contexto da época, de uma sociedade multirracial que se formava, mas que, por outro lado, previa a separação cultural entre o que era considerado dos brancos e o que era considerado dos negros.

Dona Nena também não deixou de fora de nossas conversas a história de como se tornou parteira. Ela já acompanhava Chica Mormaça para auxiliá-la nos nascimentos das crianças que ajudavam a vir ao mundo:

Junto com ela, eu tava ali, ioando, a criança nascê, tudo, cortá o imbigo, cortá a placenta, tudo, né! E depois até o imbigo, né! Tem que sê treis parmo pra lá e treis parmo pra cá, né! E depois até o imbigo, né, da criança ali. [...] Nós fazia a pomada, mesmo, nós mesmo, né, fazia pomada. E remédio..., que nós fazia, que precisava um chá pra pessoa..., era camomila..., as veis conforme lá..., aquela noz moscada, pra fazê os chá as veis pra muié, as veis conforme um poquinho de arruda também [...]. E, se por acaso as veis precisava, nós usava muito o óleo de rícino..., assim pra dá o purgante pra muié pra apurá as dor, pra nascê a criança, né! (ROCHA, 2020a, 0 min, 30s).

Dona Nena aprendeu com Chica Mormaça a benzer, fazer remédios e fazer o parto, inclusive pomadas, chás e unguentos necessários para os momentos que antecedem e sucedem essa condição materna. Tudo isso é um saber fazer que constituía os ofícios tradicionais da comunidade, os quais muitos moradores chamam de “dom” e aos quais Dona Nena também se

refere como “profissão”. O fato narrado por Dona Nena é que com a proximidade da partida de Chica Mormaça, estando esta em avançada idade, ela precisava passar esse ofício tradicional à comadre:

Ela preguntô, diz, que nós era cumadre: cumadre, eu quero le passá a minha profissão pra passá pra senhora. Daí... eu disse: mais uma profissão eu aceito, mas a outra não... porque tem que saí de noite... E eu tenho minha casa também. Então não dá, agora de benzé tudo bem, mas de partera não. Daí ficô assim, né. (ROCHA, 2020a, 4min, 18s).

Porém, a mesma Nena que, mais tarde, viria até mesmo a ensinar os médicos no hospital, surpreendeu-se com o que o destino lhe reservou: “E quando foi um dia Jesus me provô que era assim como ele queria e não como eu queria, né” (ROCHA, 2020a, 4min, 55s). A partir dessa narrativa, transcriei a história *Ninguém consegue fugir do dom*. Fiz uso no título do vocábulo *dom*, pois os saberes e os poderes curativos dos “trancos velhos” foram assim designados pelos interlocutores quilombolas:

A Dona Nena, com mais de 102 anos de vida, tem muita história para contar. Ela viveu o tempo das guerra, em que era possível sair no pátio de casa e ver os cavalarianos com seus lenços se aproximando. Foi um tempo muito difícil, de violência, incertezas, medo e carestia.

Mas quando jovem ela esteve ao lado da ancestral mais conhecida da Comunidade Quilombola da Mormaça: a própria Chica. Aprendeu com ela os saberes dos remédios, dos benzimentos e dos partos. Por causa desse saber ancestral compartilhado pela Chica Mormaça muitas mulheres da comunidade sabiam fazer partos em caso de emergência. Dona Nena se surpreende:

- Mas lá na casa até do dôtor ela ia fazê parto. Ali pela Vorta Grande se a senhora entrá prá 1194hegfalá da Mormaça, não tem, né. Tudo nasceram pela mão da Mormaça. Rico e pobre, né.

Seu Pedro lembra que a avó nunca deixava de tomar seu traguinho e que ele a acompanhava a cavalo nas propriedades que ficavam longe. Quando a Mormaça começou a perceber que chegava o tempo de ela deixar essa existência chamou a Comadre Nena para conversar um particular. Disse que precisava passar os dons e a profissão e seria ela a mais preparada. Dona Nena disse que benzer ela iria continuar benzendo e também que faria remédios. Mas parteira “deuzolive”, parteira não. Ela, mãe e mulher casada, haveria de levantar e estar pronta a qualquer hora, pegar o cavalo e dormir na casa dos outros. Essa parte ela não queria pegar mesmo.

Só que depois de um tempo a filha de Dona Nena esteve grávida. Estava previsto para ela fazer o procedimento no hospital, mas não tiveram como ir. Às pressas, Dona Nena fez o parto da própria filha, no qual vieram ao mundo duas meninas gêmeas.

- E até hoje estão aí, as duas negronas bonitas! – se alegra Dona Nena.

Dona Nena fez dezenas de partos em sua vida e até hoje tendo precisão ela disse que não dá pra trás. Já discordou de muitos médicos, que, no fim das contas, acabaram admitindo que a “nega véia de cabeça branca sabia mais”. Mas foi no dia em que ela trouxe as próprias netas ao mundo que Jesus lhe mostrou que era como ele queria e que ninguém consegue fugir do dom.

O mesmo dom que Chica Mormaça passou à Dona Nena, a sociedade dela retirou. Dona Nena precisou parar de fazer partos porque não tinha curso para tal fim. Logo ela, que fazia os

médicos dobrarem-se aos seus saberes. Certo dia, um médico teimou com ela sobre uma parturiente:

Teve que concordá, porque... eu dizia que era uma coisa e ele dizia que era outra. [...] e daí ele disse: - Pode levá ela pra casa, a criança é pra amanhã. - Não é dotôr! é pra agora dôtôr! - Não senhora! Pode levá! E virô as costa. Daí eu saí na plataforma alí, a muié gritando, gritandooo... Vortei lá! - Dotôr, ela vai ganhá a criança ali na plataforma! Tá gritando, dotôr! - É, má não! Aí foi lá... Oiô: - Má não é tanta dor! - Digo, não é ne você que tá doendo! [risos]. Eu dizia memo! - Não é ne você que tá doendo! A criança já vai nascê! Aí ele foi pra lá, e falô e arrumô uma cama. E não foi mesmo! Nem duas hora! Veio o negrão! [...] Daí que eu disse pra ele: pro que que eu tô com os meus cabelo branco se não é pra sabê as coisa. Daí ele não falô mais nada, ficô queto! [risos] (ROCHA, 2020a, 12min, 36s).

Dona Nena costuma falar com muita ênfase sobre a fé cristã, após a sua entrada na religião evangélica por volta da década de 1960. Além das vivências em sua comunidade, foi a essa fé que se sentiu pertencente, foi ali que se sentiu acolhida, mais do que na igreja católica. Ingressou na igreja depois que esteve muito doente. Ela contou-nos que, no dia de seu batizado, deixou o vício em cigarro que tinha há muitos anos:

Daí o dia que fui me batizá, fui fumando ainda... fumando... daí a minha irmã disse... disse: com que cara a senhora vai chegá lá na frente dos pastor... Digo, eu vô chegá com a mesma cara [...]. Lá naquela subida do Albino Pagotte eu larguei a última fumaçada e larguei, vai-te Satanais! E fui pra igreja. [...] Oíá suporrei meu vício no fundo da água... Nunca mais! Parece que eu nunca mais fumei. (ROCHA, 2020a, 20min, 03s).

Foi também após tornar-se evangélica que deixou de ser benzedeira. Sua filha, Elite, pondera com a mãe que os benzimentos só fazem o bem para quem recebe, mas Dona Nena disse que agora, como mulher batizada, somente pode fazer orações para as pessoas. Essa situação mostra como os dons passados pela velha Chica acabam por ser despojados dos comunitários por grande parte da sociedade moderna, seja por meio de exigências de entidades profissionais e governamentais, seja por meio de doutrinas religiosas. Nesse contexto, explica Hampaté Bâ (2010, p. 210) que “os diferentes mundos, as diferentes mentalidades e os diferentes períodos sobrepõem-se, interferindo uns nos outros, às vezes se influenciando mutuamente, nem sempre se compreendendo”. O escritor malinês sublinha, ainda, a importância da oralidade para a continuidade dos saberes tradicionais. Ele pontua que, em que pese a existência de intentos modernos que buscam se sobrepor à tradição oral, ela continua viva, especialmente em vilarejos e ilhotas distantes dos grandes centros. O grande problema diz respeito às rupturas da transmissão oral, as quais acontecem por meio de eventos da chamada modernidade, como guerras, o serviço militar e a obrigatoriedade de seguir-se um currículo

escolar ou universitário feito por pessoas brancas, que prescrevem apenas seu modo de ver o mundo.

Apesar das dificuldades, observa-se que ainda muitas histórias e saberes continuam nas comunidades quilombolas. Mesmo que já não pudesse atuar no hospital como parteira, porque não tinha o curso exigido na área de Enfermagem, Dona Nena sempre esteve disposta a ajudar quem precisasse de seus saberes e, até hoje, ainda diz isso. Suas rezas para as pessoas não deixam de ser uma forma de benzer. Dona Nena resiste, assim como sua comunidade resiste, muitas vezes propagando seus modos de vida de uma maneira sutil, de forma a livrar-se das imposições de uma sociedade que não respeita e não compreende os saberes quilombolas.

A partir da divulgação do trabalho de campo realizado e da apresentação das histórias que foram transcriadas, Dona Nena foi convidada especial de um evento do Neabi do IFRS – *Campus Sertão*, em 2019, no qual, aos 99 anos, foi conferencista. Em companhia de sua filha Elite e da equipe do projeto *Narrativas Oraís Quilombolas*, ela ministrou uma atividade de contação de histórias para os estudantes do ensino médio da referida instituição. Nessa oportunidade, Dona Nena narrou a história de seu pai, que não foi para a guerra, e contou sobre seus saberes relativos ao parto, além de falar muito de sua comadre e professora, Chica Mormaça. Em mais de seis décadas de história da instituição¹¹⁰, este foi um momento especial, no qual uma griô quilombola, finalmente, foi ouvida. Apesar de mostrar-se uma grande contadora de histórias, atraindo a atenção e admiração dos estudantes do IFRS – *Campus Sertão* na atividade acima destacada, Dona Nena, em alguns momentos, disse que não teria histórias para contar, que somente poderia contar sobre a sua própria vida. As ponderações de Dona Nena lembram o que está teoria de Benjamin (2020, p. 26), o autor ressalta que “o contador de histórias tira o que ele conta de sua própria experiência ou da que lhe foi relatada por outros. E ele, por sua vez, o transforma em experiência para aqueles que escutam sua história”.

