



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

AXÉ, MANDINGA E MUNGANGA:

**Subjetivações e Produções de Sentido do Ser/ Coletivo nas Sambadas de Coco do Recife
e Região Metropolitana**

Recife

2021

DEYBSON HENRIQUE SILVA DE ALBUQUERQUE

AXÉ, MANDINGA E MUNGANGA:

Subjetivações e Produções de Sentido do Ser/ Coletivo nas Sambadas de Coco do Recife e Região Metropolitana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Curso de Mestrado da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Educação. Área de concentração: Educação.

Orientador: Professor Dr^o Rui Gomes de Mattos de Mesquita

Linha de pesquisa: Subjetividades Coletivas, Movimentos Sociais e Educação Popular.

Recife

2021

DEYBSON HENRIQUE SILVA DE ALBUQUERQUE

**AXÉ, MANDINGA E MUNGANGA: SUBJETIVAÇÃO E PRODUÇÃO DE SENTIDO DO
SER/COLETIVO NAS SAMBADAS DE COCO DO RECIFE E REGIÃO METROPOLITANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre/a em Educação.

Aprovada *por videoconferência* em: 31/08/2021

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rui Gomes de Mattos de Mesquita (Orientador)

Universidade Federal de Pernambuco

[Participação por videoconferência]

Prof.^a Dr.^a Marcele Regina Nogueira Pereira (Examinadora Externa)

Universidade Federal de Rondônia

[Participação por videoconferência]

Prof. Dr. Gustavo Gilson Sousa de Oliveira (Examinador Externo)

Universidade Federal de Pernambuco

[Participação por videoconferência]

Dedico aos meus queridos estudantes e tenazes professores.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho primeiramente é/foi uma dádiva e oportunidade de trocas e aprendizagens, onde inicialmente gostaria de agradecer também aos Deuses e Orixás, a todas as forças da Natureza, a todos nossos ancestrais que guiaram nossos passos por hoje e pelo firmamento da eternidade.

Agradeço também aos ancestrais, entes e humanos, encantados e encarnados, visíveis e invisíveis, as correntes astrais e celestiais que possibilitaram nossa comunicação e movimentação ao pintar essas linhas e versos a seguir...saudações e agradecimentos a Esú...Laroyê, pedimos licença para passar...

Dedico e mais uma vez agradeço a Yalorixá e minha Mãe Flávia Giane Carvalho da Silva a qual especialmente inspiro e homenageio este singelo trabalho. Agradeço-lhe por tudo e mais um pouco minha mãe, minha coroa, meu ala-adê. Eterna Rainha de nossa Sociedade Cultural da Nação de Maracatu Cabeça de Nêgo, todo respeito e reverência Yá. Entre as tantas referências, especiais e marcantes ficam impressas em minha alma e caminhada sua garra, espiritualidade e solidariedade.... Motumbá, saudações que Oludumaré sempre ilumine seu desabrochar minha flor. Nesse e em outros mundos e planos. Ainda queremos que saiba que onde quer que estejas estamos vibrando as energias celestiais, estamos conectados e hasteando nossas bandeiras!

Por toda sua luta e legado construído com muita humildade, força e fé...aos demais familiares também gratidão...

Agradeço aos meus Orixás, Oxalá pela paz, Yansã meu respirar, Xangô pelos anseios por justiça... minhas famílias de Asé agô e bençãos...

A minha família, minhas filhas e minha companheira, Adelayá Dandara Pétala e Odará Luanda Pétala, Moabia Ferreira dos Anjos. Agradeço por sua sensibilidade meu amor e toda emanção de energias positivas, paciência e contribuição, dicas, organização e referencias desse projeto.

Minha Irmã e Yá Elaine Albuquerque por sua orientação cigana! Minha psicóloga de plantão(rsrs)! Muito Obrigado por tanto me ensinar e acalentar nossas limitações humanas, Orayeyo Oxum.

Minhas tias e tios, Tia Fabiana e Tio Glaudemir (Tia bica e tio Gal), Meus Avôs e Avós, primas e primos, meus cunhados e cunhadas, sogra, sogro, meus, padrinhos e madrinhas meus afilhados, afilhadas, compadres e comadres,...

Aos nossos filhos e afilhados do Ilê Axé Oyá T´Ogum e do Centro Cultural Quilombo do Catucá na periferia de Camaragibe , Douglas Venâncio, Paulo Ricardo, Mateus Lobo Guará Estilo Rato, Fabiele Flor de Pernambuco, José Lucas Iná, Rayanna Gabrielle, Fanni Lima, Tamires Carneiro, Uancelu Gabriel, Saulon Muniz, Jonathan Bryan, Thiago, Eduardo Vinicius, Glauce Gouveia, Dara Almeida, Geovana, Saçi Nina, Renatos, Má, Seu Geraldo e demais...

Ao povo de Santo e Juremeiros do Brasil, a minha família de Santo, minha Yalorixá iniciadora na tradição de Alaketú, Luiza de Osúm Iphondá Yaraym Ocinam, Mãe Gleyze de Opará Yarilaxé, Mãe Lila de Oyá Boru Vanju, Pai Lindo, Ogãs, Ekédes, Yabassés, Pejigans, Axoguns, demais cargos do barracão, meus irmãos de santo, aos mais velhos e mais novos que fazem parte de nosso Egbé Ylê Asé Alaketú Osun Iphonda, localizado no bairro dos Torrões, zona oeste do Recife na comunidade do Vietnã, agô e bençãos...

Ao nosso Babalorixá e Juremeiro, presidente e dono do Maracatu de Baque Solto Gavião de Ouro, Pai Noel do Castelo de Yansã Ilê Axé Oyá Ogunitá, Nova Tiúma- São Lourenço da Mata, Pai Dimas, Maria da Boneca, Mãe Prazeres, Junior do Cão e nossos irmãos agô e bençãos...

Aos ausentes e presentes, senhores e senhoras Mestras e Mestres encantados da Jurema Sagrada e das linhagens do Ororubá, do Catimbó, do Catiço e Cativeiro, Umbanda, Quimbanda; corrente das almas; sete linhas do oriente, ciganas e indianas; Exus, Caboclos, Guias, Pretas e Pretos Velhos, Marinheiros, Reis Malunguinho, Malandros e Malandras, Pombagiras, Vaqueiros, Boiadeiros e demais entidades, especialmente Seu Zé, José vulgo Zé Pelintra , meu mestre encantado e guardião guia e meus padrinhos Mestra Paulina, Mestra Ritinha, Zé Bebinho, Malunguinho, Luziaria , José da Pinga, Maria Molambo Seu Capa Preta, Seu Tranca e Dona Maria Padilha.

A todes do bonde que fecha e cola nas Sambadas de Coco; nos movimentos e nas quebradas , hip-hop, graffiti nas ruas, capoeira, maracatu, afoxés, samba-reggae, caboclinhos, ursos, La ursoras, bois, troças, blocos líricos... nas emboladas, encruzilhadas, aos becos e vielas, nos islãs, no verso e reverso, no texto e na poesia, a galera do campo, das águas e das floresta, salve, salve a favela- magia. Especial ao meu Bairro e Morro do Viana, as comunidades e

morros próximos, favela da Xuxa, Cu do Boi, Oi, da Santa Mônica, Comunidade do Arara, Beira Rio, Sereno, Lagoinha Arara II, Pedra da Baleia, Pedra do Acari,, Largão, Japipa, Pedra do Morcego, Cachoeira, Maré, Ponte Preta, Balsa, Geladinho, Pedra da Rainha, Alto Santo Antônio, Córrego , Cosme Damião, Estrelinha, Areeiro, Alberto Maia, Santa Terezinha, Santana, Estação Nova, João Paulo II, Céu Azul, Lixão, Celeiro, Timbi, Bairro Novo, Rua Eliza, Alto da Igrejinha- Padre Cicéro, Ur7, Jardim Teresópolis, Bregue chita, Rua Manguerinha, Praça da Periquita, Rosa Selvagem, Buraco Fundo, Bairro dos Estados, Nazaré, Jardim Primavera, Vila da Fábrica, Vila da Fop, Baixinha, Japão, Coimbra, Gruta, Aldeia de Baixo, Tabatinga., Aldeia de Cima, Vera Cruz e outras, salve, salve, ainda toda zona oeste, norte e sul!

A todas as crianças e os anciões, aos movimentos de solidariedade e resistência política diversos por esse mundão de meu Deus, paz e luz, força e esperança aos irmãos que sobrevivem atrás das grades, hospitais, asilos, amigos em situação de rua, imigrantes, exilados, movimentos por moradia, antimanicomial, classistas, étnicos e culturais, sociais diversos, identidades e representatividades que lutam por igualdade, justiça e paz social e educação pública de qualidade.

Aos amigos de curso, toda minha turma 36 A, especialmente Emerson, Cledson e Deyvson durante nossos encontros, estudos de descontração, descolonização física, mental e espiritual.

Aos professores da nossa linha Subjetividades Coletivas, Movimentos Sociais e Educação Popular, principalmente os professores Gustavo Gilson, Anna Oliveira, Karina Aguiar e Flávio Brayner, assim como todo corpo docente, vocês foram de muita relevância para minha formação pessoal e desenvolvimento de nossa empreitada, como dizemos os indígenas. Agradeço imensamente e humildemente pela oportunidade de trocas. Ao pessoal da secretária sempre tão solícitos as minhas solicitações e incertezas administrativas, ao departamento de Fundamentos Socio-Filosóficos da Educação do nosso programa e ao meu querido amigo, Malungo, companheiro meu orientador o camarada Rui Gomes de Mattos Mesquita...Gratidão pelas oportunidades e articulações...jaja continuamos...

Um alô e salve especial a nossa turma de Especialização em Museus, Identidades e Comunidades, vocês foram demais!!! Estamos juntas, junte e juntos, sempre mais fortes! Aos queridos professores, coordenadores do curso Henrique e Claudia Braga, da Fundaj- Fundação Joaquim Nabuco, meu orientador e Malungo Mauricio Antunes, um grande abraço de amor e

fraternidade a vcs! Moabia Ferreira, Elizama Messias, Nayara Passos, Isabelle França, Cleiton Nobrega, Elenildo Marinho, Júlia Amorim, Maria Rosa, Tibério Tabosa...

Aos mestres e mestras da cultura tradicional e popular, artistas, brincantes, grupos e coletivos diversas fontes de inspiração e resistência... Salve especial aos grupos.... artistas e movimentos e manifestações culturais e sociais do nosso Nordeste (Litoral, Mata, Agreste, Sertão) brasileiro e desse imenso continente...

Dedico especialmente esse trabalho ao meu mestre de Maracatu, o artesão e confeccionador de instrumentos musicais da cultura popular, Maureliano Ribeiro da Silva. O senhor me leva as palavras...mas não perco a oportunidade de lhe mandar uma toada: Maracatu miudinho, do baque preciso e seguro. Na vida eu só tenho um lema, caboclo de pena é o meu escudo''. Salve Capoeira, Salve Malungo, Salve Mestre!

Agradeço aos amigos e amigas, digo mais todes, todas e todos que contribuíram de alguma forma na vida e transformação de mais um jovem poeta e cantador como eu...

Salve

Axé!

“Saudações à Babá Exu

Pedimos licença para passar...

Abrindo a gira de nossas memórias....

Eu abro a minha gira com Deus e Nossa Senhora.

Abro a minha gira saudando o povo de Angola.

Abro minha gira com a chave da Jurema,

Abro minha gira com a cabocla de pena.”

Salve a Jurema Sagrada!

(Ponto de abertura)

RESUMO

Esse trabalho é fruto de uma busca e curiosidade sobre o fazer educativo e práticas coletivas comunitárias partilhados nas experiências das sambadas de coco de roda do Recife e Região Metropolitana no período de 2018 a 2021. Tem-se como enfoque poético investigativo algumas análises e abordagens de como as brincadeiras populares e as manifestações tradicionais, nessa circularidade, tem-se o Coco de Roda em seu aparato simbólico e cultural, este perpassado por experiências educativas e culturais, tanto das identidades quanto das singularidades dos territórios à potencializar na descolonização da educação, dialogando sobre a produção crítica/coletivo compartilhadas, de quais formas tais iniciativas se substanciam e se justificam em processos de subjetivações coletivas a promover a valorização, difusão, formação de identidades culturais coletivas e discursos plurais. Dessa forma articulou-se uma perspectiva da ancestralidade e pós-colonialidade, onde a tessitura e escrita foi animada com fragmentos de memórias, textos, anotações, rascunhos, imagens, sensibilidades, argumentos teóricos e metodológicos que anteciparam o momento da pandemia e a experiência na pós-graduação, que nesse processo abrupto do encontro com a ordem do imprevisível renascer, brotam e florescem no fazer educativo, criativo e poético de um brincador e sambador do coco de roda e educador popular. Hoje esses elementos que saltam e dançam deixam um pouco das raízes a mostra. Sendo assim, este trabalho valeu-se de referenciais que possibilitaram a articulação, valorização e produção sob a perspectiva da cosmovisão africana e indígena, percebendo processos pedagógicos e formas de educação que ocorrem fora das formas canônicas de ensino-aprendizagem

Palavras-chave: criouliização; ancestralidades; cosmovisão africana e indígena; sambadas de coco; mestres tradicionais; educação popular.

ABSTRACT

This work is the result of research and curiosity about educational practice and collective community practices shared in the experiences of roda coconut sambadas in Recife and in the metropolitan area from 2018 to 2021. It has as its axis d poetic investigation some analyzes and approaches to like popular games and traditional manifestations, in this circularity, there is Coco de Roda in his symbolic and cultural apparatus, imbued with educational and cultural experiences, both identities and singularities of the territories to promote the decolonization of education, to dialogue on shared critiques / collective production, in what ways such initiatives are supported and justified in processes of collective subjectivation to promote the valuation, dissemination, formation of collective cultural identities and of plural discourses. Thus, a perspective of ancestry and post-coloniality was articulated, where the texture and the writing were animated by fragments of memories, texts, notes, drafts, images, sensibilities, arguments. theoretical and methodological that anticipated the moment of the pandemic and the experience in higher education, which, in this abrupt process of encountering the order of the unpredictable, reborn, grow and flourish in educational, creative and poetic of a coconut roda player and sambador and popular educator. Today, these elements which jump and dance reveal a little of their roots. Thus, this work was based on references that allowed the articulation, the appreciation and the production of the point of view of the African and indigenous cosmovision, by perceiving the educational processes and the forms of education that occur in apart from canonical forms of teaching-learning.

Keywords: creolization; ancestry; african and indigenous world view; coconut sambads; traditional masters; popular education.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Festividade dos Pretos Velhos Ilê Axé Oyá T'Ogum	20
Imagem 2 - " Flávia - História de Mandinga e Peleja"	31
Imagem 3 - Roda de Coco no Centro Cultural Quilombo do Catucá.....	37
Imagem 4 - " Encruzilhada das Rodas"	39

SUMÁRIO

I	UM DIÁLOGO; ANCESTRALIDADE COMO FILOSOFIA, CULTURA E EDUCAÇÃO	15
1	INTRODUÇÃO	22
1.1.1	QUANTO TEMPO O TEMPO TEM	25
1.1.2	UM SOPRO DE AXÉ PARA SER INUNDADO PELO MULTI-VERSO	31
1.1.3	CAMINHOS, TRILHAS E DESCORBERTA: A SAMBADA DE CATUCÁ E AS GIRAS DE COCO DO RECIFE E REGIÃO METROPOLITANA	33
1.2	SAMBADAS DE COCO E EXPERIÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS DAS TRADIÇÕES POPULARES E CULTURAIS DO RECIFE E REGIÃO METROPOLITANA	39
1.3	SUBJETIVAÇÕES, RELAÇÕES POLÍTICAS, CULTURAIS E EDUCATIVAS NAS SAMBADAS DE COCO DE RODA	41
II	UM PENSAMENTO-CORPO-SOPRO NO MUNDO-HORIZONTES TEÓRICOS-PRÁTICOS-ESTRATÉGICOS NA PRODUÇÃO COLETIVA DO CONHECIMENTO	47
2	EXPERIÊNCIAS CRIOLAS: RELAÇÃO COMO CONCEITO E PRÁTICA EDUCATIVA-PEDAGÓGICA	51
2.1	IDENTIDADE MULTIPLA - DISCURSO PLURALIZADO NA RODA DA EDUCAÇÃO	56
2.1.1	MOVIMENTOS SOCIAIS, DISCURSO E PRODUÇÕES DE SENTIDOS	60
2.1.2	DISCURSOS, MOVIMENTOS SOCIAIS E CAMPOS DISCURSIVOS DE AÇÃO	69
2.2	PEDAGOGIA MALUNGA - EXPERIÊNCIAS CRIOLA; PRETAGOGIA E FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE: FUNDAMENTOS DE PRÁTICAS EDUCATIVAS DESCOLONIZADORAS	81
III	PANDEMIA E TERRITORIALIDADES VIRTUAIS	91
3	ENTREVISTAS, OBSERVAÇÕES DE CAMPO E TRANSCRIÇÕES	91
3.1	SAMBADA DO CATUCÁ - NAÇÃO DE MÃE FLÁVIA, RAINHA DO CATUCÁ	93
3.2	SAMBADA DO MESTRE AROEIRA E O FAROL DAS OLINDAS - ANA LUCIA DO COCO PATRIMÔNIO VIVO DO ESTADO DE PERNAMBUCO	114

4	BREVES CONSIDERAÇÕES	140
	REFERÊNCIAS	142

PARTE I UM DIÁLOGO; ANCESTRALIDADE COMO FILOSOFIA, CULTURA E EDUCAÇÃO

A *Cosmovisão africana* e indígena é então uma epistemologia nessa ontologia - que ensina - que é a ancestralidade. De uma epistemologia marcadamente antirracista para uma ontologia da diversidade. De uma epistemologia da inclusão para uma ontologia da heterogeneidade (OLIVEIRA, 2012). A ancestralidade é uma forma cultural comunitária, ética, porque o contorno da cosmovisão faz-se de dentro pra fora e vice-versa – não existe uma unidade que, dobrando-se sobre si mesma em busca de certezas, alimenta um desejo de expansão e síntese, o desejo de universal –, o desenho é uma circularidade que não admite o excluído, nem exclusões sem pôr em Relação.

Nesses tempos de domínio da informação e profundas alterações nos modos de vida e nas formas de sociabilidade é um esforço de trazer de volta a esfera do discurso vivo, a tradição oral de relatar experiências e os saberes de tais tradições pela miragem das dimensões do mito, do rito e do corpo nas Sambadas de Coco que tenham como fundamento seu vínculo à matriz e religiosidade e espiritualidade indígena e afrodescendentes.

Elencar, fazer emergir uma investigação poéticaeducativa, tal qual seu interesse pelo tema da Ancestralidade. Revele aspectos convincente de que o que você pesquisa pode trazer contribuições à educação, em especial à educação pública, popular e étnico-racial brasileira. Ao beneficiamento em primeiro momento ao coletivo; em segunda ordem também ao coletivo e comunitário; melhores oportunidades ao desenvolvimento e acesso a uma vida potente, pulsante; promoção de diversidade e inclusão dos mais pobres, vulnerais e subalternizados de oportunidades e justiça social, prezando pela ética e solidariedade; respeito, mas sobretudo os laços fraternos e ancestrais, o respeito ao corpo sagrado e ao espírito do planeta, dos elementos e seres da natureza e amor incomensurável de podermos ainda juntar algumas palavras e celebrarmos na escrita o dom e bem maior que é a vida e resguarde dos que passaram e dos que virão dos tempos celestiais.

Acreditamos em nossas comunidades. O sustento da pesquisa necessitou de aportes ou apontamentos teóricos-metodológicos precisos e consistentes se uma nova e singela observação de campo em articulação sobre um dizer e como dizer os achados ao campo educativo. Faz-se extremamente necessário o compasso discursivo em sinergia e axé para comunicação e trocas de aprendizados da ordem da imaginação, pluralidade e diversidade.

A ancestralidade tem muitos pontos sensíveis e inacessíveis. E logicamente, cabe aos ancestrais não se esgotarem na reminescência e cogito ergo sun. Por outro lado, a transcendência é rapidamente iluminada – esclarecidas (“num sentido frankfurtiano, suspenso/fulgaz da pulsão por morte, para além do princípio do saber”). Quando não pitorescamente um lugar iminente de (re)elaborações socio-cognitivas folclorificadas em nossos tempos – vira feitiço rapidamente da indústria cultural e midiática –, uma espécie de subalterização discursiva na virada das tentações do mesmo sobre o outro, na irrupção do ser no diverso do sendo. Luz doutrora. das caravelas. dos candelabrios de cobre. das cidadelas das luzes modernas. da razão ou do esclarecimento multi-unipolar-neoimperialista.

A Ancestralidade, portanto, debocha da supremacia hegemônica da racializada racionalidade moderna. Para aqueles que a seu bel prazer e em nome de si tentam-na esvaziar, ela gargalha! Mastiga, engole, mungangueia, regogiza e cospe esse fel descarrilhado das opressões nas dobras do multiverso de sal e suor de açúcar, das indulgências do progresso positivista moderno. Reafirmar um pensar desde o território da tradição a ação, sem que com isso se reduza e/ou folclorize uma identidade cultural presente.

Ressonância e consonância a um pensar afrocentrista atemporal, contudo, nesse mesmo prisma de diálogos, apresentamos uma mirada numa grande potência gerativa ao projeto, a ideia afrocêntrica, onde a ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar, nos argumentos ancestrais, tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora, com a visão de que a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural de acordo com seus próprios interesses humanos (Asante, 2009, p. 39 apud Oliveira, 2012).

O objetivo geral é de bastante relevância. Você poderia elencar diferentes locais de fala no texto; pois como sustentar os atravessamentos cotidianos; os jornais, noticiários, as redes, CPIs e o congresso, se eles não param para arrefecer em nada. Estão com seus bastiões e canhões engatilhados, suas mãos de póvoras e sangue, cinzas, óleos ardentes de nossas costas eleitorais e litorais atlânticas, polarização e naufragos em na deriva do mar da enquadrada e escamoteada jovem democracia, acuada pelas figuras totalitárias e as armas, do espectro de uma bionecropolítica (intolerantes: racista, facista, machista, heteropatriarcal e misógena LGBTQIA+fóbicos...).

Por exemplo, os casos dos vários meninos Miguel vítimas de um racismo estrutural e cruel, Marieles, Kathlem Romeu, Joãos Vitor, Amarildos... ao levantarem a mensagem de que “vidas negras importam”, as movimentações mundiais antirracistas que foram realizadas após o assassinato de Georg Floyd¹ derrubaram pomposas estátuas de “mártires”, que têm suas histórias relacionadas a um protagonismo na escravização da população africana entre os séculos XV e XVII.

A imagem do traficante de pessoas escravizadas Edward Colston foi jogada em um rio, na cidade inglesa de Bristol², no dia 07 de junho de 2020. Nos Estados Unidos, uma estátua de Cristóvão Colombo foi “decapitada” e outra imagem do mesmo navegador foi incendiada e jogada em um lago³, no dia 09 de junho de 2020.

As manifestações sugerem uma ligação entre, por um lado, os representantes de Estado que traficavam e escravizavam pessoas negras e causavam genocídios de populações indígenas americanas e, por outro, os resquícios de instituições racistas e violentas dos dias atuais; configurações de uma colonialidade que se retroalimenta aos tempos e suas ligações com várias formas de comunicar discursos, tal qual sua circulação, banalização e incorporação em cíclicos processos das violências/opressões coloniais.

A depender da relação com o interdito, se desejou uma construção polifônica e multimodal. Quando falo na palavra – relação – percebemos que ela desperta entendimento flutuante e encarnatório sobre o mundo e designer político; a multiplicidade das culturas, seus diálogos, trocas simbólicas e influências incomensuráveis em tempos de aceleradas inovações e intercâmbios culturais globais. Como podemos compartilhar um mundo sensível em movimento e choques (crioulização), inteligível, possível, em tempos atuais tão polarizados? O poeta e filósofo Edouard Glissant (2005; 2011) em seus trabalhos entende a relação como uma categoria analítica indispensável, poética e estratégica nesse diálogo. Essa escolha é uma das primeiras jóias.

¹ Protestos antirracistas convulsionam EUA e Trump ameaça usar Forças Armadas, acessado em 12 de junho de 2020, às 21h42. < <https://www.brasildefato.com.br/2020/06/01/protestos-antirracistas-convulsionam-eua-e-trump-ameaca-usar-forcas-armadas><https://www.startribune.com/boss-remembers-george-floyd-as-a-good-friend-person-and-a-good-tenant/570775702/>>

² “Manifestantes derrubam estátua do traficante de escravos Edward Colston em Bristol, na Inglaterra”, acessado em 11 de junho de 2020, às 22h54. <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/06/07/manifestantes-derrubam-estatuado-trafficante-de-escravos-edward-colston-em-bristol-na-inglaterra.ghtml>>

³ “Manifestantes ‘decapitam’ estátua de Cristóvão Colombo nos Estados Unidos”, acessado em 11 de junho de 2020, às 23h04. < <https://revistaforum.com.br/global/manifestantes-decapitam-estatuade-cristovao-colombo-nos-estados-unidos/>>

Segundo essa perspectiva, do encontro entre elementos culturais heterogêneos se produziriam resultantes imprevisíveis. E, sendo isso o que está acontecendo com o mundo, pode-se fazer, segundo o autor em tela, uma distinção entre duas formas genéricas de cultura. Formas de cultura a quais Glissant (2005) chama de atávicas e formas a quais chama compósitas. Fala-se então de identidades como raízes únicas ou raízes rizomas- polissêmicas - multipolarizada-multiplicadas, multilíngues: identidade-raiz e identidades-relação.

Glissant elabora então esse referencial:

A identidade- raiz:

- É longinquamente fundada numa visão, num mito da criação do mundo;
- É santificada pela violência oculta de uma filiação que decorre rigorosamente desse episódio fundador;
- É ratificada pela pretensão à legitimidade, que permite a uma comunidade proclamar o seu direito à posse de uma terra, que se torna assim território;
- É preservada, através da projeção noutros territórios que se torna legítimo conquistador- e pelo projeto de um saber.

A identidade-raiz enraizou assim, o pensamento de si e do território, mobilizou o pensamento do outro e da viagem (GLISSANT, 2011, p. 139)

A identidade-relação:

- está ligada, não a uma criação do mundo, mas à vivência consciente e contraditória dos contactos entre culturas;
- é dada na trama caótica da Relação e não na violência oculta da filiação;
- não concebe nenhuma legitimidade como garantia do seu direito, mas circula numa nova extensão;
- não pensa uma terra como um território, de onde se projete para outros territórios, mas como um lugar onde as pessoas-se dão—em vez de se—compreenderem---

A identidade- relação exulta no pensamento da errância e da totalidade. O choque relacional repercute-se, pois a vários níveis (GLISSANT, 2011 p. 140).

A primeira abordagem desta perspectiva é elencada pela – paisagem.

Paisagem martinicana- culturas pré-incas – nesses tempos de espaços diversos, o olho não se familiariza com as astúcias e finezas da perspectiva- o olhar abarca com um só impulso a planitude vertical e o acúmulo rugoso do real. Na ilha se põe em relação- ou no continente americano. Introdução ao continente- dispor-se a conhecer (GLISSANT, 2005 p. 15).

Caribe, mar aberto- mar que difrata- mar mediterrâneo- mar que concentra- centra as religiões monoteístas nasceram- mar de predispos o pensamento do uno e da unidade. Ao passo que o mar do Caribe, Trânsito e de passagens- também mar de encontros e de implicações (GLISSANT, 2005 p.17)

Ao se referir ao processo e fenômeno da criouliização no Caribe e nas Américas –o autor informa que mesmo antes dos dramas humanos coletivos ou privados- que ali se acumularam- diferença com a paisagem europeia- conjunto regrado, cronometrado- ritmos das estações- América continente americano- Martinica- Discurso Antilhano- Insular-Arquipelágico- Paisagem-Neologismo-Irruú-irrupção e ímpeto- também erupção, talvez muita realidade e muita irrealidade –unidade-diversidade- Caribe – do Mar do Peru- Culturas em Morros e Terraços... (GLISSANT, 2005 p.16-17)

Exemplaridade- não. Significativos do universo americano. Países ignorados- exceto Haiti, - primeira república negra da história do mundo, e Cuba e a revolução cubana- muitas vicissitudes – que- vai estudar aqui – a primeira característica – ou seja a divisão- em três Américas- a América dos povos autóctones, originários e testemunhas- Mesoamérica. A Euro-América- europeus preservaram no novo continente- seus usos e costumes, bem como as tradições de seus países- Quebec, Canadá, EUA, uma parte (cultural) do Chile e da Argentina. A América chamada de Neoamericana- América da criouliização, o Caribe, o Nordeste do Brasil, Guianas e Curaçao, as costas caribenhas da Venezuela e Colômbia. (GLISSANT, 2005 p. 16).

Quando questionado sobre o que seria criouliização o autor diz:

O que vem a ser a criouliização? Conforme propus anteriormente, existem três tipos de povoamento, e aquele realizado através do tráfico de africanos foi o que determinou mais sofrimento e infelicidade nas Américas- se não considerarmos o extermínio dos povos ameríndios ao norte e sul do continente; e é preciso considerá-lo. Atualmente existe uma quarta modalidade de povoamento, um povoamento interno: os deslocamentos haitianos e cubanos através dos boat people. Trata-se de uma modalidade crítica do devir das sociedades americanas. Mas se examinarmos as três formas históricas de povoamento, perceberemos que ao passo que os povos migrantes da Europa, como escoceses, os irlandeses, os italianos, os alemães, os franceses, etc, chegam com suas canções, suas tradições de família, seus instrumentos, a imagem de seus deuses, etc. os africanos chegam despojados de tudo, de toda e qualquer possibilidade, e mesmo despojados de sua língua. Porque o ventre do navio negreiro é o lugar e o momento em que as línguas africanas desaparecem, porque nunca- se colocavam juntos no navio negreiro, nem nas plantações, pessoas que falavam a mesma língua.... o ser se encontrava dessa maneira despojado de toda espécie de elementos de sua vida cotidiana, mas também e sobretudo, de sua língua- e o que acontece com esse migrante? Ele recompõe, através de rastros/resíduos/traços, uma língua e manifestações artísticas[...] GLISSANT, 2005 p. 19.

Na circularidade disseminada os elementos em relação tudo é arquipélago. Onde nessa divisão não existem fronteiras, pois existem imbricações entre essas três- nas entre-linhas- choques e os conflitos entre esses tipos- de Américas se multiplicam- mas igualmente- fenômeno da criouliização- fenômeno que constitui a Neo America; é muito especial; nele, é a África que prevalece.

No entendimento e palavras de Glissant;Três tipos de povoamento- O “migrante armado” migrante fundador- em seguida o “migrante familiar”, civil aquele que chega com seus hábitos, alimentares, seu forno, suas panelas, suas fotos de família e povoa uma grande parte do norte ao sul. E aqueles- “migrantes nu” aquele transportado a força- para o continente e que constitui a base do povoamento dessa espécie de circularidade, fundamenta- com efeito, de uma espécie de irradiação de uma “espiritualidade” o que é bem diferente da “projeção em flecha” que caracteriza toda e qualquer colonização.

Com atenção perceber os estudos e apontamentos que trazem possibilidade de reflexão de nossos marcadores e sob que perspectiva eram/são articulados trabalhados as tradições culturais e populares relacionados ao campo da educação, em especial a educação popular. É o caso do consistente estudo teórico metodológico da professora cubana Sandra Haydée Petit; **Pretagogia Pertencimento, Corpo-Dança-Afroancestral e Tradição Oral Africana na Formação de Professoras e Professores Contribuições do Legado Africano para a implementação da lei nº 10.639/03 (PETIT, 2015)** esse jovem referencial teórico desenvolvido em parceria com duas outras professoras brasileiras e mulheres negras, Rebeca de Alcântara Silva Meijer e Geralnilde Costa e Silva em experiências que as mesmas compartilham de uma especialização para formação de professores de quilombos em territórios cearenses, fundamentado na sociopoética fundada pelo professor Gauthier, destacando que o referencial mencionado é potente arcabouço de articulação aos saberes e práticas de outras formas de “educação popular(es)” e que compartilham diferentes saberes teórico-práticos e cosmovisões, na lembrança ainda nossa participação na “Roda de Conversa: “A SOCIOPOÉTICA COMO MÉTODO DE PESQUISA E EDUCAÇÃO JUNTO AOS MOVIMENTOS SOCIAIS NA ALIANÇA ENTRE CIÊNCIA E ESPIRITUALIDADE” ministrada aqui em nosso PPGE-UFPE também pelo prof. Jacques Maurice Gauthier (Ministère de L’education Nationale-França) em fevereiro 2019.

A professora destaca que essas linguagens festivas corporais, encontrava-me sempre mais envolvida na realização de vivências de educação popular...essa tentativa de realizar uma educação popular concreta em sala de aula, a levou rapidamente à Sociopoética, abordagem

de ensino e de pesquisa que recebe influências do círculo de cultura freiriano (favorecendo a construção coletiva do conhecimento), mas colocando o corpo como fonte dessa produção de conhecimento. (PETIT, 2015, p. 63).