Apesar da avançada idade, Dona Nena se colocou à disposição para estar presente em outras ocasiões para as quais fosse convidada.

¹¹⁰ É importante lembrar que muitas unidades dos institutos federais, a exemplo do que ocorreu no IFRS – *Campus Sertão*, tiveram sua gênese nas escolas agrotécnicas federais.

Figura 46 – Dona Nena ministra oficina aos estudantes do ensino médio integrado – o IFRS – Campus Sertão.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas / Memorial do IFRS – Campus Sertão.*
Foto: Roberto Sander.

Foram várias as tardes em que pudemos conversar com Dona Nena e em que ela pôde conosco compartilhar seus conhecimentos e suas vivências. No início de 2022, Dona Nena foi infectada pelo Novo Coronavírus. Os médicos, como aconteceu em outras vezes de sua vida, disseram que não teria mais volta. Porém, Dona Nena mais uma vez resistiu. Mesmo com uma dificuldade respiratória grave, Dona Nena, como seu pai no “tempo das guerra”, voltou para sua casa em Coxilha – RS. Seus familiares contam que, de vez em quando, ela volta sua fala ao passado, conversa em italiano, língua que aprendeu nas casas em que trabalhou, fica brava, conta causo, depois retorna ao presente.

Dona Nena – assim como relata Hampaté Bâ (2010), sobre os griôs, genealogistas e sábios africanos – é uma das grandes depositárias dos saberes do povo quilombola nessa parte mais ao Sul do Brasil. Por isso, dedico a ela e a suas narrações um espaço maior neste estudo. A foto a seguir é uma tentativa simbólica de ilustrar a grandiosidade desse monumento vivo que é essa matriarca para os seus irmãos de comunidade. Por certo, isso não é suficiente. O acervo do IFRS – *Campus Sertão* contém um pouco da poética de sua voz. Ter a oportunidade de estar com ela, de ouvir as suas histórias, de registrar a sua voz, foi uma experiência inesquecível. Ela representa, hoje, o legado dos grandes depositários, o legado das Chicas, das Firminas, das Cezarinas que resistem valorosamente às imposições de um mundo voltado ao nivelamento e à padronização dos saberes em um único saber, mas que sábia e sorrateiramente resistem, fazendo a força e a presença longeva do campesinato quilombola.

Figura 47 - Dona Nena.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – *Campus Sertão*
Foto: Roberto Sander.

Nos primeiros momentos em que estivemos com ela, foi possível confirmar que, hoje, com sua idade e com sua experiência de vida, Dona Doralina é, sem dúvida, a grande depositária viva dos saberes negros da região que engloba o território dos dois quilombos: Arvinha e Mormaça. Quem chega aos quilombos costuma pensar, em um momento inicial, que as comunidades estão fadadas ao desaparecimento após a partida dos “truncos velhos”, e que as histórias e os saberes transmitidos oralmente irão morrer. O fato é que os grandes depositários são poucos, mas a dinâmica quilombola se ressignifica. Sobre mais vivências que pude experienciar com os contemporâneos desta grande depositária, Dona Nena, trato na sequência.

4.4 Dos cativeiros da vida moderna aos quilombos refúgio

Em uma frase tornada célebre ainda no início do século passado, Benjamin (2020, p. 28) afirmava que “cada manhã nos informa acerca das novidades do globo terrestre. E mesmo assim somos pobres de histórias dignas de nota”. No entanto, no trabalho que pude experienciar nas comunidades, foram muitas as histórias realmente dignas de notas.

A transcrição a seguir ficaria de fora do presente estudo, tal como algumas outras ficaram. Como já informado, não foi possível transcrever, aqui, tudo o que, no período da pesquisa, vivi junto às comunidades quilombolas da Arvinha e da Mormaça. Cada vez que vejo minhas notas de campo ou escuto os áudios novamente, ouço novas histórias que não havia percebido que existiam. Ao ver a foto que fecha este capítulo, lembrei-me da história do pequeno Gabriel e fui ouvir novamente o áudio da visita à casa de sua avó, Dona Leonor de Oliveira Moreira. Depois de histórias que remontam tantos anos nos quilombos, a história de Gabriel é uma narrativa de reencontro de uma criança com seu território ancestral. Devido à beleza e à significância que apresenta, é com essa narrativa que integro o que falta na circularidade relacional da investigação ora apresentada. Nesse dia, na casa de Dona Leonor, ou melhor, de Dona Nora, como costuma ser chamada, estava Juliana, uma de suas filhas mais novas, com Gabriel, filho de Juliana e neto de Dona Nora, conforme o registro fotográfico subsequente:

Figura 48 - Gabriel, Juliana, Dona Nora, Antôninha e Diana.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – *Campus Sertão*.
Foto: Vanda Aparecida Fávero Pino.

Primeiramente, vamos à narração de Juliana, filha de Dona Nora, a qual gerou a transcrição dessa história final. Estávamos falando com ela e com sua mãe a respeito dos saberes e das vivências presentes em comunidades quilombolas como a Mormaça. Refletindo sobre essa situação, Juliana recordou-se de uma história vivida por ela e pelo filho, como se fosse um exemplo do que falávamos. Como já mencionado, nossas tardes de contação de causo eram realizadas com a família toda, bem como com quem voluntariamente se sentava conosco e unia-se à roda.

Juliana, nessa oportunidade, contou sobre o seu retorno ao quilombo após anos morando na cidade de Montenegro – RS, na Região Metropolitana de Porto Alegre, local em que foi ao encontro dos irmãos com o objetivo de conseguir um emprego. Depois de seu esposo falecer, ela “fez o caminho de volta” para a terra de seus pais, a Comunidade Quilombola da Mormaça. Seu filho Gabriel tinha, à época, cerca de três anos de idade:

Eu morei aqui, quando eu fiz 20 anos eu fui embora, fui morar lá com meus irmão, lá em Montenegro, né. Daí, agora eu voltei... morei oito ano lá, né, voltei... agora já faz uns 3 anos que eu tô aqui. E daí eu me lembro eu cheguei com o meu gurizinho aqui, ele tinha três ano. E daí... aqui tem um portão como vocês tão vendo e coisa e tal, né... E daí o meu finado pai saía lá pra fora, tava sempre lidando, né. E daí meu piazinho chegô, só disse adeus¹¹¹ pra mãe e saiu caminhando né... e começou gritá aqui na estrada: tô liivree! Tô liiiiiivree! [risos]. Sabe, já tem noção! [...]. Eu morava na cidade e morava ainda na esquina e... tinha que chaviá o portão né... pra ele não escapá,

¹¹¹ Dizer “adeus” nessa região do Brasil significa cumprimentar. Nesse caso o menino chegou, pediu a benção à avó e logo correu para fora.

passava carro ali toda hora, né.. então aqui ele se sentiu **liberto**¹¹², né? Hoje eu falo pra ele: - Vamo mora na cidade, ele não qué! Ele não qué! E daí o meu pai tirava leite lá das vaca e ele contando a história lá do leite lá, de caixinha, né, que eu dava pra ele. E daí ele dizia assim: vô, esse teu leite da vaca é muito bom, das suas vaca. Tu sabia, vô, que lá na cidade a minha mãe me dava leite com água! Até hoje o guri não toma leite de caixinha! Não toma! É uma briga! E o pai dava lá, tirava da vaca, ele tinha aquele copinho, ele tomava um pouco lá, trazia um pouco aqui [...]. E daí o pai vinha da estrebaria: mas que história é essa, não presta dá leite com água pro guri, não sei o quê, falô pra mim, né! Daí eu disse: não é pai, é que esses leite de caixinha são fraco! (MOREIRA, 2019, 31min 40s).

O retorno dos mais jovens é um caminho comum nos quilombos. Para a sociedade contemporânea, inspirada no modelo europeu e norte-americano, o sujeito só alcança o “sucesso” se sai da casa dos pais, faz faculdade, adquire independência financeira, casa, tem de um a três filhos e adquire, ao menos, um imóvel. Não importa, nessa lógica, se porventura a família de origem não tenha o mesmo “sucesso” e pereça por não conseguir o mesmo. Todavia, essa racionalidade é contrária ao que ocorre no aquilombamento. Voltar ao quilombo, com acontece com muitos, é um retorno ao refúgio, ao lugar de segurança, e não uma dependência dele. É cuidar dos pais, dos avós, dos irmãos e dos sobrinhos, assim como ser amparado por eles. É firmar locais de resistência, conforme ressalta Nascimento (1980). No quilombismo, ao contrário do que ocorre na sociedade capitalista, não há nada de demérito nisso: é o curso natural voltar à casa nos momentos pertinentes. Aliás, conforme já exposto nesse estudo, muitos quilombolas vão para a cidade porque o território cada vez mais reduzido nos quilombos não possibilita que se viva unicamente do que a terra pode produzir.

Ao encerrar com a história de Gabriel, a seguir, lembro-me de tantos outros quilombolas que fizeram o mesmo caminho construído por Firmina e Cezarina: a família de Eva, de Rita, o pai de Dona Nena. Voltar aos seus, aquilombar-se no território a que pertence. É esse valor que faz com que as famílias aquilombadas juntem forças e continuem em seus territórios. No momento em que comecei a finalizar o trabalho e voltei os meus ouvidos novamente aos áudios dos acervos, comecei a ouvir outras vozes, que eu ainda não havia escutado. A voz dos jovens quilombolas que estavam ali, junto da voz dos “troncos velhos” que eu tanto queria escutar. Ouvi a potência dessa vontade de continuar as comunidades, mesmo após a partida dos “troncos velhos”. Resgatei essa voz, reuni material. Os jovens também estavam ali. Hampâté Bâ, embora em sua escrita mostre preocupação com o que ele chama de última geração dos grandes depositários da cultura oral, aposta no reencontro dos jovens com suas identidades profundas:

¹¹² Grifo nosso.

No entanto, é preciso dizer que, de um tempo para cá, uma importante parcela da juventude culta vem sentindo cada vez mais a necessidade de se voltar às tradições ancestrais e de resgatar seus valores fundamentais, a fim de reencontrar suas próprias raízes e o segredo de sua identidade profunda. (HAMPÂTÉ BÃ, 2010, p. 210).