Em sua caminhada a professora se aproximou a sociopoética com a cosmovisão africana, mas primeiro ela fala sobre sua vivencia e relação com a cosmovisão indígena Tremembé, onde a fonte de inspiração foi sua prática em um projeto de extensão, como coordendora, junto aps indigenas de um curso de Magistério Indígena Tremembé em nível Médio proporcionada por um de seus orientandos, ainda destaca a :

A cosmovisão indígena Tremembé muito me chamou a atenção ao se fazer presente na experiência de uma escola de educação diferenciada, embasada na cultura e nos valores locais. A espiritualidade, a relação muito próxima e corpórea com a natureza, o respeito pelos mais velhos e, em geral, pelas pessoas cuja vivência se destaca pela força de ensinamento de suas práticas (mestres e mestras da cultura (não necessariamente possuindo essa titulação oficial, mas reconhecidas/os como Mestras e Mestres nas suas comunidades de inserção lideranças da luta pelos direitos comunitários), são elementos que posteriormente eu aproximei com a cosmovisão africa que tem muito em comum com a forma como os índios(indígenas) percebem a vida. Ambas se tratam de culturas de arkhé⁴, na perspectiva de Sodré (1988), isto  , ancoradas na ancestralidade (PETIT, 2015 p. 65)

⁴ Arkh : o termo segundo Petit 2015, p. 241)   utilizado por Sodré para caracterizar as culturas que, tais como a negra, se fundam na vivência e no reconhecimento da ancestralidade.

1 INTRODUÇÃO



Imagem 1 - Festividade dos Pretos Velhos Ilê Axé Oyá T'Ogum. (2018). Acervo Catucá.

Essa pesquisa tem certo cunho de brincadeira e risadagem no Recife e Região Metropolitana. Objetivando potencializar não só as redes de articulação e reconhecimento de formas do conhecer nos territórios envolvidos, mas também investigar construções de subjetividades, evidenciando aspectos plurais, complexos de conhecimento e de vida, princípios e lógicas que possam estar sendo mobilizados afins da preservação, difusão e articulações de experiências culturais-educativas com o campo da educação.

Sendo assim têm-se como enfoque poético-investigativo algumas análises e abordagens de como as brincadeiras populares e tradicionais - em nosso caso o Coko de Roda – em seu aparato simbólico e cultural é perpassado por experiências educativas e culturais, tanto das identidades quanto das singularidades dos territórios a somar na descolonização da educação, dialogando sobre a produção de conhecimento intercultural crítico coletivo e de quais formas tais iniciativas se substanciam, se justificam em processos de subjetivações coletivas e promovem a valorização/difusão/formação de identidades culturais.

No seguir do texto temos a intenção de estabelecer, em base teórico-analítica um diálogo com os estudos e proposições/reflexões pós-coloniais e decoloniais, com a Filosofia da Ancestralidade (OLIVEIRA, 2012), e também com os escritos do autor afrocaribenho Edouard Glissant e sua filosofia de inter-relação e multipolarização cultural e de paisagens⁵.

2020 era o ano que estava programada nossa defesa do mestrado, um ano que sem sombras de dúvidas marca e inscreve as primeiras décadas desse milênio com a Pandemia da Covid 19, fato que colaborou para o adiamento, resguardo e resultados prévios da pesquisa iniciada em 2018 junto ao nosso programa de pós-graduação.

Como todo trabalho, ao nosso ver, numa perspectiva da Ancestralidade e Pós-Colonialidade, foi um grande desafio, embaraçoso e instigante. Dessa forma essa tessitura foi escrita e alinhavada com fragmentos de memórias, textos, anotações, rascunhos, imagens, sensibilidades, argumentos teóricos e metodológicos que anteciparam o momento anterior da pandemia e que nesse processo abrupto do encontro com a ordem do imprevisível, renasceram, brotaram e floresceram num fazer criativo e poético. Hoje, esses elementos que saltam e dançam, deixando um pouco das raízes a amostra, a mostrar como elo ancestral o esforço coletivo e empreitada da experiência crioula investigativa, dedicação e compromisso com as palavras...mas vamos lá, sem mais delongas não vamos parar a brincadeira antes de ter cantado um último coco, como dizia minha mãe; *com amor se constrói os fortes!* O Coco Vai Começar!

Chegou, chegou

Chegou a hora que o cantor queria,

A noite se passou e vem chegando o Dia

Chegou chegou

Chegou a hora que você queria!

Cantoria de Domínio público

⁵ “A paisagem tem sua linguagem”, diz Glissant (1992, p. 146). O que estrutura a imagem de Glissant e funciona como argamassa da *relação* que liga a literatura afro-diaspórica das Américas em sua diferença é um movimento que se inicia na perda, atravessa a ruptura, fragmentação e alienação e continua numa reconstrução em processo; um movimento sem fim cuja origem é enraizada de maneira flutuante e cuja natureza é rizomática. Trata-se de uma errância enquanto travessia que produz uma unidade rizomática, em diferença. É esta errância, esta passagem física ou imaginária pelo *limen* que marca o inconsciente político da escrita afro-diaspórica. Como tal simboliza uma entre- condição epistêmica, um ser/estar-no-mundo e uma atitude perante o mundo dentro de um processo histórico. In: WALTER, Roland. ÉDOUARD GLISSANT: IN MEMORIAM. Congresso Internacional da ABECAN: 20 anos de interfaces Brasil-Canadá. Universidade Federal de Pernambuco. 2011. Disponível em: <http://www.anaisabecan2011.ufba.br/Arquivos/Walter-Roland.pdf>. Acesso em 20/10/2018.

Um primeiro passo foi perceber processos de aprendizagens que ocorrem fora das formas canônicas de ensino-aprendizagem e que são praticadas há muito tempo pelos populares, povos afrodiáspóricos, indígenas, ciganos. Esses sujeitos eram nossos primeiros indícios, como formas de resistência que os permitiram manter e atualizar tradições, saberes e fazeres ancestrais, que nunca foram assimilados tão pouco admitidos, pelas sociedades modernas e coloniais. Suas humanidades mesmas nunca foram admitidas.

É neste entrecruzamento, entre o ancestral e o descolonial, por um lado, entre o cultural e o pedagógico, por outro lado, que, pensamos, podem ser compreendidas as práticas culturais a partir de nosso território de enunciação, o Centro Cultural Quilombo do Catucá ou Ilê Axé Oyá T'Ogum na cidade de Camaragibe-PE.

Dessa forma são práticas que ensinam a transgredir - como afirma Bell Hooks (2000) no livro “Ensinando a transgredir. A educação como prática da liberdade”. Revelando práticas decoloniais, não por uma operação lógica e classificatória enraizada na metodologia ou método científico, mas, muito pelo contrário, são decoloniais desde antes da teoria.

São pedagogias decoloniais porque ensinam as pessoas a transgredir as fronteiras raciais e racionais, lançando-as no espaço da liberdade de expressão, de sentimentos, espiritualidades, arte comunhão simbiose com o outro, com todas as suas diferenças admitidas na relação, em partilha com o mundo espiritual, ancestral e errante.

Percebemos a importância de se trabalhar outras referências para se pensar, diferentes formas de conhecimento, levando em consideração, como parte inalienável de nossas existências, espaços religiosos culturais e educativos que se dedicam na valorização dos saberes tradicionais e ancestrais, para contribuir/comunicar/transgredir em processo de descolonização em instituições de ensino e em experiências comunitárias partilháveis.

Nesse sentido a descolonização deve emergir não somente como mero conceito, mas também como uma prática permanente de transformação social na vida comum, como ato revolucionário, como inspira as Pedagogias das Encruzilhadas (RUFINO, 2019). E quando falamos e tratamos de ancestralidade afro-indígenas entendemos os saberes, as práticas sociais religiosas e políticas, tal como seu reposicionamento político e epistêmico pela negação do projeto colonial e revalidação filosófica e pedagógica na produção dos conhecimentos mobilizados na Roda de Coco. Somos espaços ativos e vivos de produção de saberes.

Descolonização, então, não como subtração da experiência colonial, mas como ação que encarna força utópica, política e pedagógica para transgressão da obras/efeitos/heranças coloniais (colonialidade)’’ e a remontagem do seres/saberes em prol de outro projeto mundo,

devendo não só emergir como conceito, mas também como prática permanente de transformação social na vida comum. É, logo, uma ação rebelde, inconformada, indisciplinada, insurgente, em suma ato revolucionário de amor e poesia, dessa forma fazer emergir também a necessidade da invenção de novos seres para além do cárcere racial, do desvio e das injustiças sociopolíticas e cognitivas (RUFINO, 2019). Em uma palavra, afirmação da diferença como condição de possibilidade para a realização da humanidade.

1.1.1 QUANTO TEMPO O TEMPO TEM

Em nossas tradições ancestrais e religiosas quando iniciamos os trabalhos saudamos quem vem antes e depois de nós, aos ancestrais, divindades, entidades, seres mágicos, elementares e outros; os encantados, orixás, inkisis, vodunces; respeitamos a Natureza bendita e sagrada; as folhas, raízes, frutos, O Sol, A lua, as águas, o ar, a terra, o fogo, o movimento e as informações. As estrelas, o éter fluido, magma, plástico, denso de energias telúricas... egunguns e seus cultos secretos, pedimos agô e bênçãos, fazemos oferendas a Exu Lonan e Odará para comunicarmos axé no e sob todas as dificuldades e alegrias mundanas.

Aqui estamos meu pai Bará. Aos pés de uma Gameleira Branca, em pleno rio Capibaribe em seu trajeto cortante na cidade de Camaragibe. Rio de tantos poetas...Em nossa cosmovisão a Gameleira é uma das muitas árvores sagradas, um ser mágico como o Baobá e a Muringa que mata a fome, a sede e a desnutrição em áreas desérticas e semidesérticas pelo mundo. Chamada da morada de Iroko ou Loco na vertente do Daomé, Angola e Gegê.

Num primeiro momento o Rio Capibaribe me traz conexão com o Omolokum e com o nascimento e liberdade dos seres. O Omolokum é uma oferenda para Deusa Oxum, Orixá cultuado em religiões africanas e afro-brasileiras, Orixá que aqui tem seus cultos ligados ao domínio das águas doces e à fertilidade das várzeas. Ayaba que dá curvas na retidão das coisas, como as curvas superficiais, internas e secretas do corpo, seus rios são delicadas veias que nutrem o corpo etéreo do mundo, omin lodô que irriga o corpo sagrado ancestral, nosso ará-mimô, corpo altar sagrado das ancestralidades dum devir em relação.

Oxum de diversos atributos, encantamentos e qualidades, quando em ifê vibra suas frequências de axé transborda, inunda, arrasta para o fundo dos leitos do multiverso os contra-axés de nossas limitações humanas. Sinto e intuo que foi Oxum quem me trouxe e me criou nessas matas e me banhou nessas águas ainda muito cedo com as bençãos de meu pai Oxalá e da belóya, Yansã. Cresci nessas matas bem perto do rio das capivaras, do Capibaribe.

Nessas matas ancestrais onde os Odés são caçadores, protetores e zeladores, morada encantada de seres mágicas e mágicos da Jurema Sagrada, onde Malunginho tem sua Chave. Cidades encantadas e invisíveis. Por outro lado o axoxô é uma oferenda para Oxossi. Odé ou Oxossi é uma energia/sinergia/alegria Divindade/Imolé/Entidade/Caboclo/Guia de multiplicidades imensuráveis. Se transmutou do encontro, da recepção, cuidado, fratura e secularidade dos povos afroamerídios em nosso território. O Oxotocanxoxô, o caçador de uma única flecha, que traz o seu ofá. Seu Arco e sua flecha. Sua flecha que acerta o alvo antes da mirada, flecha mágica de resistência que protege a caça, a natureza e o caçador.

Em meus pensamentos me ressoavam a pergunta, e pra onde apontará o “oco do vento” no rasgar de seu arquear. A espiritualidade pulsa do ato simbólico, do gesto de radicalizar aprendizados pelas cosmovisões e ancestralidades negadas e subalternizadas por processos coloniais e racismos sistêmicos epistêmicos de nosso modelo e forma social à brasileira. Como num contra-movimento não só de resistência, mas munidos de axé, existência e reticências culturais e identitárias, num xirê ou toré sociopoético e de natureza popular sincopada, e pedagógica, somos.

Ela, a Gameleira é divinização da regência da noção do tempo, em Ketu para as culturas iorubás, orixá do Tempo. Já Bará, Eleguá, Elegbará que aqui esta é o contraverso Exu, saudado e reverenciado em nossos trabalhos, tradições, projetos de vida e de sociedade, pedimos mais uma vez licença e bênçãos para passar, para dar cabo desta pesquisa, pedimos passagem para produção e comunicação de eco narrativas, bará meu pai, travessias...

Já Camaragibe fica no estado de Pernambuco no Nordeste do Brasil. E como pernambucano sou apaixonado por essas paisagens; pela terra e pelo ar, lugar encantador, de muitas geografias, muitos ritmos, artes, cores, sabores, tradições, histórias, poesias, resistências, pessoas... ambiente pulsante em tradições populares e ancestrais, e ainda grande diversidade natural e cultural, engraçadamente reflexos adversos desse interdiscurso cultural e político que é nossa região nordestina.

Sempre me fascinou tanta diversidade num só lugar! Sou fortemente conectado com esse lugar! Com a força e resistência dessas paisagens, pessoas e manifestações culturais dessas bandas de cá sempre com suas irrupções de vacuidade. O Nordeste do Brasil é bem perto do Continente Africano, tem o traço, a barca, a dorsal, o atlântico, E navegou mais um pouquinho chegamos do lado de lá da calunga grande neste grande arquipélago que é o mundo universo...simples assim...Mas mesmo assim agradeço e pedimos licença para composição... acenderemos uma vela nessa partilha e esforço coletivo de brincar, de cantar o mundo, ou talvez

performar, dançar um coco de roda, sambar uma escritura textual coletiva com seus desafios e abismos iminentes da poesia e da memória.

Com muitos esforços coletivos e familiares me tornei professor de Geografia. Fizemos o curso na Faculdade de Formação de Professores de Nazaré da Mata, Campus Mata Norte (região de forte tradição do Maracatu de Caboclo), na Universidade de Pernambuco. Já Camaragibe fica aqui na Região Metropolitana do Recife, a uma distância da capital em aproximadamente 13 Km.

Estudei inicialmente em Nazaré naquele mundaréu de Mares e Morros da Mata Norte pernambucana, conhecida internacionalmente pela tradição do Maracatu Rural ou de Orquestra, o Mestre Jó, Malungo Jundiá, que é um grande amigo e que brinca de Arreiamá com outros caboclos no Maracatu de baque solto, também grande Mestre de Capoeira Angola sempre lembra que muitos dos antigos chamam a brincadeira de Samba de Cabôco.

No início da faculdade de Geografia trabalhei por alguns anos no Espaço Ciência, num Museu de Ciência do nosso estado. Era monitor de Astronomia e um apaixonado por cosmografia, sempre tive uma relação muito especial com os fenômenos celestes, o Agbayê (universo), o Orum e o Aiyê, dividindo-me assim entre as atividades do Observatório do Alto da Sé e do Planetário do Museu, como guardo nas lembranças as oficinas aplicadas/aprendidas sobre relógios solares indígenas, os gnômon, criação e utilização.

Já naquele tempo era encantado com a astronomia indígena e africana, sua relação com o campo mítico-religioso e também com os estudos de arqueoastronomia e astronomia cultural, com suas inúmeras perspectivas comunitárias, estudos e constelações. Do Espaço Ciência guardo na memória o encontro com o professor indígena Germano Bruno Afonso, principal pesquisador da área no país, um indígena Doutor em Astronomia pela Universidade de Paris. Foi massa demais!

Ele ressaltava o valor pedagógico do ensino de etnoastronomia que tem como foco o conhecimento do mesmo tema entre povos não-ocidentais, principalmente a dos africanos e indígenas para os alunos do ensino fundamental e básico de todo o Brasil.

Nesse mesmo contexto por se tratar de um conhecimento baseado em elementos sensoriais (como as Plêiades, a Via Láctea, o Sol, A lua, o dia, a noite...), e não em elementos geométricos e abstratos como no caso greco-romano ou formas tecnicamente polarizadas, e também por fazer alusão a elementos da nossa Natureza, sobretudo fauna e flora.

Existe uma valorização histórica das comunidades, promovendo autoestima, produção e circularidade de saberes antigos, salientando que as diferentes interpretações de uma mesma

região do céu, feitas por diversas culturas e olhares em diferentes tempos, auxiliavam na compreensão das diversidades míticas culturais, dos astros, dos fenômenos, das relações das estrelas, articulações e desdobramento em seu *corpus social*, a exemplo das constelações indígenas da Ema, da Arapuca, do Veado, da Anta do norte, do homem velho, do caminho das estrelas etc., por fim o professor ressaltava as cosmologias constituindo novas formas de saberes afro-indígenas⁶.

Camaragibe é uma média cidade nordestina em intenso crescimento demográfico, atualmente nos chama a atenção uma tímida mais crescente verticalização das moradias e da cidade, sobretudo muitos habitacionais em bairros próximos do nosso como Santa Mônica e Alberto Maia, tal como as especulações imobiliárias, especialmente em bairros como os citados e a região de Aldeia - potencialmente após as obras iniciadas na Copa do Mundo de 2014.

Boa parte dos registros e fontes consultadas ainda falam de uma cidade que teve como origem sob o circuito na antiga zona de produção açucareira do nordeste brasileiro, com o engenho Santiago em 1549, sendo apontado como o segundo maior produtor de açúcar da capitania daquele tempo. A cidade, como base histórica e institucional teve forte origem religiosa- judaica, incluindo a presença da santa inquisição no território, do julgamento e execuções em tempos remotos, como a luta e resistência de Branca Dias (LEMOS, 2006) - e também do triunfo e resistência quilombolas e indígenas de tempos outros e da diversidade cultural que forma essa ilha.

Por linhas gerais a cidade apresenta três tipos de ambientes geográficos. Não que fosse tão somente a intenção de captar o fôlego por aspectos geográficos, mas convidamos a correr riscos nessas trilhas de aprendizados, o caminho tem bastante verde... como um passeio... e conexão com a vegetação predominante e restante que é a Mata Atlântica, os principais rios que cortam a cidade são os Capibaribe, que nasce na cidade de Porção e corta mais 41 municípios de nosso estado. Significa rio das Capivaras do tupi antigo composição dos termos kapibara e pe...

E o rio Beberibe que significa rio das Arraias, este com sua bacia hidrográfica situada inteiramente na Região Metropolitana, este rio, o Beberibe nasce em Camaragibe do encontro do Rio Pacas e do Rio Araçá Além das áreas protegidas (partes do território em disputa para

⁶ Ver Afonso *O CÉU DOS ÍNDIOS DO BRASIL - ANAIS DA 66ª REUNIÃO ANUAL DA SBPC - RIO BRANCO, AC - JULHO/2014* e *RELAÇÕES AFRO- INDÍGENA* em Le Stelle, no 19, págs. 84 a 86, 2004. Stars and seasons in Southern Africa. Keith Snedegar. *Vistas in Astronomy*, no 39, págs. 529 a 538, 1995.

construção do arco metropolitano) em seus 52 km de curso. O Beberibe corta boa parte de áreas de muitas pobreza e falta de saneamento básico nas cidades do Recife, Olinda e Camaragibe

Sua população atual segundo o IBGE no último censo demográfico (2010) era de aproximadamente 160 mil pessoas aproximadamente. Em seu relevo predominam os chamados tabuleiros costeiros, morros e costas aplainadas nos bairros centrais e morros periféricos. Segundo dados da secretária de planejamento 80% do seu território é constituído de morros e 20% de áreas planas. Acordamos diariamente na contemplação do horizonte, e do mirante desses mares de morros é de uma beleza sem igual, o anoitecer e amanhecer dessas auroras.

A origem do nome de nossa cidade tem o traço de origem indígena, o Camará é um nome também de um arbusto que tem diversos usos medicinais, espectrais, rezas, chás, lambedores; A Lantana Camará, me faz lembrar a poesia do amigo poeta, historiador-pesquisador, artista e comunicador André Agostinho a qual fazemos questão de compartilhar essa beleza. A Lantana Camará ainda que nasce perto de rios:

Lantana Camará
 A história não deixa os passos serem esquecidos,
 por mais pisada que seja a essência de uma cidade.
 Cidade. Nos passos das tribos dos Tupinambás
 Visitada pelos Caetés
 Raízes Ficandas a partir da Lantana Camará.
 Vila Operária, a primeira das America Latina.
 De onde se construiu toda a história seguinte
 De homens e mulheres arregaçando as mangas para
 o sustento
 Nem imaginavam que seriam fundamentais para os
 anos vindouros.
 Raízes Ficandas a partir da Lantana Camará.
 A fábrica determinante para o crescimento da
 cidade
 Operários e operarias determinantes para o
 crescimento da fábrica.
 A feira, as outras vilas, o comercio ganhando força
 Raízes Ficandas a partir da Lantana Camará.
 A cebola inspirando o clube carnavalesco cebola
 quente
 Cebola tendo o frevo como combustível

Tomando conta das ruas fazendo o povo cair na
 farra com sorriso no rosto
 E sorrindo, o povo espera o riso das flores
 Com sua arte e também com seu sorriso, lirismo,
 frevo
 Raízes Ficandas a partir da Lantana Camará
 A ponte do balde que já foi parede de represa
 Vivendo momento distinto com o mesmo encanto
 Esquecida pelos donos do poder
 Aquecida ao longo do dia, sobretudo pelo
 moradores da redondeza que seguem para suas
 labutas
 Evitada nos horários críticos
 Comentada em histórias de assombração
 Visitadas por saguis, iguanas e pássaros
 Que sempre passam por ali
 Raízes Ficandas a partir da Lantana Camará
 Mata atlântica, turismo ecológico, lindas trilhas,
 linda mata
 E a gente dando o alerta, visitem enquanto ainda a
 mata
 Lá também reina o esquecimento

Lá também há um forte desmatamento
As invasões, o lixo, e mesmo assim sua beleza se
sobressai,
o verde é maior

Lá holandeses montavam suas trilhas,
conta-se que também eram caminhos dos
quilombolas do Catucá.

Arvores seculares, lendas, rios, queda d'águas,
histórias

Raízes Ficandas a partir da Lantana Camará
Samba dos sambadores, o coco de improviso, as
festas camufladas

O coco que mudou-se dos terreiros das casas para
dentro das mesmas

De portas trancadas para evitar a perseguição em
tempo das ditaduras

E mesmo assim a poeira voava

Raízes Ficandas a partir da Lantana Camará
Blocos, Caboclinhos Mascarados

O Boi de Dora, o ET, o Jaraguá de Cândida, as
Laursas

Seu Mariano fazendo a festa

Cacique Luna, orquestra Guanabara

Raízes Ficandas a partir da Lantana Camará
Quadrilhas Juninas, a manifestações do Teatro

Elias Sapateiro, Bloco misto mocidade, Bloco
Carnavalesco Amante das Flores

Maracatus, Sambadas da Laia, De Tuia, Do Catucá.

As poesias, as lendas, comadre florzinha, sobretudo
no bairro da areinha

Onde ouviasse seus assobios na boca da mata.

Fubá, personagem real que atormentava a vida dos
estudantes e vice-versa nas décadas de 1970 e 1980.

Raízes Ficandas a partir da Lantana Camará.

Bibiu sanfoneiro, Juarez, Zeca Rito, Maria dos
Prazeres, Quinca, Eugenio do Arraial.

A rivalidade Guarany e Penarol em todos os
sentidos

Desde de o baile até o jogo de futebol

Tão rivais que dificilmente se enfrentavam.

Raízes Ficandas a partir da Lantana Camará
Mata do Privê, Aldeia, infinitas ladeiras
Futebol no campo do Estrela ou no Centro Social
Urbano

A Gruta ponto de devoção e beleza

As manifestações culturais

Raízes Ficandas a partir da Lantana Camará
Pierre Collier, Rui Pereira, Bia Caboclo, Carlos
Alberto de Meneses

Bairros, Povoados, Comunidades, belezas,
personagens, lutas, problemas, riquezas,
esquecimentos, histórias riquíssimas,
a estação de trem

O banho na fantainha, o coco nas casas de Euclides

E esse retrato é apenas um pequeno resumo

As pessoas vão lembrar que faltou alguém, ou
algum lugar

Ou várias pessoas, ou vários lugares

E isso é um termômetro da força desta identidade

Forte nome ligado a natureza,

Traços indígenas- Camaragibe com G com J

É uma outra discussão e é uma história concreta,
sólida

Com Raízes Ficandas a partir da Lantana Camará

(André Agostinho)

1.1.2 UM SOPRO DE AXÉ PARA SER INUNDADO PELO MULTI-VERSO

Pedimos licença também para iniciarmos uma trilha, um cortejo nessas paisagens, às vezes gira ou xirê epistêmico e de natureza nômade, mutante e circular. Dedicamos, ofertamos aos mais velhos e mais novos. O xirê é uma circularidade aberta como um espiral, conexão Aiê-Orum, Pessoa-Natureza, Coletivo-Mundo numa brincadeira ancestral, lembrando os braços de Andrômeda ou nebulosas como o olho de deus, a cor do movimento é azul bem da cor do sol de outras dimensões, seu cintilar é movimento de luz densa, gigante como as anãs são as supernovas e seus enraizamentos rizomáticos.

Nessa composição e performance mágica no mesmo instante a Terra me traz, ao desembarcar no ayê. No plano social/espiritual clamo por meu padrinho. Sua sabedoria, malícia, mandinga, macumba. Por sua humildade e malemolência, sua caridade me valha! O senhor abnegado espiritual, meu Mestre Guia. Conheci Seu Zé ainda menino. Lembro-me daquele dia, acho que ele também lembra de mim. Na Jurema Sagrada essa linha espiritual é reverenciada, conhecida e cultuada por Malandragem. Hoje tá no Brasil todo... a corrente dos malandros e malandras que tem suas origens nas velhas práticas religiosas de nossos catimbós do nordeste brasileiro. Pra mim a boemia no catimbó é uma linha encarnada-encantada no tecido simbólico-espiritual das tradições afro-brasileiras e social, inclusive contemporânea.

Nesse mesmo dia lembro de minha mãe, lembro na verdade de Vovó Joana, a sua Preta Velha. Na ausência e abandono da mãe da minha mãe - minha vó materna uma cigana que partiu bem cedo para o Quilombo de Santos- SP. Vovó Joana me cuidava e protegia, assim como Seu Zé. Cresci sem pai. Dessa forma ela me criou com ajuda especial deles, da família e da espiritualidade. E Seu Zé nunca deixou que eu percebesse essa ausência do meu pai.

Minha mãe, xangozeira, mulher negra, preta e periférica também. Aprendi tudo que sei primeiramente com a natureza divina, segunda a espiritualidade e a ela, minha mãe e pai. Gostaria assim de requerer esse lugar de discurso como uma chave principal de enunciação, dessa tessitura. O lugar de mais um filho, nego- drama, como diz o Racionais MC's nesse Brasil tão desigual e informal...uma negra e uma criança nos braços, solitária na floresta de concreto e aço...veja outra vez...

Um sopro de universo, de matéria viva para inundar o pensamento, o Axé. Foge as nossas notas, das mãos, do toque, do acorde. A benção dos mais velhos e mais novos. A Diáspora em seu reverso contínuo de verso e criação que versa o tom interdito ao encontro do mundo ancestral e errante, a Mandinga. Pai nosso pequenino, deus me leve em bom caminho, de deslocamentos e errâncias, ainda sob perspectivas contemporâneas de complexidades

culturais, de deslocamentos de fronteiras entre gêneros e tipologias textuais, o Corpo-Relação. Nessa divagação do espaço tempo ocidental para a diversidade cultural do mundo.

Num movimento que traz a roda e o tempo. Sete anjos me alumeiam, sete estrelas me clareiam. Muitas são as Rodas do universo homem fractal daquelas matas. Pela cruz que traço na frente, para o mal não me atentar. Em sua aparente máxima, *a Roda é o encontro com a ordem do imprevisível, do desejo coletivo e da visão profética do passado. A roda é saída de entrada, de caminhos e encruzilhadas, abertura e errância nas culturas.* Mourão que não bambeia. Como recado a rodopiar sobre as letras da história que se encontram na ginga da roda mundo, em diferentes relações com o saber e formas válidas da vida encarnada, aqui da matriz diaspórica e do diálogo cultural relativo dos povos na atualidade. Nem de noite, nem de dia, nem no pino do meio-dia.

O pensamento poético no exercício político, de orientação e na busca/intenção da investigação educativa nos territórios das chamadas Sambadas da Região Metropolitana do Recife (RMR); nessa mata fechada da memória coletiva, montemos os estrepes e acampamentos. Afinal o que aconteceu na história durante três séculos é literalmente: um encontro de elementos culturais vindos de horizontes absolutamente diversos e que realmente, relativamente se imbricam e se confundem um no outro para dar nascimento a algo absolutamente imprevisível, absolutamente novo - a realidade crioula. (GLISSANT, 2005).

Glissant fala sobretudo de uma noção de realidade crioula articulada à linguagem, dos encontros dos diferentes signos linguísticos e culturais, afirmando que em determinadas geografias esses elementos se deram de forma um tanto traumática e ressemantizada em processos imprevisíveis, onde mesmo sobre uma égide colonial, que impunha desde uma modernidade tardia a uma verdade fundada no uno-absoluto, foi desterritorizada pelo todo-mundo- caos-mundo cultural e linguístico.

Particularmente é tão fácil como difícil organizar as ideias e afinar o discurso, mas entre um pensamento e outro existe uma necessidade empírica, o choque de aterrissagem é principalmente estarmos atentos e sensíveis a tantas questões que nos saltaram também a vista, nos diversos atravessamentos políticos, sociais e econômicos do nosso contexto atual, da fome, da morte, luta, resistências...de nossas próprias subjetivações.

Contudo prezando pelo ubuntu e o desejo sankofa atentamos ao rigor e ao compromisso com os esforços filosóficos-éticos antes direcionados cientificamente no nosso projeto, tentaremos estabelecer um diálogo aberto com o atual contexto pandêmico, sua articulação com a cultura tradicional e popular em processos e práticas de descolonização em pleno vigor articulados ao campo educacional e de nossas experiências crioulas.

Por exemplo, encontramos parte da resposta para essa relação ambígua e confusa das sociedades contemporâneas em relação ao passado em um texto da intelectual militante anarquista mística Simone Weil:

Seria não voltar as costas ao passado para só pensar no futuro. É uma ilusão perigosa acreditar que haja aí uma possibilidade. A oposição entre o futuro e o passado é absurda. O futuro não nos traz nada, não nos dá nada; nós é que, para construí-lo, devemos dar-lhe tudo, dar-lhe nossa própria vida. Mas para dar é preciso ter, e não temos outra vida, outra seiva a não ser os tesouros herdados do passado e digeridos, assimilados, recriados por nós. De todas as necessidades da alma humana não há outra mais vital que o passado (WEIL, 1943 apud BOSI, 1996, p. 418).

A *deriva* é um posicionamento estratégico de abertura aos acontecimentos do mundo, onde tal postura sinaliza o próprio potencial articulatório com o campo da educação- esse o apetite do mundo e também uma disponibilidade metodológica para traçar caminhos num mundo pedagogizante (GLISSANT, 2005, p. 23.). Dessa forma procurar traçar na relação vozes com os povos que articulam passados vitais e entre estes nos atravessa a experiência das Sambadas e suas parcerias, atuação e movimento que se perfazem na afirmação da tradição em vozes e discursos coletivas.

1.1.3 CAMINHOS, TRILHAS E DESCORBERTAS: A SAMBADA DO CATUCÁ E AS GIRAS DE COCO DO RECIFE E REGIÃO METROPOLITANA



Imagem 2 - " Flávia - História de Mandinga e Peleja".(2014) - LABUTUCA.UFPE.

“Através da cultura me apaixonei e aprendi a lutar com resistência, principalmente por saber que estava lutando pelos meus antigos que não conseguiram lutar como eu. Às vezes ficando revoltada porque nós sociedade temos tanta força e ao invés de nos

ajuntarmos acabamos usando essa força para lutar um contra o outro. Se a humanidade parasse para pensar em como ajudar o irmão que tá do lado o mundo seria diferente. Tenho certeza que sou e continuarei sendo alguém importante para o meu povo.” (Entrevista⁷ de Flávia ao LABUTUCA- Laboratório de Inovações Políticas em Práticas Educativas do Centro de Educação da Universidade Federal de Pernambuco-UFPE. 2014/2015.)

Nessa empreitada buscaremos afirmar um outro lugar, lugar esse que partira da *relação*, com as sambadas de coco, que possa ser tanto coletivo, como individual, mas também comunitário e pedagógico, certo que somos atravessados por muitas encruzilhadas. Porém se “Exu esta de ronda, deixemos ele rondar” como diz num outro ponto cantado “agora só resta esperar...”.

No campo cultural e artístico minha mãe ficou conhecida em nossa cidade como Flávia do Catucá e também Flávia do Coco. Ela criou o Centro Cultural Quilombo do Catucá, que fica aqui no bairro do Viana, na cidade de Camaragibe, no Estado de Pernambuco. Antes do Centro Cultural, na década de 1990, ela havia fundado um Terreiro de Xangô e Jurema Sagrada, dedicado as práticas tradicionais e religiosas dos cultos aos orixás e outras matrizes afroameríndios, africanos e diaspóricos em nosso bairro, no qual desenvolvia também diferentes atividades e relações com o território de nossa comunidade e vizinhança, principalmente ações sociais ao redor do centro e do nosso Ilê Axé.

Uma das atividades que ela idealizou foi a Mostra Cultural Sambada do Catucá em 2012. Um evento cultural mensal de que através do brinquedo popular do coco reunia a comunidade local e outras para celebrarem a vida e os saberes ancestrais tradicionais de nosso terreiro. Na Sambada do Catucá o carro chefe é o Coco de Roda! É rojão! Alegria e poeira no ar!

Para mim a Sambada do Coco é um encontro, uma celebração ancestral para agradecer a vida, um nascimento, uma partilha de força vital, um (des)caminho, uma pedagogia de encontro e circularidade, a dança ancestral no terreiro de chão batido em (re)conexão com a natureza sagrada do ser e do coletivo. Na roda (re)valorizamos a nossa memória pessoal e alimentamos simbolicamente, tal qual energeticamente nossas experiências ancestrais e espirituais, narrativas sensíveis dos corpos também com a memória coletiva e as práticas rituais educativas de nossas ancestralidades pulsantes, onde o povo canta e dança no encanto de nossas expressões na roda! Corpo e oralidade, linguagem e comunicação!