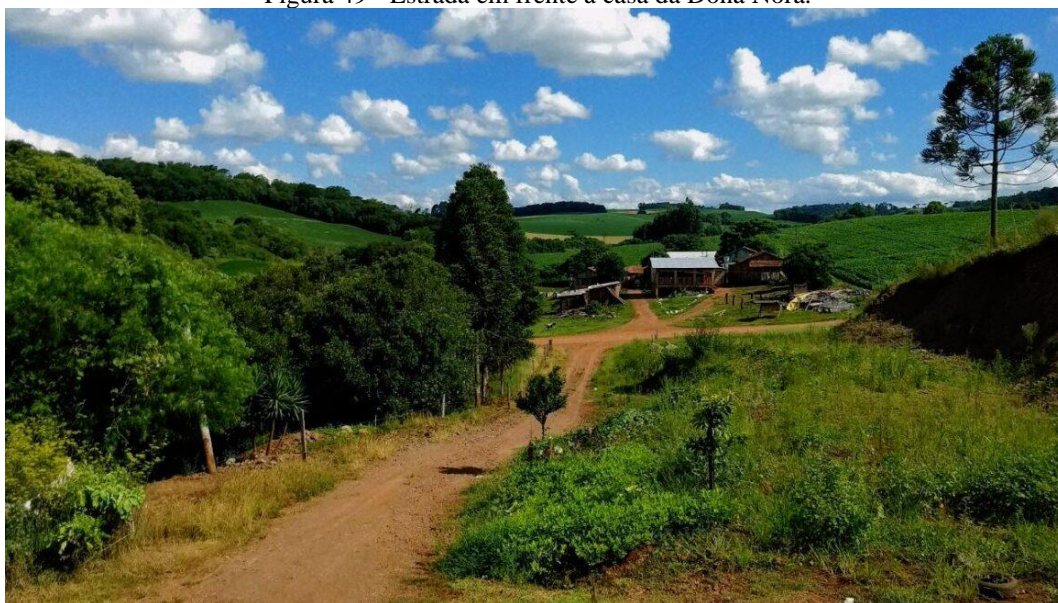
A seguir, apresento a transcrição da história de Gabriel. Do dia em que ele encontrou as suas raízes profundas. E, apresentando a história de Gabriel, apresento uma nova transcrição da história dos quilombos da Arvinha e da Mormaça:

O Gabriel, desde pequeno, é um menino muito esperto. Ele costuma observar as coisas e tirar as suas próprias conclusões. Quando ele era bem pequeno, e morava na cidade, lá pras bandas de Montenegro, concluiu que o leite de caixinha, desses que a gente compra no mercado, era misturado com água. Isso porque quando ele foi conhecer onde seu vô Natalício e sua vó Leonor moravam, em um lugar muito bonito, chamado Quilombo da Mormaça, ele pode experimentar um leite bem diferente, morninho, saído na hora da vaquinha, com espuminha e tudo. Aí comparando com o leite fraquinho que sua mãe encontrava no mercado, ele chegou à conclusão de que a bebida de caixinha só poderia ter água dentro. Errado não estava! Além do leite, o Gabriel, quando morava na cidade, não gostava de uma coisa: ficar trancado. É que a cidade tem muitas coisas perigosas e, por isso, sua mãe, Juliana, trancava o portão. Depois de um tempo, eles foram morar no quilombo. No primeiro dia em que ele chegou, não foi difícil concluir que ali era bem diferente: tinha estrada sem asfalto, árvores, sanga, pinheiros, vacas que davam leite, a horta da avó com umas plantas que ele não conhecia. Ele também notou que, assim como na cidade, na Mormaça havia um portão. Só que a diferença do portão da cidade para o portão do quilombo é que ali ele permanecia sempre aberto. Quando o Gabriel percebeu isso, ele não esperou nem um pouco. Concluiu tudo! Saiu correndo de alegria pelo portão e gritou lá da estrada:

- Tô liivre! Tô liivree!

Vejam que, de tão esperto, já no primeiro dia, Gabriel concluiu o verdadeiro significado de quilombo: lugar de liberdade.

Figura 49 - Estrada em frente à casa da Dona Nora.



Fonte: *Fundo Narrativas Quilombolas* / Memorial do IFRS – Campus Sertão.
Foto: Vanda Aparecida Fávero Pino.

PONDERAÇÕES RELACIONAIS

As experiências do projeto *Narrativas Orais Quilombolas* e de seus roteiros pedagógicos, sejam eles no ambiente acadêmico/escolar ou nas comunidades, favoreceram a reflexão sobre como é imprescindível para as instituições de ensino a descolonização do currículo por meio do diálogo intercultural. Atividades como as apresentadas nesta pesquisa possibilitam, antes de tudo, a promoção do ensino da história e da cultura afro-brasileira e africana em espaços formais e não formais de ensino. Conforme abordado, a Lei nº 10.639/03 é uma diretriz e uma conquista política importante, mas que, infelizmente, está longe de dar sinais de plena execução. Além disso, saberes ancestrais negros foram historicamente silenciados no contexto brasileiro, especialmente nos estados do Sul. Apesar de haver o reconhecimento da existência de uma simbiose cultural nesses lugares, há uma cultura que, pretendendo-se hegemônica, busca desqualificar e invisibilizar qualquer tentativa de protagonismo das populações negras. Nesse contexto, os saberes quilombolas não aparecem na escola e na sociedade.

A pesquisa com as narrativas orais, a transcrição de histórias e a construção dos roteiros oportunizaram que as vozes quilombadas ecoassem nesses lugares, bem como apoiaram os comunitários na construção de estratégias para falarem de sua cultura às pessoas que são recebidas nas comunidades. Igualmente fizeram com que professores, adolescentes e crianças que percorreram os caminhos quilombolas tivessem a oportunidade de tornarem-se transmissores dessas narrativas em outros espaços. Permitiram, ainda, que as crianças e os jovens quilombolas pudessem viver o que seus pais não puderam experimentar no período em que estudaram: suas histórias sendo conhecidas, debatidas, tensionadas e representadas no espaço escolar tradicional, o qual costuma ser castrador e neutralizador de suas culturas e de suas identidades. Também oportunizaram que estudantes não quilombolas pudessem percorrer caminhos desconhecidos, tal como reconhecer as histórias e os saberes do outro.

Os roteiros realizados a partir das narrativas dos quilombos da Arvinha e da Mormaça mostraram que os saberes afro-brasileiros e quilombolas estão presentes na Região Sul do Brasil, de modo que precisam de espaço e valorização em todos os níveis de ensino e na sociedade em geral. As atividades que, nos últimos anos, desenvolvemos em escolas, em universidades, em eventos comunitários e acadêmicos, contribuíram para que isso acontecesse. Certamente, as centenas de crianças e jovens que participaram dos roteiros não vão poder dizer que “nunca ouviram falar de quilombolas por aqui”. Elas conhecem os quilombos, viram narrativas sendo performadas pelos protagonistas, recontaram essas histórias. Já as crianças e

os jovens quilombolas tiveram a oportunidade de terem suas culturas representadas na escola ao ouvirem a história dos bisavós, dos avós e dos parentes. O brilho nos olhos das crianças da pré-escola da Escola Bandeirantes de Sertão é algo de que jamais esquecerei. É em momentos assim que entendemos que vale a luta por uma educação verdadeiramente intercultural. Tenho a certeza de que as atividades realizadas no *Projeto Narrativas Oraís Quilombolas* foram uma pequena fagulha que precisa manter-se acesa via outras ações contínuas em meio a uma tempestade de narrativas depreciativas sobre as comunidades negras do Sul. O trabalho aqui apresentado foi uma maneira de reverberar suas vozes. É necessário entender que as escolas, os institutos federais e as universidades têm um papel propositivo, o qual não é frágil, tampouco pequeno. Todavia, o ensino da cultura afro-brasileira e indígena não pode se restringir a um projeto isolado: precisa de continuidade, de uma pedagogia que se faça verdadeiramente decolonial e que tenha o espaço devido nos currículos escolares. Dessa forma, gestores, professores, estudantes, lideranças quilombolas e as comunidades escolares/acadêmicas precisam exigir que a Lei nº 10.639/03 seja cumprida na prática. Tal agenda começa por viabilizar que as pessoas que vivem nas comunidades tradicionais tenham transporte público gratuito para frequentarem as instituições de ensino e usufruírem das melhores oportunidades de ensino e aprendizagem oferecidas por tais instituições. Foi somente em 2018 que os estudantes quilombolas das comunidades da Arvinha e da Mormaça conseguiram transporte para cursar o ensino fundamental e o ensino médio na EJA e no PROEJA de instituições públicas de Sertão – RS, instituições que recebem estudantes há muitas décadas. Tal entrada oportunizou que, de 2018 a 2022, ingressassem dez turmas de estudantes quilombolas nos dois níveis de ensino, além dos estudantes que se formaram e ingressaram em cursos de nível superior. Não obstante, todos os anos, as lideranças quilombolas de Sertão precisam travar a mesma luta para reafirmarem o mesmo direito, ou seja, o acesso ao transporte público que os leve até o Distrito Engenheiro Luiz Englert. Costumam ficar semanas sem aula até que o poder público possa cumprir sua obrigação. Em 2022, o problema se arrasta durante todo o ano letivo, causando prejuízo à formação de tais grupos. Devido a essas situações, o ingresso e a permanência de estudantes quilombolas, em todos os níveis de ensino, não podem depender da compreensão e da boa vontade dos gestores da educação: devem converter-se em políticas públicas abrangentes, que necessitam ser devidamente cumpridas pelo poder público.

Após a realização dos roteiros pedagógicos, as professoras das escolas Pantaleão Thomaz e Bandeirantes gentilmente compartilharam comigo trabalhos realizados pelos estudantes que participaram das atividades propostas (as quais constam nos anexos). Observa-se que, no material, há muitas referências às histórias contadas pelos comunitários. O camará

centenário aparece em diversos desenhos, muitas vezes da forma como as crianças o viram, isolado em um pequeno território em regeneração no universo sintético da soja e cercado por um aramado hostil, mas que, para esses pequenos, está ali e tem importância, como para o estudante Bernardo Trindade, que escreveu: “E o último ponto é o símbolo da comunidade, Quilombo da Arvinha, nós conversamos sobre a importância da árvore e do que simboliza [...]”. Ademais, as crianças referenciaram Chica Mormaça e os seus poderes curativos, Dona Nena e a sua infância, as plantas apresentadas por Celita e Jussara, além das histórias contadas pelos moradores, como a do cabeludo que fugia da morte.

Essa aproximação das escolas com os quilombos é de suma importância, na medida em que faz com que haja representação da cultura dos estudantes quilombolas, introduz no currículo saberes novos e oportuniza que não haja ignorância a respeito da história das comunidades. O objetivo dos roteiros também é contribuir com o trabalho relacionado à educação das relações étnico-raciais e à educação patrimonial. É sabido que conflitos agrários são muito complexos, mas a ignorância a propósito da história das comunidades quilombolas só fomenta estereótipos acerca dessas populações. Por isso, é importante mostrar que a narrativa midiática de que o *agro* é *tudo* precisa ser desmentida. Existem outras formas de vida e de tratar a natureza, as quais não fazem parte da indústria que o *agro* costuma alardear, mas as quais também precisam de respeito, proteção e valorização. Dentre tais formas, estão os territórios quilombolas ameaçados pelo *agro*, estão as árvores, está o cultivo ecológico dos alimentos, estão os chás, estão os conhecimentos tradicionais. Faz-se necessário salientar que isso não é *agro*, que isso são os saberes pertencentes às comunidades quilombolas, os quais precisam tanto ter espaço quanto ser considerados em sua diversidade e em suas singularidades, sem serem englobados em um *tudo* que não os representa.

A avaliação por parte dos moradores dos dois quilombos considerou positivamente as devolutivas da pesquisa, bem como a participação das bolsistas, Fernanda e Rita, que são quilombolas. A relação que estabeleci com os moradores faz com que, frequentemente, eu seja convidada a participar de atividades comunitárias abertas às pessoas que se mostram apoiadoras dos quilombos e, também, de eventos relacionados às suas lutas pelo território quilombola, a exemplo da situação que envolveu a árvore da Comunidade Quilombola da Arvinha. Esse retorno dos moradores é muito importante para avaliarmos a importância do trabalho que foi desenvolvido. Gomes (2021, p.449) destaca que:

Tratar a questão racial e realizar o combate ao racismo na sociedade, na escola básica e na universidade não é uma tarefa fácil. Mexe com as nossas subjetividades, valores, histórias de vida, crenças, posicionamentos políticos e epistemológicos. Insta-nos a

sermos corajosas e corajosos diante das relações e hierarquias de poder. (GOMES, 2021, p. 449).

Continuo conversando com os moradores e com os estudantes das comunidades que conheci durante os últimos cinco anos, como se nada tivesse acabado, pois nada acabou, realmente. Uma nova história, um novo documento descoberto, um nome antigo que é lembrado, uma nova atividade das comunidades são motivos para novas narrativas que vão sendo contadas, performadas, comentadas e – por que não? – transcritas. Meu local de fala e atuação é o de uma profissional da educação, mas, hoje, também me sinto acolhida como uma pessoa amiga, parceira das comunidades. O protagonismo não pode ser meu, mas de todas as mulheres e de todos os homens, crianças e jovens que me receberam e que conversaram comigo.

As pessoas pertencentes às comunidades da Arvinha e da Mormaça seguem contando causos como sempre. O importante é que as suas vozes sejam audíveis, definitivamente, em seu entorno. Os “trancos velhos”, como Dona Nena, Dona Nora, Seu Norides e tantos outros, demonstraram, em suas performances, que são exímios contadores de histórias e que, contando a sua comunidade, eles contam os territórios quilombolas do Sul do Brasil. Trata-se de uma história de confluência entre os quilombos da Arvinha e da Mormaça, mantida pela oralidade e pela resistência. Eles contam uma história secular de saberes. Apesar disso, não são poucas as pessoas que olham superficialmente a realidade quilombola e comentam que as comunidades tradicionais negras estão fadadas ao desaparecimento, porque os jovens supostamente não se interessam pela cultura de seus antepassados. As narrações de jovens apresentadas neste tese – como as de Rita, Fernanda, Eva, Vitor Mateus, Gabriel, Gisele, Elohana, Emanuel e tantos outros – mostram que o interesse e a valorização dos saberes ancestrais estão presentes com muita intensidade na vivência dos jovens. A esse respeito, disse a estudante quilombola Eva:

Tu sai ali fora, tu olha aquilo parece mato e é um remédio! Eu eu tento... eu sempre digo pra sogra... vai me explicando... vai me falando... me leva vê... porque eu quero conhecer, eu quero saber, porque a gente tem que aproveitar eles enquanto eles estão aqui. Porque eles tiveram dos antepassados deles e a gente tem que herdar deles, pra gente poder passar pros nossos filhos, né (SOUZA, 2022, 24min 02s).

Em seus escritos, Hampâté Bâ marca a esperança do reencontro dos jovens africanos com suas raízes e com suas identidades profundas. A julgar pelas histórias contadas nos dois quilombos, nestes cinco anos de pesquisa, observa-se que o que ameaça a continuidade quilombola não é o desinteresse da juventude. Pelo contrário, a relação dos jovens com os seus ancestrais atesta que as comunidades não estão fadadas ao desaparecimento, mas que têm

continuidade por meio dos novos quilombolas e “quilombinhas”¹¹³, os quais demonstram a vontade de viver o quilombismo em seu tempo. O que, de fato, foi visto na pesquisa como uma ameaça real e perigosa aos quilombos foi a falta de um território digno para todos, um lugar em que possam plantar e viver da terra. Um lugar em que possam conservar os seus locais de memória sem que máquinas derrubem e enterrem tudo. Um lugar em que possam aquilombar todos os seus, jovens e velhos. Por essa razão, urge que o Estado faça a titulação imediata do território demarcado das comunidades da Arvinha e da Mormaça, visto que, já há muito tempo, está ratificado o seu direito. Essa morosidade em proceder com a titulação negligencia as vidas quilombolas e faz com que a população precise migrar para as cidades, trabalhando em postos degradantes à sua saúde, os quais, muitas vezes, dificultam e, até mesmo, impossibilitam o retorno à sua terra ancestral.

É inegável a contribuição da população negra aos lugares mais ao Sul do Brasil, mediante a usurpação de sua força de trabalho, de maneira que a titulação de seus territórios é uma compensação por um século e meio de trabalho e luta resistindo a uma colonialidade hostil e negligente para com seus corpos. As comunidades da Arvinha e da Mormaça são exemplos de locais com modos de vida que resistem durante todo esse tempo por meio da força de sua coletividade; ainda assim, a sua história e os seus saberes são desconsiderados na região em que vivem. Parafraseando Nascimento (1980), é preciso recuperar a memória negra solapada por processos colonizadores.

São por estudos e experiências como esses que foram mostrados nessa tese que observo que o fim do racismo e dos preconceitos vários deve começar por deslocamentos epistêmicos que descolonizem o saber. Em que pese a contribuição dos saberes eurocêtricos para a construção do que se entende como conhecimento acadêmico hoje, eles são parciais, não englobam tudo, não são tudo. Portanto, as vozes de protagonistas negros e quilombolas devem ser audíveis no espaço escolar e fora dele, desde a contribuição de sábios do continente africano até a história de resistência de coletividades negras na região em que estão situadas as instituições de ensino, como a história da gente e dos territórios tradicionais quilombolas da Arvinha e da Mormaça na Região Sul do Brasil. Desse modo, será possível construir uma epistemologia em que os saberes mencionados eclodam na sala de aula, bem como se disseminem nos locais de convívio dos discentes e na sociedade em geral. Além de perceber-se essa necessidade, há que se ter em conta que, de modo nenhum, uma mudança substancial acontecerá se não houver uma ruptura nos processos de silenciamento reproduzidos

¹¹³ Referência à fala da pequena Elohana, filha de Eva, no capítulo três deste estudo.

historicamente pela escola e pela sociedade como um todo. Por isso, oportunizar espaço e importância, nos institutos federais e nas demais instituições de ensino, aos saberes presentes nas comunidades quilombolas, apresenta-se como um passo fundamental para que uma virada epistêmica aconteça, assim como para que a população quilombola fale tanto de suas histórias quanto de suas lutas e denuncie a negligência relacionada a seus territórios ancestrais.

A performance oral dos moradores mostrou que as duas comunidades, Arvinha e Mormaça, historicamente, ainda que colocadas às margens pelos outros, estão há muito tempo confluindo saberes coletivamente nesses territórios quilombolas de terras do Sul. Essas comunidades existem e resistem no quilombismo por meio dos mais velhos e dos mais novos. Seu pertencimento ao território ancestral têm história, protagonismo, sentimento e, principalmente, continuidade.

REFERÊNCIAS

- ABDIAS: raça e luta. Direção: Maria Maia. Brasília, DF: Senadoc, 2012. 1 vídeo (59 min 6 s). Disponível njem: <https://www.youtube.com/watch?v=sYLzhTyqt2U>. Acesso em: 04 jun. 2021.
- ALMEIDA, M. I. de; QUEIROZ, S. **Na captura da voz: as edições de narrativa oral no Brasil**. Belo Horizonte: Fale: UFMG, 2004.
- AMAU. Associação dos Municípios do Alto Uruguai. Sertão. **Portal AMAU**. Erechim, RS, [2020?]. Disponível em: <https://www.amau.com.br/site/sertao>. Acesso em: 07 fev. 2020.
- ANJOS, J. C. G. dos; SILVA, S. B. da. **São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2004.
- BAGNO, M. A desconstrução do preconceito linguístico. *In*: BAGNO, M. **Preconceito linguístico: o que é, como se faz**. Edições Loyola: São Paulo, 1999. p. 105 – 139.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciências Políticas**, Brasília, DF, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2020.
- BARALDI, C. B. F. **Migrações internacionais, direitos humanos e cidadania sul-americana: o prisma do Brasil e da integração sul-americana**. 2014. Tese (Doutorado em Ciências) – Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais, Instituto de Relações Internacionais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/101/101131/tde-08102014-171457/publico/Camila_Bibiana_Freitas_Baraldi.pdf. Acesso em: 30 mar. 2020.
- BATISTELLA, A. Fragmentos da história dos afro-descendentes em Passo Fundo/RS. **Fronteiras**, Dourados, MS, v. 19, n. 34, p. 353-372, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/7604>. Acesso em: 18 maio 2019.
- BENJAMIN, W. **O contador de histórias e outros textos**. São Paulo: Hedra, 2020.
- BORTOLINI, A. M. *et al.* Origens: povoamento negro. *In*: BORTOLINI, A. M.; SPANHOL, I. A.; DEFAVERI, S. (Orgs.). **Tapejara: origens e desenvolvimento**. Tapejara, RS: Editora de Comunicação do Norte Gaúcho, 2016. p. 37-45. Disponível em: <http://www.tapejara.rs.gov.br/encryptfolder/LivroTapejaraOrigenseDesenvolvimento.pdf>. Acesso em: 31 jul. 2020.
- BRASIL. Lei n. 601, de 18 de setembro de 1850. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. **Coleção de Leis do Império do Brasil**, Rio de Janeiro, 20 set. 1850. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/10601-1850.htm. Acesso em: 29 maio 2021.
- Brasil, Rio Grande do Sul, Registro Civil, 1860-2006", database, FamilySearch (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:6CTK-7WCH> : 6 June 2022), **Cezarina Miranda**, 1909.