⁷ O micro-documentário *Flávia do Catucá* faz parte da série Histórias de Mandinga e Peleja, um conjunto de 5 vídeos produzidos como trabalho final da disciplina Narrativa, Educação e Audiovisual (Centro de Educação UFPE). A obra traz a história de Flávia, mulher que é reconhecida em sua comunidade por exercer um importante papel de apoio às pessoas. No quintal de sua casa, Flávia promove o Coco do Catucá, evento que reúne pessoas de diferentes regiões e marca a cultura de resistência dos povos de origem negra e indígena. Ver mais em <https://labutuca.wordpress.com/sobre/>. Acesso agosto de 2020.

Estamos de butuca, conectados e hasteando nossa bandeira, saravando nossas Bandas, abalando nossas correntes, visitando falanges encantadas, conversando sobre nossos princípios ancestrais, nossas memórias – sua sistematização como fundamentos – elo ético-estético-poético, sociocultural e político-pedagógico –, afirmando outras possibilidades de relação e encantamento do mundo, modelo teórico-prático e metodológico de circular o conhecimento ancestral, cruzá-los baseados na produção coletiva de nossas matrizes africanas e indígenas, sua valorização e compartilhamento mútuo, no sentido da formação, resistência e existência cultural (SANTOS, 2019).

Quem não viu tá perdendo. Particularmente acho muito bonito as rodas do coco daqui desse lugar. Tem geralmente alguém que puxa os sambas, as Mestras, Mestres, Grupos e outros tantos cantadores, muitos aprendizes, jovens, crianças, muitos cantam, alguns tocam os ilus., outros balançam o ganzá, muitos participam, na experiência se permitem e se divertem!

Nas sambadas as ações são predominantes coletivas e comunitárias, tendo como liderança a presença marcante de grandes mulheres; mães; avós; Yalorixás, lideranças sociais e espirituais. Mestras de Saberes do brinquedo do coco, mas também do Pastoril, do Maracatu, Afoxés, Candomblés, Juremas, Cirandas etc. como a Mestre Ana Lúcia do Amaro Branco, Mãe Beth de Oxum, Dona Glorinha, ambas de Olinda, Mãe Flávia do Catucá, Mestre Lia de Camaragibe, Mestre Lia de Igarassu e tantas outras. Antigos e respeitados mestres realizadores tradicionais e populares, como Mestre Zé Negão de Camaragibe, Mestre Ulisses Cangaia da Tabajara, Mestre Lu do Pneu, Mestre Juarez de Olinda, Mestre Zezinho e tantos outros da RMR (Região Metropolitana do Recife).

Vários coletivos e grupos em articulação no processo de elaboração, comunicação e manutenção das chamadas Sambadas⁸, nos diferentes contextos, famílias e tradições dessa forma acontecem de formas distintas, em tempos não regulados, esporádicas e algumas pontuais, anualmente, incorporando demandas locais, religiosas, fazeres, saberes, relações espirituais e políticas.

Aqui no Catucá o Coco é de Roda e a Roda é do Coco! No Coco de Roda do Catucá gosto de tocar a alfaia, me liberto tocando tambor. É um daqueles bombos do Maracatu Nação. O Mestre Maureliano é o meu Mestre nessa tradição, com ele sou um eterno aprendiz, sempre nos

⁸ Reunião onde se canta ou dança samba em desafio, in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013, <https://www.priberam.pt/dlpo/sambada> [consultado em 18-06-2017]. Vale ressaltar ainda que são encontros de Mestres, Grupos e Coletivos de alguns seguimentos da Cultura Popular do estado de Pernambuco, entre os quais o Maracatu, o Cavalo Marin e o Coco de Roda. Nos Territórios intencionados, realizadas geralmente de forma mensal, objetivando as manifestações dos saberes tradicionais, práticas educativas de difusão e valorização da identidade coletiva local.

chama a atenção, segundo ele esse tambor não se chama alfaia, segundo ele alfaia seria uma espécie de unidade heterogênea de uma coletividade, e não o bombo precisamente, que também chamamos zabumba, como ele costuma dizer alfaia seria dentro do maracatu o cortejo real em si— um elo in-visível.

Voltando para o coco, segundo estudos da professora *Maria Ignez Novais Ayala* (2012) no artigo OS COCOS: UMA MANIFESTAÇÃO CULTURAL EM TRÊS MOMENTOS DO SÉCULO XX circula que existe atualmente algumas características que marcam certas dimensões de prevalência quanto à caracterização da forma como o coco de roda se apresenta. Deixemos claro que nosso estudo tem como principal empreitada perceber as sambadas, os encontros como fenômenos contemporâneos em suas feições e pautas... mas ainda sobre as sambadas juntam diferentes estilos, modos, formas de como o coco se apresenta para vigorar e fazer circular os saberes orais, tradicionais e ancestrais (independentemente de sua variabilidade e distribuição):

(...) na dança ou na brincadeira do coco (conforme a denominação dos participantes), no que se refere ao canto, a esquemas métricos, rítmicos e a aspectos temáticos, tem se revelado distintas daquelas encontradas nos cocos cantados por emboladores ou coquistas, isto é, duplas de repentistas que se apresentam diante de um público de ouvintes. Neste último caso, em que os cocos aparecem dissociados da dança, sendo cantados em desafio, os emboladores improvisam seus versos, cada qual utilizando um instrumento de percussão (pandeiro e, hoje mais raramente, ganzá) para marcar o ritmo, que faz fluir a poesia Ayala (2012, p. 30).

O Coco de Roda aqui entendido se apresenta como um discurso coletivo e polifônico mutante. Um brincador e sambador dessa brincadeira ancestral que sempre ajunta um mói de gente para aprender novas experiências em roda, tecidas conjuntamente... na dança, na musicalidade, religiosidade, corporeidade, enfim na circularidade da roda, onde se aprende mais que se ensina... nos perdemos e achamos percebendo o deslocamento de nossas identidades, pelos símbolos e sementes ao vento na relação que as mãos, os pés, a voz, o corpo, o ritmo como um todo é palco imerso na experiência dançante e descontraída...

(...) nos cocos que motivam e acompanham indissociavelmente a dança, a poesia não obedece aos mesmos cânones de composição. Não estão alicerçados na disputa que granjeia a preferência do público ora para um, ora para outro poeta repentista. Na brincadeira do coco há ironia, há ambiguidade, há momentos de crítica social, mas a construção dos versos e o sentido da poesia é diferente. A poesia, neste caso, configura-se como um dentre vários elementos indispensáveis para o canto e a dança. Nos cocos dançados predomina o coletivo: para que haja a dança é preciso gente para (a)tirar os cocos e para responder dentro da roda de dançadores [sambadores], gente que toque os instrumentos, gente que saiba os passos que caracterizam a dança e esteja disposta a entrar na roda. (AYALA, 2012, p. 31)

Nesse primeiro momento tentarei fazer evocação a um discurso que se enraíze simbolicamente a partir desse lugar coletivo, polissêmico e poético, alguma coerência de sentidos, tendo em vista suas diversas aparições e encarnações no tecido simbólico e vivencial dos territórios atravessados em nossas caminhadas.

Praticar uma poética da totalidade-mundo é unir de maneira remissível o lugar, de onde uma poética ou uma literatura é emitida, à totalidade-mundo, e inversamente. Ou seja, a literatura não é produzida em suspensão, não se trata de algo em suspensão no ar. Ela vem de um lugar, há um lugar incontornável de emissão da obra literária. Mas, em nossos dias, a obra convirá tanto mais ao lugar quanto mais estabelecer uma relação entre esse lugar e a totalidade- mundo. (GLISSANT, 2005. P. 38.)

Assim as Sambadas partilham práticas discursivas na socialização de saberes culturais-educativos de matrizes tradicionais e populares. Dessa forma, o lugar onde emitimos a fala, de onde emitimos o texto, de onde emitimos a voz, de onde emitimos o grito e a muganga, de onde cultuamos a mandinga, esse lugar é imenso [...] Hoje, o importante é, precisamente, sabermos discutir uma Poética da Relação (GLISSANT, 2005, p. 32).

A professora Sandra Petit(2015) fundamenta que dançar, na perspectiva afroancestral, remete a uma visão circular do mundo, na qual início e fim se encontram, em eterna renovação- essa circularidade do movimento- tão presentes nas danças de matrizes africanas, conectamos com os ancestrais, desde os mais remotos tempos de uma civilização milenar, que nos traz vivências das rodas, debaixo de árvores frondosas, nos terreiros, quintais e praças (PETT, 2015, p. 72) Um exemplo que a professora destaca é sobre a presença nessas rodas, o elemento fogo, onde segundo ela ‘’ o domínio do fogo já constitui em si motivo de celebração, de agradecimento pela vida’’. E ainda segundo ela cada festa popular e/ou religiosa que atualiza esse sentimento pela dança nos faz reviver algo dos primórdios, em seguida a mesma traz a citação a seguir:

As danças de roda, coreografias de formação circular em torno das fogueiras, são lembranças arcaicas e fundamentais sobre a relação entre corpo que dança e o espírito que elabora, simboliza, interpreta e cria novos temas, novos registros que atualizam o elo fogo-homem [...] É o fogo irmanador retomado a cada ano no mês de junho nas festas públicas, algumas religiosas, em especial nos templos de matriz africana; festas que afirmam identidades, atualizam memórias e demais símbolos, que atestam pelas danças o sentimento de ancestralidade. (LODY; SABINO, 2011, p. 21) apud PETIT, 2015, p 72.

Ressaltamos que a oralidade é um dos fundamentos conceitos imprescindível na perspectiva da Pretagogia, a professora ainda destaca que a intenção é a de buscar referências da tradição africana e na sua transposição diaspórica no Brasil os elementos fundantes que permitam reconhecer valores filosóficos-pedagógicos da cosmovisão africana que perpassam

diversas danças afro-descendentes, as qual, mesmo quando mescladas com outras matrizes (sobretudo a europeia) identificam a predominância dos marcadores africanos. o objetivo final desta reflexão não é discutir a dança na perspectiva da dançarina e do dançarino, e sim da pedagoga e do pedagogo, visando a Pretagogia, o referencial que criamos para a formação de professores e professoras envolvidos/as em produzir dispositivos para implementar, nos currículos escolares e universitários, a história e as culturas africana, afro-brasileira e afrodiaspórica.(PETIT, 2015, p. 71).

Nessa perspectiva a relação comunitária estabelecida na roda de dança é encontro dos corpos, das famílias, dos grupos, dos povos, em afinidade com o cosmo, emoção vital de pertencimento, sendo assim novamente ela faz valia:

[...] o sentimento de igualdade e de solidariedade é revivido e estimulado nas danças de roda, retomando-se os modelos mitológicos que justificam os movimentos do mundo, a unidade cósmica, aproximando e possibilitando importantes rituais de sociabilidade e também de inclusão, de pertencimento a um grupo, a uma sociedade, a um povo. (LODY; SABINO, 2011, p. 20) apud Petit, 2015 p. 73)

Nesse sentido a professora ainda destaca:

O movimento, particularmente a dança, aproxima o corpo a Deus. Sendo o nosso corpo um altar sagrado da criação, é preciso dançar para receber a divindade na forma de energia da natureza, é essa energia que estabelece a necessária comunicação. A dança ritualiza o natural e realiza, junto com a musicalidade dos instrumentos e da voz, o encantamento da vida. Dança-se o cotidiano, como também o extraordinário, o belo, aquilo a que somos gratos/as: as doações de vida- nascimento, batismo (cerimônia do nome), aniversários diversos, saúde, alimento- as passagens que nos faz crescer em espiritualidade, experiência e sabedoria- o tornar-se mulher/homem, iniciada/o, integrada/o, mais próxima/a dos segredos existenciais. A dança é também o que faz transcender a dor, a angústia, a injustiça, a humilhação, a tentativa de redução e de aniquilamento, lembrando-nos de quem somos, gerando a força espiritual que engrandece, potencializa e sacraliza (PETIT, 2015, p.73- 74).

1.2 SAMBADAS DE CATUCÁ E AS EXPERIÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS DAS TRADIÇÕES POPULARES E CULTURAIS DO RECIFE E REGIÃO METROPOLITANA



Imagem 3- Roda de Coco no Centro Cultural Quilombo do Catucá – 2018. Fotografia: Evandro Hora.

A partir de 2013 passamos a abrir nosso espaço sagrado para realização da Samba do Catucá, antes o Coco acontecia dentro muito mais dos nossos rituais religiosos, principalmente nas festas dos Mestres da Jurema da minha mãe. As sambadas acontecem (ou aconteciam antes da pandemia) uma vez ao mês, geralmente num dia específico, para que assim pudessem garantir a circularidade dos grupos e brincantes dessas manifestações ao menos nos próprios territórios. Aqui em Camaragibe fazemos no primeiro sábado do mês, começando geralmente às 18:00h e se estendendo até o clarear da barra do dia. Vale destacar e registrar a existência de outras Sambadas na Região Metropolitana com seus calendários e atividades diversificadas.

Aqui em Camaragibe mesmo temos três. A Samba da Laia que acontece no Bairro do João Paulo II, sob liderança do Mestre Zé Negão e do Coletivo Laia, que acontece atualmente no Canto de Memórias Zé Negão- espaço extremamente potente em articulações pedagógicas e reconhecimento de práticas compartilháveis de educação-cultural, onde as sambadas são realizadas nos segundos sábados de cada mês. E a Samba da Tuia, organizada no Bairro Dos Estados pelo coletivo Filhos do Juremá, que tem como liderança Alex Monte. As sambadas são

realizadas no último fim de semana de cada mês. Também a do Catucá, que tinha como liderança Flávia, minha mãe, no primeiro fim de semana.

Algumas sambadas do coco são fortemente imbricadas em matrizes tradicionais religiosas. Na roda, os mestres e mestras ensinam o que aprendem na tradição e na memória coletiva, perpassados pelos cantos, pelas narrativas de vida e dos corpos, das identidades e relações com suas respectivas comunidades. Traços do território, saberes distintos e a presença dos brincantes que experenciam a celebração comunitária.

Trata-se de uma performance cultural que, frente as lutas e formas de resistências contemporâneas das memórias e identidades coletivas é compartilhada com o público pelos grupos, coletivos, comunidades e/ou Mestras e Mestres realizadores. Seria possível afirmar que, como construção coletiva, a memória e a identidade são o resultado das ações sociais que estão se construindo e se reconstruindo em torno das sambadas. Nesse sentido, elas são dinâmicas e historicamente atualizadas no momento presente, por meio do jogo social, carregada de negociações, consensos, lutas, embates e conflitos (FRANCH;TOLENTINO 2017, p. 21)

Como ainda continuam os professores Mônica Franch e Átila Tolentino, em seu trabalho *Espaços que Suscitam Sonhos: Narrativas de Memórias e Identidades no Museu Comunitário Vivo Olho do Tempo*

[...]sua representação por meio de uma narrativa... sempre limitada espacialmente e com discurso ideologicamente determinado, reflete esse jogo social numa possível cristalização da memória, que envolve a árdua tarefa de selecionar entre o que lembrar e o que ficar no limbo do esquecimento, constituindo, também, um espaço social de disputa política, econômica e simbólica (FRANCH; TOLENTINO, p.17, 2017).

Encontros com a memória que vitalizam as expressões de vida e tradições que comunidades afrodescendentes e indígenas, grupos e indivíduos recebem em rodas, torés de seus ancestrais e repassam a seus descendentes. Dimensões do Corpo, do Mito, do Rito. Territórios que se vislumbram em sentidos de valor e fortalecimento individual e coletivo. Territórios que visam garantir os meios que possibilitam a manifestação e a produção dos bens materiais e imateriais, portadores de referência às próprias identidades, e reflexões, visando garantir meios de (re)existência e propagação, a vitalidade desses patrimônios⁹.

Sabendo que as significações são diversas, até a classificação, pode ser significado dentro e fora de práticas institucionalizadas de comunicação e sistematização padronizadas, de produção de sentido, como demandada por bem como as modalidades do diálogo das culturas.

⁹ BARBOSA,Cibele. COUCEIRO, Sylvia: PATRIMÔNIO IMATERIAL: DEBATES CONTEMPORÂNEOS. Cadernos de estudos sociais- Recife, v. 24, n° 2, p 151-160, jul./dez.,2008

O que seria pelo critério de seu prisma relacional, o que valeria pensar que quando ainda uma comunidade contesta em sua existência coletiva, tenta reunir as razões desta existência, não é apenas exaltação da comunidade, mas, como afirma GLISSANT (2005), “também, reflexão sobre (e preocupação de) sua expressão específica, a exemplo, seus testemunhos na passagem do escrito ao oral e nas poéticas tecidas no tecido simbólico pelos *rastros/resíduos/condições*” circulantes.

1.3 SUBJETIVAÇÕES, RELAÇÕES POLÍTICAS E EDUCATIVAS NAS SAMBADAS DE COCO DE RODA



Imagem 4 – “Encruzilhadas das Rodas”. (2021) Acervo Centro Cultural Quilombo Catucá.

Sou filho mais novo de Flávia, minha mãe uma Yalorixá e Juremeira filha de Yansã com Ogum se encantou no início de 2020. Em seus últimos meses nesse plano espiritual, pude conversar de uma forma muito intensa, mágica e especial com ela, inclusive sobre o trabalho, sobre minha pesquisa e sobre muitos outros desafios e direcionamentos importantes como a continuação das atividades do Centro Cultural Quilombo do Catucá e do Ilê Axê Oyá T’Ogum em Camaragibe-PE, sua atuação e permanência em especial em nosso espaço estado de interseção comunitária.

Lembro que naquele contexto com aquele cheiro e palidez latente dos hospitais públicos de grandes emergências e complexidades tivemos uma conversa mais específica no fim de 2019. No final do semestre eu falei – Mãe, ainda não sei bem o que dizer no trabalho final do mestrado. Tudo mudou de forma tão radical e repentina. E ela como muito e pouco se

interessar me falou que era muito importante. Sempre foi assim e relevante é sempre contribuir para o bem.

Eu um pouco sem jeito... Qual o sentido teria para um aprendiz de cantador e poeta essa escritura. Ela ainda calada. Um cantador talvez tenha pouco sentido e efeito num círculo universitário lá e cá... Não sei bem o que falar... Ela pediu pra que eu sentasse mais próximo a sua cama, antes mesmo da cirurgia. É uma outra lembrança. Seu olhar penetrava e atravessava as superfícies dos andares, dos cargos e das pessoas pelo 5º andar do H.R.

Com tenuidade pediu para que eu chegasse mais perto e num gesto esforçado de acalanto, demorado e suave me acarinhou e disse “o carinho nunca fará bem apenas ao filho ou filha”. Nossos corpos e sensibilidades nos dobrou numa fagulha etérea, rumando numa peregrinação astral e espiritual. E escreveu sobre minha pele “com amor se constrói os fortes” filho. É importante você falar, falar a verdade. Essa verdade não é uma verdade bonita, pois boniteza se inventa e ironiza-se. Falamos de uma verdade que os livros não nos diz como ela simplesmente é- eterna e continua.

No final de julho de 2015/2016 a Sambada que havia nascido com o nome de Mostra Cultural Sambada do Catucá, ganhava o nome e desenvoltura de Festival Cultural de Artes e Culturas Quilombo do Catucá, ocorrendo em mais de um dia na semana. Surgindo com o pensamento de temáticas variantes e demandantes da própria comunidade a cada edição, nas três últimas edições 2017, 2018, 2019- trabalhamos de forma coletiva como as temáticas “Gênero, Periferia e Sociedade”, Territórios Ancestrais, Saberes Tradicionais e Solidariedade entre os Povos, e Mulher, Fé e Ancestralidade...

Dia 26 de Julho é dia de Santana, fim do período junino. Chegou o inverno. O solstício já ocorrerá em ambos os hemisférios. Dizem que em noite de Coco no Terreiro do Catucá sempre chove. A comunidade passou o dia tirando os esteios, as folhas da palma, dos dendês e os cipós. Fomos para o meio da mata, pedimos licença aos cabocos e aos espíritos da floresta... João das Matas e a cabocla Jurema nos guiou com nossos “caboquinhos” e cantávamos...um grande grupo na mata... Dividimos aquela carga, e graça, eu, Duda, Paulo, Buja... contamos, eram 16 na primeira viagem. Quando juntou tudo... as folhas do mariô e os esteios saímos naquele cortejo real...

O coco de roda nos fez ser quem somos.. E quem somos? Primeiro, não somos nada sozinhos... Segundo, falo por mim, um apaixonado por essas manifestações que não se fazem sozinhos. A sambada é uma extensão dessa arte do compósito. Errado não quer caminho, e como diz um

dito popular que ouvi recentemente; “o precavido, zomba do tempo”... Para não me perder lançarei um verso; quem quiser pode chegar, eu mando um verso daqui. E vocês respondem de lá...é SÓ repetir os últimos versos, e pronto, tem-se um mote pra brincadeira começar. Eu mando um mote daqui e vocês um verso de lá.

O Coco é uma graça! É uma alegoria possível. É um alarde de atenção, ao simples. Ao pequeno. Ao desabrochar de uma rosa, de uma flor ou semente de baobá, mas também alarde de atenção à rapidez, ao improviso e sagacidade das poetas e poetas populares. Falar do coco pra mim é percebê-lo múltiplo. Tem coco de dupla, de párea, trio, roda, grupos, sem falar nos conteúdos e modalidades, né!?, de sala, de roda, de improviso. A estrutura do verso é outra coisa simples e complexa...

Outro ponto que num primeiro momento achamos bastante enriquecedor que são as diversas relações estabelecidas por essas manifestações culturais de nosso patrimônio cultural com a educação popular, como um diálogo que vale a pena esmiuçar. Mas, de toda forma, isto implícito, deixamos claro que nosso objetivo é estudar as sambadas e suas performances atuais de forma livre, leve e orgânica, sem permitir que as demarcações disciplinares conformem nosso dizer.

O Som que nasce das palavras - Espiritualidade como forma de reivindicação subjetiva e resistência coletiva.

Mãe nesse sentido pensei em um romance ou uma performance ancestral. Seria coletiva, educativa, política e espiritual. Pensei em algumas personagens, a protagonista seria Nyara, falei pra ela- uma jovem menina negra em seu último período do curso de psicologia, onde ela experienciaria alguns acontecimentos que marcariam sua caminhada social, profissional e espiritual. O enredo que penso seria assim; após ser aprovada para a residência dos seus sonhos, para trabalhar na área de tanatologia educativa, que em linhas gerais seria o estudo da educação para morte, ela receberá uma paciente que não passará por suas cogitações, a internação de sua Avó materna, uma velha parteira e rezadeira que a tempos não fazia contatos.

Jardins de palavras e práticas descolonizadoras e de (re)existência e educação; elabore um quadro de referências

Sankofa- fortaleça sua identidade e memórias: “escorregar não é cair!”

pilares **Escomuseaul** que norteiam as descobertas pedagógicos, elegbar-
metopopularEspaçosLuminosos**dológico...Miltoneducação,/Toré,Benguela10.639/0390candomblé**
arte =Mapas Afetivos **cultura maracatucá negra e indígena lei 11 11.645/08 e Catucá-**
participação é o axé a MANDINGA popular-cidades encantada-AÇÕES- yabás
encontro^^ Criação- intergeracional- de litera;tura,gênero Muchino mukino Riá **kongo**
teatro-danças piruetas populares- atavis,mo-quilombagem de ori guerrilha-gêneros guiata,
territórios ancestrais- D- Transgrida ESCOLONIZ Ação encruzil#adaxirê&discurso E A
FUNÇÃO SOCIAL DA EDUCAÇÃO? coesão?coerência? música-Leila
afrodiMOVIMENTOSOciaisaporica **ciclos boró ayaba principais-biodiversidade-**
sustentabilidade-[[ambiental- Museu problemas bodoque Gonzales rito Matriarcado
\$estruturai\$, eurosinofinancei,ras, Jurema resistênciaSagrada técsamba-nicas- espaços e
produção do ethos do Estado e acervos é a Mulher Negra!-Diáspori cALUNGAonvites
dispo=níveis, (a procurar)...inventárial,roupas, teoria para se apresentar, Exu
governabilidade em universidades, **escolas, eventos científicos- é movimento- conselho**
gestor- de uma semente –de baóba- Virtual, tudo munganga é criatividade: descolonização? Do
Poder, do Saber? Do Ser? Cosmogônica? Do Fazer? Do Dizer? Do Nascer?..... Num
drible pegou o pandeiro e caiu no samba!

Colher as palavras dos jardins das memórias dos mais velhos, das nossas giras, das experiências particulares e coletivas de educação-cultural...

O professor Francisco Neto (2016) em seu artigo: *Descolonizar a educação: os Mestres dos Saberes Populares e Tradicionais no contexto da formação cultural*. – aponta que foram elaborados dois modelos distintos de formação escolar no processo de institucionalização do que passaria a ser denominada escola pública, nos anos primeiros da República Velha: um voltado para a escolarização dos filhos dos latifundiários e médios proprietários de terras, - outro para um grupo social de cujas histórias de vida se relacionavam com a desinstitucionalização do trabalho escravo.

Dessa forma, esses modelos hegemônicos/modernos/coloniais não só fundaram, mas se espalharam sobre nossas instituições educativas e culturais, nas quais esse sistema de pensamento favoreceu, por um lado, a manutenção de formas desiguais de acesso à escola e, por outro, o processo de não empoderamento dos não-brancos como negros, indígenas, ciganos e mestiços.

Nessas condições e sentido, na história da instituição escolar no Brasil, por meio dos currículos elaborados em distintos contextos históricos opressores, tem havido uma nítida opção pela construção de modelos distintos de educação hegemônicas, de disciplinamento e controle dos corpos, que colocam de lado muitos opostos, por vezes brancos e negros, brancos e índios e negros e índios como inferiores, subalternos e desprovidos de habilidades e competências que lhes permitam, por suas formas de ver, sentir e pensar o mundo, contribuir, para além dos limites do ex-ótico (NETO, 2016).

Não é por um acaso que o Brasil é o único País no mundo que por meio das Leis 10.639/03 e 11.645/08 foi obrigado a admitir e assumir o ônus de uma história equivocada escrita pelo colonizador sobre os colonizados. Não menos por um acaso ser tamanho o desconhecimento sobre as Políticas de Ações Afirmativas que, dentre outras coisas, buscam devolver – por intermédio de políticas de cunho reparatórias – a negros e indígenas por meio da escrita de uma outra história, o reconhecimento dos seus processos civilizatórios na formação cultural brasileira (NETO, 2016, P 34.).

O desmantelamento das práticas culturais e saberes tradicionais fundamentais e constituintes das identidades brasileiras contribuíram para que as hierarquias socioculturais inventadas mantivessem rígidas relações de poder e embotamento intelectual entre colonizador e colonizados (MATO, 2005 apud NETO, 2006.) para pensar caminhos teóricos e metodológicos relativos à Educação.

Tensorar a importância dos diálogos estabelecidos entre as esferas formais e não-formais no processo de formação cultural, o reconhecimento da diferença colonial - uma diferença mais difícil de identificação empírica na atualidade, mas que fundamenta algumas origens de outras diferenças (NETO, 2012.) –, é levar em consideração práticas descolonizadoras ressemantizadas. Assim, uma outra forma de descolonizar a educação seria assimilar em bases equitativas as diversas formas de pensar e produzir conhecimentos, de tal maneira que entre estas epistemologias não seja estabelecida nenhuma forma de hierarquização entre, por um lado, as formações escolares e acadêmicas e, por outro, as experiências de viver, sentir e pensar localizadas para além de seus mundos como ainda alerta NETO (2016).

Nessa chave, segundo o professor Francisco Neto-, óbvio deve estar que o que é problematizado não é que passemos, os oprimidos, a operacionalizar no lugar dos opressores [opressor X oprimido → oprimido X opressor]. Ao contrário, o que vislumbramos acontecer no âmbito das práticas docentes e no da formação acadêmica é a valorização de diversas formas de saberes e produções de conhecimentos. É necessário conseguir fazer com que nossas práticas socioeducativas estejam alimentadas por uma sensibilidade intercultural, o que supõe, entre outras coisas, que cada um de nós cultive e promova valores de curiosidade profunda, respeito

e valorização das visões de mundo, valores, interesses e saberes dos demais. (MATO, 2009, p. 88 Apud NETO, 2016, p. 34, *grifos nosso*).

Segundo as investigações do professor NETO (2016) num diálogo com MATOS (2009), os mestres seriam sujeitos de cujas histórias de vida e narrativas rememoram e se ancoram numa ancestralidade que nos possibilita saber mais sobre cada um de nós, que nos possibilita tecer ao longo de nossas vidas, múltiplas identidades. Na qual exemplifica esses e essas seriam as mais velhas e velhos, Yalorixás, Babalorixás, pajés, caciques, curandeiros e curandeiras, benzedeiros e benzedeiras, marisqueiros e marisqueiras, pescadores e pescadores, mateiros e mateiras, oleiros e oleiras, artesãos e artesãs, poetas e poetisas, cordelistas, repentistas (NETO, 2016).

[...] as aulas e os laboratórios não é nem o único nem o melhor lugar para aprender. Ler textos e escutar professores e repetir o que eles dizem não é aprender. Saber e conhecer o que os outros pensam e transmitem através da escrita ou da palavra viva é importante, mas, além disso, é necessário saber o que se faz com tudo isso, como nos aproximamos desses conhecimentos, como os colocamos em relação a outras experiências de aprendizagem, isto é, a todas as nossas experiências de vida.

Em minha jornada investigativa peço licença aos mais velhos e mais novos da tradição do Coko de Roda, a minha ancestralidade, mãe, a minha filha, as mestras e mestres, encantados do brinquedo, a terra e as forças da natureza que tanto nos ensinam. Desejamos um compartilhar de sensibilidades, de redes de sustentabilidade e solidariedade na investigação poética ora empreendida, e, quiçá, produzir e/ou perceber possíveis agenciamentos de subjetividades coletivas.

Conforme se pergunta Glissant (2005, p. 41): “Como ser si mesmo sem fechar-se ao outro e como consentir na existência do outro, na existência de todos os outros, sem renunciar a si mesmo?” Ele mostra que essa é a questão que perturba os poetas e que estes necessitam debater quando estão em sintonia com a comunidade que devem defender, porque trata-se, e isso é o que mais frequentemente acontece, de defendê-la não mais baseados no sonho de uma totalidade-mundo já universalmente alcançada (como no tempo em que essa totalidade-mundo ainda era um sonho, numa literatura épica); devem defendê-la dentro da realidade de um caos-mundo que não mais permite o universal generalizante (GLISSANT, 2005.).

.....

PARTE II - UM PENSAMENTO - CORPO - SOPRO NO MUNDO - HORIZONTES TEORICOS-PRATICOS-ESTRATEGICOS NA PRODUÇÃO COLETIVA DO CONHECIMENTO

Uma forte e consistente argumentação são os marcadores também das linhas de pesquisa. Podem ser percebidos como pontos nodais e discursivos. Um exemplo da nossa linha de pesquisa na pós-graduação, que elenca três vocações: Subjetividades Coletivas, Movimentos Sociais e Educação Popular. para a primeira vocação uma comunicação e algumas pontas soltas. A subjetividade coletiva pode ser um espaço para enunciações de discursos políticos de em nossas atualidades contemporaneas das denuncias de negação e colonização/irrupção das identidades mutantes em movimento contra-hegemonicos, mas tambem das resistencias e formas culturais do diverso, praticas políticas e textuais de trocas de experiencias e conhecimentos vigorosos; promoção, compartilhamento e difusão de saberes, valores e outros principios educativos e da subjetividade coletiva. Em consonância com Glissant, a multiplicação das diferenças, nos parece ser a única forma de se construir uma verdadeira humanidade universal...

Um dos desafios conforme GALLO (2010) consiste não em criar uma nova língua, mas estabelecer/introduzir diferenças e linhas de fuga em uma língua estabelecida, criando, com isso, possibilidades de escrita numa realidade alternativa, veículos de enunciação coletiva, e para além dessa perspectiva, manifestações do aprender, no cerne de acontecimentos singulares dos sujeitos e respectivamente suas identidades, onde o saber pode estar vinculado à circulação dos signos e sensibilização desses e seus processos de subjetivação. -Tem a ver com a resistência de se falar em "Projeto", porque todo projeto (pré)supõe uma certa unidade, evocação de uma raiz única- homogenia, pensamento de sistema, língua- negando a relação pelo discurso.

Na literatura sobre os movimentos sociais, onde se evidencia a luta pela equidade social e de direitos de mundos, a "educação" - significante sempre em disputa - tornou-se ponto privilegiado das reivindicações, considerando que esta é marcada por grandes conflitos, disputas, na busca de inibir esses sujeitos em seus processos de construção de valores de justiça social e, conseqüentemente, no fortalecimento dos seus movimentos de identificação ou subjetivação.

É necessário assumir esse lugar ético e estético numa literatura menor, e representação por consequência, mas sobretudo a ruptura da homogeneidade inclusiva por certo desdobramento

metafísico, no esforço de práticas e ações incorporada no corpo e seu movimento de reinvidicação discursiva- empoderamento de discurso e efetivação intercultural da roda de saberes. como apresentada por Deleuze (2007) in Gallo (2013) literatura menor é diferente de uma literatura maior. Essa toma a língua como um cânone e a explora segundo suas possibilidades estabelecidas; introduz diferenças, linhas de fuga, faz “gaguejar” (Deleuze, 1997) as palavras (Gallo. p.3. 2012).