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

BRASIL. Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 23 dez. 1996. Seção 1, p. 27833.

BRASIL. Decreto n. 3.912, de 10 de setembro de 2001. Regulamenta as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 11 set. 2001. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/D3912.htm. Acesso em: 21 out. 2019.

BRASIL. Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei n. 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. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 10 jan. 2003a. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 04 out. 2018.

BRASIL. Decreto n. 4.887, 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. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 21 nov. 2003b. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 12 ago. 2020.

BRASIL. Ministério da Educação. **Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana**. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2004a. Disponível em: <http://www.uel.br/projetos/leafro/pages/arquivos/DCN-s%20-%20Educacao%20das%20Relacoes%20Etnico-Raciais.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2020.

BRASIL. Resolução n. 1, de 17 de junho de 2004. Institui diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. **Conselho Nacional de Educação**, Brasília, DF, 2004b. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/res012004.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2020.

BRASIL. Lei n. 11.096, de 13 de janeiro de 2005. Institui o Programa Universidade para Todos - PROUNI, regula a atuação de entidades beneficentes de assistência social no ensino superior; altera a Lei n. 10.891, de 9 de julho de 2004, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 14 jan. 2005a. Seção 1, p. 7. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/lei/111096.htm. Acesso em: 04 jun. 2021.

BRASIL. Decreto nº 5.478, de 24 de junho de 2005. Institui o Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com o Ensino Médio na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos – PROEJA, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 27 jun. 2005b. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-

2006/2005/decreto/d5478.htm#:~:text=Institui%2C%20no%20C3%A2mbito%20das%20institui%2C%20A7%C3%B5es,que%20lhe%20confere%20o%20art. Acesso em: 16 dez. 2020.

BRASIL. Lei n. 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei n. 10.639, de 09 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”. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 11 mar. 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm. Acesso em: 12 ago. 2020.

BRASIL. Lei n. 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis n^{os}. 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 21 jul. 2010. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm. Acesso em: 22 mar. 2022.

BRASIL. Resolução n^o 8, de 20 de novembro de 2012. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 20 nov. 2012a. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/pet/323-secretarias-112877938/orgaos-vinculados-82187207/18693-educacao-quilombola#:~:text=Parecer%20CNE%2FCEB%20n%C2%BA%2016,Escolar%20Quilombola%20na%20Educa%C3%A7%C3%A3o%20B%C3%A1sica>. Acesso em: 12 ago. 2020.

BRASIL. Lei n. 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 30 ago. 2012b. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm. Acesso em: 12 ago. 2020.

BRASIL. Lei n. 12.990, de 9 de junho de 2014. Reserva aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 10 jun. 2014. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/112990.htm. Acesso em: 22 mar. 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica. **Ofício n. 620/2015/DDR/SETEC-MEC**. Consulta sobre utilização dos vocábulos “*Campus*, *Campus* e *campi*”. Brasília, DF: Ministério da Educação, 18 jun. 2015a. Disponível em: https://portal.ifsuldeminas.edu.br/images/PDFs/comunicacao/oficio_circular72Campus-campi.pdf. Acesso em: 05 abr. 2021.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Portaria n. 531, de 5 de outubro de 2015. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 07 out. 2015b. Seção 1, p. 43. Disponível em: <https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=07/10/2015&jornal=1&pagina=43&totalArquivos=68>. Acesso em: 05 abr. 2021.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Portaria n. 659, de 27 de novembro de 2015. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 30 nov. 2015c. Seção 1, p. 103. Disponível em: https://cpisp.org.br/wp-content/uploads/2017/06/P_CapaodasGamelasBA2015.pdf. Acesso em: 05 abr. 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos (Proeja). **Portal do Governo Brasileiro**. Brasília, DF, [2020?]. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/proeja#:~:text=Programa%20Nacional%20de%20Integra%C3%A7%C3%A3o%20da,de%20Jovens%20e%20Adultos%20\(Proeja\)&text=O%20Proeja%20foi%20criado%20inicialmente%20pelo%20Decreto%20n%C2%BA](http://portal.mec.gov.br/proeja#:~:text=Programa%20Nacional%20de%20Integra%C3%A7%C3%A3o%20da,de%20Jovens%20e%20Adultos%20(Proeja)&text=O%20Proeja%20foi%20criado%20inicialmente%20pelo%20Decreto%20n%C2%BA). Acesso em: 13 fev. 2021.

BRASIL. Fundação Cultural Palmares. Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro – DPA. **Portal do Governo Brasileiro**. Brasília, DF, [2021?]. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=31465. Acesso em: 04 jun. 2021.

CAMARGO, G. Pulverização de agrotóxico atinge produções agroecológicas de Nova Santa Rita. **Extra Classe**. Porto Alegre, 26 nov. 2020. Disponível em: <https://www.extraclasse.org.br/ambiente/2020/11/pulverizacao-de-agrotoxico-atinge-producoes-agroecologicas-de-nova-santa-rita/>. Acesso em: 22 fev. 2021.

CARSON, R. **Primavera Silenciosa**. São Paulo: Melhoramentos, 1969.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. Prólogo: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Eds.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. pp. 9-23.

CARVALHO, J. J.; ÁGUAS, C. Encontro de saberes: um desafio teórico, político e epistemológico. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL EPISTEMOLOGIAS DO SUL: APRENDIZAGENS GLOBAIS SUL-SUL, SUL-NORTE E NORTE-SUL, 2015, Coimbra. **Atas [...]**. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, 2015. p. 1017-1027. Disponível em: <https://www.ces.uc.pt/publicacoes/outras/201506/>. Acesso em: 17 jan. 2022.

CPISP. **Observatório Terras Quilombolas**. Disponível em: <http://www.cpisp.org.br>. Acesso em: 02 jun. 2021.

CUNHA, O. M. G. da. **Intenção e gesto: pessoa, cor e a produção cotidiana da (in)diferença no Rio de Janeiro, 1927-1942**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2002.

ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

ESCOBAR, A. *Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur*. **Revista de Antropología Iberoamericana**, Madrid, v. 11, n. 1, pp. 11-32, enero/abril 2016.

FERNANDES, F. A poesia oral à luz das performance: ideias de Ruth Finnegan e Paul Zumthor em perspectiva. *In: Paul Zumthor: Memórias das vozes*. São Paulo: Assimetria Editora, 2018. p. 71-89.

FERNANDES, P. A. M.; PADILHA, V. Por que o agro quer ser pop? A realidade por trás da construção ideológica do agronegócio como “indústria-riqueza” do Brasil. **Turismo: Estudos & Práticas**, Mossoró, RN, n. 5, p. 1-25, dez. 2020. Caderno Suplementar. Disponível em: <http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTEP/article/view/2677>. Acesso em: 13 fev. 2021.

FIABANI, A. Comunidades negras e remanescentes de quilombos: entraves burocráticos que atrasam a titulação das terras. *In: FREITAS G. R.; AGOSTINI, M. R.; PINO, V. A. F. (Orgs). Entre estudos e causos: os quilombos e suas dinâmicas de inovação social e resistência*. Erechim: Deviant, 2020. p. 47-67.

FINNEGAN, R. O significado da literatura em culturas orais. *In: QUEIROZ, S. (Org). A tradição oral*. 2 ed. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2016. p. 61-98.

FREITAS, G. R. de. A história dos quilombos: conceitos e percepções. *In: FREITAS G. R.; AGOSTINI, M. R.; PINO, V. A. F. (Orgs). Entre estudos e causos: os quilombos e suas dinâmicas de inovação social e resistência*. Erechim: Deviant, 2020. p. 31 - 45.

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

GOMES, N. L. O combate ao racismo e a descolonização das práticas educativas e acadêmicas. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 33, n. 59, p. 435-454, 31 ago. 2021. Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR. <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.33.059.ds06>. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/27991/25100>. Acesso em: 13 mar. 2022.

HALBWACHS, M. Memória coletiva e memória individual. *In: HALBWACHS, M. A memória coletiva*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2013. p. 28-70.

HAMPÂTÉ BÂ, A. A tradição viva. *In: KI-ZERBO, J. (Ed.). História geral da África, I: metodologia e pré-história da África*. 2. ed. rev. Brasília, DF: UNESCO, 2010. p. 167-212.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Sertão**. Rio de Janeiro: IBGE, [2010?]. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/sertao/historico>. Acesso em: 07 fev. 2020.

IFRS. Instituto Federal do Rio Grande Do Sul. *Campus Sertão*. PROEJA do IFRS – *Campus Sertão* e EJA da Escola Engenheiro Luiz Englert desenvolvem projeto em parceria para resgate da história e das memórias dos estudantes. **Portal do IFRS**. Sertão, RS, 22 jun. 2018. Disponível em: <https://ifrs.edu.br/sertao/Proeja-do-ifrs-Campus-sertao-e-eja-da-escola-engenheiro-luiz-englert-desenvolvem-projeto-em-parceria-para-resgate-da-historia-e-das-memorias-dos-estudantes/>. Acesso em: 6 dez. 2020.

IFRS. Instituto Federal do Rio Grande Do Sul. *Campus Sertão*. Projeto de pesquisa promove Roteiro Pedagógico Cultural. **Portal do IFRS**. Sertão, RS, 14 out. 2019a. Disponível em:

<https://ifrs.edu.br/sertao/projeto-de-pesquisa-promove-roteiro-pedagogico-cultural/>. Acesso em: 23 dez. 2020.