Os movimentos sociais são outros destaques indispensáveis, observando sobretudo a construção dessa forma de legitimação discursiva. perceber as atualidades e complexidades teoricas-políticas, movimentos sociais como educação; adicionados com a velocidade das informação, das midais digitais... da portabilidade da racionalidade moderna nos smartes e aparelhos móveis, depositada também em avançados software e difusão de faknews, micro-chips e nanotecnologias.

Por outro lado a potencialidade inquestionavel das redes sociais nas experiencias de produção de sentidos. (são pontos a divagar) precisamos ter a coragem de ensinar como quem lança sementes ao vento, com a esperança dos encontros que possam produzir, das diferenças que possam fazer vingar, nos encantando com as múltiplas criações que podem ser produzidas a partir delas (GALLO, 2012. p.9).

Quanto à produção do conhecimento, é possível pensar tal como glissant (2005, p. 24.) Que à situação na qual a “totalidade- terra”, “enfim realizada”, permite que dentro dessa totalidade (onde não existe mais nenhuma autoridade “orgânica” e onde tudo é arquipélago) os elementos culturais talvez mais distantes e mais heterogêneos uns aos outros possam ser colocados em relação e produção.

O lugar onde emitimos a fala, de onde emitimos o texto, de onde emitimos a voz, de onde emitimos o grito, esse lugar é imenso [...] Hoje, o importante é, precisamente, sabermos discutir uma Poética da Relação. (Glissant, 2005, p. 32.).

Num contexto e pretexto histórico social seja no Brasil, nas costas caribenhas, nas ilhas ou no sul dos Estados Unidos, vivemos a experiência real da crioulização através da escravidão, da opressão, do desapossamento perpetrados pelos diversos sistemas escravocratas e de pensamentos, cuja abolição se estende por um longo período.

Mesmo despojados de tudo - paisagens, línguas, certezas - , na oralidade, os resquícios de língua trazem o mito, na linguagem, o rito e a comunidade: o que implica nas tensões da língua, do corpo, e também dos contextos em articulação. O ser se encontrava dessa maneira despojado de toda espécie de elementos de sua vida cotidiana, mas também, e, sobretudo de sua língua. Voando como por “uma só asa”(GLISSANT, 2005)

Essa "presença", que se impõe como um vazio constitutivo, rastro, memória-le trace que, no entanto, implica uma falta prejudicial. O que supõe e requer uma tentativa de equalização, do que foi desestabilizados no passado para aqueles a quem GLISSANT (2005) nomeia *migrantes nus*, na história, na memória tal qual, inicialmente evocado acenderemos outra vela para iluminar a mente.

Em LA TRACE À L'OEUVRE DANS LES PREMIERS ROMANS D'ÉDOUARD GLISSANT (2014) a professora Françoise Simasotchi-Bronès aponta que há, portanto, para estas últimas linhas de fratura entre a memória e a história coletiva. Este sentimento foi expresso com força na mirada do mundo pós-colonial, quando um replay e / ou reescrita da história surgiram. Este trabalho de reconsideração / reconstrução histórica atravessa toda a obra romântica, poética e filosófica de Glissant.

Essa noção é de importância crucial na abordagem histórica das sociedades nascidas do passado colonial, grande parte das quais não foi declarada em seu caráter de violência radical e mortal ou demorou a ser. É, sem dúvida, o sentimento de um atraso no reconhecimento de responsabilidades técnicas e suas consequências no inconsciente coletivo das sociedades que decorreram da obsessão com o passado que habita muitas criações artísticas e especialmente literárias nessa forma de pensamento.

A professora François Simasotchi da Universidade de Paris destaca que em 58 em suas novelas um personagem; - o que é preciso para emancipar-se? "diga com palavras, não somente onde estamos, um movimento a partir do arquipélago- um pensamento que vai de encontro ao mundo rizomático, que não tem sentido único, o mundo fértil e constante- Relação- o Caribe turbilha constante intenção poética eu creio- elaboração e radiação do pensamento- a riqueza e potência compósita- criouliidade, criouliização-

Um pensamento contemporâneo- um exemplo vivido/ observação minuciosa por disposição do mundo caribenho tem permitido ver sua história -dentro e fora das Américas- umbral-zona de transação, trasição, sua população veio de violência primária, genocídio, de importações e escravidão de milhões de africanos. Toda sociedade marcada pelo antigo sistema de plantagem se articulando em uma consciencia sincopada- categorias epistemológicas passados que mortificam- uma grande tarefa ao mundo contemporâneo- restabelecimento pela visão profética do passado (François Simasotchi, 2014).

1º Atacar a parte mais enterrada do passado a memória da escravidão- a conquista emblemática do novo mundo. As índias um país sonhado e nunca conquistado- país de sofrimento, uma busca da matriz- do discurso antilhano- uma busca do povo a construção de uma arqueologia- busca de memória histórica- para conferir a medida- poética tomando em

escala o tamanho do mundo pelo abismo, escravidão- para situar-se conscientemente num espaço por escrever "aliança de terra e água de contínuo-descontínuo- todo homem nasceu para dizer a verdade em sua terra.em decorrência de uma terra imposta pela violência , pela desumanização, tráfico forçado- os africanos tiveram que sofrer edificar paisagem-homem e paisagem-um território a repartir e não propriedade exclusividade, legitimada de maneira atávica, lugar aberto ao encontro das alteridades anunciadores e as mutações do mundo- um povo se construindo num caldo cultural- hábitos, costumes- antilhanidade - dar uma resposta coletiva de constituição política no espaço do Caribe/Seu cada país com uma matriz histórica-cultural (François Simasotchi, 2014).

Descolonização e equilíbrio em escala caribenha identidade cultural formatada no pós colonial, tomada de poder simbólico- não a transcendência ou universal que sublima e sim raiz na relação- quadro história - as histórias diversas apresentam outros delenhiamentos e diferenças- a ligação a outros lugares- diferença de língua forma um arquipélago com outros lugares diferença de língua / noção de insularidade qualquer língua forma um arquipélago com outras; uma luta/ tensão entre o único e o múltiplo" 23:02 Video parado um breve descanso... entre o local e o global convida o Caribe um aparato político pronunciativo- escrita das consciências- como a negritude a latinidade- na década de 60 com a renúncia de um passado indesejado- com a negritude em sua bipolaridade étnica, poderia não atender o paradigma local, a criouliização de todos- 1984- Unesco- o Giro- os resultados imprevisíveis dados com a Globalização- um espaço aberto, diverso, em uma nova região do mundo- pensa como o mundo e sai do teu lugar- que povo mais imprevisível se deu nas antilhas que sorte- uma realidade capaz de se harmonizar nesta confusão- criouliização, ela difere de criouliidade. criouliização- habitar de filiação de identidades. o Caribe é um ante-passo da modernidade-sintaxe inventadas de uma mundialidade. a sorte e a degradação de um passado doloroso- transforma o lugar de promessa e sofrimento- é lugar de nascimento do um novo -homem novo- que depois de ter sofrido o absoluto teve que viver uma vida relativa na complexidade identitária , a noção de arquipélago (não-mundo) combina um pensamento alternativo a ordem imperial colonial que não chega numa visão monolítica a cerca da totalidade mundo- de todas as diferenças do mundo- François Normand- cada um é uma ilha e com por em relação na singularidade e fundi-la se dar a criouliização num mundo flutuante. Césaire utilizou a expressão "homem que se casa com seu lugar" - uma nova medida do mundo que valoriza o enfoque na valorização do pequeno país- não estabelecer as hierarquias e sim balizalas- esse pequeno é nosso coração- todo-o-mundo é uma tradição direta o crioulo- todo-o-mundo é um lugar comum para compartilhar a mundialidade- uma urgência para nomear-se no mundo, não desaparecer incorrer pelo contrário

sua difusão- 1981- de caráter utópico- um novo relato del mundo - e a resposta do mundo- pequenos países e o coração do mundo. poemação las indias poesi 1956- referência ao mundo linguagem para evocar acontecimentos na história, estilo e forma que revifica a memória- uma grande poética de aventura e da busca pelo mundo, (François Simasotchi, 2014).

2 EXPERIÊNCIAS CRIOLAS : RELAÇÃO COMO CONCEITO E PRÁTICA EDUCATIVA-PEDAGÓGICA

Na apresentação de sua tradução de *Introdução à uma Poética da Diversidade*: UFJF, 2005- Texto original de Glissant, 1995 a professora Enilce Albergaria Rocha da Universidade Federal de Juiz de Fora aponta que em sua produção teórica o autor debruçasse em críticas dos processos coloniais, dos seus efeitos e legados culturais, nas sociedades e culturas colonizadas e sobre a interpenetrabilidade cultural que caracteriza o nosso mundo globalizado e sobre as questões das identidades.

Dessa forma o autor parte das análises das identidades culturais do espaço geopolítico do Caribe e das Américas para abordar o imaginário das línguas - conflitos e negociações entre línguas e linguagem, cultura e identidades em movimento dentro do processo de criouliização relativo a todos os povos na atualidade, onde a emergência do lugar cultural elabora e impulsiona uma estética da relação, que conforme Glissant,(2011) considera a questão das identidades das minorias e dos povos e/ou nações emergentes e a função emancipatória das literaturas dos povos em face da dominação político e econômica que ameaça de uniformização das culturas (2011).

O pensamento poético procura traçar um rizoma com o mundo, irrigando a escrita na delicada busca do deciframento do real (contingente e fragmentário), tanto no campo estético, quanto nos campos históricos, políticos e pedagógicos, onde as culturas não são, mas estão dentro do processo da *Relação*. E a função exploratória das Artes e das Literaturas coloca-se como urgente e necessária no árduo trabalho de fazer emergir a complexidade e heterogeneidade de cada cultura específica em *Relação* isto pensar os caminhos possíveis para a preservação da diversidade dentro das conferências das culturas (GLISSANT,2005.)

No panorama atual ao mundo a questão capital é saber como ser um, eu mesmo sem sufocar o outro. E como abrir-se ao outro Sem asfixiar o eu mesmo. (GLISSANT, 2005)

A professora continua apontando que os estudos do autor coincidem com as antigas resilientes zonas e influencia dos antigos impérios coloniais, mundo anglófono, francófono e

lusófono, e nos enquadra, onde quais pressuposto e desenvolvimento tem um valor geral ou ficam circunscritos a particularismo históricos. Segundo o mesmo, - diálogos quase inexistentes. É aquilo que petrifica na experiência da deportação dos africanos para América é sem dúvida o desconhecido, enfrentado sem preparação nem desafios, vinte ou trinta milhões de deportados durante dois séculos ou mais (GLISSANT, 2011 p. 17).

Nessa perspectiva o autor fornece parâmetros para compreender a complexidade das questões culturais colocadas aos povos historicamente colonizados e que hoje vivenciam os impactos dos processos de globalização, uma vez que o autor elenca, elege na América o lugar-primeiro desembarque dos escravizados vítimas da subjugação dos africanos, orientados e provindos inclusive para outras partes a incluir o Brasil.

Vinte, trinta milhões de deportados durante três séculos ou mais; aterrador é o abismo, três vezes ligado ao desconhecido 1 o ventre da barca- barca é uma matriz, poço matriz 2 o mar-abismo tautologia, todo oceano, todo mar 3 a face mais petrificada do abismo a proa do navio-um em-frente projetando assim a imagem invertida de tudo o que foi abandonado e que para muitas gerações só será encontrado nas savanas azuis da memória ou do imaginário, cada vez mais tênues, onde a experiência do abismo esta no abismo e fora dele (GLISSANT, 2011 p.19)

Continuo -descontínuo- o pânico do país novo, a saudade da terra perdida e por fim a aliança com a terra importada, sofrida, remida- a memória não sabida serviu de lodo para essas metamorfoses (GLISSANT, 2011 p.19 - o esquecimento do abismo- não deixando de tecer uma vela, e assim o desconhecido-absoluto que era projeção do abismo, e que era a projeção do abismo, e que transportava eternamente o abismo-matriz e o abismo infinito, tornou-se por fim conhecimento- não só conhecimento particular, apetite, sofrimento e fruição de um povo particular, não só isso, mas o conhecimento do Todo que aumenta com a experiência do abismo e que no todo liberta o saber da relação. (GLISSANT, 2011 p.20)

A separação primordial não implicam nenhum desafio, também a antecipação e a vivência da relação não implicam qualquer jactância. não essencialismo - não se julgar- viver a relação, que desembarcavam à medida que adquirem o esquecimento do abismo e que sua memória se consolidava.

Flutuações- os povos não vivem de exceção. O autor argumenta que a Relação não é feita de estranheza, mas conhecimento partilhado. Podemos dizer a experiência do abismo como coisa bem partilhada o abismo é também projeção do desconhecido. Para além do abismo, aportamos no desconhecido. É isso que nos faz insistir na poesia, nesse ainda rumar, há, á proa comungado. conhecemo-nos enquanto multidão, no desconhecido que não aterroriza, do exílio

à errância, a medida comum é a raiz, que em ambas os casos falta. É por aí que há de começar (GLISSANT, 2011 p.20);

Deleuze e Guatarri criticam os conceitos de raiz, e por ventura de enraizamento, a raiz é única opõem-lhe o rizoma- raízes desmultiplicada pelo ar ou pela terra. O conceito de rizoma mantém a noção de enraizamento, mas recusa a ideia de uma raiz totalitária. O rizoma esta na base da poética da relação segundo a qual toda identidade se prolonga numa relação com o outro. os autores elegem o nomadismo, talvez por oposição à sedentaridade, cuja raiz intolerante funda a lei, diz Glissant (GLISSANT, 2011 p.21).

O rizoma abalou a ordem colonial-heteropatriarcal-imperial-global, mas que daí não poderia uma função de subversão, se não regressasse a ideologia- segundo Glissant: nomadismo e circunscrição- *nomadismo circular* garantir através dessa, a sobrevivência de um grupo e em *flecha* ou invasor-desejo intolerante devastador de sedentarismo.

Aquilo que agarra o conquistador, antes de ser cativo de sua conquista, é o em-frente, a sedentaridade forçada não constitutiva o verdadeiro desenraizamento do nómoda circular. A identidade adquiri-se-a à quando as comunidades tiverem tentado, através do mito ou da palavra revelada legitimar o seu direito e posse de um território segundo o poeta. O ocidente acionou o nomadismo em flecha- pulsão - África e países da Ásia- à generalização universal/ a pulsão de um identitário universal e o particular resiste nessa época a identificação faz-se com uma cultura que é concebida como civilização e não como uma nação- a noção ocidental de civilização, uma vez que Roma não esta em Roma, esta sempre onde eu estou- não é a raiz que importa, mas sim o movimento- o pensamento da errância não se destaca, travado pela realidade-insana-do flecha... (GLISSANT, 2011 p.22)

Centro e periferia se equivalem-se- os conquistadores são a raiz móvel efêmera dos seus povos- se regressamos é precisamente porque ele proliferou pelo mundo. O modelo propagou-se. a raiz parte das nações que se libertaram do colonialismo- onde o movimento se torna fixo e que as nações se pronunciam até se repercutirem no mundo- assim tenderam a formar-se em torno da ideia de poderio, pulsão totalitária da raiz única, e não de uma relação fundadora com o outro- educativa, libertadora, emancipadora.

Segundo Glissant "não houve nada mais absolutamente oposto ao pensamento da errância do que esse período da história das humanidades" em que as nações ocidentais se constituíram e que depois se repercutiram no mundo. Afirmção de um rigor político, mas também o rizoma da relação múltipla com o outro, e fundando as razões de viver de qualquer comunidade numa forma moderna do sagrado, o que seria, em suma uma poética da relação (GLISSANT, 2011 p.26) .

Em sua perspectiva relacional a "língua como variante trágica" da procura de identidade, noções possíveis e precárias de todo conhecimento possível...Desconfiar da noção de exemplaridade- mas significativos do universo americano, junto com outros autores buscam definição, caracterização da América em três ênfases, três espécies de America; a Meso America- a América dos povos autóctones, dos povos testemunhas; a Euro-América- daqueles que chegaram provenientes das Europas e que preservaram no novo continente seus usos e costumes, bem como as tradições de seus países de origens; e a Neo-América- a América da crioulização...

E a Poética empreendida¹⁰? Em outras palavras como empreender possibilidades teórico-estratégicas, num projeto que favoreça, subsidie pesquisas de intenção poética, no âmbito das ciências da educação no exercício poético e na poética da Relação - tendo presente as disputas sociais históricas tênues do consciente e inconsciente, da ética e sensibilidade, do discurso, da estética, da política e numa linguagem-em-si¹¹ destemporalizada do uno e do múltiplo e do Todo-o-Mundo.

Como chama a também atenção a professora Françoise Simasotchi-Bronès (2014) Uma história caracterizada pelo fato de ter sido primeiramente escrita pela ordem colonial e moderna e, como tal, por muito tempo esquecida das humanidades ofendidas que foram vítimas. Assim a crioulização supõe que elementos culturais colocados em presença uns dos outros devam ser obrigatoriamente equivalentes em valor, para que se efetue realmente, onde não ocorrendo ela não se dá verdadeiramente, ela exige que os elementos heterogêneos colocados em relação “se intervalizem”, ou seja, que não haja degradação ou diminuição do ser nesse contato e nessa mistura, seja eternamente, isto é, de dentro para fora, seja externamente, de fora para dentro, diferindo da mestiçagem, uma vez que opera com a imprevisibilidade. Segundo GLISSANT (2005):

Ao contrário da mestiçagem, a crioulização rege a imprevisibilidade; ela cria nas Americas microclimas culturais e linguísticos absolutamente inesperados, lugares nos quais as repercussões das línguas umas sobre as outras, ou das culturas uma sobre as outras são abruptas (GLISSANT, 2005, pg. 21.)

¹⁰ Poéticas (31-41) in GLISSANT, Édouard. *Poética da Relação*. Portugal: Editora Sextante. 2011-

¹¹ Apud: O autor aponta que ela sanciona o momento em que uma língua, como que satisfeita com a sua perfeição deixa de ter como objeto a narrativa da sua ligação com o meio circundante, para se concentrar no único desejo de superação de seus limites. E ainda sobre a estrutura do texto releva uma Poética das Profundezas, uma das Estruturas e uma da Relação.

O Autor argumenta que o africano deportado não teve a possibilidade de manter, de conservar (...) heranças pontuais, mas criou algo imprevisível a partir unicamente dos pensamentos do rastro/resíduo, que lhe restavam: *compôs linguagens crioulas e formas de arte válidas para todos* (...) embora esse neo-americano possa não cantar canções africanas que datam de dois ou três séculos, ele re-instaura no Caribe, no Brasil e na América do Norte, através do pensamento do rastro/resíduo, formas de arte que propõe como válidas para todos.

Essa força de produção com o mundo- O pensamento do rastro/resíduo para o autor parece constitui uma dimensão nova daquilo que é necessário opormos, na situação atual do mundo, o que ele chama de pensamento de sistema ou sistemas de pensamento que tem como principais características as ideologias do uno e centrado em raízes totalizadoras do desejo sedentário do pensamento em-flecha , subjugação, exclusão, sublimação do outro-cobiçado. (GLISSANT, 2005, p. 19.)

GLISSANT (2005) afirma que, ao contrário da ciência, a escritura, que nos leva às intuições imprevisíveis, nos faz descobrir os constantes escondidos do mundo. É mediante o imaginário, o seu prolongamento por uma explosão infinita que se pode descobrir novas possibilidades e vencer os obstáculos que impedem o ser humano de se realizar. A evocação de diversas possibilidades futuras coloca a consciência humana no e com o mundo, explorando dimensões outras de espiritualidades e consciência.

Segundo os estudos e consistencias investigativas do professor Walter Roland (2011) a consciência glissantiana existe, portanto, "numa relação dialética com o mundo em que a identidade e as nossas capacidades de perceber e entender o dasein são primeiramente dissolvidas, para depois serem ressuscitadas desta experiência com mais vigor. (WALTER, 2011. P. 2).

O conceito de Relação- Por outro lado No campo da psicanálise, o Centre de Recherche Education ET Formation (CREF), da Universidade Paris X- Nanterre, criado por Jacky Beillerot e continuado por Nicole Mosconi e Claudine Blanchard- Laville, exploram e desenvolvem a noção a partir do dialogo com diferentes teorias psicanalíticas. No campo da sociologia da educação, destaca-se a equipe de pesquisa ESCOL Éducation, socialisation ET collectivités locales (ESCOL)¹², formado no ano de 1987, no Departamento de Educação da Universidade

¹² Essa equipe tinha então como foco a relação com o saber e a relação com a escola de jovens que frequentavam estabelecimentos localizados na periferia dos centros urbanos franceses. Na década de 1990, no campo da Didática, em particular no âmbito da educação matemática, principalmente no seio do Institut de Recherches sur L'enseignement de Mathématiques (IREM) da Universidade Aix-Marseille, criado e dirigido por Chevalland, essa abordagem é igualmente introduzida com o propósito de trabalhar a relação que um sujeito ou uma instituição mantém com um determinado objeto de conhecimento relativo a disciplinas escolares ou científicas. Aliás, não é por acaso que os pesquisadores deste grupo empregam o termo "saberes", no plural,

de Paris VIII, Saint Denis, sob a direção de Bernard Charlot (LOPES; OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2018).

2.1 IDENTIDADE MULTIPLA- DISCURSO PLURALIZADO NA RODA DA EDUCAÇÃO

Nossa primeira distância percorrida foi sem dúvidas uma sincopa e "o adeus às metanarrativas educacionais", conforme mostra-nos o professor Tomaz Tadeu da Silva; "a teoria educacional e a pedagogia encontram-se sitiadas" (SILVA, 1994, p. 249). Nesse sentido tomamos algumas urgências-políticas pedagógicas numa leitura crítica com no mundo, afinal seria "O PROJETO EDUCACIONAL MODERNO: IDENTIDADE TERMINAL?"¹³ a educação escolarizada e pública sintetiza, de certa forma, as ideias e os ideais da modernidade e do iluminismo" (SILVA, 1995, p.245), ainda continua o autor:

Ela corporifica as ideias de progresso constante através da razão e da ciência, de crença nas potencialidades do desenvolvimento de um sujeito autônomo e livre, de universalismo, de emancipação e libertação política e social, de autonomia e liberdade de ampliação do espaço público, através da cidadania, de nivelamento de privilégios hereditários, de mobilidades sociais (SILVA, 1995, p.245).

O autor mostra a diluição do moderno e o re-argumentos das problemáticas apresentadas e/ou negligenciadas no pós- estruturalismo, pós- modernismo- do assalto neoliberal- construção de um novo senso comum e de uma nova sensibilidade popular, se propõe a reformar o social e o político ao interesse do capital. Cenário Internacional. Educação como instituição social, universal por excelência- retirar- deslocar- a educação do público para o privado. A educação não esta apenas no centro do moderno, ela esta no centro da governabilidade do moderno ((SILVA, 1995, p.253).

E a tarefa de uma teoria critica da educação- a contestação e o questionamento constante, mas não a partir de uma noção superior, vanguardista epistemologicamente superior, e um a partir do interior mesmo das relações de poder e do questionamento de seu próprio

conforme ainda mostra Carmen Teresa Gabriel essa categoria desponta, desde os anos 1960. In: Relação com o saber: uma proposta de releitura pós-fundacional (P. 217-249) A teoria do discurso na pesquisa em educação/Alice Casimiro Lopes, Anna Luiza A.R. Martins de Oliveira, Gustavo Gilson Soares de Oliveira (Orgs.)- Recife: Ed. UFPE, 2018. 402

¹³ Silva, TOMAZ Tadeu da. (1995) ' O projeto educacional moderno: identidade terminal? .In: VEIGA-NETO. Alfredo. (org.) Crítica pós estruturalista e educação. Porto Alegre: Sulina-p. 245-260.

envolvimento no estabelecimento de hierarquias, posições e autoridades privilegiadas. trata-se de uma tarefa na qual a epistemologia se subordina à política e não ao contrário (SILVA, 1995, p. 260) e por outro lado diagramação das mudanças na forma qual o sujeito e as identidades são centradas nos discursos e práticas colonizadoras/colonizadas- inclusive educativas e curriculares que moldaram as sociedades modernas e colonizadas, instigam nosso interesse.

Conceptualizados no pensamento moderno, em sua definição de identidades mais sociológica ou interativa por dado momento, emersão do sujeito soberano, segundo Hall (2005) assentadas entre o humanismo renascentista do século XVI e o iluminismo do século XVIII; ainda com no pensamento de HALL (2005) em seu trabalho a Identidade Cultural na Pós-Modernidade representou ruptura importante com o passado, motor que colocou todo o sistema social da "modernidade" em movimento centrados no indivíduo "sujeito-da-razão" (HALL, 2005 p. 23).

Percebendo também como essa noção vem sendo descentrada na modernidade tardia em fio de reflexão e tessitura alinhavados em concepções mutantes do sujeito e das identidades (HALL, 2005 p. 23-25). Percebidos como uma figura discursiva, cuja forma unificada e identidade racional eram pressupostos tanto pelos discursos do pensamento moderno quanto pelos processos que moldaram a modernidade, sendo-lhes essenciais (HALL, 2005 p. 23), sendo assim de acordo com os proponentes da visão do descentramento, a conceptualização do sujeito moderno mudou em três pontos estratégicos, durante a modernidade (HALL, 2005 p.24).

Stuart Hall ainda afirma que essas mudanças sublimam a afirmação básica de que as conceptualizações do sujeito mudam e, portanto, têm uma história. Uma vez que o sujeito moderno emergiu num momento particular (seu "nascimento" e tem uma história, segue-se que ele também pode mudar e, de fato, sob certas circunstâncias, podemos mesmo contemplar sua "morte" (HALL, 2005 p.24).

Como debate e comunicação nos é válido pensar conforme Hall que mostra ser agora um lugar-comum dizer que a época moderna fez sugerir uma forma nova e decisiva de individualismo, no centro da qual erigiu-se uma nova concepção do sujeito individual e sua identidade- as transformações associadas a modernidade libertaram o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e culturas (HALL, 2005 p. 25).

Caminhando na circularidade no tempo e no espaço encontramos um sujeito mais ou menos social- o indivíduo passou a ser visto como mais localizado e "definido" no interior dessas grandes estruturas e formações sustentadoras da sociedade moderna que nas palavras de Hall, (HALL, 2005 p. 29) " a medida em que as sociedades modernas se tornavam mais complexas,

adquiriram uma forma mais coletiva e social". Onde as leis clássicas da economia política, da propriedade, do contrato e da troca tenham de atuar, depois da industrialização, entre grandes formações de classe do capitalismo moderno (HALL, 2005 p 29-30.)

Outra importante noção vem da circulação do indivíduo isolado, exilado ou alienado, colocado contra o pano de fundo da multidão ou da metrópole anônima e impessoal (HALL, 2005 p. 32) único da multidão, em meio ao ir e vir dos movimentos, em meio ao fugidio e ao infinito, legião de figuras alienadas da literatura e da crítica social da modernidade (HALL, 2005 p 33"

Uma importante valia ao trabalho foi pensar a diversidade pelo descentramento do sujeito, conforme mostra Hall que sustenta que as identidades modernas estão sendo fragmentadas argumentam que o que aconteceu à concepção do sujeito moderno, - Hall nos diz:

não foi simplesmente sua degradação, mas seu deslocamento, através de uma série de rupturas nos discursos do conhecimento modernos, nesse sentido o autor elaborou rápido esboço de cinco grandes avanços na teoria social e nas ciências humanas ocorridos no pensamento, no período da modernidade tardia e cujo maior efeito, argumenta-se, foi o descentramento final do sujeito cartesiano (HALL, 2005 p 34).

Dessa forma ele elabora um quadro referencial, para perceber essas noções de deslocamento;

1° a primeira descentração importante refere-se as tradições de pensamento marxista pelos quais seu trabalho foi redescoberto na década de sessenta- foi à luz da sua afirmação de que os homens fazem a história, mas apenas sob condições que lhes são dadas" (HALL, 2005 p 34).

2° o segundo dos grandes "descentramentos" vem da descoberta do inconsciente por Freud, a teoria de que nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formados com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma "lógica" muito diferente daquela Razão, arrasta com o conceito do sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unificada- "o penso, logo existo", do sujeito de Descartes (HALL, 2005 p .36)

3° O terceiro descentramento segundo o mesmo esta associado com o trabalho do linguista estrutural, Ferdinand de Saussure. Argumentava que nós não somos, em nenhum sentido, os "autores" das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua, onde a língua é um sistema social e não um sistema individual (HALL, 2005 p. 40).

4° o quarto descentramento principal da identidade e do sujeito ocorre no trabalho do filósofo e historiador Michel Foucault- ele destaca um espécie de genealogia do sujeito moderno. Foucault destaca um novo tipo de poder, que ele chama de "poder disciplinar" que se desdobra ao longo do século XIX, chegando ao seu desenvolvimento máximo no início do presente século- o poder disciplinar está preocupado, em primeiro lugar, com a regulação, a vigilância é o governo da espécie humana ou de populações inteiras e em segundo lugar, do indivíduo e do corpo (HALL, 2005 p. 42).

5° O quinto descentramento que os proponentes dessa posição citam é o impacto do Feminismo, tanto como uma crítica teórica quanto como um movimento social, onde o Feminismo faz parte daquele grupo de "novos movimentos sociais" que emergiram durante os anos sessenta (o grande marco da modernidade tardia), juntamente com as revoltas estudantis, os movimentos juvenis contraculturais e antibelicistas, as lutas pelos direitos civis, os movimentos revolucionários do "Terceiro Mundo", os movimentos pela paz e tudo aquilo que está associado com "1968" (HALL, 2005 p. 44) importante reter sobre esse momento ainda que:

- Esses movimentos se opunham tanto à política liberal capitalista do Ocidente quanto à política "estalinista" do Oriente.
- Eles afirmavam tanto as dimensões "subjetivas" quanto dimensões "objetivas" da política
- Eles suspeitavam de todas as formas burocráticas de organização e favoreciam a espontaneidade e os atos de vontade política
- como argumentado anteriormente, todos esses movimentos tinham uma ênfase e uma forma cultural fortes
- eles refletiram o enfraquecimento ou o fim da classe política e das organizações políticas de massa com ela associadas, bem como sua fragmentação em vários e separados movimentos sociais.
- cada movimento apelava para a identidade social e seus sustentadores. Assim o feminismo apelava às mulheres, a política sexual aos gays e lésbicas, as lutas raciais aos negros, o movimento antibelicista aos pacifistas, e assim por diante. Isso constitui o nascimento histórico do que veio a ser conhecido como a política de identidade- uma identidade para cada movimento (HALL, 2005 p. 45).

2.1.1 MOVIMENTOS SOCIAIS, DISCURSOS E PRODUÇÕES DE SENTIDOS

Sobre esses "Novos Movimentos" me surgiram anotações, reflexões, relações com a roda de coco, inter cruzadas nos trabalhos com as memórias de alguns estudos do grupo de pesquisa aqui no do sob o Centro de Educação da UFPE, o grupo *Teoria do Discurso e Educação*, onde pude experienciar articulações formativas com meus professores e colegas em minhas caminhadas pessoais, acadêmicas e políticas.

Dessas, foram de muita relevância para elaboração e sustentação dessas escrituras...uma fonte de emanação de paciência e paciência, na qual um trabalho que de cara emaranhou -me foi "*Os Movimentos Sociais e a Pluralidade do Social*" do Professor Argentino Ernesto Laclau¹⁴ (1985).

Pluralidades essas do social que muito presencie nas rodas e sambadas de coco nesses últimos anos. Tivemos vários encontros com campos múltiplos desses movimentos sociais. Nessa caminhada destaco o componente "Teoria e Análise do Discurso em Educação" ofertado pelo grande amigo e professor Dr^o Gustavo Gilson. Na qual fizemos incursões sobre as perspectivas da Teoria do Discurso (TD) - Escola de Essex (Laclau e Mouffe), assim como da pragmática e análise textual da Escola Francesa de Análise do Discurso, pós-estruturalista, relacionadas em Dominique Maingueneau ao campo da educação e da pesquisa em educação.

Em linhas mais gerais foram- nos apresentados algumas escolas que trabalham perspectivas analíticas em análises discursivas, de perspectivas ontológicas-políticas-epistemológicas, onde ao longo do período fomos tecendo e compartilhando os recursos conceituais de 'discurso' na Teoria do Discurso (T.D) de Laclau e Mouffe e na Escola Francesa de Análise do Discurso (A.D), destacando conceitos e noções em Dominique Maingueneau. E mais ainda outros correlacionados como Fantasia, Éthos, Subjetividades, Cenas Enunciativas, Ideologia, Interdiscurso, Heterogeneidades entre outros.

A abordagem discursiva permite a observação das políticas oficiais e das práticas cotidianas que configuram a realidade da educação- de forma densamente imbricada- como

¹⁴ As considerações teóricas aqui apresentadas encontram se desenvolvidas em: Laclau & Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy* (1985). Texto apresentado no *workshop* promovido pelo CEDLA (Centro de Documentação LatinoAmericano) de Amsterdã, Holanda, em outubro de 1983, sob o título "Novos Movimentos Sociais e Estado na América Latina". Publicado originalmente na revista do CEDLA, *Latin American Studies*, n° 29, organizado por David Slater. Traduzido do inglês pela Tradutec, São Paulo. (Observações sobre Laclau, Argentino, Teórico e Filósofo Político, Chantal Mouffe tem como interlocutores filósofos Heidegger, Lacan, Foucault, Wittgenstein, Derrida, Bordieu, Ranciere, além de Gramsci e Althusser)

construções sócias parciais, atravessadas por conflitos/ contradições intrinsecamente contingentes. (/LOPES; OLIVEIRA; OLIVEIRA. 2018. P.170)

Sendo assim, fomos compreendendo das potencialidade teórico-estratégicas em termos da educação, releituras críticas em um enfoque discursivo, em lógicas metodológicas de práxis, invenção/criação, explicações críticas, articulações em ciências sociais para analisar as dinâmicas atuais de conflito, negociação e (re) configuração da realidade educacional em diversos países e regiões (OLIVEIRA, 2018)

Em Laclau e Mouffe das potencialidades políticas assumidas pelo conflito social, de suas abordagens, para expor premissas teóricas que permitam fora em certa medida das metanarrativas, pensar o novo e o específico, contestando esse tipo de universalismo, mas resultantes de articulações contingentes. Pela 'escola de Maingueneau' as abordagens são inicialmente desenvolvidas a cerca dos Textos/Produções de Textos e dos quadros sociais-ideológicos, de sua produção e circulação, texto e contexto desde suas formas e esforços teóricas para interpretação.

Apesar do potencial e esforços de articulação que já vem sendo realizados nesse âmbito é importante lembrar que as correntes de A.D. não tem uma relação direta de continuidade e/ou complementaridade com as teorias do discurso. A perspectiva ontológica da Teoria Política do Discurso, em especial, apresenta divergências significativas com as concepções dominantes nas principais escolas de A.D., Consequentemente, muitos dos conceitos partilhados entre as diferentes tradições são também compreendidos e abordados de formas diversas por diferentes autores. Para incorporar os conceitos e lógicas das correntes de A.D. em duas estratégias de investigação, portanto, as pesquisas que trabalham com a teoria de Laclau e Mouffe precisam deslocar parcialmente esses elementos de sua elaboração inicial e rearticulá-los de forma consistente com seu próprio quadro referencial. OLIVEIRA (2018) in: LOPES;OLIVEIRA;OLIVEIRA (2018)

Traduzidas no campo pedagógico, reconfigurando, multiplicando produções em possibilidades teórico-estratégico como afirmou LOPES(2019) em minicurso na UFPE em março de 2019, assim considerando a cultura de grupos subalternizados e os processos de articulação, que reduzindo a uma mera dicotomia entre reprodução e resistência e limitando a apropriação marxista- no encadeamento das formações discursivas, impacto sobre autores que buscam distanciar de análises macro, "capazes de produzir o currículo a um epifenomeno da economia e a uma perspectiva reificada de cultura" nas palavras da mesma.

Em primeiro, partimos de duas características associadas á ideia de discurso no seu sentido comum, no sentido não-técnico. Uma ativação de recursos linguísticos, portanto uma

fala, um pronunciamento, o uso social da linguagem, digamos assim, na linguagem corrente, a uma fala estruturada de uma pessoa numa posição que é socialmente relevante; um político, o presidente, etc. Também se remete o conceito a intervenções de determinados coletivos, organizações, movimentos, etc, através de notas, mensagens, comunicados, manifestos e outras formas de pronunciamento público (BURITY, 2014).

A segunda referência a que se associa o termo “discurso” é a de um campo disciplinar, que no início do século XX, o campo da linguística- na qual o conceito de discurso aparece para dar conta de uma unidade de significação que vai além da frase. (BURITY, 2014.)

Segundo essa perspectiva, seria um primeiro passo, primeira tentativa de formulação para dar conta de um sistema de relação entre objetos, entre elementos, que constitui uma unidade significativa, um conjunto de regras de produções de sentidos, baseadas em uma ontologia social que prioriza a contingência e a incompletude estrutural das relações sociais, como afirma o autor (BURITY, 2014).

No que se refere aos recursos conceituais é necessário observar como a A.D e a T.D desenvolve cada uma sua própria compreensão de discurso, e como aponta OLIVEIRA (2018, p. 174), e como as concepções de hegemonia (LACLAU, MOUFFE, 2015 [1985]) e primazia do interdiscurso (Maingueneau, 2008 a [1984] produzem um descentramento na noção de discurso, de forma paralela, nas duas escolas estudadas. Saltando aos olhos as influências de Michel de Foucault.

Na T.D mais atrelada as influências althusserianas, sínteses entre aspectos do marxismo e da psicanálise lacaniana- como ideologia, onde por sua vez Foucault (1998) questiona e rejeita a utilização do conceito marxista de ideologia, e suas implicações articulatórias, em contraponto, Foucault (2007, 1999) elege o termo “discurso” para referir-se a padrões de regularidade enunciativa que produzem eles mesmos, efeitos de verdade e processos de subjetivação não sendo “em si, nem falsos nem verdadeiros” (Foucault, 1998, p.7 apud OLIVEIRA, 2018).

Nas primeiras aulas confesso que fiquei embaraçado com tantos pontos e /as vezes, nem sempre nodais. Um tanto inovador; campos discursivos de ação; mainstreaming; sidstreaming; discussões de gêneros, sexualidades, interfaces de identidades, subjetividades e movimentos sociais.... "na proposta nem sempre impõe análise- na prática se faz a teoria- desafio, ferramenta, coragem, confiança para fazer a imbricação/ teoria-prática-uma-prática-teoria" .

Agradeço a professora Anna Oliveira e o professor Gustavo Oliveira, ainda destacará as atividades em grupo, seminários, estudos dirigidos, abordagens das Lógicas na TD e na Pesquisa em Educação, Gêneros, Sexualidades, Narrativas de Si e Subjetividades, Fantasia,

Ethos, Cenas, Ideologias, Modulação, Polemica, Antonímica, Intersemiose, artefatos que produzem sentido, imagens, espaços virtuais. Discurso, Realidade e Educação.

Num adverso de um problema e de suas soluções BALL (2014) é referenciado por OLIVEIRA (2018, p.310-311) no que tange os estudos para mapear redes de políticas, comunidades políticas são criadas em função de concepções compartilhadas, um tipo de social novo envolvendo [...] relações sociais de fluxos e de movimentos, rede, constituindo novas formas de governabilidade e criando novas formas de sociabilidade, assim uma reterritorialização das políticas na qual as fronteiras entre público, privado, filantrópico, não governamental vêm sendo deslocadas, criando “novas narrativas sobre o que conta como boa política”, diferentes matizes, matrizes, gêneros, versos político e atores políticos, organizados em partidos, nacionais e internacionais.

No trabalho Discurso, *Política e Sujeito na Teoria de Hegemonia de Ernesto Laclau* (2014) o professor Joanildo Burity¹⁵ apresenta sua pretensão à contingência dos conceitos a cerca do autor; Discurso como categoria teórica: sentido e política- Interlocutores Jacques Derrida filosofo argelino, a começar pelas categorias "discurso"ou "hegemonia" ou "pós-marxismo" - considera a rede conceitual que eles(s) mobilizam como pressuposto, ponto de partida.

"O que podemos dizer sobre a Teoria do Discurso?" (BURITY, 2014, p. 61)

Há várias maneiras de começar a caracterizar a teoria política de Laclau: como uma teoria do discurso; como uma teoria da hegemonia; como uma reflexão do pós-marxista; como um marxismo pós-moderno; como uma teoria da democracia radical no fundo, não importa muito por onde se queira começar. Cada uma dessas designações dá conta de uma dimensão da reflexão que ele propõe, ao mesmo tempo em que deixa outras de fora (BURITY, 2014, p. 60)

Em primeiro lugar o autor parte de duas características associadas à ideia de discurso no seu sentido comum, no seu sentido não-técnico. - uma como ativação de recursos linguísticos, portanto uma fala, um pronunciamento, o uso social da linguagem, digamos assim. "Na linguagem corrente, a uma fala estruturada de uma pessoa numa posição que é socialmente relevante, um político, o presidente de uma associação, uma liderança sindical, etc..." (BURITY, 2014, p. 61). Ainda segundo o autor também se remete o conceito a intervenções de determinados coletivos, organizações, movimentos, etc, através de notas, mensagens, comunicados, manifestos e outras formas de posicionamento público.

¹⁵ |In Pós-estruturalismo e teoria do discurso: em torno de Ernesto Laclau/org. Daniel de Medonça, Léo Peixoto Rodrigues.- 2.ed.- Porto Alegre : EDIPUCSR, 2014.212 p.

A segunda referência a que se associa o termo "discurso" é a de um campo disciplinar, que no início do Séc. XX, o campo da linguística- na qual o conceito de discurso aparece para dar conta de uma unidade de significação que vai além da frase. Primeira tentativa de formulação para dar conta de um sistema de relação entre objetos. entre elementos, que constrói uma unidade significativa, um conjunto de regras de produções de sentidos (BURITY, 2014, p. 61).

Em Laclau, o conceito de discurso vai ser introduzido numa reflexão sobre a política para dar conta inicial, do lugar que a questão do sentido precisa ter numa reflexão sobre a ação social (LACLAU, 1995). Segundo Burity (2014) nessa Teoria Social Clássica, extrapolando uma ideia do realismo filosófico de que há um mundo fora de nossa mente, que não é o nosso pensamento que cria o mundo, mas este existe independente do pensamento, coloca-se uma tensão, se não uma oposição entre uma suposta "realidade" objetiva e uma dimensão de produção de sentido, a qual se crê acrescentar-se a realidade objetiva e com muita frequência, distorcê-la, deformá-la, em função do interesse ou "perspectivas (cognitivas ou posicionamentos) particulares" (BURITY, 2014, p. 62).

Nas ciências sociais clássicas o conceito precisaria descrever coisas como elas são e é exatamente esse ponto de discordância que Laclau coloca- insiste não só sobre a importância da dimensão da significação, mas também sobre o caráter constitutivo da realidade que a significação possui, a tal ponto que é inconcebível, na sua perspectiva que nós possamos ter qualquer acesso que seja à realidade que não seja sempre já mediado pelo sentido, ou mais precisamente, constituído simbolicamente. (BURITY, 2014, p. 62)

Um objeto físico- é um sistema de produção de sentido que é inseparável da realidade física desse objeto (LACLAU;MOUFFE, 1990, BURITY (1997, 2007) Assim o conceito de discurso reelabora uma posição presente nos pensamentos de KANT, Hegel de todas teorias do conhecimento não mediado da realidade. Um conhecimento que não agrega nada a realidade, por apenas se propõem a refleti-lá, a desvelá-la, a descreve-l (BURITY, 2014, p. 62)

Pontos a serem ressaltados:

1. O sentido é co-constitutivo da realidade social, sem qualquer associação com uma postura idealista, que não há nenhuma realidade social sem (o) sentido. E o sentido sempre é produzido socialmente.
2. Sempre é produzido socialmente, o sentido não é produzido ou não constitui enquanto ato puramente mental. O sentido não é intencionalizado, algo que procede de vontade de um sujeito presente a si, que sabe o que é, quem é, o que quer, e por isso fala escreve, age, se comunica, etc (BURITY, 2014, p. 62).

Duas outras questões são elencadas, diferindo as produções clássicas perdendo assim por um lado, a ideia de que o sentido é sempre construído e circula socialmente, é produzido, portanto socialmente; e de outro lado, que há regras historicamente definidas de produção de sentido às quais todo falante, escritor de uma língua, ou todo agente social na maioria das vezes precisa dobrar-se para que sua fala ou ações torne(m)-se reconhecida(s) por outros e produza efeitos no mundo (BURITY, 2014 , p. 63).

Em outras palavras , o sujeito falante, pensante, escrevente, a gente só produz ou comunica sentido na medida em que realiza uma performance a partir de regras que não foram inventadas por si, não são controlados ao seu bel prazer, e não podem ser simplesmente modificadas de maneira arbitrária e interpretativa por alguma pessoa, individualmente. Regras estas que são produzidas através de processos sobre os quais ninguém dificilmente tem controle. Dificilmente, estaremos naquele momento, naquele lugar, em que a mudança acontece, e dificilmente seremos nós que seremos os artifícios soberanos dessa mudança (BURITY, 2014).

Esta não é uma afirmação sobre a (falta de) liberdade do sujeito individual para subtrair-se aos seus protocolos das posições enunciativas. É certo, que no agenciamento de seus lugares sociais (discursivos, os agentes possuem numerosas formas de articulação de intervenções segundo o professor Burity. Estratégias, interesses, cálculos são constituídos, não apenas para fazer funcionar em proveito enunciatários os recursos do discurso em que se situam, mas também para resistir a determinadas restrições colocadas pelas regras vigentes.

Entretanto essa esfera da liberdade não pode ser compreendida em termos de autonomia ou soberania enunciativa. Falar de modo a produzir efeitos de consagração ou transformação das regras discursivas é, antes de mais nada, assumir um lugar que não é criado ex nihilo. É habitar um sistema de regras que confere autoridade, até mesmo para jogar com as margens permitidas ou possibilitadas pelas relações que definem o discurso (BURITY, 2014, p. 63).

O professor Burity informa que para fixarmos essa segunda incursão, é preciso pensar o discurso em termos de regras que combinam elementos diferentes entre si de tal maneira que essa relação produz sentido. No caso da linguagem verbal (e o discurso nunca se restringe a ela) limitante e Saussure, segundo ele a associação de uma imagem conceitual e um matéria fônica que , articuladas num signo, produzem sentido. Então se digo "casa" digo uma articulação de uma imagem mental que faço desse objeto no mundo, que pode ter muitas formas; enquanto imagem mental associa a varias outras coisas, como habitação, abrigo, lar, proteção, refúgio, como também a trabalho domestico ou flexibilização de trabalho, construção civil, política habitacional etc. O processo de significação equivale a essa articulação de um significante e o significado (BURITY, 2014 p. 64).

Articulando os dois pontos: Sentido como uso social da linguagem e sentido como um sistema de regras de articulação entre elementos distintos, diferentes. O que Laclau procura explorar, articulando os motivos que essa dupla proveniência da categoria discurso permite é, de um lado recuperar para as ciências sociais o caráter insubstituível, inseparável, inerradicável, do processo de significação para a compreensão e para a constituição dos fenômenos sociais (BURITY, 2014 p .64).

Fenômenos sociais frases articuladas e gestos corporais, por mais ou menos curtos que sejam, por mais indignadas ou tranquilas que sejam, procurando explicar e, portanto, significar aquele acontecimento físico. " Como "acessar " a ontologia desses acontecimentos sem passar pelo sentido, ou antes, pelos distintos sistemas de regras de produção de sentido que se cruzam e confrontam, na constituição de que " de fato" estaria ocorrendo? Impossível. A experiência pura e nua ver-se diante...de um mero ato físico, nu, essa experiência supostamente autêntica e de primeira mão da realidade, jamais significará/será coisa alguma se não for posta em discurso, se não tiver sido posta em discurso no mundo antes de nos depararmos com ela (BURITY, 2014, p. 65).

Segundo esse entendimento, não há uma apreensão possível da realidade que demande constitutivamente uma passagem pelo discurso, pelo sentido, pela inserção de fatos físicos, humanos ou naturais, em sistemas de significação que situem e hierarquizem esses fatos no mundo, e que se articulem ou disputem com outras a estabilização do ser dos objetos que descrevem e situam no mundo. Que os torne acontecimentos fortuito, necessários ameaçadores ou desejáveis, decisivos ou banais. Todos esses processos demandam necessariamente a passagem pelo discurso. Primeira aproximação, então... (BURITY, 2014, p. 65).

A seguir o professor Burity subtopicaliza os lugares do discurso, posição e subjetivação política; segunda aproximação. O discurso é uma unidade complexa de palavras e ações, de elementos explícitos e implícitos, de estratégias conscientes e inconsciente. É parte inseparável da ontologia social dos..."os fenômenos sociais são sobredeterminadas: não tem uma única forma de abordar, de descrever, de explicar, não tem uma única forma de abordar, de descrever, de explicar, não estão sujeitos a uma relação simples de causalidade; não se constituem por um único investimento de sentido, ou uma única agência;não envolvem implicações unívocas; não se esgotam na pura facticidade dos acontecimentos encadeadas que permitem narrar-lhes um certo desdobramento no tempo e no espaço(BURITY, 2014, p. 65)..

É assim porque efetivamente todo fenômeno social é o cruzamento de diversas formas de construção daqueles acontecimentos. Construção política dos acontecimentos, o que significa a mesma coisa. Lembrando sempre dessa noção da capacidade de representar,

enquanto uma posição particular, algo maior mais abrangente, que Laclau dá o nome de hegemonia (BURITY, 2014, p. 65)

O sentido social de determinado fenômeno- o ser de tal fenômeno, se constrói a partir da sua inscrição em unidades mais amplas de significação- a isto chamaríamos de formação discursiva- é sempre um conjunto articulado, mas heterogêneo, de discursos, ou seja, de sistemas de regras de produção de sentido. Uma formação discursiva já está hegemonizado por um determinado discurso dentro da pluralidade. Não é um todo monolítico, fechado em si, mas produz efeitos de posicionamento, autorização e restrição sobre os sujeitos que nela se constituem ou expressam (BURITY, 2014, p.66)

Segundo Burity para Laclau nesse sentido, utiliza o conceito de discurso: enquanto categoria teórica- e não descritiva ou empírica- que procura dar conta das regras de produção de sentido pelas quais um determinado fenômeno encontra seu lugar no mundo social e num conjunto de discursos articulados entre si, num determinado fenômeno específico como mencionado por Burity- formações discursivas.

O que caracteriza a existência de um fenômeno que tenha direção socialmente identificável é o fato de que à medida que nos "aproximamos" dele, percebemos a sua heterogeneidade, o fato de que ele é uma trama de relações em várias direções ; e, no entanto de um desses discursos que se mostra capaz de apresentar-se em nome dos demais (BURITY, 2014, p. 67)

O outro- "racismo, epistemicídio, e outros- pontos nodais em torno de que se articula uma subjetividade política compartilhada. Onde na multiplicidade, heterogeneidade, estão ali partilhando uma identidade, não importa diante do inimigo comum. a seguir o professor elencou Articulação antagonismo e fronteiras..a partir da categoria discurso, podem-se compreender fenômenos sociais cuja constituição se dá através de uma lógica de articulação de elementos diferentes.- acontece que a lógica de funcionamento das sociedades contemporâneas, ao mesmo tempo permite e impede que essas fronteiras se estabilizem, que exista (somente) um "nós" do lado e cá, e que, somando as mesmas pessoas, querendo as mesmas coisas, haja(somente) um "eles" do lado de lá, que representaria a mesma ameaça aquilo contra o que se luta, sempre da mesma forma? Segundo Laclau apud Burity (2014) uma característica da significação, identificada e elaborada pela linguística é que vários conceitos, várias categorias criadas com a pretensão de dar conta do funcionamento da língua, na verdade se aplicam a outras áreas do domínio social e histórico. Tal não ocorre simplesmente por serem os conceitos linguísticos mais abrangentes ou mais poderosos do que outros, mas de fato de que a construção desses

conceitos abriu uma compreensão de fenômenos que na realidade vão além da língua (BURITY, 2014, p. 69).

A professora Alice Cassimiro Lopes numa aula articuladas pelos professores Anna Luiza e Gustavo Oliveira, sobre A teoria do Discurso na Pesquisa em Educação: possibilidades teórico-estratégicas; informa sobre a incorporação ao campo do currículo no Brasil- multiplicação, produção acompanhada da TD- Referenciando Ernesto Laclau e Chantal Mouffe e tantos outros que pesquisam nesse registro traduzidas no campo pedagógico- reconfigurou-se.

Numa singela percussão o texto de LACLAU (1985) traz esclarecimentos sobre os novos movimentos da América Latina e suas pluralidades; formas e dimensões radicalmente novas assumidas pelos conflitos sociais contemporâneos- procura expor algumas premissas teóricas que permitam/possibilitar pensar o novo e o específico- dentro destas novas formas de luta e resistência, logo deve-se evitar esse tipo de universalismo eurocentrico, considerar as entidades do tipo "classes" variáveis do social, enquanto complexos, resultantes de articulação contingente de entidades menores. Precisamos determinar o status teórico destas entidades temáticas e a especificidade da conexão articulatória existente entre elas, destacando ainda as noções de Posições de Sujeito, articulação, hegemonia, Espaços Políticos.

2.1.2 DISCURSOS, MOVIMENTOS SOCIAIS E CAMPOS DISCURSIVOS DE AÇÃO

Retomando Stuart Hall (2005, p. 45) sobre o campo feminista, ele aponta que o feminismo teve também uma relação mais direta com o descentramento conceitual do sujeito cartesiano e sociológico:

- Ele questionou a clássica distinção entre "dentro" e o fora, o "privado" e o público. O Slogan do feminismo era: "o pessoal é político".
- ele abriu, portanto, para a contestação política, arenas inteiramente novas de vida social: a família, a sexualidade, o trabalho doméstico, a divisão doméstica do trabalho, o cuidado com as crianças, etc.
- ele também enfatizou, como uma questão política e social, o tema da forma como somos formados e produzidos como sujeitos generificados. Isto é, ele politizou a subjetividade, a identidade e o processo de identificação (como homens/mulheres, mães/pais, filhos/filhas).
- Aquilo que começou como um movimento dirigido à contestação da posição social das mulheres expandiu-se para incluir a formação das identidades sexuais e de gênero . O feminismo questionou a noção de que os homens e as mulheres eram parte da mesma identidade, a "Humanidade", substituindo-a pela questão da diferença sexual (HALL, 2005, p, 45-46).

Em minhas memórias e anotações lembro-me de forma muito especial e sensível a experiência que tive ao participar do componente *Educação, Estudos de Gênero e Sexualidade*, ofertado pela professora Anna Luiza Martins de Oliveira no segundo semestre de 2018 , onde segundo nossa ementa:

Estudo das principais teorias e debates contemporâneos sobre gênero e sexualidade e de suas relações com a educação, com ênfase na perspectiva pós-estruturalista. Os processos de heteronormatização da sociedade, as pedagogias de disciplinamento e controle dos corpos e das sexualidades. As intersecções entre gênero, sexualidade, raça, etnia, cultura e classe social. A pesquisa sobre educação, gênero e sexualidade: temas e produções atuais(UFPE, 2018)

Tive o prazer e a oportunidade de aprender, desconstruir e descolonizar muito de minhas práticas, posturas e pensamentos. Tal qual no comprometimento participativo e postura, ouvido, mente-ativa nas inúmeras formas de opressões e violências naturalizadas, discriminações e subjugações banalizadas, a qual, somos-temos-vivemos ciclos de repetição/retroalimentação de violências sistêmicas e negações distintas- inclusive reproduzidas consciente e inconscientemente em nossos cotidianos, e mesmo em nossos contextos educativos e culturais.

Surgiram-me muitas ocultações - dramas- negações- escondidos das colonialidades e violências sociais nos nossos corpos, corpos- são escancarados diariamente- intimidados- e minorados, negados por um outro projeto mundo-imperial-colonial...

Em trabalho em sala, em seminário tive a honra de dividir a apresentação do componente com a amiga Geni, e claro todo o respeito e licença ao apresentar em sala o Texto "*Para além da Sociedade Civil: Reflexões sobre o Campo Feminista*" da Professora Sonia E. Alvarez ¹⁶ este no Dossiê O Gênero da política: Feminismos, Estado e Eleições¹⁷.

O dossiê pretendeu discutir as arestas e os avanços relativos à discussão do Estado e da democracia, dos feminismos, dos *déficits* de representação política feminina e do debate eleitoral, à luz das teorias feministas e dos estudos de gênero. Para tal, se tem em vista a centralidade da ingerência política das mulheres na afirmação da democracia e na concretização da justiça social.

Em suas produções - livros recentes (co-editado) incluem *Quem é como Mulheres das Políticas para as Mulheres no Brasil?* Vol. Eu, *O Feminismo Estatal Participativo Brasileiro*; Vol. II, *Expressões Feministas nas Conferências Nacionais de Políticas para as Mulheres* (2018); *Além da sociedade civil: ativismo, participação e protesto na América Latina*(2017); *Translocalidades / Translocalidades: Política Feminista de Tradução na América Latina / Américas* (2014); e uma edição especial de duas partes da revista *Meridians* em "*Feminismos afrodescendentes na América Latina*"(2016).

Em seu trabalho a professora propõe:

- Uma linguagem conceitual;
- Um aparelho interpretativo conceitual

¹⁶ Sonia Alvarez é diretora do Center for Latin American, Caribbean and Latino Studies (Clacsl) e professora de Ciência Política na Cátedra Leonard J. Horwitz of Latin American Politics and Studies, ambos da Universidade de Massachusetts, em Amherst.

Ph.D. Ciência Política, M.Phil. Ciência Política, MA Ciência Política. Universidade de Yale. AB, Governo e Estudos Latino-Americanos, magna cum laude. Colégio Smith. “Sou uma ativista intelectual feminista, anti-racista e de justiça social que participou de movimentos feministas latinos / mulheres de cor nos EUA, assim como movimentos de solidariedade, organização da alter-globalização e outros esforços ativistas transnacionais. Desde a década de 1980, tenho me conectado com movimentos feministas e femininos no Brasil, na América Latina e no mundo, enquanto realizo pesquisas *sobre e com* eles. Meu trabalho atual centra-se no "sidestreaming" de idéias e práticas feministas em movimentos sociais paralelos, a dinâmica dos campos feministas de ação discursiva e assembléias ativistas, e os (mis) encontros do feminismo e anti-racismo no Brasil.”

Fonte: <https://polsci.umass.edu/> Acesso em 30 de setembro de

¹⁷ O Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu integra o Sistema COCEN (Coordenadoria de Centros e Núcleos) vinculado à reitoria da Universidade Estadual de Campinas, que congrega 21 centros e núcleos interdisciplinares. A institucionalização do Pagu (1993) foi resultado do trabalho de pesquisadoras inseridas em campos disciplinares distintos que buscavam dialogar com as teorias feministas e de gênero.

- Uma nova unidade de análise para repensarmos as dinâmicas e mudanças dos feminismos no Brasil e América Latina

Nesse sentido enquadrando os feminismos como *campos discursivos de ação*, elabora uma revisão narrativa de três momentos na trajetória dos feminismos contemporâneos à luz da abordagem analítica, para isso traz uma questão inicial.

“Do que precisamente constituiria um movimento social ou, no caso, “o” movimento feminista – suas principais expressões organizativas, atoras legítimas, lugares de atuação, etc.”???

Este artigo propõe uma re-visão epistemológica para repensarmos as dinâmicas dos feminismos no Brasil e na América Latina. Procura elaborar meios que nos permitam melhor apreender as mudanças nos feminismos contemporâneos e, por extensão, em outros campos políticos que caracterizamos como movimentos sociais e que conceitualmente costumamos situar na arena da sociedade civil.

Esse projeto avança uma re-visão interpretativa de três momentos nas trajetórias dos feminismos no Sul das Américas:

- 1) um primeiro momento de “centramento” e a configuração do feminismo no singular”;
- 2) um segundo momento de “descentramento” e pluralização dos feminismos e do “*mainstreaming*” (fluxo ou transversalidade vertical) do gênero;
- 3) um terceiro momento, o atual, em que presenciamos o que chamo de “*sidestreaming*”, o fluxo horizontal dos discursos e práticas de feminismos plurais para os mais diversos setores paralelos na sociedade civil, e a resultante multiplicação de campos feministas.

“Sustento que os movimentos feministas, ao igual que a maioria dos chamados movimentos sociais, geralmente se expandem *para além da sociedade civil*. (ALVAREZ, 2014, p.17)”

“Campo(s) discursivo(s) de ação”, ao invés de movimento(s), feminista(s).---

Os campos discursivos de ação; são muito mais do que meros aglomerados de organizações voltadas para uma determinada problemática

- ✓ Eles abarcam uma vasta gama de atoras/es individuais e coletivos e de lugares sociais, culturais, e políticos.
- ✓ Eles se articulam, formal e informalmente, através de redes político-comunicativas – ou melhor, teias ou malhas – reticuladas.
- ✓ Esses campos também se articulam *discursivamente através de linguagens, sentidos, visões de mundo pelo menos parcialmente compartilhadas* (ALVAREZ, 2014, p.18).

Assim

- Nesse sentido, os campos feministas se constroem por meio de um *emaranhado de interlocuções*; *as suas redes não são meras condutoras de processos culturais*, são “culturalmente constituídas por interações comunicativas” (Mische, 2003).
- Eles conformam “comunidades discursivas envolvidas na enunciação de novos códigos culturais [e políticos] que disputam as representações dominantes”
- Tais contextos mais amplos, por sua vez, permitem, facilitam, ou até incentivam certas expressões, discursos, e práticas ao mesmo tempo em que sempre limitam, disciplinam, circunscrevem, reprimem ou até criminalizam outras.

Contudo, segundo a autora as (re)configurações do campo feminista também são produto de mudanças nas alianças e disputas *internas e das transformações nas coligações bem como das transformações nas coligações e conflitos com outros campos movimentistas*.

Primeiro Momento: o centramento do campo e a configuração do “feminismo no singular”

- Estavam firmemente ancoradas no campo mais amplo da resistência e da oposição às ditaduras, inclusive muitas delas provinham da luta armada
- Se manifestavam regularmente nas ruas pelo fim da subordinação da mulher, pelo fim da ditadura militar, pela anistia e os direitos humanos, pelo direito ao aborto, etc
- E, a *autonomia – então invocada, principalmente, em relação aos partidos e organizações revolucionárias de esquerda – virou uma espécie de “palavra mágica” lançada discursivamente para distinção entre feministas e “outras” mulheres ativistas.* (ALVAREZ, 2014, p.20)
- ao mesmo tempo que teve de administrar as tensões entre uma perspectiva autonomista e sua profunda ligação com a luta contra a ditadura militar no Brasil, foi visto pelos integrantes desta mesma como um sério desvio pequeno-burguês (Pinto, 2003:45) apud (ALVAREZ, 2014).
- esse espaço viabilizou a tradução de questões tidas como privadas em assuntos políticos – eixo discursivo norteador dos feminismos desde esse primeiro momento em diante.
- a representação “autonomista” do feminismo tende a apagar o fato de que, desde os seus primórdios nos anos 70, ele constitui um campo discursivo de ação heterogêneo, mesmo que relativamente reduzido em sua extensão horizontal e com uma articulação vertical – em direção ao Estado – nula evidentemente, dado o contexto ditatorial (ALVAREZ, 2014, p.21)
- A dicotomia “luta geral-militância política” *versus* “luta específica-militância autônoma” *figurava como um componente antagônico, porém central da gramática política*.

Essa luta interpretativa se articulou em diversas escalas –e já desde aquele primeiro momento do feminismo latino-americano, em escala transnacional, através dos Encontros Feministas Latino-americanos e do Caribe, que começaram a se realizar periodicamente a partir de 1981. Desde o início, os Encontros foram marcados por confrontos acirrados entre “feministas” e “políticas” e disputas homéricas sobre se as mulheres populares, negras, lésbicas, e outras “outras” podiam ou deviam ser consideradas “verdadeiras” feministas. Mas a “luta específica-militância autônoma” ganhou clara hegemonia na disputa constitutiva do campo feminista naquele primeiro momento (Alvarez *et al.*, 2003; Wills, 2002). (ALVAREZ, 2014, p.22)

Porém, muitas entre as “alterizadas”, as “outras do feminismo”, se apropriavam e autoidentificavam com elementos do ideário feminista e portanto faziam parte do que aqui estou chamando de campo discursivo de ação. Mas muitas consideravam que a chamada luta específica – suposta divisora das águas entre o feminismo hegemônico e o seu exterior constitutivo – estava profundamente marcada pela classe social, a heteronormatividade, e uma branquidade “inominada” ou implícita que constituía um pano de fundo silenciado por uma posição racial presumivelmente “neutra, não reconhecida, negada, expurgada do seu potencial político

dessa forma segundo a professora uma diversidade de mulheres já circulava nesse campo desde o primeiro momento e procurava alianças e coligações entre si

- Já no final dos anos 70, por exemplo, algumas mulheres militantes articuladas no interior do movimento negro faziam as suas próprias reflexões sobre a subordinação da mulher, o feminismo, e a sua relação com o racismo
- no final dos 1970 e início dos 1980, surgiram organizações de mulheres negras no Brasil que se declararam “autônomas” do movimento feminista “branco” e também do movimento negro misto (que abarca homens e mulheres) (ALVAREZ, 2014, p.24)
- a organização das mulheres negras ‘não foi um racha em relação ao movimento negro, foi sim um salto de qualidade, por conta das necessidades sobre a reflexão sobre a própria diversidade...’ (ALVAREZ, 2014, p.24;25)
- A “especificidade” das mulheres negras (Ribeiro, 1995), por exemplo, desde logo foi enquadrada em termos de uma “tripla discriminação” por militantes negras que não se sentiam interpeladas pelo feminismo que nesse momento então se configura como hegemônico.

Segundo Momento: o descentramento e a pluralização dos feminismos e o *mainstreaming do gênero*.

Nessa perspectiva o movimento feminista sempre foi de fato um campo plural. O feminismo se diferencia, se pluraliza e se “descentra” ainda mais quando o campo oposicionista no qual ele estava inserido também se reconfigura durante a dupla transição para a democracia representativa de “baixa intensidade” e para um modelo econômico neoliberal no final dos 80 e em toda a década de 90, ainda segundo ALVAREZ (2014). O movimento se “institucionalizou” e por outro lado, muitas atoras se reposicionaram para *além da sociedade civil, adentrando nas mais variadas instituições masculinistas*. (ALVAREZ, 2014, p. 25)

Muitos discursos e práticas feministas passaram a circular verticalmente, mais amplamente. O gênero –um dos discursos definidores do campo nesse segundo momento, como veremos a seguir – passou a ser, no linguajar da ONU, “*mainstreamed*”, ou “*transversalizado*”, pelas instituições políticas. *Ongs e cooperação internacional e outros organizadas informal e horizontalmente. Dessa forma, segundo ela a política de campos e institucionalidades em margem descentralizadas, a proliferação de feminismos no ‘plural’*. Assim as “outras” do feminismo no primeiro momento decididamente viraram “outros feminismos” nesse segundo. A autonomia reemerge entre vários discursos-chaves que então *faziam ponte e, a sua vez, constituíam fonte de disputa entre as diversas expressões do feminismo, reordenando a sua gramática política e redefinindo as disputas e as relações de poder dentro do campo*.