IFRS. Instituto Federal do Rio Grande Do Sul. *Campus Sertão*. Projeto do *Campus* traz saberes quilombolas a estudantes e educadores de escolas do Rio Grande do Sul. **Portal do IFRS**. Sertão, RS, 13 dez. 2019b. Disponível em: <https://ifrs.edu.br/sertao/projeto-do-Campus-traz-saberes-quilombolas-a-estudantes-e-educadores-de-escolas-do-rio-grande-do-sul/>. Acesso em: 23 dez. 2020.

INCRA. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Relatório antropológico: comunidade quilombola de Arvinha**. Porto Alegre: [s.n.], 2008.

IPEAFRO. Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros. Abdias Nascimento. **IPEAFRO**. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://ipeafro.org.br/personalidades/abdias-nascimento/>. Acesso em: 04 jun. 2021.

ITABORAHY, N. Z. **Uma reflexão sobre a pesquisa participante em Geografia: lugares em construção**. Grupo de Pesquisa e Extensão “Da diversidade cultural à diversidade produtiva: a construção dos saberes necessários a transição agroecológica na comunidade quilombola de São Pedro de Cima”, Núcleo de Pesquisa Geografia Espaço e Ação, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010. Disponível em: <http://www.ufjf.br/nugea/files/2010/09/Uma-reflex%C3%A3o-sobre-a-pesquisa-participante-em-Geografia.pdf>. Acesso em: 25 maio 2019.

LA BOTZ, D. El movimiento Black Lives Matter se organiza y trata de definirse políticamente. **Viento Sur**. Estados Unidos, 26 mar. 2015. Disponível em: <https://vientosur.info/el-movimiento-black-lives-matter-se-organiza-y-trata-de-definirse-politicamente/>. Acesso em: 01 jun. 2021.

LANMO. Laboratorio Nacional de Materiales Orales. Normatividad. Protocolo de trabajo de campo. **LANMO**. Morelia, México, [2020?]. Disponível em: <http://lanmo.unam.mx/repositorio/LANMO/www/index/pdf/Protocolo%20de%20trabajo%20de%20campo.pdf>. Acesso em: 08 out. 2020.

LANMO. Laboratorio Nacional de Materiales Orales. [Site institucional]. **LANMO**. Morelia, México, 2022. Disponível em: <https://www.lanmo.unam.mx/>. Acesso em: 27 jan. 2022.

LIMA, R. B. de. Estudos culturais e literatura oral: do planejamento à transcrição, textualização e transcrição. **South American Journal Of Basic Education, Technical And Technological**, Acre, v. 4, n. 2, p. 148-157, jan. 2017.

LOPES, N. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LUCENA, C. T. **Artes de lembrar e de inventar: (re)lembranças de migrantes**. São Paulo: Arte & Ciência, 1999.

MACHADO, I. A. P. *et al.* **Indígenas, quilombolas e agricultores: história e conflitos agrários no sul do Brasil**. Passo Fundo, RS: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2018.

- MACUÁCUA, H. A. **Análise simbólica e redesign da capulana em Moçambique**. 2017. Dissertação (Mestrado em Design de Moda) – Faculdade de Engenharia, Universidade da Beira Interior, Covilhã, Portugal, 2017. Disponível em: https://ubibliorum.ubi.pt/bitstream/10400.6/6718/1/5914_12400.pdf. Acesso em: 15 mar. 2022.
- MATO, D. Interculturalidad, producción de conocimientos y prácticas socioeducativas. **Alceu**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 120-138, jul./dez. 2005. Disponível em: http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/Alceu_n11_Mato.pdf. Acesso em: 17 mar. 2018.
- MAYORGA, C. & SOUZA, L. M. de. Ação afirmativa na universidade: a permanência em foco. **Rev. psicol. polít.** [online]. 2012, vol.12, n.24, pp. 263-281. ISSN 2175-1390.
- MBEMBE, A. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.
- MELO, T. da S. A ideologia por trás do termo agronegócio. **Pegada**, Presidente Prudente, SP, v. 19, n. 2, p. 84-113, maio/ago. 2018. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/pegada/article/view/5708>. Acesso em: 22 fev. 2021.
- MELLO, M. M. **Reminiscências dos Quilombos**: territórios de memória em uma comunidade negra rural. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.
- MINAYO, M. C. de S.; GOMES, S. F. D. R. **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 33. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- MIRANDA, R. T. da S. **A minha comunidade quilombola da Arvinha**. In: FREITAS, G. R. de; AGOSTINI, M. R.; PINO, V. A. F. (Orgs.). Entre estudos e casos: os quilombos e suas dinâmicas de inovação social e resistência. Erechim: Deviant, 2020. p. 99-101.
- MOREIRA, L. de O. **Entrevista I**. [12.2020]. Entrevistador: Vanda Aparecida Fávero Pino; Rita Tatiane da Silva Miranda; Fernanda Souza de Oliveira. Sertão, RS, 2019. arquivo.mp3 (111min 29s). Disponível em: Memorial do IFRS *Campus Sertão. Fundo Narrativas Quilombolas*.
- MULLER, C. B. *et al.* Comunidade remanescente Quilombo da Mormaça: história, cotidiano e territorialidade. In: JARDIM, D. F. (Coord.). **Comunidades remanescentes de Quilombos no Rio Grande do Sul**: relatórios antropológicos de caracterização histórica, econômica e sócio-cultural de territórios quilombolas à luz das instruções normativas 20/2005/INCRA. Porto Alegre: UFRGS/FAURGS/INCRA-RS, 2007. p. 01 -215.
- NASCIMENTO, A. **O Quilombismo**: documentos de uma militância Pan-Africanista. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.
- NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

NUNES, G. H. L. Espaços possíveis por onde cartografar quilombos. *In: SILVA, G. F da; SANTOS, J. A dos; CARNEIRO, L. C. C. (Orgs.). RS negro: cartografias sobre a produção do conhecimento. 2. ed. rev. e ampl. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2010. p. 197-219.*

NUNES, R. Entenda o movimento griô e a importância da ancestralidade na cultura. **Correio Braziliense**. Brasília, DF, 12 dez. 2018. Diversão e Arte. Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2018/12/12/interna_diversao_arte,724615/conheca-o-movimento-grio.shtml. Acesso em: 03 abr. 2020.

OLIVEIRA, F. S. de. **A minha comunidade quilombola da Mormaça**. *In: FREITAS, G. R. de; AGOSTINI, M. R.; PINO, V. A. F. (Orgs.). Entre estudos e causos: os quilombos e suas dinâmicas de inovação social e resistência. Erechim: Deviant, 2020. p. 93-98.*

OLIVEIRA, H. L. de. **Comunidades remanescentes dos quilombos de Arvinha e Mormaça: processos educativos na manutenção e recuperação do território**. 2014. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2014. Disponível em: <http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/00000F/00000FF3.pdf>. Acesso em: 18 maio 2019.

ONU deixa ‘revolução verde’ para trás e adere à agroecologia. **NSC Total**. Florianópolis, 03 abr. 2018. Disponível em: <https://www.nsc total.com.br/noticias/onu-deixa-revolucao-verde-para-tras-e-adere-a-agroecologia>. Acesso em: 13 fev. 2021.

PINO, V. A. F. **Evasão e permanência de estudantes indígenas no IFRS - Campus Sertão: os discursos que permeiam o processo**. 2016. Dissertação (Mestrado em Letras) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, RS, 2016. Disponível em: <http://tede.upf.br/jspui/bitstream/tede/1290/2/2016VandaAparecidaFaveroPino.pdf>. Acesso em: 18 maio 2019.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Geografia da riqueza, fome e meio ambiente: pequena contribuição crítica ao atual modelo agrário/agrícola de uso dos recursos naturais. **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis**, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 1-55, 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/604/10751>. Acesso em: 12 fev. 2020.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SERTÃO. Colonização. **Portal Prefeitura Municipal de Sertão**. Sertão, RS, [2020?]. Disponível em: <http://www.sertao.rs.gov.br/pagina/496/colonizacao>. Acesso em: 07 fev. 2020.

PRODANOV, C. C.; FREITAS, E. C. de. **Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico**. Novo Hamburgo: Ed. Feevale, 2009.

ROCHA, D. J. da R. **Entrevista I**. [12.2020]. Entrevistador: Vanda Aparecida Fávero Pino; Rita Tatiane da Silva Miranda; Fernanda Souza de Oliveira. Sertão, RS, 2019a. arquivo.mp3 (63min 44s). Disponível em: Memorial do IFRS *Campus Sertão. Fundo Narrativas Quilombolas*, FNQMIFRS 0017.

ROCHA, D. J. da R. **Entrevista II**. [12.2019]. Entrevistador: Vanda Aparecida Fávero Pino; Rita Tatiane da Silva Miranda; Fernanda Souza de Oliveira. Sertão, RS, 2019b. arquivo.mp3 (5min 15s). Disponível em: Memorial do IFRS *Campus Sertão. Fundo Narrativas Quilombolas*.

ROCHA, D. J. da R. **Entrevista II**. [12.2019]. Entrevistador: Vanda Aparecida Fávero Pino; Rita Tatiane da Silva Miranda; Fernanda Souza de Oliveira. Sertão, RS, 2020. arquivo.mp3 (69min 11s). Disponível em: Memorial do IFRS *Campus Sertão. Fundo Narrativas Quilombolas*.

ROCHA, D. J. da R. **Entrevista II**. [12.2019]. Entrevistador: Vanda Aparecida Fávero Pino; Rita Tatiane da Silva Miranda; Fernanda Souza de Oliveira. Sertão, RS, 2019b. arquivo.mp3 (22min 26s). Disponível em: Memorial do IFRS *Campus Sertão. Fundo Narrativas Quilombolas*.

ROCHA, D. J. da R. **Entrevista III**. [12.2019]. Entrevistador: Vanda Aparecida Fávero Pino; Rita Tatiane da Silva Miranda; Fernanda Souza de Oliveira. Sertão, RS, 2019b. arquivo.mp3 (20min 14s). Disponível em: Memorial do IFRS *Campus Sertão. Fundo Narrativas Quilombolas*.

ROCHA, D. J. da R. **Entrevista III**. [12.2019]. Entrevistador: Vanda Fávero Pino. Sertão, RS, 2019b. arquivo.mp3 (6min 32s). Disponível em: Memorial do IFRS *Campus Sertão. Fundo Narrativas Quilombolas*.

ROMANELLI, O. de O. **História da educação no Brasil: (1930/1973)**. 34. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

ROMERO, S. **Contos populares do Brasil**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RONSONI, C.; CORRÊA, G. Saberes da comunidade remanescente da Mormaça permanecem vivos. **Revista ComArte**. Passo Fundo, 07 ago. 2020. Disponível em: <http://nexjor.com.br/comarte/index.php/2020/07/08/saberes-da-comunidade-remanescente-da-mormaca-permanecem-vivos/>. Acesso em: 04 maio 2022.

ROSA, G. **Estas Estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

ROUMAIN, J. **Senhores do orvalho**. São Paulo: Carambaia, 2022.

RÜCKERT, A. A.; DIEHL, A. A. **Laudo histórico-territorial sobre a comunidade rural negra remanescente de Quilombo de Arvinha**. Volume II. Sertão-RS. Porto Alegre: INCRA/UFRGS, 2002a.

RÜCKERT, A. A.; DIEHL, A. A. **Laudo histórico-territorial sobre a comunidade rural negra remanescente de Quilombo de Arvinha**. Volume III. Anexo I – Documentos. Sertão-RS. Porto Alegre: INCRA/UFRGS, 2002b.

SANTOS, A. B. dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília, DF: INCT/UnB, 2015.

SANTOS, B. de S. **Pela mão de Alice: o social e o político na transição pós-moderna**. São Paulo: Cortez, 1997.

SANTOS, B. de S. Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. In: SANTOS, B. de S.; GRIJALVA JIMÉNEZ, A. (Eds.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador**. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/AbyaYala, 2012. pp. 13-50.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

SANTOS, S. dos. Territórios étnicos no Pós-Abolição: o caso do Quilombo da Mormaça (RS). **Fronteiras**, Dourados, MS, v. 11, n. 19, p. 127-141, jan./jun. 2009. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/452>. Acesso em: 18 mar. 2020.

SCARIOT, I.; PINO, V. A. F. É necessário incomodar-se. In: TREVISAN, S. *et al.* (Coords.). **Histórias que merecem ser contadas: 2ª coletânea nacional 2020**. Sapucaia do Sul, RS: IFSUL, 2020. v. 7, n. 1. p. 86-88. Disponível em: <http://www.sapucaia.ifsul.edu.br/ultimas-noticias/1474-historias-que-merecem-ser-contadas>. Acesso em: 08 nov. 2020.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do Trabalho Científico**. 23. ed. São Paulo, Cortez, 2007.

SCHLEE, A. G. **Dicionário da cultura pampeana sul-rio-grandense**. Pelotas: Fructos do Paiz, 2019.

SILVA, J. O. e. **Comunidade Quilombola Mormaça**. Belo Horizonte: Fafich, 2017.

SILVA, L. R. da; POZZI, J. de S. Práticas do desassossego: um estudo de caso sobre a literatura antilhana de língua francesa pelo viés decolonial. **Caligrama**, Belo Horizonte, v. 25, n. 3, p. 17-35, ago. 2020. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/223883>. Acesso em: 15 fev. 2022.

SILVA, P. B. Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil. **Educação**, Porto Alegre, ano XXX, n. 63, p. 489-506, set./dez. 2007. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=84806306>. Acesso em: 08 maio 2020.

SILVA, T. T. da. Currículo e identidade social: territórios contestados. In: SILVA, T. T. da (Org.). **Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 190-207.

SILVEIRA, F. L. A. da. Narrativas de um caçador de guardados nas missões sul-riograndenses. **Boitató**, Londrina, PR, v. 5, n. 9, p. 38-51, jan./jun. 2010. Disponível em: <http://www.uel.br/seer/index.php/boitata/article/view/31152>. Acesso em: 08 maio 2020.

SOUZA, E. D. L. da S. **Entrevista I**. [12.2019]. Entrevistador: Vanda Aparecida Fávero Pino. Sertão, RS, 2022. arquivo.mp3 (32min 01s). Disponível em: Memorial do IFRS *Campus Sertão. Fundo Narrativas Quilombolas*.

SOUZA, J. O. C. de; SANTOS, R. L. da S. **Laudo antropológico e etnohistórico sobre a comunidade rural negra remanescente de Quilombo de Arvinha**. Volume I. Sertão-RS. Porto Alegre: INCRA/UFRGS, 2002.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STRINGER, E. **Action Research**. 2nd ed. Thousand Oaks. Londres: Sage, 1999.

THIOLLENT, M. Construção do conhecimento e metodologia da extensão. *In*: Congresso Brasileiro de Extensão Universitária, 1, 2002, João Pessoa. **Anais [...]** João Pessoa: UFPB, 2002. p. 1-11. Disponível em: http://www.prac.ufpb.br/anais/Icbeu_anais/anais/conferencias/construcao.pdf. Acesso em: 22 maio 2019.

TORRES FEIJÓ, E. J. La transición para la tradición oral en la era digital. *In*: RETTENMAIER, M.; RÖSING, T. M. K. (Orgs.). **Lectura y formación del lector: estudios en red**. Passo Fundo, RS: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2012. pp. 34-61.

VARGAS, M. T. da C. **Entrevista I**. [12.2020]. Entrevistador: Vanda Aparecida Fávero Pino; Rita Tatiane da Silva Miranda; Fernanda Souza de Oliveira. Sertão, RS, 2019. arquivo.mp3 (29min 28s). Disponível em: Memorial do IFRS *Campus Sertão. Fundo Narrativas Quilombolas*.

VERSIGNASSI, A.; MONTEIRO, L. O verdadeiro papel dos bois no aquecimento global. **Superinteressante**. São Paulo, 20 set. 2018. Disponível em: <https://super.abril.com.br/especiais/o-verdadeiro-papel-dos-bois-no-aquecimento-global/>. Acesso em: 13 fev. 2021.

WALSH, C. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. *In*: **Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas**. WALSH, C. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2005. p. 13-15.

WALSH, C. **Interculturalidad, estado, sociedade: luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito-Ecuador: Universidade Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala, 2009.

WALSH, C. Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos. *In*: WALSH, C. **Pedagogías Decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013. p. 23-68.

WALSH, C. Gritos, grietas y siembras de vida: entretejerer de lo pedagógico y lo decolonial. *In*: WALSH, C. **Pedagogías Decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Tomo II. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2017. p. 17-48.

WALSH, C. Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización. **Instituto Científico de Culturas Indígenas**, Boletín ICCI Ary-Rimay, Quito, año 60, n. 6, marzo 2004. Publicación Mensual. Disponível em: <http://icci.nativeweb.org/boletin/60/walsh.html>. Acesso em: 29 ago. 2018.

ZUMTHOR, P. **A letra e a voz: a “literatura” medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ZUMTHOR, Paul. **Escritura e nomadismo**: entrevistas e ensaios. Cotia: Ateliê Editorial, 2005.

ZUMTHOR, P. **Introdução à poesia oral**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ZUMTHOR, P. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

**ANEXO A – MOSTRA DAS CRIAÇÕES DOS ESTUDANTES DA ESCOLA
BANDEIRANTES E PANTALEÃO THOMAZ APÓS A PARTICIPAÇÃO NAS
OFICINAS E ROTEIRO PEDAGÓGICO-CULTURAL**

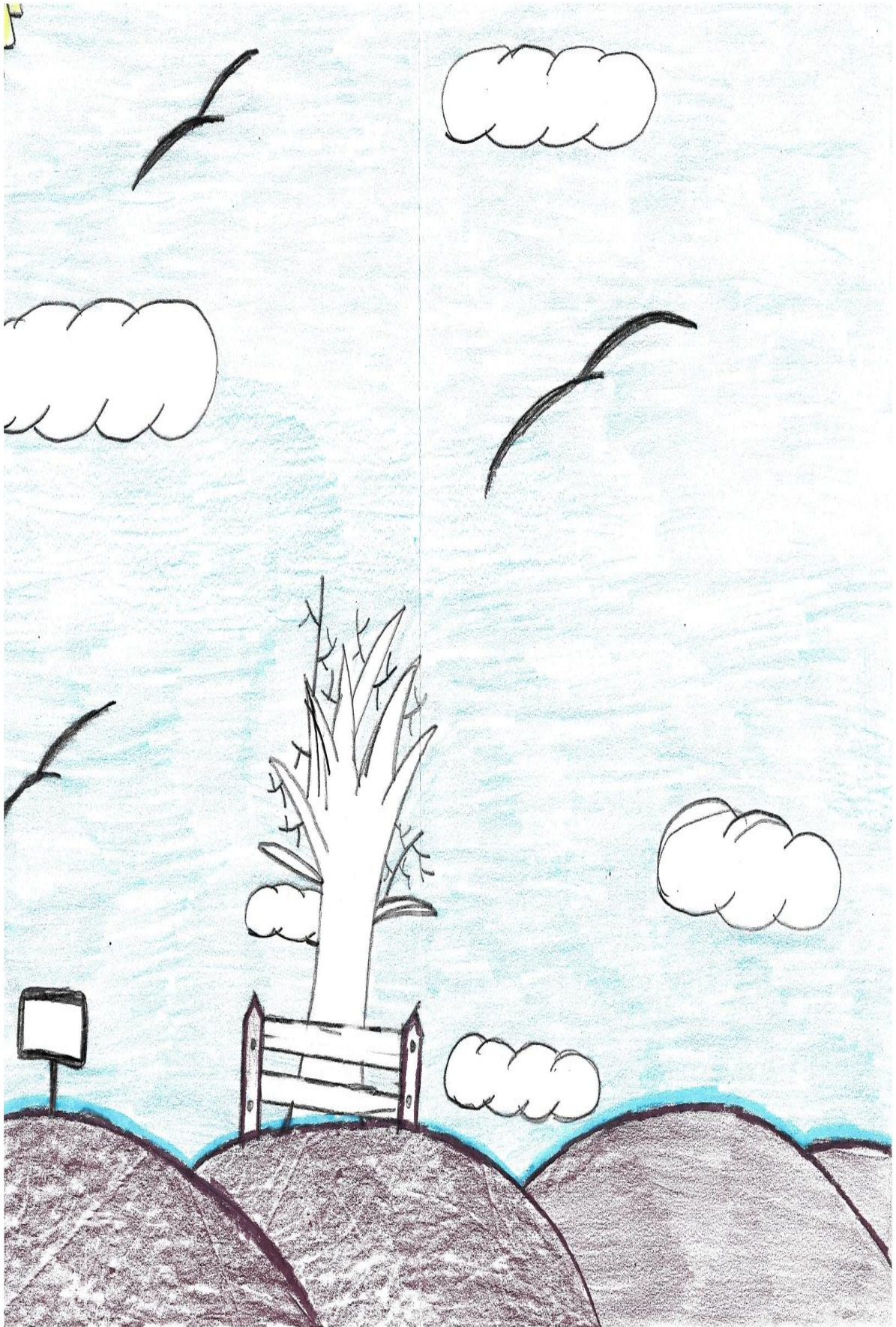
Mariana

Passeio em Quilômbos

EU FIZ UM PASSEIO MUITO
LEGAL, FOI EM QUILÔMBOS.
EU VOU ILUSTRAR A PARTE QUE
EU MAIS GOSTEI, QUE FOI A
CASA BRANCA.