Gênero, como autonomia

- Também serviu como um “*bridging discourse*” ou um discurso que “*faz ponte*” – “*um portador multivalente de uma diversidade de projetos*” de intervenção feminista
- Além de fornecer uma gramática política compartilhada, mesmo que sempre disputada entre o leque de atoras diversas que se identificavam com o feminismo, os discursos de gênero facilitaram as *traduções feministas, possibilitando maior fluência nos esforços das militantes no engajamento e interpretações das ideias e práticas feministas para atores/as situados no “exterior” do feminismo, em outros campos dominantes e subalternos*. (ALVAREZ, 2014, p. 29)
- Gênero serviu particularmente bem para os esforços feministas de articular as suas agendas com as de outros atores políticos, com “o todo das visões de desenvolvimento, democratização, bem-estar social e direitos contidos nas políticas públicas”
- O movimento feminista foi percebendo que é preciso ter propostas para melhorar a vida das mulheres, isso significa lutar por um mundo melhor para todas e todos, sem perder a capacidade de responder às questões das mulheres. Nesse processo de reflexão foi produzido o

conceito de gênero e, posteriormente, sua articulação com os conceitos de classe e raça-etnia (Faria e Nobre, 1997:29-30)(ALVAREZ, 2014, p.30)

Mas, como é sabido, uma das disputas fundamentais, primordialmente constitutivas do campo feminista nesse segundo momento, se deu justamente no terreno discursivo, movediço e muitas vezes traiçoeiro do gênero. Isso porque a noção de gênero – despolitizada e tecnocratizada – também virou parte integral do receituário neoliberal de muitos governos latino-americanos e instituições intergovernamentais no pós-Consenso de Washington (ALVAREZ, 2014, p.30). Consequências, a ação daquela militância geraram espaços de poder.

Terceiro Momento: o *sidestreaming dos feminismos plurais e a multiplicação de campos feministas*

A absorção do gênero pela Nova Agenda Anti-Pobreza neoliberal, junto com a ONGização e a transnacionalização do *advocacy feminista que prevaleceram no segundo momento, porém, exacerbaram conflitos e tornaram mais agudas as desigualdades pré-existentes, gerando novos paradoxos que propulsaram mudanças no campo feminista da região. Ainda como mostra a professora, como sabemos, as/os silenciadas/os e marginalizadas/os pelo neoliberalismo se rebelaram e ganharam maior destaque político a partir do final dos 1990 em toda a região latino-americana, elaborando um ataque cada vez mais vociferante, expressivo e contundente aos neoliberalismos global, regional, e nacional.*

No Brasil essa complexa formação política que é o feminismo atual continua se movendo e se remodelando em interação dinâmica com as chamadas Jornadas de Junho de 2013 e suas “sequelas” mais radicais, anticapitalistas, anti-Copa Mundial do 2014 e, recentemente, anti-olímpidas. Campos discursivos paralelos e articulação a múltiplos pontos de intersecção. Conversas intergeracionais e incursão no campo.

Outros/desses “mais novos”, evidenciam a imensidão do “sub-campo”- dos novos campos que eles, junto com as mulheres negras e outros setores que analiso brevemente a seguir, representam hoje em dia

- “Quase todas com que dialoguei declararam que querem construir um “movimento feminista que vai novamente às ruas e muitas entendem o feminismo por uma ótica deveras irreverente: fazer o feminismo ser uma ameaça real”(ALVAREZ, 2014, p. 34/35)

(Depoimento página ALVAREZ, 2014, p.35)

Além desse desincentivo material aos formatos mais “institucionalizados” típicos do momento anterior, o feminismo se institucionalizou até por uma necessidade naquele momento de criar políticas públicas... Mas o foco único na política institucional, na criação de políticas

públicas para mulheres, não resolve o problema... Que não resolve o problema da sociedade ser uma sociedade criada por uma lógica machista e patriarcal (ALVAREZ, 2014, p.36).

- Não é só fazer uma discussão de opressão da mulher, mas fazer uma discussão de gênero propriamente, de desconstruir binarismos, de trazer discussão LGBT também, porque tem muitos movimentos feministas que não olham para essas outras pautas.(ALVAREZ, 2014, p.36)

Dessa geração política, o feminismo tem que ser “contra todas as opressões que existem na sociedade, todas mesmo. Eu acho que o feminismo tem a possibilidade teórica inclusive de trazer muitas reflexões para muita coisa na sociedade”.(discurso articulador e a “autonomia discurso que faz ponte”) (ALVAREZ, 2014, p.37)

- A “autonomia” também figura de novo como um discurso definidor, que “faz ponte”, agora com ainda outros significados nuançados:

Uma autonomia que é subjetiva, uma autonomia do corpo e é uma autonomia de instituições, uma autonomia de alguns lugares, que às vezes podem ser cerceadores de uma criatividade de luta, e é por isso que eu pessoalmente gosto dessas atuações feministas que são mais ação direta, que são mais horizontais. (Entrevista Coletiva Vadias do Desterro, em 13 de novembro de 2013.) apud (ALVAREZ, 2014)

Segundo a professora a inserção nesses movimentos tem gerado inúmeros paradoxos para as ativistas feministas de hoje em dia; seja qual for a sua idade, raça, sexualidade, identificação partidária, movimentista, etc.

- Mesmo apontando a presença significativa de “focos feministas” nos movimentos de protesto, a resistência “dos caras” ao feminismo, especialmente daqueles “com um discurso bonito” que dizem ter “lido Butler, Anzaldúa e Emma Goldman e, ainda por cima, te recomendam a leitura”, como uma entrevistada contou indignada, é um tema bastante generalizado em todos esses espaços... de tribos e de movimentos e tal,... o questionamento do ponto de vista de gênero, da postura política, não existe; então é só “apoiamos, apoiamos” porque é bacana, dá uma imagem de igualdade, tal, mas é retórica, infelizmente é retórica (ALVAREZ, 2014, p.38)

As questões feministas “só se politizam na marra”..(ALVAREZ, 2014, p.39)

Comprovando seu papel como discurso articulador do campo, mesmo quando ele cristaliza divergências, ainda outra “tradução” do que poderíamos chamar uma *autonomia engajada*, a “auto-organização das mulheres” é adotada por jovens feministas integrantes da Marcha Mundial das Mulheres. Organização surgida no final dos anos 1990.

Auto-organização” é entendida como “um instrumento delas pra construir o sujeito político do feminismo...(p. ALVAREZ, 2014, p. 40). A estratégia de promover “núcleos” auto-organizados no interior de outros movimentos e sindicatos tem sido bem sucedida, atraindo milhares de ativistas às fileiras da Marcha no Brasil e, por sua vez, divulgando práticas e discursos feministas nesses campos movimentistas paralelos. Esse sucesso em “*sidestreaming*” do feminismo foi possível devido ao árduo trabalho, invisibilizado pelo neoliberalismo, da SOF e de outros setores feministas que focaram as suas energias em espalhar uma perspectiva socialista-feminista para outros campos de movimento... uma estratégia intencionalmente adotada... por muitos anos, antes do seu envolvimento com a Marcha e o Fórum Social Mundial que, desde os 1990, vêm se a SOF¹⁸ Sempre Viva Organização Feminista é uma organização não governamental com sede em São Paulo que faz parte do movimento de mulheres no Brasil e em âmbito internacional.

A SOF se apoia no feminismo, entendido como prática política e como pensamento crítico, para interpelar os movimentos sociais, tanto o movimento de mulheres com a organização autônoma das mulheres, como os movimentos e organizações mistas, com a organização das mulheres em espaços próprios, visando a construção da cidadania democrática.

As chamadas “feministas jovens”, então, são de fato atoras extremadamente heterogêneas, abarcando todas as pluralidades, contradições e conflitos que caracterizam o campo feminista mais amplo. Se o segundo momento desse campo foi marcado pela pluralização, como vimos acima, expressões feministas que se desenvolveram *para além das intersecções ganham cada vez maior visibilidade nos interstícios dos feminismos descentrados dos anos 1990. Contudo, hoje vemos não só uma proliferação geométrica de atoras/es que se identificam com o campo feminista e nele disputam espaço e poder; também testemunhamos processos de descentramento no interior desses feminismos plurais.*

Além do universo complexo e diferenciado do “feminismo jovem”, o movimento de mulheres negras seria outro exemplo quintessencial seria que, ao se entrecruza cada vez mais com outros feminismos em diversos pontos e momentos, hoje talvez se constitui, *em si mesmo, em um campo discursivo de ação, extenso e diverso, ele próprio composto por várias vertentes, vários “sidestreams”*. (ALVAREZ, 2014, p.41)

Vale observar que a “Marcha das Mulheres Negras 2015 contra o Racismo e a Violência e pelo Bem Viver” representa um dos processos recentes a propor uma “metodologia inovadora [que] é o reconhecimento dessa diversidade”.O “bem viver” no nome da Marcha evoca o

¹⁸ Fonte: <http://www.sof.org.br/> acesso dia 30 de setembro de 2018

discurso descolonial, bastante expressivo nos campos feministas em outras partes da América Latina, mas que também ganha adeptas entre algumas teóricas e ativistas negras e indígenas no Brasil (ver Costa, 2014 apud ALVAREZ, 2014)

Segundo Valdecir Nascimento, reconhecida liderança feminista e articuladora da Marcha de 2015, a pluralidade no interior dos movimentos de mulheres negras deixa claro que “elas não querem as mesmas coisas, e elas não são iguais”. “Agora, são todas grandes lideranças”, continua, “A estratégia é você estabelecer um diálogo horizontal e você falar das expertises de cada uma e trazer cada uma para a cena em cada momento” [para ir] “consolidando um pouco as alianças na nossa própria diversidade”. Esse processo de pluralização talvez seja ilustrativo de como um determinado campo pode desembocar em novos e distintos campos discursivos de ação.

- A hegemonia do campo hoje é indeterminada ou, no máximo, disputada. Com o crescente “*sidestreaming*” das ideias e práticas feministas, presenciamos, por um lado, uma multiplicação de feminismos populares na cidade e no campo
- Da mesma maneira, os núcleos, institutos e programas de estudos feministas/de gênero nas universidades estão hoje muito mais consolidados que em décadas atrás e têm sido vitais para a popularização dos feminismos entre estudantes

Segundo a professora, outro setor que marca maior presença pública no campo feminista a partir dos anos 2000 é o próprio Estado que, através do “feminismo estatal participativo- vem promovendo uma espécie de “*sidestreaming via mainstreaming*”, de fluxos horizontais do feminismo em consequência da transversalidade vertical do gênero. Segundo a autora há também outras teias e discursos articuladores que caracterizam o atual momento. Debates sobre as corporalidades, sexualidades, e identidades de gênero também têm sido particularmente marcantes, como, por exemplo, o transfeminismo, o transgênero, o pós-gênero, o *queer*, e outros debates trazidos pelas trabalhadoras do sexo, mulheres trans, lésbicas, e bissexuais contribuem para as discussões ao impelirem o campo feminista para além dos binarismos de gênero, muito além dos essencialismos corporais – mesmo diante contínuas resistências. (ALVAREZ, 2014, p.44)

Segunda a autora esses discursos fundamentalmente implodem não só a categoria “mulher”, mas a própria noção do feminismo, de quem seriam os seus sujeitos privilegiados e sua visão de mundo compartilhada – elementos centrais na constituição de campos discursivos de ação, incluindo tanto o universo trans quanto os movimentos de mulheres negras. (ALVAREZ, 2014, p.44)

[A internet] O predomínio desses meios massivos de comunicação e interação, estimulando o que Juris (2012:260-61) tem chamado uma “lógica de agregação”, evidente também nos processos de protesto globais como Occupy e os Indignados, “que envolve a aglomeração de massas de indivíduos de diversas origens em espaços físicos” e manifestações eventuais (ALVAREZ, 2014, p. 45)

A modo de conclusão a autora elabora em seu prisma conceitual que o momento atual de mobilizações, protestos e manifestações “não cívicas”, não institucionalizadas e mais fluidas, e de feminismos cada vez mais plurais e diferenciados entre si e dentro de si, pede uma reavaliação metodológica de como apreender, elucidar e interrogar “os movimentos”. Uma conclusão básica seria indagar além dos chamados “*ebbs and flows*” ou “*fluxos e refluxos*” dos movimentos, típicos das análises sociológicas. *Os campos discursivos de ação são elementos permanentes das formações políticas na modernidade tardia/descolonial.*

Deveríamos averiguar se há atores ou vetores atuantes em um determinado campo movimentista que se articulam verticalmente no interior do Estado ou dos partidos em um dado contexto histórico e o que isso significa para o campo como um todo.

Para efeitos de pesquisa, os diferentes elementos, componentes e dimensões dos campos discursivos de ação poderiam ser analisados isoladamente – sempre quando situados no campo correspondente. Na rápida análise que a autora faz dos três momentos dos feminismos brasileiros e latino-americanos, podemos discernir alguns dos elementos que conformam um campo discursivo de ação:

- 1) atoras/es mais ou menos visíveis, hegemônicos, marginalizados;
- 2) malhas/teias/redes articuladoras;
- 3) pontos nodais;
- 4) dimensões verticais, horizontais, e talvez densidade;
- 5) discursos definidores;
- 6) lutas interpretativas/conflitos constitutivos;
- 7) paradoxos transformadores.

Nesse sentido, uma dimensão crucial seria indagarmos sobre quando atoras/es atuantes em um dado campo traduzem os seus discursos articuladores e começam a enunciar outros universos de significados, outras visões de mundo, e assim, talvez, configurar outros campos discursivos de ação. Nesse sentido a autora sugeri este ser o caso dos atuais movimentos de mulheres negras no Brasil, como certamente o é também o dos movimentos de mulheres indígenas em toda a região latino-americana. Ter visões de mundo distintas implica não só em

diferenças culturais ou distintas perspectivas sobre um mesmo mundo (quer dizer, diferentes epistemologias), mas também em diferenças ontológicas, percebidas *a partir de outros mundos*,

- A noção de equivocação¹⁹... (ALVAREZ, 2014, p.47)

a noção de equivocação, termo proveniente do perspectivismo ameríndio e articulado teoricamente por Castro (2004), é invocada para significar não apenas engano, equívoco, mas incapacidade de compreender que há diferentes compreensões de diferentes mundos. Por exemplo, classe, raça e etnia são categorias que pertencem à divisão colonial natureza/cultura. Porém, quando empregadas pelos povos indígenas, elas não necessariamente correspondem aos significados que lhes temos dado ao longo da história. Elas são, em outras palavras, equivocações ou categorias equívocas: embora pareçam ser a mesma coisa, ter o mesmo significado, de fato não o são quando utilizadas pelos indígenas andinos. Para o reconhecimento da existência de mundos. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista heterogêneos e de categorias equívocas, e a possibilidade de articular conexões parciais entre eles, há a necessidade do trabalho da tradução. Equivocação (no sentido de má interpretação, erro), em outras palavras, implica desde já a tradução: é a partir de traduções politicamente motivadas e infiéis que podemos interconectar a pluralidade de mundos sem torná-los comensuráveis (Costa 2014:271).

¹⁹ Sugerir este ser o caso dos atuais movimentos de mulheres negras no Brasil, como certamente o é também o dos movimentos de mulheres indígenas em toda a região latino-americana. (Sobre feminismos *indígenas* na região, cujo tratamento adequado excede os parâmetros da atual pesquisa, ver Gargallo, 2014; Hernández Castillo, 2010; Richards, 2004; Rousseau, 2011; Speed, 2006.)Ter visões de mundo distintas implica não só em diferenças culturais ou distintas perspectivas sobre um mesmo mundo (quer dizer, diferentes epistemologias), mas também em diferenças ontológicas, percebidas *a partir de outros mundos*, como sugerem algumas teóricas/os de colônias (de la Cadena 2010; Escobar 2010). A insistência na raça e no racismo como eixos norteadores de ação, no caso do campo do movimento de mulheres negras, ou da própria definição do que seria “ser mulher”, no caso do campo *trans/queer*, como aludi acima, apontam para a crescente possibilidade de “equivocação” política, além de conceitual, como sustenta Claudia de Lima Costa. (ALVAREZ, 2014, p.47)

2.2 PEDAGOGIA MALUNGA - EXPERIÊNCIAS CRIOLAS; PRETAGOGIA E FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE: FUNDAMENTOS DE PRÁTICAS EDUCATIVAS DESCOLONIZADORAS

Essa proposta neste entendimento significa se aproximar do pensamento do rastro/resíduo, de um não-sistema de pensamento que não seja nem dominador, nem sistemático, nem imponente, mas talvez um não-sistema intuitivo, frágil e ambíguo de pensamento, que convenha melhor à extraordinária complexidade e à extraordinária dimensão de multiplicidade do mundo no qual vivemos. Atravessada e sustentada pelo rastro/resíduo, a paisagem deixa de ser um cenário conveniente e torna-se um personagem do drama da Relação. (GLISSANT, 2005. P. 26.)

Na magia de nossas tradições afro-índigenas... Malungos em linhas aligeiradas seriam os companheiros e companheiras de travessia, já Malunguinho seria um título. Malunguinho também é uma entidade, ele é o guardião da chave da Jurema Sagrada, quando desce e incorpora nas Mestras e Mestres Juremeiros, a depender da linha nunca ouvi falar muitas coisas, é uma entidade que brada, ora com preaca, ora de gaita e chapéu virado, invertido. Atinar para valorização do passado ancestral.

Ele trabalha, vibra inicialmente em três linhas ou correntes astrais, falanges espirituais. Aprendemos com os mais velhos que quando na função de Mestre, guarda a chave da Jurema Sagrada, quando Guia e de Gaita é guerreiro ameríndio, a gaita é como se fosse um pife de Caboclinho, mas não é necessariamente, gaita é gaita, pife é pife, se Trunqueiro é Exu.

Nesse encontro formativo Malunguinho é ainda uma entidade muito importante em nossa região e religião de matriz afroameríndia, comunica não necessariamente apenas como pressuposto epistemológico, com grande potencialidade ontológica, política e no imaginário popular foi sempre Reis. Visto sua existência histórica como liderança quilombola até antes da historiografia das senzalas em oposição a dos Quilombos, sua saudação é sobonire mafá.

Na errância, nas artes e literaturas, se é possível que o pensamento deriva/povir /divaga do espaço e tempo ocidental para diversidade cultural do mundo, as culturas estariam dentro do processo da Relação [a poética mais que contemplativa e ativa, é ativa] na função exploratória, na complexidade, e heterogeneidade de cada cultura em relação, dentro da totalidade-terra realizada, tendo em vista pensar os caminhos possíveis para a preservação da diversidade dentre das conferências das culturas. (GLISSANT, 2005.) e humanidades.

Se, de um lado, temos, sob o ponto de vista a colonização e seus processos e colonialidades, no que tange a língua, comunidades massacradas culturalmente, que tiveram

por base a oralidade, como último recurso-primeiro, do ponto de vista da garantia de expressão vital/cultural, caberia fazer emergir aos que assim solicitarem uma literatura em movimento, desenvolvida por comunidades que irrompem as estruturas de um desenvolvimento linear, progressista e simbólico da modernidade dos ‘antigos’ esquemas coloniais e tantas faces dos sistemas de pensamento²⁰ ou pensamento sistema da modernidade/colonialidade, sem demarcá-lo ao pendor do espírito popular.

O pensamento continental, o antigo pensamento ideológico baseado na previsão do mundo. E percebemos que em matéria de relações de culturas, ou seja, desses espaços-tempos que as comunidades segregam em torno de si e enchem de projetos, de conceitos e frequentemente de inibições, a regra é a impossibilidade de previsão (em oposição um pensamento errático- o sopro do homem medindo a desmedida do mundo numa visão profética do passado). (GLISSANT, 2005. p. 85)

Dessa forma com esses aportes aos poucos iremos nos aproximando da noção da Pedagogia Malunga, que timidamente seria possível perceber seus interesses, contornos e circularidades educativas. Afinal o que seria Pedagogia Malunga- Experiencia Crioula?

Inicialmente é uma forma de pensar e articular seres, saberes/experiencias/práticas educativas/pedagógicas/culturais- não sabidas da experiência, travessia/opressão do projeto moderno/colonial e do antigo sistema de plantagem. Sendo assim destacamos ainda:

- Formas de valorizar, salvaguardar e difundir expressões ancestrais, manifestações, linguagens de matrizes subalternizadas das égides modernas/imperiais/coloniais num diálogo com saberes ancestrais;
- correspondência aos companheiros das memórias não sabidas e dos aprendizados de educação popular contemporâneos compartilháveis que se mobilizam e se repercutem nas culturas, nas artes e literatura, quanto as suas formas de espiritualidade e cosmovisões africanas e indígenas
- reconhecimento, reconexão e relação com os novos mitos da terra sofrida, remida e prometida-possível num mundo globalizado;
- (re) territorialização do corpo Altar sagrado;
- Circularidade dos símbolos ancestrais; fricção e ficção da paisagem mental e sua ressignificação reincorporação, (re)vivamento animação do mundo natureza- lugar ético, estético e político;

²⁰ O pensamento de sistema- (GLISSANT, 2005- P. 85- 95).

- articulação ampliação e reconhecimento da multipolarização discursiva e educativa das identidades-relações ;
- relações dos atuais movimentos de resistências e vivências sociais- outro valorização e respeito da oralidade e impressões no corpo social, de onde surge o sofrimento e o grito de medido e a resistência com o sopro do lugar;
- tal como outras formas de comunicar conectar transmitir circular experiências e saberes conhecimentos ancestrais para encantamento e avivamento do mundo moderno/colonial e descolonização da Educação.

Espaços de manifestações da memória coletiva, de identidades, estéticas, relações educativas e culturais, políticas que tem um [significante] articulador, em nossa experiência poética investigativa o brinquedo popular do Coco de Roda em paisagens não mais no invólucro passivo da toda poderosa Narrativa [moderna], mas dimensão mutante e perdurável de toda mudança e toda troca (GLISSANT, 2005. P. 26.). Principalmente elementos e relações simbólicas de heranças africanas e indígenas, saberes e vivências em conexões ancestrais de práticas de subjetivação e comunicação.

Uma vez lugares comuns– lugares que não emergem como ideias preconcebidas, mas sim, literalmente, lugares onde um pensamento do mundo encontra um pensamento do mundo, no mundo. Na literatura o que Glissant chama de “caos-mundo”. Sob o poema aparentemente mais claro pode pulsar em surdina uma visão do mundo, negligenciando uma concepção do mundo que mais precisamente nos dias atuais graças a totalidade-mundo concreta e geograficamente realizada que essa visão de mundo antes na literatura profética, pode manifestar-se ou exercer-se, tomando como objetivo verdadeiramente aquilo que antes era sua pretensão. (GLISSANT, 2005.).

Como ressalta HALL(2003) o passado continua a nos falar, onde grupos, orientados pela busca de “histórias ocultas” dão testemunho do contínuo poder de criação dessa concepção da identidade contemporânea no âmbito das práticas emergentes de resistência. Precisaremos perceber os deslocamentos das identidades....

Segundo Andrade o Coco de Roda (1972, p. 275): “Trata-se de dança peculiar do Nordeste brasileiro, surgida no interior, mas também frequente na zona litorânea”. Conforme ainda ressalta Andrade, o Coco já é mencionado na imprensa no final dos anos 1820. Ele considera-a de próxima ou remota origem africana, apresentando, sobretudo elementos

formadores afro-brasileiros e indígenas, em nossa perspectiva sendo em essência diaspórico²¹, referente, acima de tudo à disposição coreográfica, poética, musicalidade, manifestações das subjetividades individuais e coletivas.

Segundo o professor Eduardo Oliveira (2012) Diáspora é signo de movimentos complexos, de reveses e avanços, de afirmação e negação, de criação e mimese, de cultura local e global, de estruturas e singularidades, de rompimento e reparação. Tratando-se de considerar a “lógica” própria do Outro pelo caminho da Filosofia da Ancestralidade, perceber esse Outro sem reduzir o Outro à fórmula do Mesmo, na qual como mostra o professor Eduardo Oliveira (p. 30)

A Filosofia da Ancestralidade reivindica para seu fazer filosófico a tradição dinâmica dos povos africanos, assim como essa “ancestralidade” teórica para compreender e intervir no campo da educação, especialmente na educação das relações étnico-raciais brasileiras:

No entanto, seu contexto é latinoamericano tem no mito, no rito e no corpo seus componentes singulares. Tem como desafio a construção de mundos. Tem como horizonte, a crítica da filosofia dogmaticamente universalizante e como ponto de partida a filosofia do contexto. Intenta produzir encantamento, mais que conceitos, mudando a perspectiva do filosofar. Ambiciona conviver com os paradoxos, mais que resolvê-los (Oliveira, 2012, p. 30).

Sobrepujam assim na sua análise o descentramento dessa *Ancestralidade* da categoria nativa/colonialista, como a tratava Nina Rodrigues e sua escola, para uma categoria analítica, como desenvolve uma recente filosofia cultural de base africana re-criada no Brasil (OLIVEIRA, 2012), temporal e espacialmente, onde essa é/esta emersa por lógicas imprevisíveis, por um fazer-ser, que tem na Forma a não-forma, a des-continuidade de uma hegemonia em si mesma.

Por essa perspectiva temos que partir da lógica do outro sem sistematizar segundo nossa lógica, considerando a possibilidade de alteração da lógica inicial do outro, pois para driblar a dupla armadilha do universalismo dogmático e do relativismo exacerbado, partimos também da filosofia (denominada) latino-americana e pós-colonialista: Desse gesto ora cântico coletivo de ensinar e aprender na roda com/a/na/pela *Filosofia da Ancestralidade* (OLIVEIRA, 2012;) assim trataremos de considerar as *Ancestralidades afro-indígenas*, entendidas como *agências de desobediência epistêmica e transcendência do eurocêntrismo em políticas decolonias de*

²¹ Diáspora é signo de movimentos complexos, de reveses e avanços, de afirmação e negação, de criação e mimese, de cultura local e global, de estruturas e singularidades, de rompimento e reparação. In: OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 18: maio-out/2012, p. 28.

encantamento do mundo, reposição dos acontecimentos passados e a perseguição de situa-los em uma justa perspectiva e pluri-versidade cultural, sobretudo seus múltiplos sentidos atuais na forma da Roda do Coco em suas práticas culturais e ancestrais.

Em nosso caso a Ancestralidade, na verdade em uma de suas dimensões ou sentido, como na política é/está configurada desde lógicas previsíveis e imprevisíveis, por um fazer-ser não antecipável, que tem na Forma a não-forma, a des-continuidade de uma hegemonia em si mesma ao gerenciamento de identidades culturais coletivas(OLIVEIRA, 2012),

Considerando a interface texto e contexto, desde a *Filosofia da Ancestralidade* a outros diálogos á potencializar em construções de cunhos metodológicos, formas do conhecer, possibilitar reflexões e práticas, especialmente na formação, produção epistêmica pedagógica da educação e diálogos interculturais, além de para cooperação e análise de problemáticas locais/globais, resíduos/condição das circunstâncias da colonização, uma saudação/esforço de iterabilidade poética que tenciona dentro e fora do paradigma da colonização.

A Filosofia da *Ancestralidade* também, nestes tempos, reivindica para seu fazer filosófico a tradição dinâmica dos povos africanos, consideração da *diáspora*²², assim como essa “*Ancestralidade*” teórica para pensar no campo da Educação, especialmente na produção de base epistemológica, e aforista caligrama de partilhas e errâncias. Numa relação transversal, sem pretensão a uma possível transcendência universalista neste insular- arquipelágico pensamento:

Seu contexto é latino-americano. Tem no Mito, no Rito e no Corpo seus componentes singulares. Tem como desafio a construção de mundos [e de garantia dos imaginários]. Tem [...] como ponto de partida a filosofia do contexto [e do texto].Grifos(Oliveira, 2012. P. 30).

À Forma *Cultural Africana* recriada no Brasil chamamos *Ancestralidade*. Esse foi o regime singular que os africanos souberam produzir tanto na Diáspora quanto na África. Que ainda seguindo as pistas de OLIVEIRA (2012) e HALL (2003) esse regime abrangente é capaz de englobar experiências de africanos e afrodescendentes e, ao mesmo tempo, singularizar cada experiência com seu sentido específico, forjado na experiência e calor da roda e do acontecimento.

²² Diáspora é signo de movimentos complexos, de reveses e avanços, de afirmação e negação, de criação e mimese, de cultura local e global, de estruturas e singularidades, de rompimento e reparação In: OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 18: maio-out/2012, p. 28.

Sendo assim, *Ancestralidade* é, então, mais que um conceito ou categoria do pensamento, ela se traduz numa experiência de forma cultural que, por ser experiência ética, compõem aberturas em dimensões outras de forma articuladas com a investigação poética.

Seu desdobramento dá-se como uma categoria de profundidade e ligação, pois a “*maneira pela qual os parceiros de uma relação interagem, por e com, em nosso caso nas Sambadas, dá-se via ancestralidade*”. Ao menos nesse sentido a ancestralidade é um território sobre o qual se dão as trocas de experiências educativas, sógnicas, materiais, linguísticas, religiosas, culturais, onde podemos tencionar que ensinam e transmitem, ainda mais, trazem o rizoma.

Em sua Pretagogia Petit (pag. 120, 2015) destaca o referencial a qual Oliveira em 2006 destaca ainda os traços simbólicos que geralmente são comuns à tradição e cosmovisão dos povos africanos e diaspóricos, que apesar das modificações e rupturas seguem estruturando as concepções de vida e seus descendentes espalhados pelo mundo, segundo eles consideramos como constituintes e partes a concepção de:

- Universo como constituído de segredo e revelação, do visível e do invisível, em constante interação:
- Ser Humano como formado e dependente de elementos vegetais, minerais e animais, em simbiose com a natureza e com Deus (o sobrenatural), o que faz dele “[...] a micro-síntese de todos os elementos que compõem a natureza”(OLIVEIRA, p 45 apud Petit (2015) p. 120-121) sendo também depositário da herança familiar e clânica, através de sua relação de linhagem que está sempre envolvido no coletivo, e tendo sua formação forjada nessa integração com o grupo e de quem é tributário em todas as passagens da vida;
- força vital como manifestação do sagrado “[...] que sustenta o universo e permeia a relação entre os homens e entre eles e a natureza (OLIVEIRA, 2006, p 46) e que se manifesta na palavra, da qual Deus é o detentor e por isso mesmo portadora da força vital criadora;
- tempo muito mais voltado ao passado que ao futuro, pois é nele “[...] que residem as respostas para os mistérios do tempo presente. É no passado que está toda a sabedoria dos ancestrais”(OLIVEIRA, 2006, p. 50) e atualizando pelos rituais que são os que interligam o sagrado e o profano, sendo " o sagrado iluminando o profano (OLIVEIRA, 2006, p. 50).
- interação da morte com a vida, em que a morte significa a transferência da força vital do indivíduo para a família e clã através do elo sagrado;

- produção como processo de apropriação coletiva, notadamente na relação com o solo que deve ser ocupado somente "[...] de acordo com os pactos com a terra selados por seus ancestrais", sendo que o poder é algo que "emana dos ancestrais" (OLIVEIRA, 2006, p 59 e 62)

Os trabalhos e fundamentação de Eduardo Oliveira como mostra PETIT(2015, p 120-121) considera todos esses elementos estruturantes atravessados pelo conceito de ancestralidade, sendo [...] a pedra fundamental, pois o culto aos ancestrais sintetiza todos os elementos que a estruturam (OLIVEIRA, 2006, p. 63) que provêm de alguma parte, das singularidades, de histórias pormenorizadas; outros agenciamentos coletivos de enunciação de saberes que proponham formas de inscrições, ações, e inserções do Diverso²³

Segundo a professora Sandra Haydée Petit (2015, p. 122/123) partindo da compreensão de cosmovisão africana e embasadas em Bâ (1982), Munanga (2009) Sodré (1988, 2012) Cunha (2007) Oliveira (2006, 2007) Petit e Silva (2011) Cruz (2011) Meijer (2012) Videira (2010), dentre outros e outras, formula os seguintes ensinamentos e princípios da Pretagogia:

- o autorreconhecer-se afrodescendente, assumindo uma postura autoafirmativa e lembrando sempre a importância da raiz africana para nossa constituição como pessoa;
- apropriação ancestralidade, pois fazemos parte de linhagens que envolvem os antepassados e os mortos. Implica, sobretudo, em valorizar os antepassados, a história dos mais velhos e o aprendizado dos ensinamentos; é ainda o que nos fornece uma identidade coletiva, propiciando um sentimento de pertencimento;
- a religiosidade de matriz africana como base e entrelaçamento de todos os saberes e de todas as dimensões do conhecimento, que gera uma forma de pensar, de estar e de agir no mundo, marcada pela fé inquebrantável na força vital que perpassa o universo (axé)
- o reconhecimento da sacralidade como dimensão que perpassa todos os saberes das culturas de matriz africana, levando a uma postura de identificação, respeito e espiritualidade com a natureza: "[...] o que dá identidade a um grupo são as marcas que ele imprime na terra, nas árvores, nos rios" (SODRÉ, 1988, p. 22);
- o corpo como fonte primeira de conhecimento e produtor de saberes, altar espiritual que faz parte do território natureza, e, como tal, elemento de sacralidade;

²³ LIMA, Andrei Ferreira. O DIVERSO COMO FUNDAMENTO DA(S) POÉTICA(S) DE ÉDOUARD GLISSANT. Non Plus. São Paulo- O Diverso, que não é o caótico nem o estéril, significa o esforço do espírito humano em direção a uma relação transversal, sem transcendência universalista. O Diverso tem necessidade da presença dos povos, não mais como objeto a sublimar, mas como projeto a pôr em relação. O Mesmo requer o Ser, o Diverso estabelece a Relação. [...] Como o Mesmo se eleva *no* êxtase dos indivíduos, o Diverso se espalha *pelo* transporte das comunidades. Como o Outro é a tentação do Mesmo, o Todo é a exigência do Diverso (GLISSANT, 1981: 190 –).- Disponível em <https://www.revistas.usp.br/nonplus/article/view/110004> . Acesso em 25/10/2018.

- a tradição oral valorizando o conhecimento que é repassado de modo transversal por meio da oralidade, da vivência e da experiência e por todas as formas de fala e de vibração dos seres da natureza;
- o princípio de circularidade na relação entre os seres, os tempos e as coisas, a interconectividade do ethos ubuntu reforça esse princípio, afirmando a relação comunitária que nos perpassa, pois "[...]uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas"(LOUW, 2010);
- o entendimento da noção de território como espaço-tempo-socialmente construído e perpassado da história de várias gerações e formado por uma complexa rede de relações sociais, espaço e este perpassado pela sacralidade;
- a compreensão do lugar social historicamente atribuído ao negro, marcado pelo racismo estrutural, o que exige posturas de desconstrução do estigma forjado secularmente.

A professora Sandra Petit, destaca que sem desconsiderar o uso de suportes textuais e das tecnologias visuais, concretamente, esse referencial exige realiza a aprendizagem de forma holística ,ou seja, de corpo inteiro, sem falsa distinção corpo e mente e potencializando a capacidade poiética das pessoas (Petit, 2015, p.123)

Outro apontamento são os cuidados com o corpo altar sagrado, recorre bastante a práticas corporais e artísticas, com inspiração na abordagem de pesquisa e ensino fundado por Gauthier e chamada Sociopoética, uma vez que as autoras partem da filosofia integradora banto que considera que tudo que tem força espiritual nos serve e pode fortalecer nosso corpo por isso merece fazer parte, com inevitáveis ressignificações(Petit, 2015, p.181)

Que seus praticantes[...]pretendem pensar, conhecer, pesquisa, aprender com o corpo inteiro, ao equilibrarem as potências da razão, da gestualidade, da imaginação...muitos saberes não se expressam com palavras, por terem sido recalçados nos nossos músculos e nervos por opressões diversas ou por pertencerem à ordem do silêncio, do sagrado ou da dança. [...] Ao privilegiarem formas artísticas de produção dos dados, os sociopoetas colocam em jogo capacidades criadoras que mobilizam o corpo inteiro e revelam fontes não consciente de conhecimento[...]. (GAUTHIER, 2012, p. 73).
apud Petit, 2015, p. 124)

Segundo a professora influenciado pelo conceito de círculo de cultura freireano (FREIRE, 1987), Gauthier também coloca, como parte integrante desses processos, a construção coletiva do conhecimento de forma grupal, algo que motiva a maioria dos dispositivos da Pretagogia, pois a experiência de anos de atividade de educação popular mostra a riqueza maior da produção coletiva, em comparação com o modo individualizado de aprendizagem estimulado pela educação convencional (PETIT, 2015, p. 124), nesse sentido PETIT, destaca alguns princípios da sociopoética: a valorização das culturas de resistência; e o reconhecimento da responsabilidade ética e espiritual e política nos processos de pesquisa e de educação postos em ação, ainda desta difere a Pretagogia, por assumir uma postura de

transformação (embora não diretivista), quando realiza intervenções pedagógicas que visam contribuir deliberadamente para mudanças de posturas,[...] além das práticas corporais e artística, a Pretagogia incentiva a relação comunidade-escola, chamando Mestres e Mestras da cultura para dentro dos recintos educacionais, bem como saída para locais-recursos, ou seja, espaços que aproximem da compreensão da cosmovisão africana, desde áreas naturais, ao ar livre, até sedes de entidades de praticantes das culturas tradicionais (vistos como pessoas-recursos) Petit, 2015, p. 125.

Destaca os cinco princípios da sociopoética que são o fazer coletivo com o público-alvo que se torna co-partícipe do processo de produção de conhecimento, a valorização da criatividade e linguagem artística, a valorização das culturas de resistência, o corpo como fonte e produtor de conhecimento e o cuidado e respeito o sentido espiritual dessa produção e das relações humanas construídas, - a professora completa: Não sei até que ponto o fundador Jacques Gauthier formulou conscientemente esses princípios em termos étnico-culturais, mas não tem dúvidas do valor da perspectiva para Pretagogia, alias com as culturas de arkhé em geral, as que se fundamentam n ancestralidade (Petit, 2015, p.181).

Por outro lado a PRETAGOGIA provoca outros sentidos da relação com os saberes ancestrais, nesse sentido pedagógicos e educacionais com as tradições orais, a diversidade de manifestações que carregam fortes práticas e simbologias da cosmovisão africana e indígena, nos oportuniza colocar esses valores na prática educacional, fundamentando, inclusive a didática, prática e filosofia(PETIT, 2005 p. 176)

A oralidade africana tal como a define Hampâté Bâ, envolve as dimensões educacionais que queremos promover: a espiritualidade entranhada na ciência e na filosofia, a valorização da ancestralidade, a intergeracionalidade, junto com o respeito às especificidades geracionais, à diversidade e à transversalidade das linguagens corporais e artísticas: dança, música, artes plásticas, literatura oral, culinária. A forma de educação é pela iniciação, assim ela valoriza a experiência, a mestria, a senhoridade e a formação continuada ao longo da vida. A tradição oral africana ou de matriz africana (afrodiaspórica) frequentemente envolve o lúdico e o jogo como na capoeira e nos diversos brinquedos. Envolve a valorização da natureza e de seus ciclos naturais...parte de uma concepção e tempo circular. sua concepção de educação é eminentemente circular, assim favorece a transversalidade de saberes (PETIT, 2015, p 177)

De toda forma referimo-nos à tradição oral como comunicação, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos e indígenas terá validade a menos que se apoie também nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. (HAMPATÉ BÂ, A), onde Não faz

a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo?
HAMBATE Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Antes de colocar seus ensinamentos no papel, o escritor ou o estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra.

PARTE III PANDEMIA E TERRITORIALIDADES VIRTUAIS

3 ENTREVISTAS, OBSERVAÇÕES DE CAMPO E TRANSCRIÇÕES

Poderíamos partir de indagações de como essas relações são perpassadas por experiências de educação. Ainda: como a referida tradição se contextualiza nas vivências e práticas educativas de (re) significação dos sujeitos a partir dos seus territórios, dialogando com o *sendo* e contraste com o *ser*. Além disso, indagarmos, nesse contexto, como as Sambadas se articulam entre si e com as relações de poder locais e globais. Como lidam com as horizontalidades e verticalidades postas, mas quando pensamos em uma ideia e proposta de desenvolvimento, especialmente numa interface teórica-metodológica- prática não abrimos mão de se mirar e vermos-nos numa encruzilhada, epistêmica e existencial (RUFINO, 2019).

Na mesma proporção um caráter magicamente holístico e sagrado que transversaliza pela ancestralidade e pela cura, e em nosso caso especialmente, nossos referenciais, no caso a cosmovisão africana e indígena, nesse sentido ancestralidade, educação e espiritualidades como incursões emergentes que se revelam na circularidade, como princípios e fundamentos a por em relação no desenvolvimento de valores coletivos e individuais (PETIT, 2015).

Nesse propósito vale refletir a relação educação, natureza e espiritualidade como acervo existencial e de resistência política, ética, estética e tecnológica, intuiremos inicialmente o corpo e as ancestralidade como cultura e educação- espaço sagrado de aprendizados e troca de conhecimento, conexões diversas, que pode vislumbrar a cura, o pertencimento e experimentação de diferentes dimensões do saber (corporal, sensível, emocional, mental, ambiental, espiritual outras relações ontológicas e ancestrais), uma vez que possamos pensar a espiritualidade como formação humana, multidimensionalidade e polissêmica (RÖHR, 2011).

Sendo assim, inicialmente dividimos nossa proposta em três momentos; entrevista-transcrição- dialogo- produção coletiva do conhecimento:

1º Pesquisar, selecionar, organizar, circular e vivenciar a sambada como espaço sagrado, percebendo as contribuições diversas (musica, dança, coletivo, instrumentos musicalidades, poesias... Dentre outros relacionados). Nosso objetivo nessa fase é relacionar os saberes ancestrais de forma respeitosa para compor processos de aprendizados pela cultura, arte e educação.

2º Ato; interação da natureza, saberes, pessoas e cultura como espaço sustentável das relações educativas-culturais e espirituais. Perceber as multidimensionalidade e polissemias na relação natureza e humanidade, enquanto prática de cura e encontros diversos com as ancestralidades e cosmovisões em circularidade.

3º Comunicar a Relação- Transcrição- Dialogo Cruzamento.

4º Produções coletivas de saberes, entre outras para composição da proposta pedagógica e a busca da relação de encantamento e descolonização.

É de importância tencionar também possíveis mudanças de perspectivas, já que pode-se partir da lógica do outro sem sistematizar segundo nossa lógica, considerando a possibilidade de alteração da lógica inicial para driblar as armadilhas de certo tipo de naturalismo universalista dogmático e do idealismo, relativismo exacerbado e na reprodução de colonialidades e binarismos históricos entre tradicional e o moderno, razão e emoção, o popular e o culto, o local e o global, centro e periferia, conseqüentemente, no fortalecimento dos seus movimentos de identificação ou subjetivação, inclusive da própria subjetivação de uma dita educação, requisitada por redes de intersubjetividades distintas posta em Relação.

Poder pensar as condições contingentes que se tornam pelo jogo deslizante dos sentidos ou indecibilidade que os constituem, que antecede e torna possível essa imagem, paisagem do rastro - pelas narrativas dos sujeitos entrevistados durante a pesquisa, onde os próprios possam tecer esta disposição que os caracteriza, tentando entender que demandas e pressões foram garantindo maiores representações e proliferações de agência de sentidos, que se anunciam (em relação) a direitos civis, políticos e sociais e associa tais direitos a políticas identitárias em certa demanda singular da diferença.

Alguns territórios das Sambadas da RMR, (que aludem já à dança- Samba-das) tem-se uma manifestação intimamente ligada ao culto da Jurema Sagrada, religião de matriz afro-indígena, tal qual dos Xangôs e Candomblés do Recife. E desde já temos a intenção de observar experiências em que a espiritualidade/ancestralidade possa perpassar os espaços de modo particular, arte vinculada à organização social e modos de conhecer e agir sobre o universo.

A dimensão aqui não é religiosa, mas - em relação com a situação real do mundo, não a dimensão institucionalizada da espiritualidade – espiritualidade em dimensões humanas a ser revisada para elaboração de relações epistemológicas e pedagógicas ontológicas- epistêmicas. Convém lembrar que a Jurema é uma religião- culto de base afro-ameríndia, um conhecimento que se constrói em movimento, o corpo- com elementos do imaginário caótico popular e oral de diferentes temporalidades históricas em assinaturas e contra-assinaturas interculturais atualizadas na *Relação*.

Cada território contido por experiências específicas- mais uma vez mencionamos- tanto dos territórios como das identidades, incluindo assim a adaptação do método e/ou metodologia a caminhos desconhecidos na investigação poética, fundamentados pela forma Ancestralidade como ontologia, e a Cosmovisão africana como uma epistemologia, assumindo que as

dimensões temporais e do saber diferem-se, desde as experiências dos sujeitos as dimensões ao acesso ao conhecimento pela Relação Pedagógica.

Quanto à coleta dos dados, inicialmente utilizaremos a Entrevista Narrativa (CAMPOS, 2010) a medida que ocorre uma ação de ensinamento popular expande-se a obra e a investigação científica- fabricação e exportação, onde a população/comunidade se mira para se reconhecer, buscando explicação do território- do passar do tempo- que precedem a continuidade ou descontinuidade da paisagem epistemológica. para discorrer neste momento com três (a) representantesliderança/organizaçãodas Sambadas.

3.1 SAMBADA DO CATUCÁ - NAÇÃO DE MÃE FLÁVIA, RAINHA DO CATUCÁ

O Centro Cultural Quilombo do Catucá foi fundado nos anos 1990, fica localizado na Rua Ana Alves, Nº 443 bairro do Viana na Cidade de Camaragibe- Pernambuco. O terreno foi adquirido por Edmilson Malaquiais e Belonizia Ferraz, carinhosamente tia Beló nos anos 1970, terras que antes pertenciam ao antigo engenho Timbi e foram loteadas.

Atualmente o Centro Cultural do Catucá tem como principais objetivos e missões valorizar e difundir a presença de populações tradicionais negras e indígenas para promoção e preservação do patrimônio cultural brasileiro, por meio da música, religiosidade e saberes tradicionais, enfoca o combate às desigualdades e opressões sociais, especialmente as intersecções classe, raça e gênero na busca de reconstrução da autoimagem e justiça social para vencer os obstáculos à sua inclusão/legitimação numa sociedade cujos fundamentos e princípios seus ancestrais legaram, num fazer centrado nas ancestralidades indígenas e africanas.

O terreno tem uma área próxima de 40/50 m², sendo atualmente o espaço físico dividido entre o barracão, a casa dos cultos tanto da Jurema Sagrada e do Candomblé, também o Terreiro de Chão Batido, onde acontecem às festas e ações públicas do Coco de Roda; em construção a Sede do Maracatu Nação Cabeça de Negro, a Biblioteca Comunitária, e a parte residencial de nossas moradias. O acervo atualmente abarca aspectos dos universos culturais africanas, afro-brasileira, indígenas e ciganas, envolvendo temas como religiosidade, práticas integrativas culturais, medicinais e artísticas, relações de trabalho, formação, empreendedorismo, tecnologia, biodiversidade e sustentabilidade focadas na valorização de vivencias tradicionais e comunitárias.

Anualmente o terreiro organiza algumas ações comunitárias, oficinas, minicursos, destacamos a Mostra Cultural Sambada do Catucá, a Festa das Mães, o projeto Raízes do Saber, a Festa das Crianças, o Festival Cultural de Artes e Culturas , a festa do Natal, entre outras. O

Centro ao longo desses anos fez diversas parcerias e participações em eventos de cultura e educação, firmando articulações em redes com entidades governamentais e movimentos da sociedade civil organizada local, nacional e internacionalmente, trabalhando de tal forma sobre o aspecto de uma pedagogia ancestral, fundamentada em práticas artísticas populares e antirracistas de expressões negras, indígenas e ciganas para incorporação de sentidos e significados de ações institucionais e comunitárias.

Em nossas atividades também recebemos alguns estudantes e pesquisadores, entre essas no ano de 2019 participamos da entrevista²⁴ para o trabalho de conclusão do curso de licenciatura em História de Tiago Carlos de Araujo Bonfim, intitulado "As Sambadas como movimento de Resistência da Cultura Afro-Brasileira no Município de Camaragibe (1990 a 2019)" que segundo o mesmo:

Este trabalho objetiva discutir a Samba como um movimento cultural onde sua expressão musical é representada pelo encontro de grupos de mestres de Cocom da Cultura Popular do Nordeste do Brasil[...]. Neste Artigo, foi trabalhado com as sambas do Município de Camaragibe, localizado na Região Metropolitana do Recife - RMR, especificamente sobre a Samba do Catucá, Samba da LAIA e Samba da Tuiá, a partir do conceito de Reafirmação da Cultura Negra no Brasil. Contextualizando a Cultura Afro-Brasileira e as concepções de Identidade, Territorialização e a Resistência da Cultura Afro-Brasileira, no recorte temporal de 1990 a 2019. Para este trabalho foram utilizados como fonte entrevistas realizadas com os mestres das sambas de Camaragibe, trabalhando com a metodologia da História Oral, que foram analisadas através da abordagem teórica da História Social da Cultura (BONFIM, 2019).

Nesse sentido, no que diz respeito a Samba do Catucá, tal qual o período 2019 de realização da entrevista, tal qual sua perspectiva, trouxemos a entrevista e sua transcrição na íntegra, feita pelo mesmo:

ENTREVISTA TRANSCRITA DO TCC As Sambadas como movimento de Resistência da Cultura Afro-Brasileira no Município de Camaragibe de 1990 a 2019 (BONFIM,2019)

Entrevista 01 A Deybson Albuquerque organizador da Samba do Quilombo Cultural do Catucá.

²⁴ Entrevista realizada a Deybson Albuquerque da Samba do Catucá, realizada no dia 04 de novembro de 2019. no Quilombo Cultural do Catucá no bairro do Viana em Camaragibe, pelo entrevistador Tiago Bonfim, destacamos ainda o material/

Entrevista realizada a Deybson Albuquerque, Organizador da Sambada do Quilombo Cultural do Catucá.

Realizada em 04/11/2019

Local: Quilombo Cultural do Catucá – Bairro do Viana – Camaragibe – Pernambuco

Entrevistador: Tiago Carlos Bonfim

Horário: 16h às 17h03

Tempo de duração: 01h 03 min

Entrevistador:

- Entrevista a Deybson Albuquerque, representando o Quilombo Cultural do Catucá para entrevista do artigo científico As Sambadas como Movimento de Resistência da Cultura Afro-brasileira no Município de Camaragibe de 1990 a 2019. Realizado no dia 4 de novembro de 2019. No Quilombo Cultural do Catucá no Bairro do Viana em Camaragibe. No Horário das 16 horas (horário de Brasília). Com o entrevistador Tiago Carlos Bonfim. Sim Deybson, vamos começar né! Como já tinha passado pra você, essa entrevista é a respeito movimento Sambada em Camaragibe como resistência cultural da cultura afro-brasileira no município. Primeiramente, gostaria que você me pudesse definir: o que é o movimento sambada?

Deybson Albuquerque:

- A gente, que primeiro, assim né, aos poucos ao passar do tempo que a gente vai percebendo que se trata de um movimento né! A partir do momento que a gente vai vendo a incorporação de diferentes sujeitos, a gente vai vendo a incorporação gradual de pautas políticas. A gente vai vendo diferentes articulações, e de repente a gente pode por esse viés enquadrar enquanto o movimento, como você está dizendo, o movimento de resistência! Inicialmente, quando a gente pensou a sambada, a “sambada” esse termo, essa termologia vem de “samba”. Sambada seria um encontro de grupos de mestres da cultura popular daqui do nordeste brasileiro. E a sambada seria o lugar do samba, de sambar, né! Muito comum que a sambada seja um encontro, como é no encontro do maracatu de baque solto, né! A sambada seria um encontro para desafio de grupos. O diferencial, a meu ver, das sambadas de coco, é que o propósito é muito mais da congregação né! Não que de repente não possa existir outros tipos de desafios, mas por ser uma sambada de coco né!, e aqui no Catucá a gente tenta fazer uma maior emersão de diversidade né, tanto que os grupos que aqui participam não são só do seguimento de coco, mas grupo do maracatu, grupo de afoxé, diferentes enquadramentos artísticos que a gente poderia de culturas marginais, de cultura de resistência. Mais uma vez falando sobre a história da resistência, a gente sempre tem uma preocupação assim de poder afirmar que não é só a resistência, que

historicamente os grupos negros e dos movimentos negros, indígenas e outros tantos, sempre foram alocados nessa condição de resistir a algo. Seja uma resistência política, uma resistência histórica, que a gente vai vendo, seja uma resistência cultural né! Não estou dizendo que não exista, mas não é só resistência porque coloca gente, a gente, eu falo, os movimentos e seguimentos em uma situação muito mais de passividade! A gente costuma dizer aqui que é resistência, existência e persistência, né! Porque os modos de ser, os modos de criar, os modos de agir, eles também são imbricados nesse processo né! Então a gente vem fazendo as sambadas como te falei, o nosso propósito é a sambada de coco, é o coco de roda enquanto uma expressão né, afro-indígena né, a gente sempre tenta fazer!

Entrevistador:

- Era isso que eu queria perguntar a você! Quando comecei a elaborar esse artigo eu tive resistência, né, de alguns atores envolvidos na orientação do artigo, ai, alguns disseram: “não! Coloque a cultura como cultura afro-brasileira e africana, né!” Porque um dos referenciais teóricos meu, é Stefane Capone, e ela fala muito dessa questão da cultura Afro-brasileira, porque é cultura que veio da África. A africanização na forma de se expressar com o que se encontrou no Brasil, com essa mistura do indígena, do português também né, do europeu... Mas, surgiu essa polêmica né! Qual seria o melhor termo a ser usado? De matriz africana, como antigamente, ou já referendando essa questão da mistura que houve no Brasil?

Deybson Albuquerque:

- Perfeitamente, assim... O que que posso te dizer, né? Que esses termos também existe uma grande disputa de poder né!, seja um poder discursivo seja um poder legitimador das próprias comunidades, aonde de repente alguns termos desses podem soar de forma pejorizada né, tipo “ah, africano, né!”. Esses termos historicamente tem uma negatividade, de marginalização. Agora o que a gente, o que a gente vem percebendo e trabalhando é que a gente não pode negar né, quando a gente fala dessa afrodescendência, são 500 anos de história, 440 e 50 anos do negro aqui no país, e essa matriz ela é muito diversificada né, por mais que tenha uma gênese entre aspas, mas a gente vê essa percepção. Atualmente a gente vê que muito dos mecanismos institucionais, principalmente no campo da cultura, trabalham muito mais com perspectiva afro brasileira ou afro descendente. Até porque se a gente for situar africana a gente vai ter a cultura africana norte-americana... Até porque a diáspora se deu em muitas partes. Então, por questão de legitimidade institucional, está sendo muito mais utilizado o termo afro-brasileiro e afrodescendente. Agora, essa questão da própria identificação, acho que a cultura afro como um todo consegue abarcar muito melhor a discussão, e tal. Isso vai sempre sendo diferenciado

de acordo com o que você falou, com a perspectiva teórica, e de repente com a própria perspectiva do grupo cultural.

Entrevistador:

- Como ele se reconhece, como ele se legitima.

Deybson Albuquerque:

- Perfeitamente. E, de repente... Um exemplo que a gente tava discutindo recentemente é sobre os museus de comunidade, certo?

Entrevistador:

- Os Ecomuseus?

Deybson Albuquerque:

- É certo, os Ecomuseus, museus de comunidade. Então, a gente está nesse processo de criar um museu aqui, um exemplo que eu poderia dizer é o Museu do Catucá, e outra coisa que eu poderia dizer pra você é o Museu Comunitário do Catucá. Nesse jogo político de articulação faz parecer que o comunitário tem uma dimensão muito mais local, de trabalhar... Então, o próprio alcance desse museu parece que ele é imbricado por algo comunitário, um museu menor, está me entendendo?

Entrevistador:

- Oh Deybson... Mas, no sentido, quando você fala comunitário, não ganha mais! Tudo bem! Que aí vem a questão de um macro! Não, né! Um museu nacional, museu regional, museu de Antropologia... Mas no caso, museu comunitário não legitima com a gente a perspectiva do coletivo, de se identificar como sociedade?

Deybson Albuquerque: - Perfeitamente, você chegou onde eu queria. Justamente isso. Então, diante de uma resistência, a partir da comunidade, de um ganho social, é muito melhor eu afirmar que é um museu comunitário. Agora, se a gente vai pra uma disputa institucional o museu aparentemente seria esse lugar, o lugar sacrário. Então, essa própria disputa que a gente vai percebendo dentro desses termos também, do afrodescendente, do afro-brasileiro... Então, essas disputas também vão merciriano.

Entrevistador:

- Uma disputa Foulcotiana?!

Deybson Albuquerque:

- Perfeitamente. Uma disputa a partir, de como você falou, do mecanismo institucional. Alguns termos vão caindo em desuso, nem sempre é pela afirmação ao reconhecimento da comunidade, mas do próprio jogo político, a partir dos editais, a partir da própria cultura né, maior que vai tentar abarcar isso. Mas obviamente é sempre essa relação de afirmação identitária ou não, ou

de repente de adequação a alguma questão, tá me entendendo? Ou de repente de uma perspectiva teórico-metodológica, como você falou também.

Entrevistador:

- O que seria ser mestre, ou como é o caso de mãe Flávia, ser mestra de sambado? O que é ser um mestre, uma mestra de sambado?

Deibson Albuquerque:

- Oxe, então... Primeiro, que para mim de falar, por não ser, né! Mas assim, diante do que a minha mãe vem lutando, por ela que estar na frente com essa história... Eu sempre estive do lado dela, como Elaine também. Mas eu acho que, como ela fala, a casa dela é um ponto socorro, né! Ela diz que a casa dela tá aberta pra comunidade, essa casa é da comunidade, né! Falando da sambadas especialmente, obviamente, tem a questão da própria ciência, do saber, que está implicado da forma que a sambada é organizada, o modo como é confeccionado, como é pensado.

Entrevistador:

- Das expressões culturais das sambadas daqui, você disse que além do coco tem outras manifestações, como o maracatu, né? A sambada, especificamente, ela está numa forma de recreação e de encontro, e de disputa, vamos dizer assim, musical ou de jogos culturais da cultura negra? Ou existe especificamente uma sambada de uma só expressão cultural?

Deybson Albuquerque:

- Bom, como eu te falei... Ao meu ver, as sambadas vão se distinguindo pelo próprio brinquedo, né? Uma sambada de coco, de maracatu, e tal, elas vão ter as características próprias do brinquedo. Agora, obviamente, essas sambadas elas vão... Vai estar fortemente ligada ao grupo ou mestre que propõe aquela sambada. Porque, não só a sambada, a sambada seria o espaço onde acontecem as manifestações do coco de repente. A sambada seria esse conjunto, né? Então se a gente for falar do próprio coco de roda, você vai perceber que o coco vai ser muito distinto a depender tanto do local tanto do local geograficamente falando que ele se encontra, quanto das influências históricas e culturais que ele sofre. Um exemplo aqui que a gente pode dizer... Se você sacar os cocos do litoral, ali em Xambá, que tem um polo, ali em Xambá você vai ver uma forte presença do coco, muito mais uma pegada africana, com os tambores, com zelus, com isso e aquilo outro. Se você for no Amaro Branco, você vai tendo um percepção menor, já que seria um coco mais praieiro, com a presença menos intensa desses instrumentos mais fortes, você vai ver mais a presença do caixa do Ganzá, né! Se você vai subindo um pouco pro Agreste, você já vai vendo uma outra delimitação também a partir disso, você vai ver a mazurca. Você

vai chegando na parte mais do sertão, que hoje a gente tem um forte influência indígena com a grande presença dos Maracais, uma presença menor dos instrumentos de peso.

Entrevistador:

- Esses seriam o coco de Arcoverde, que tem essas características?

Deybson Albuquerque:

- Pronto, perfeitamente. Você percebe já que tem configuração diferente. Então, a sambada, de alguma forma ela também vai carregar tanto esses traços, do território, da proposta do território, quanto de repente do próprio segmento. Então é muito mais comum você chegar aqui no Catucá e ver vários grupos, que tem tambor, que tem não sei o que... Por toda essa manifestação que acontece aqui, né? Enfim, seria isso.

Entrevistador:

- E como seria essa estrutura da sambada daqui, tanto no aspecto cultural como na religiosa? O que eu quero dizer na religiosa, qual o fundamento religioso que vocês têm da sambada, que a religião tem dentro da sambada? Qual é a interface entre a sambada e a religião?

Deibson Albuquerque:

- O que eu posso dizer é, primeiro, é que a gente sempre foi de religião de matriz africana, né! Mainha por ser Yorua', a gente já desenvolvia muitas atividades espirituais e algumas atividades comunitárias. A sambada, essa manifestação, já foi depois de muitas questões. Então, dentro do próprio culto aqui do culto da Jurema, você vai ver a presença do coco para os mestres. Então, já existe uma louvação, é o cântico, tudo isso dentro da parte espiritual. E a outra coisa é a própria manifestação, num termo mais culturalmente falando, ela já era desenvolvida por parte da família. Então, a espiritualidade foi quem deu o passe, né! Mainha sempre fala aqui, que essa sambada foi um presente dela, que foi uma promessa espiritual que algum espírito aí, que agora eu realmente não sei, mas que disse que ia dar um presente a ela, e foi. Então, no início da sambada tem toda uma preparação espiritual anteriormente, até porque a sambada seria essa forma de encontro com a ancestralidade, né! E a ancestralidade tá totalmente voltada a uma espiritualidade, não necessariamente ao espírito, espíritos. Mas, todo, eu acho que falar de cultura negra, de alguma forma é falar dessa espiritualidade que é imbricada, a cultura, né... Não sei se consigo ser claro.

Entrevistador:

- Mas tem característica, quando se fala de Jurema! Também, além da cultura de matriz africana de religião de matriz africana, também tem essa questão do indígena dentro desse contexto?

Deybson Albuquerque:

- Ai, bom. A Jurema seria uma religião de matriz afro-indígena, né! Muito mais indígena, na verdade, né, sempre que fala de matriz assim, do que africana, entre aspas. E daí, os elementos aqui, como falei, eles são muito imbricados, né? Porque a Jurema seria esse culto, né! Desde o culto... Pra tentar entender também a Jurema, assim como o coco, como eu tinha te falado, a gente poderia georreferenciar esse coco de acordo com o espaço, a Jurema também não seria diferente. Se você for numa Jurema mais perto dos tambores, tal, você vai ver uma presença muito maior de uma atmosfera negra. Se você vai subindo pra, de repente, pro Agreste pernambucano, culto da Jurema, já vai ficando uma jurema mais indígena. Isso vai tanto de casa pra casa, como de espaço pra espaço, entendeu? Então, o culto aqui é constantemente, tanto da Jurema, como eu falei pra você, quanto dos Orixás, né! Mais de 80% dos terreiros hoje de Pernambuco cultuam Jurema e Candomblé, né! E aqui com a gente também não é diferente.

Entrevistador:

- E aí eu acho que você já responde a outra pergunta, que é a próxima pergunta, que é como surgiu essa sambada daqui. Quer dizer que seria através de uma obrigação, não! De um desejo de Mãe Flávia de trabalhar essa sambada, mas, em aspecto cronológico, surgiu como? Quando?

Deybson Albuquerque:

- Bom, como eu tinha te falado, assim... A gente já fazia alguns trabalhos comunitários, sociais, e tal. Mas era muito mais no sentido “assistencialista”, tá entendendo? Tipo, a gente sempre arrecadou alimentos pra fazer cestas básicas para comunidade, a festa das crianças, festa das mulheres, festa daquilo e isso outro, mas ela é muito mais nesse sentido de prestar um serviço, né! A sambada ela já ganha uma outra feição, outra característica, né! Mainha sempre fala assim, nas falas dela, que com o passar do tempo ela percebeu que a sambada seria esse espaço do divertimento, mas da ação, né! Do divertimento, mas do auxílio. Do divertimento, mas da alegria. É durante a sambada que a gente vai ver uma outra circulação, uma nova oxigenação que para a comunidade. Além das práticas curativas, né! Porque eu acho que é historicamente mesmo, a gente poderia dizer que diante desse processo de marginalidade da cultura negra, as formas de expressões culturais são sempre tidas como um único aspecto recreativo, ou não sei, nesse sentido, muito mais, né! Do que realmente como uma cadeia de cultura que tá imbricada com os processos da comunidade sociais, né! Porque a sambada de repente pode ser só um momento de culminância, tá entendendo? Porque na verdade o que acontece antes? Toda mobilização, toda a presença da comunidade, como você sabe que existe. Toda uma mobilização de vai e vem que vai comprar isso, toda uma cadeia econômica que também é gerada, toda uma cadeia social que de alguma forma é ebolida nesse processo, tá entendendo?

Então a sambada seria só essa culminância com esse momento mais festivo, agora o outro jogo que às vezes também foge da nossa percepção.

Entrevistador:

- Tem um jogo religioso também, e social?

Deybson Albuquerque:

- Perfeitamente. Eu percebo dessa forma, estais entendendo?!

Entrevistador:

- E como você compreende a cultura Afro-brasileira e Africana também, devido que esta nomenclatura de 2003. E indígena, americana indígena em Camaragibe? Falo das expressões da Cultura Negra em Camaragibe?

Deybson Albuquerque:

- Falar da Cultura Negra em Camaragibe de repente não é fugir da regra de falar da cultura que é no Brasil, da Cultura Negra no Brasil, e talvez até me estendo onde existe a Cultura Diaspofone, né! Com exceção, de repente, de alguns países que tem realmente a configuração social. É engraçado! Porque como você! Se a gente parar para prestar atenção! A própria contingência populacional, mais de 50%, assim da nossa população, e não é exceção Camaragibe, tem uma maior presença da Cultura Negra! Falar da própria história da cidade, assim, desde o período colonial é uma cidade que começou a partir da cana-de-açúcar, e se você for buscar os relatos históricos, dificilmente você vai conseguir enquadrar um pouco da cultura e da população negra no histórico de Camaragibe. O que não é diferente do país, né! Então, o que a gente percebe aqui, realmente são diferentes núcleos, núcleos hoje que a todo custo vem, núcleos tanto religiosos quantos núcleos culturais dos grupos, né! Nesse processo de resistência, agora ao meu ver, assim! A gente poderia ganhar muito em articulação mesmo, num sentido mais político, entendeu? Porque a partir desses núcleos, se a gente conseguisse se relacionar com sistemas nacionais, com a própria política que está institucionalizada nesse sentido a gente conseguiria muito mais. Mas, eu não sei se existe um processo realmente de miopia, e também pensando aqui agora com você, não é só também a valorização da cultura negra, porque a gente não vê a valorização de cultura nenhuma. Nem de repente de uma cultura que sobressairia que é a cultura Camaragibense, até essa Cultura Camaragibense ela é muito destoadada. Eu como é assim que eu penso que também é assim, no Recife, penso também assim como é no Recife, falar dessa identidade desse processo de residência é difícil. Mas, o que eu posso também dizer é que os grupos também estão até a toda, com todo os trancos e barrancos, muitos representantes. Eu acho que, Camaragibe assim, nesse sentido, é muito forte na diversidade, como você passou por aquele processo lá! Você viu assim do quanto de manifestações que a

gente tem aqui, do Urso, da La Ursa, do Coco, do Maracatu, do Caboclinho, está entendendo? Em todas as culturas que tem esse entrelaçamento com a cultura afro, né! Enfim...