Passeio dos Quilombolas

Sobre as ervas lembro muito pouco mas sobre algumas sei que muitos são boas para dor de barriga como chá de erva doce com camomila, marcela, chá de canela e etc.

A árvore que vimos, tinha uma longa história muito importante sobre toda trajetória dela.

A casa branca tem uma longa de uma história sobre escravidão, que relata sobre que uma empregada ou escrava, teve filhos com seu próprio patrão, e ao longo de sua vida a mãe das crianças nunca os assumiu... Ao longo do tempo aquela casa foi ficando ali (atualmente), e até hoje ninguém mora nela.

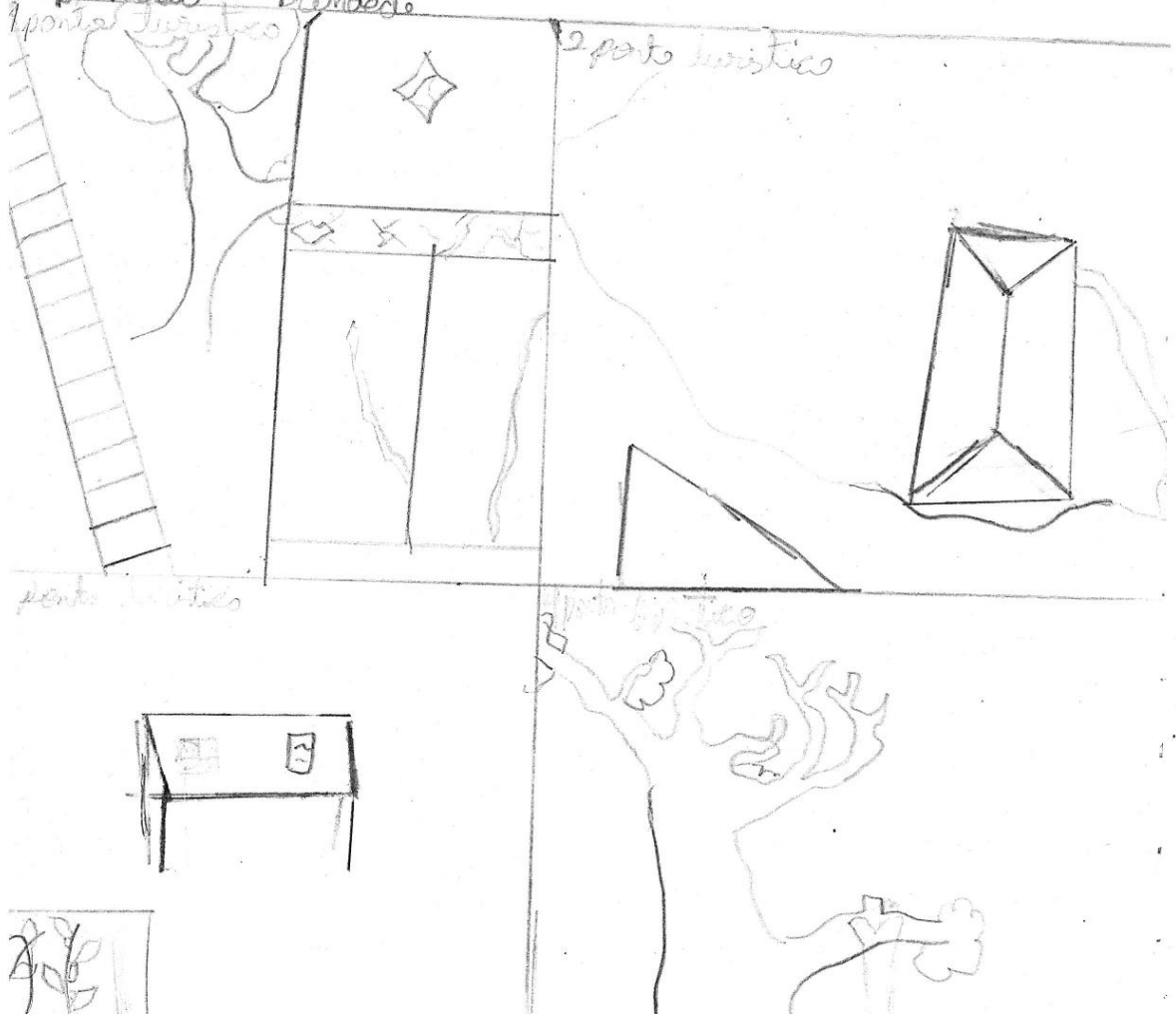
A senhora dona nena uma mulher guerreira que enfrentou tantas e tantas coisas ao longo de sua vida sempre contando de sua infância nas guerras e que não pode ser um estudo mais avançado.



Quilombos Da Orocimba
 Tem memórias de um tempo em que não se tinha mais do que 30 mil habitantes
 tinha de São B. ao S. de A. mais planos com quatro
 partes turísticas que são: 1) primitivo lugareiro era
 parariano, onde lá a arquitetura sobre a cidade mais
 onde da cidade que é a zona rural em 103 anos 2) o
 segundo ponto turístico é a Casa Branca de contos e
 histórias de sua história que assim lá é que para de
 um muito importante por sua história lá também houve
 que aquilo era um miradouro. O primeiro ponto é
 o sítio onde existem histórias, plantas medicinais
 para chás caseiros, bichos e etc. Me lembro que
 lá contaram uma história que gostei muito que
 em um mês um homem adoeceu quase morrendo
 que a morte estava sobre dele, e ele não ouvia
 nada e acabou, na hora da festa a morte de-
 parando não aconteceu e disse: "já não era?" =
 já que não ouvia nada a cabalada ouve levar este

É no último ponto é o símbolo da comunidade. Que
 habita de América, no pensamento sobre a histó-
 ria da igreja e de que se trata, são para todos os
 que vivem em lá. É assim foi a mesa que
 segue o movimento de América.

Bernardo F. Trindade





Gabriel do Prado



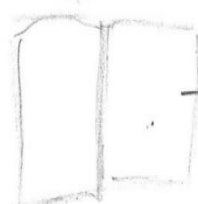
arroz
ARVIZO



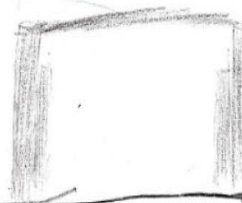
Bom no país dos quilombos foi
muito legal primeiro nós fomos
no strinlos dos trêm la contaram
a história da dona dona a mulher
mais velha de corulla e a dona Nina
e quilombola também os pais dela
participaram da guerra. E também
fomos na encruzilhada na casa
branca e lá contaram a história
da dona elica a mulher quilombola
da mormação e ela fazia muitos
remédios e curava as pessoas

também visitamos o salão da
comunidade Arrimã e lá contaram
um monte de histórias engraçadas.
E depois fomos ao rio
e passou a se chamar Arrimã
o nome da comunidade
Arrimã.

PASSEIO NA ARVINHA.



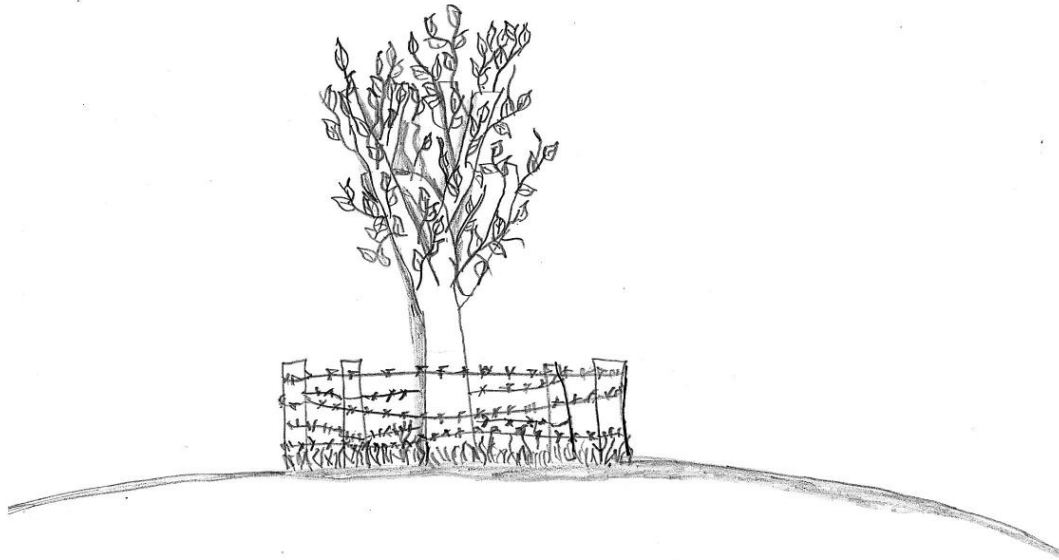
→ ELA CONTARÁ SOBRE A
CULTURA DELES.



→ TINHA VÁRIOS
OBJETOS NA MESA.

Davi.

NOVEMBRO DE 2021: Destino



o norte que eu mais gostei foi o norte do arvoredo
naquele momento que eu estava a pensar as pessoas
ficavam muito das no meio do arvoredo com pessoas