Entrevistador:

- Aí! Eu acho que essa pergunta vem mais numa ressalva, uma afirmação da pergunta. Dessa última pergunta! Existe essa relação da sambada com esse movimento negro? Acho que a pergunta seria: Existe uma legitimação, já que em Camaragibe tem, pelo menos três sambadas fortes... A de vocês, a da laia de Zé Negão e de Alex lá no Bairro dos Estados. Que realmente tem um histórico, vamos dizer assim representativo e da expressão da cultura negra, então! Para você essa representatividade, essa relação identitária da Cultura Negra se expressa através da sambada em Camaragibe?

Deybson Albuquerque:

- Então, com o passar do tempo, a gente vem percebendo esse reconhecimento, estais entendendo? O reconhecimento, assim... Nosso propósito sempre foi festejar, sempre foi a reafirmação da identidade, sempre foi a valorização dessas raízes, sempre foi compartilhar da felicidade. Eu sempre venho batendo nessa história, meu irmão! Para mim, no que concerne à cultura negra não tem mais nada revolucionário do que se juntar e pegar uns tambores e ficar todo mundo batendo e festejar. Porque isso é a cem, a duzentos, a trezentos, a quatrocentos. Há quatrocentos anos, tá entendendo? E quando vou vendo os livros, quando falar, se fala que estar presente, sempre escutando os tambores, escutando os tambores batendo na mata.

Entrevistador:

- Eu estou até procurando essa referência, não sei de onde eu peguei, que até minha orientadora disse assim: só coloque isso se você tiver a referência que afirme isso. Na verdade, o termo Samba, quer dizer não é na verdade, é que eu peguei como referência, diz que era o dia do lazer dos negros, na senzala, por isso que tinha várias interpretações: Tambores de Crioulos, Samba. Dependendo da região dentro do Brasil. Mas era o dia de folga, o dia de descanso do negro, que era festejado, Aí! você está relacionando, mais ou menos nesse contexto. Ai! eu não sei eu posso colocar não sei se este termo é realmente o oficial, mas posso dizer que a sambada significa realmente a comemoração, a confraternização da cultura Afro?

Deybson Albuquerque:

- Eu realmente, eu gosto de pensar assim também por aí, como você estar pensando. Mas, assim! Eu também não costumo homogeneizar o processo, a escravidão como se deu no país. Pois está me entendendo? Por exemplo, aqui a escravidão que se deu em Pernambuco, é muito mais, na virada do século XVIII para o XIX, é muito mais... Boa parte, agora eu não lembro, mas boa parte da nossa escravidão ela é urbana. Então, isso destoa totalmente, muitas vezes as próprias

vicitudes que a gente vem, a medida da nossa formação desde criança a gente vem sempre estigmatizando, a escravidão num sentido muito mais rural, tá me entendendo? O que isso pode dizer também!

Entrevistador:

- Da monocultura, isso quer dizer que tem um viés mais urbano em vez de contexto com a monocultura da cana-de-açúcar, ou de outros do aspecto mais rural.

Deybson Albuquerque:

- Perfeitamente, perfeitamente. Até porque nosso primeiro processo, como você está dizendo, é a monocultura. Mas a gente teve vários ciclos de baixa dessa cultura. A gente teve a introdução do ciclo do ouro, então, o próprio contingente, você vai ver lá que foram três grandes retiradas de negros de diferentes locais e que as características dessa população negra é uma população que não é dessa população rural. São populações urbanas. O que é que eu posso dizer pra você? Sobre, por exemplo, 1640, 1630, repete de novo a pergunta...

Entrevistador:

- A relação da sambada com a Cultura Africana, Afro-brasileira.

Deybson Albuquerque:

- Você tinha falado sobre o lugar, dessa questão do dia.

Entrevistador:

- Do dia do samba. Que o samba seria o dia do lazer do negro.

Deybson Albuquerque:

- Vê, tem um artigo que eu recomendo depois que você saque, um relato de viagem de Henrique Costa. Se não me engano, Viagens à costa do nordeste. E daí ele fala que era comum... Ele se transformou num senhor de engenho daqui no ano de 1700 e pouco, e ele fala que era muito comum, uma vez por ano, geralmente no período relacionado ao carnaval, esses negros terem um dia de lazer, certo? E era nesse dia de lazer que eles faziam suas manifestações. Tem um trabalho que é... Você já leu alguma coisa de Marcos Carvalho? Professor Marcos Carvalho, professor de História, titular aqui na Federal?

Entrevistador:

- Vi não. Eu acho que vi um que ele fez com Isabel Guillen.

Deybson Albuquerque:

- Pronto... Esse aí era Ivaldo Marciano, era muito amigo dela. Enfim, o que eu quero dizer é o seguinte... Já que você tocou na origem do maracatu, você tocou em Isabel, era comum... Dizem, por exemplo, que o Maracatu surgiu a partir da coroação dos reis de Congo, certo? Que era um cortejo, que a coroa de Portugal, uma vez por ano, cedia isso. Então existia todo esse

contexto, um ritual para a coroação desses reis de Congo. O que seria os reis de Congo? Seriam dois negros, que seriam representantes escolhidos inicialmente pela coroa portuguesa, e esses negros de alguma forma iriam chefiar. Seria uma representação daquele grupo de negro naquele lugar. O que é que eu tô querendo dizer?! É que tipo, quando existia essa festa, sempre muito ligada à Igreja do Rosário dos homens pretos, então, esse cortejo, uma vez, ele acontecia onde todos, a outra população negra vinha, que era pra poder observar essa coroação. E daí receberia o rei sucedâneo lá. E a partir dessa relação eles iriam obedecer. Geralmente esses negros eram escolhidos pelo delegado, pela instituição religiosa lá, sendo que com o passar do tempo, o próprio grupo de negro começou a proclamar seus reinos, né! Dizer não, agora o reino é da população negra, enfim... O que tô querendo dizer é que, vários relatos históricos que eu venho percebendo é sempre de um momento, um mês, uma data que era dedicada. E geralmente isso vai variando, porque, qual era o melhor período, de repente, do ciclo do ouro, né? Tem uma outra data, então, as manifestações que vão provindo da região de Minas Gerais, a Congada, e outras, já em outro período, entendeu? O maracatu aqui, você já vê que o maracatu tem essa raiz muito mais ligada ao carnaval, então já é um ciclo muito mais ligado à coroa portuguesa e ao movimento religioso português. Se você for no Coco, a manifestação do Coco está muito mais ligada ao período de São João. Aqui, boa parte do nosso litoral, no ano de, aproximadamente, 1650 a 1700 e pouco, o professor Manuel Correa escreve que boa parte da nossa economia e das populações pobres do litoral de Pernambuco sobreviveram a partir do Coco. Então, logo, o que eu penso é que: boa parte das manifestações do Coco litorâneo que a gente tem, que é chamado de Coco praiheiro, advém dessas comunidades de pescadores...

Entrevistador:

- A próxima pergunta, eu acho que tem muito a ver com essa questão dessa identidade cultural relacionada à sambada e a Cultura Africana, Afro-brasileira, Indígena e a questão do território. Mas a questão do território, eu acho que é como você já falou em dois aspectos: É o território Camaragibe e o território Viana, né! Como é a relação desse território com a sambada, e dessa identidade cultural? Tanto da sambada com o movimento cultural, dentro desses dois territórios?

Deybson Albuquerque:

- Então, é difícil pra mim, localizar, né! porque vão existir sempre os conflitos...

Entrevistador:

- Esse território seria não tanto no aspecto geográfico, mas na questão do território cultural, na forma de se expressar dentro desse contexto.

Deybson Albuquerque:

- Tô entendendo... Entendi. O que eu percebo, assim, né! É que a sambada é um evento, um evento que acontece aqui no Catucá, tá entendendo? Então a identificação se dá muito mais pelo espaço, tanto o espaço religioso como o espaço educativo, que tem muito, você sabe, nós funcionamos mais ou menos assim, tanto pelo espaço cultural. Então, falar da sambada, de repente, nesse sentido... Não sei se é isso que você está querendo. Mas, a extensão da própria identidade disso, de como se reverbera no bairro.

Entrevistador:

- É... É.

Deybson Albuquerque:

- É difícil, é muito difícil. Primeiro, como eu te falei, né! A gente vive uma discriminação étnico-racial, que não é diferente aqui. Então, a grande presença, de repente, das igrejas... Então como é uma identidade negra se afirmar?! Agora obviamente, o que eu percebo, não tô dizendo que aqui talvez seja diferente, é que o fato da gente também fazer muitas ações de cunho educativo e social, a gente tem um pouco de quebra nesse estigma, entendeu? Mas nunca foi fácil e nunca vai ser afirmar a identidade negra, e pá, porque a gente faz altas coisas aqui assim, e tanto faz vir mil pessoas, quanto ações assim da gente pensar e planejar, e fazer coisa com criança, fazer coisa tipo cinema... A gente já foi lá, pegou várias coisas na fundação, e às vezes não acontece, entendeu?

Entrevistador:

- Essa relação que você fala do social, né! Faz com que o Catucá mostre essa percepção, vamos dizer assim, não sei se estaria correta essa leitura mais pedagógica do movimento com a comunidade... Então isso poderia, é... A aceitação da comunidade ou a forma de interagir com a comunidade seria mais fácil devido a isso?

Deybson Albuquerque:

- Poxa, eu penso que sim Tiago, eu penso que sim. Eu acho que, primeiro como eu tô lhe dizendo, né! Tudo aqui não surgiu com a sambada. A sambada foi um evento posterior às coisas que já se realizavam, entendeu? Então, de repente, acho que isso pode sim, com certeza, facilitar o processo... Acho que o próprio reconhecimento do que mainha faz, o reconhecimento do que a gente vem tentando construir, tá entendendo?

Entrevistador:

- Agora, esse ambiente, acho que quando falo do território identidade, acho que a pergunta poderia vir um pouco para esse viés... Esse território de Viana e do município de Camaragibe... Eu não gosto de trabalhar muito com esse termo periférico, não é que eu tenha preconceito, mas eu acho que rotula demais. Mas esse contexto de subúrbio, onde a população tem um poder

aquisitivo menor, isso tudinho, seria o espaço que a sambada teria mais afirmação, onde ela poderia se afirmar mais? Eu acho que seria mais a questão de afirmação cultural. Essa pergunta pode até ser um pouco preconceituosa burguesa também, se você achar.

Deybson Albuquerque:

- Não. Eu não percebo dessa forma não. Porque realmente eu acho que tem um... Você fazer uma sambada aqui e fazer algo lá no centro, toda uma discrepância pela própria proposta de uma sambada. Eu entendo sim, perfeitamente. Agora assim, falando primeiro da periferia, tem um “boy” aqui de Santa Terezinha, ele falou pra mim uma vez assim: “A cultura começa onde o asfalto termina”. Não estou dizendo que isso é certo ou que isso é errado, entende? Mas obviamente, você pensar numa proposta de resistência negra onde o nome do lugar é Quilombo do Catucá, você vê uma grande percepção, você vê claramente que a maioria das pessoas são negras, são da periferia, tanto organiza quanto quem vem. Mas isso não significa dizer, nem estou dizendo que isso não possa ser feito, que esse grupo vá se fechar nisso, entendeu? Ou que qualquer grupo de cultura se fecha nisso, porque a gente estaria estancando a cultura, tá entendendo? Eu estou escrevendo algumas coisas sobre a sambada, e tipo, eu me deparei, por exemplo, com a sambada... Aqui a gente tá nessa perspectiva de cultural, da afirmação, e pá, mas você vai lá no centro já teve sambada com a galera pagando, tá me entendendo? Você vai na sambada, e tipo, os grupos são tipo grupos estilizados, não só de Coco, mas grupos de outros, DJ. Então, a gente vai se deparando com isso...

Entrevistador:

- Acho que até Elaine mesmo já pontuou algumas críticas, que é até chamada de sambadas universitárias, porque o público que ela atrai não é esse público, vamos dizer, periférico, mas sim um público que consome essa cultura e que não tem os aspectos sociais dessa localidade. Então, seria a questão da sambada ser trabalhada para a indústria cultural? Seria nesse sentido, você interpreta dessa forma? Quando ela tá lá no centro, ela é produzida, ela é vendida...

Deybson Albuquerque:

- É, mas tipo, como eu tô te falando, né! É muito difícil afirmar essas coisas porque até que medida a gente também não pode ser olhado por essa ótica, por essa lupa, tá me entendendo? A sambada também gera uma cadeia econômica, uma cadeia produtiva, tem toda uma espera, de repente, se vai se vender, se não vai se vender. Agora, o que é que eu percebo, né?! Eu vinha conversando isso com alguns amigos meus, que aparentemente, pra mim, eu percebo um momento com alguma coisa diferente... Por quê? Porque eu acho que na história desse país, sempre a gente viu determinadas expressões de cultura, muitas vezes cultura de massa, mas que conseguem abarcar esse público, tá me entendendo? De jovem, de universitário... E que

expressões culturais são? São culturas, geralmente, pop, são culturas internacionais. Então tipo, para mim, eu acho isso foda! Você vê, mesmo que essa galera seja de fora, mas o momento, o espaço de afirmação e de relação é outro. Você vai ver um bocado de universitário daquilo e isso outro, seja lá de qual classe for, A, B, C, mas vindo para o espaço como esse para ver um senhor de 80 anos que trabalhou a vida toda no corte de cana, então, eu particularmente, eu assumo uma postura diferente.

Entrevistador:

- Que seria da valorização da própria cultura?!

Deybson Albuquerque:

- Perfeitamente. E tipo, isso vai vindo das tensões e das contradições da cultura, tá me entendendo? Porque assim como qualquer outro campo...

Entrevistador:

- As leituras e releituras que se faz... Porque ela é viva na comunidade.

Deybson Albuquerque:

- Isso. E a gente vai ter que tá minimamente vivendo com essa tensão, tentando, tá me entendendo? Porque vai fazer sempre parte do processo.

Entrevistador:- Vocês já sofreram algum preconceito? E se já, caso a resposta seja positiva, você se sente a vontade de contar como foi esse preconceito? Não sei como aconteceu esse preconceito... Sobre a sambada, ou sobre a sambada dentro do Quilombo do Catucá?

Deybson Albuquerque:

- Hm, não... Eu acho que quanto a essa questão de preconceito, se eu pudesse enquadrar, existe um preconceito do senso comum, entendeu? Porque, ah, “ali é a casa de fazer macumba! Ali é casa que faz magia, ali é a casa onde toca os tambores, a casa do zé mané, aquilo e isso outro”. Mas, pra boa parte da comunidade, hoje a gente tá com a sambada há sete anos, eu acho, então a própria sambada foi sendo desmistificada, né! E descaracterizada nesse sentido, entendeu? Mas falar de preconceito, no início, se a gente pudesse enquadrar, a gente chegou, na primeira sambada que a gente ia fazer, a sambada aqui do lado de fora, teve denúncia, o controle urbano e não sei o quê. Agora, tipo, das outras vezes a gente sempre tentou também se precaver muito, entendeu? Porque eu acho que também é de uma relação com a comunidade, de a gente estar sempre documentalmente acobertado, da gente sempre levar ofício tanto para prefeitura como controle urbano, secretaria de cultura, quanto para a polícia. A gente sempre faz essa articulação, a gente tenta sempre acabar as sambadas às duas horas, pelo menos o equipamento de som a partir das duas, fora algum evento especial, se for algum festival, às duas horas a gente

para o som e fica todo mundo com os tambores, sempre também vivendo, entendeu? Porque senão a gente vai sempre viver em conflito.

Entrevistador:

- E aí eu acho que a grande pergunta do eixo todo é: Você acredita que o movimento sambada faz parte dessa resistência afro-brasileira, indígena, dentro do território de Camaragibe? Ela tem esse viés de resistência? Porque você fala muito dessa questão da construção, da identidade, né?! De trabalhar os aspectos culturais de negros, indígenas, da religião, dentro desse contexto todo. Isso de certo modo, com um todo bombardeio que se tem, a gente sabe que tem sobre essas outras formas de expressões culturais que a própria indústria cultural faz, que a televisão, que as outras religiões também, de certo modo, se não tiver um certo mediamento como vocês fazem, como vocês constroem até de forma pedagógica... A sensação que dá é como se estivesse meio isolado às vezes. Esse sentimento de isolamento, de ilha, você sente ou você acha que a relação entrelaça muito fácil?

Deybson Albuquerque:

- Bom, assim... Eu acho que a gente pode afirmar assim, que é um fragrante, né?! Um bocado de Orixá aqui na foto, não sei quantos anos, um grupo de Coco, de Maracatu, de Samba, Movimento Negro, movimento LGBT, movimento... Então, tipo, não tem como dizer que não. Tanto a quantidade de trabalhos que a gente vem somando, participando, né!

Entrevistador: - Esse conceito de resistência é algo muito “dissertou”, mas ela engloba também essa resistência negra, né?! Essa questão de persistir e de afirmação, né! Então é nesse sentido que eu faço essa pergunta, assim... Representa uma resistência?

Deybson Albuquerque:

- Então, eu acho que tem dois caminhos assim... Primeiro, como eu tava dizendo, né! O reconhecimento do grupo XY e tal, então é uma resistência sim, nesse sentido, já socialmente falando penso que não tem como dizer que não. No sentido mais individual, do sentido do grupo, né, da própria noção do que a gente vem construindo, eu acho que com certeza, véi! Com certeza sim, porque tipo, todas as práticas aqui, tudo é pensado a partir de um referencial negro, entendeu? A partir de um referencial indígena, a partir de um referencial matrilinear... Então, as características e os fundamentos que articulam a sambada são sempre fundamentos da coletividade, da ancestralidade, né, dos orixás. Então isso é muito presente, entendeu? Agora, primeiro aqui somos um grupo, não é apenas uma pessoa, e a partir daí a gente também vai se educando, entendeu? Nesse sentido mesmo de pensar essa afirmação. É uma afirmação só minha? Ou é uma afirmação que eu me afirmo, eu enquanto grupo, e que todo mundo se afirma? A gente vem amadurecendo nesse sentido encontro grupo e que todo mundo se afirma entendeu

é isso também não é a gente vem amadurecendo nesse sentido, de perceber inclusive a própria diversidade africana e afro-diaspórica, tá entendendo? De perceber, por exemplo, falar mulherismo negro, do feminismo negro, né?! Perceber até dentro desse feminismo negro que você vai ter capoeira, um movimento de cultura, o movimento religioso, o movimento punk, o movimento... Então, tipo, quem somos nós nesse processo? Tentando jogar com essa multiplicidade de identidade, com essa possibilidade diversa, entendeu? Agora, obviamente, dentro de uma perspectiva africana, afro-diaspórica.

Entrevistador:

Existe... Eu acho que o nome não seria nem união, mas existem diálogos entre as sambadas de Camaragibe, entre vocês, entre a sambada de Zé Negão, a sambada de Alex? Por acaso, quando tem uma sambada aqui, esses outros atores vem para cá? Quando existe lá vocês vão para lá? Existe esse, vamos dizer assim, intercâmbio... Intercâmbio é uma coisa muito mais pedagógica, mas existem esses diálogos, essa interação?

Deybson Albuquerque:

- O que eu posso dizer é o seguinte, né! Somos todos amigos, não tem briga, não tem divergência de nada. Mas a complexidade às vezes que é pra você fazer, tá entendendo? O que eu posso dizer, às vezes também, é que existem muitas blindagens culturais, tá me entendendo? De determinados sujeitos que podem ir pra lugar e não pode ir pra outro, que pode participar de determinadas coisas, mas não pode de outras.

Entrevistador:- Seria mais num aspecto religioso?

Deybson Albuquerque:

- Não... Eu acho que no sentido mais financeiro mesmo, tá me entendendo? Mas, tipo... As sambadas começaram... Acho que todas as sambadas se ajudam, entendeu? Os grupos, os mestres, todos participam, mas não o tempo todo, entendeu?! Não o tempo todo.

Entrevistador:

- Vocês ainda pegaram o início da sambada lá do Bar de Márcio?

Deybson Albuquerque:

- Sim, sim.

Entrevistador:

- Vocês acham que ali se iniciou realmente o movimento de sambada em Camaragibe? Ou saiu do alternativo para algo mais consistente? Houve essa releitura e afirmação? Ele foi o marco ali?

Deybson Albuquerque:

- Não... Acho que não. Até porque não é a sambada mais velha do mundo, tá entendendo? Tem a sambada aí de Maracatu com mais de 100 anos, a sambada de Coco com quase 30 anos, sambada de Coco com mais de 100 anos no Cabo.

Entrevistador:

- Não é um marco?

Deybson Albuquerque:

- Eu particularmente não percebo não, não acho. Até porque, tipo, se você sacar, quem começou, quem fazia esse samba não eram as pessoas de lá. Agora, obviamente, dentro de Camaragibe percebo, que dentro de uma leitura oficial, a gente poderia dizer que existe um início ali, e pá. Mas, não consigo fazer uma leitura histórica linear desse processo. Se se você for sacar no sentido artístico, você vai ver que Alex tem mais de 30 anos de cultura, tá entendendo? Aí você vai numa sambada que as pessoas são mais velhas, mas o cara tem 20 anos, 30 anos de cultura. Então, essa legitimação do tempo, né, uma legitimação do tempo muitas vezes é mais no sentido político e financeiro, tá entendendo? Eu falando enquanto uma pessoa que tá brincando, eu enquanto uma pessoa que tô no brinquedo. Particularmente, pra mim, acho que esses fios, além desse marco institucional, desse marco demográfico... Demográfico não, temporal mesmo... Isso pra mim eu acho meio conversa mole, tá entendendo?

Entrevistador:

- É querendo encaixar, querendo colocar na caixinha, né?! Começou aqui, surgiu assim, e as coisas não acontecem necessariamente nessa cronologia.

Deybson Albuquerque:

- Falar de cultura de cultura eu acho muito difícil, tá entendendo?

Entrevistador:

- É, como é uma cultura viva. Como é uma cultura viva não, acho que a maioria... Maioria não, as culturas são vivas, as expressões estão nesse movimento, de cunho muitas vezes político... Eu acho assim, pode ser que algum movimento de sambada ganhe por outro lado, saiu um texto e conseguiu adquirir... Porque hoje esses movimentos são nos subúrbios de Camaragibe, né?! Vocês aqui no Viana, Zé Negão lá no Laia, Alex lá no Bairro dos Estados, né, e que tem tantos contextos. Eu vejo Bairro dos Estados como um bairro que teve grandes marcas negras e contextos negros, né? Eu acho que uma das últimas parteiras de Camaragibe, Mãe Preta, não sei se você chegou a conhecer... Quer dizer, tem ainda esse contexto de ser uma mãe, uma mama de leite, uma dama de leite. Então assim, Bairro dos Estados também tem esse contexto, mesmo ele não tendo uma estrutura... O próximo vai ser Alex a ser entrevistado, mas assim, estão todos nesse contexto de território, né! Mas...

Deybson Albuquerque:

- E outra coisa, como você está falando Tiago, um movimento que se afirma a partir da periferia, mas começa no centro, né? Estais me entendendo? Então essa afirmação temporal, pra mim, é esse o jogo, entendeu? Porque, tipo, como eu tô te dizendo, Alex tem mais de 30 anos, Alex tá fazendo mais de 30 anos coisa pelo mundo, encarando a comunidade, enfrentando dificuldade.

Entrevistador:

- Eu acho que... Que é essa questão que eu disse a você... Quando eu perguntei de preconceito, esse tipo de coisa. Porque tem diversos fatores. Eu acho que de certo modo, não é dizendo ou nominando a religião evangélica como uma predadora, mas que ela provoca uma certa visão, um estereótipo de marginalidade. E aí eu acho que faltou uma pergunta, que foi: Vocês tem um integrante fixo ou varia por evento? Ou vocês tem espontaneidade na questão desse brinquedo, da sambada?

Deybson Albuquerque:

- Como eu tinha falado pra você, a sambada seria o encontro, entendeu? E daí a gente tem o grupo do maracatu, que é liderado pelo mestre Maureliano, a gente vai ter o Urso, que aqui a gente já tem outros integrantes, a gente tem o grupo de Coco, que sustenta a sambada, junto com os outros grupos. Além das outras atividades, entendeu? No grupo de Coco a gente tem aproximadamente nove pessoas que fazem parte, que tentam segurar essa sambada. Agora, no dia da sambada, como você viu aqui, é a comunidade mesmo, entendeu? Um está ajudando ali, o outro lá. Elaine está tomando conta de uma coisa, minha tia, família né?! A presença familiar também está muito forte nesse sentido. Agora, é impreciso te dizer quantas pessoas participam das sambadas, porque são muitas, além das que vem, né, dessa organização.

Entrevistador: - Como seria para sustentar essa sambada? Não seria a pergunta qual recurso financeiro, porque você fala que são diversas ajudas, diversos contextos. Mas como é que vocês conseguem... Eu acho que a pergunta seria essa: Sustentar a sambada?

Deybson Albuquerque:

- Então, não é fácil, entendesse? Não é fácil primeiro que a gente não tem atualmente, a gente não recebe nenhum fomento de edital, entendeu? A sambada basicamente, ela é toda autossustentada assim, a gente vende aqui, como você já veio aqui, macaxeira com charque, macaxeira com galinha guisada, sururu, vatapá, acarajé, pamonha, canjica, bebida que vende. Então, esse dinheiro da bebida é o que basicamente se gasta, entendeu? Então a própria sambada tenta se autogerir, e é muito comum a gente ficar sempre com um acúmulo de dívida, tá entendendo? Muito comum essa questão da gente ficar entrando em cartão, mas a gente vai fazendo tanto com o auxílio dos amigos, quanto, de repente... Uma coisa que sempre ajuda é

essa despesa fixa, de coisas fixas, de som, de carro, de transporte, a gente vez ou outra consegue a partir das parcerias, tá entendendo? Tem uma suavidade nesse sentido assim. Agora tudo vem a partir da própria sambada, das coisas que são comercializadas aqui.

Entrevistador:

- É... A pergunta... Não seria nem uma questão realmente política, mas seria realmente na participação na pergunta que fiz anterior, sobre as questões dessa interação com as sambadas. Existe interação... Assim, pelo que você já narrou, você diz que tem Maracatu, o Urso... E essa pergunta é mais nessa questão desses movimentos culturais, né, de brinquedos. Vocês tem uma interação com esses outros brinquedos da Cultura Camaragibense, não só afro-indígena, mas de forma geral?

Deybson Albuquerque:

- Sim... Além da própria integração, né, a partir do calendário, calendário municipal... O maracatu é associado. Então a gente tem todo esse contato com os grupos que fazem parte da “farque”, que são muitos, o Urso, o Maracatu, várias expressões, bloco, e tal. Tem a questão da própria integração da gente em rede, né?! Do Conselho de Cultura, que eu sempre tô no Conselho, do Conselho Estadual de Preservação, da Fundarpe... A gente tem outras articulações em rede, a cultura educa, de cunho Nacional. Enfim, a gente tá sempre circulando nesse sentido de outra gênese, entendeu? Para além dos brinquedos.

Entrevistador:

- Uma vez eu perguntei a Elaine sobre a questão do Catucá. Existia nessa vegetação, eu não aproximadamente em qual século, que ele era itinerante. Então, ele tanto situava de Abreu e Lima e aí até, se não me engano, Alagoas... E que vocês reivindicavam essa identidade desse Quilombo. Sobre essa questão, sobre a identidade desse Quilombo, acho que aí serve também para as questões do inventário, é... E vocês conseguiram através do antigo MIC (Ministério da Cultura) o título de Quilombo Cultural de Catucá. Como é essa relação para vocês, da busca dessa identidade? Se eu estiver equivocado até, você pontua... Dessa ancestralidade que é um quilombo, e um quilombo de resistência. Então, como é essa relação do Quilombo do Catucá cultural, vamos dizer assim, do século XXI, com essas raízes quilombolas?

Deybson Albuquerque:

- Muitos dados você trouxe (risadas). Assim, por que a gente deu esse nome de Quilombo do Catucá, né? Porque aqui, no início do século XVII, quartel 1817 15, a partir da revolução pernambucana de 1817, a gente teve um grande número de dados, de levantamentos outros, certo? Pós-chegada da coroa portuguesa... Nesse período, a partir da chegada da coroa, a gente tem um deslocamento econômico e político para o Sul. Então, aqui no Nordeste, começou a se

intensificar alguns movimentos de resistência, entendeu? Alguns dados históricos falam isso pra gente. Então, o Catucá... É... O próprio Frei Caneca dizia que Catucá era um termo pejorativo para ah! Tem um monte de catucá, um mói de... Então, Catucá seria tanto as áreas de mata, que eram próximas a essas produções de açúcar do litoral, que subia pela Foz do Beberibe e ia até os limites de Goiana, Itambé, toda aquela mata seca. Então, Catucá seria os termos dessas matas. Então o Quilombo do Catucá, os negros, né, Malunguinho, que foi a liderança desse. Malungo, malungo que significa companheiro, irmão de viagem. Malunguinho seria assim, uma abasileirada disso. E acredita-se, em vários registros que a gente tem, da própria polícia civil e outros tantos, relatos históricos são poucos, que falam desse Quilombo... Logo, fala-se que ele cortava Olinda, Recife, Camaragibe, São Lourenço e passava, e subia, entendeu? Então quando a gente pensou no Catucá, foi quando a gente descobriu essas áreas, né?! O Catucá, em uma das referências lá, apontava Aldeia, entendeu? E daí foi quando, em outros encontros, em outras pesquisas que eu havia feito aqui, foi quando encontrei algumas documentações de São Lourenço falando do antigo Engenho Santiago, que era o engenho de onde tem... O Engenho Camaragibe, né? E falava justamente desse processo de resistência desse grupo de negro. Diante disso, foi quando fui tentando fazer esse resgate, e fui percebendo que grupos africanos escravizados circularam por essa parte, por essa área. Então daí foi só um achado mesmo, entendeu? Um achado e a afirmação disso. Agora, a própria legislação atual, que caracteriza o que seria o quilombo... O viés histórico não é o definidor, entendeu? A gente vai ver lá desde as formas de expressões do viver, do criar, da própria expressão, língua, linguagem, enfim, os costumes, as práticas... Então, a partir disso é que a gente teve esse reconhecimento, a partir das atividades que a gente vem reconhecendo aqui, tanto que MEC, como pelo MIC em algumas atividades que a gente fez. Agora, obviamente, diante de tantas coisas a gente não deu ainda prosseguimento, porque um grande debate que hoje tá em cheque é a própria titularização de determinadas favelas, comunidades, porque isso colocaria muita gente no bojo só, entendeu? A gente nesse processo deu uma certa parada, né, mas a gente vem desfrutando dessa noção assim do quilombo.

3.2 SAMBADA DO MESTRE AROEIRA E O FAROL DAS OLINDAS - MESTRA ANA LUCIA DO COCO PATRIMÔNIO VIVO DO ESTADO DE PERNAMBUCO

Transcrição 02

Entrevista 02 A Mestra Ana Lúcia do Coco e Totoca organizadoras da Sambada do Mestre Aroeira

Realizada em 09/06/2021

Local: Plataforma Google Meet/

Entrevistador: Deybson Albuquerque

Horário: 19: 30 as 21: 30

Tempo de duração: 01h 18 min

Mestra Ana Lúcia- oi meu amor, tudo bom?

Deybson- Tudo bom fia, como a senhora tá? Tudo bem?

Deybson- tudo bem- o neto de Ana Lúcia ao fundo fala sobre o áudio e questões da tecnologia, a conversa- foi realizada de forma virtual, utilizamos a plataforma do meet, na qual a chamada foi realizada diretamente para a conta-aplicativo-celular-dispositivo do neto.

Mateus-é porque não tem como aumentar mais não vó)

Deybson- tá tranquilo, ta conseguindo me ouvir bem?

Mestra Ana Lúcia- tá, ta bom, ta bom meu fi, - tô bem meu fi

Deybson- tá linda como sempre, né?

Ana ri, - obrigado meu amor.

Conversas ao fundo...

Deybson- muito feliz de esta lhe vendo, viu.

Mestra Ana Lúcia- Vem Totoca, vem...

Deybson- Cade Totoca?

Mestra Ana Lúcia- Totoca...totoca...já esta vindo

A voz de Totoca...

Totoca -Ta ouvindo mainha?

Totoca-Tudo bem!

Deybson- Oi fia! Blz?!

Totoca -blz!!! Massa!!!

Deybson- Muito feliz de tá vendo vcs!

Totoca- eu também!

(No perfil da conta, entre a mudança de um quadro e outro do falante, as fotos do perfil mudam na tela. E a foto da conta que esta no login é a do neto, de Ana- Mateus, Neto de Ana- filho de Totoca.)

Deybson - Tava perguntando como estavam as coisas por ai?

Totoca-Tá tudo bem, Graças a Deus

Deybson- Massa, massa, blz!

Deybson- olha, eu tinha conversado, um pouco anteriormente= que esse negócio a ai de pandemia, e tal, tudo isso... me fizeram...tudo que aconteceu né, do encantamento de mainha, do ano passado pra cá...ai...eu vinha trabalhando, num, num, numa pesquisa que eu tava fazendo do mestrado, e a minha idéia era falar do Coco, de coco o coco, né atualmente, eu tive essa oportunidade de fazer esse trabalho lá da Universidade pra falar sobre as sambadas de coco, né,- o que é uma sambada, né? É...e esse lugar que pra mim é tão mágico...e que Ana pode falar muito melhor que eu, do que é uma sambada, e especialmente assim, tinha pensado em vocês pela realização da Sambada do Mestre Aroeira, que pra mim é uma ação que, sensivelmente eu enxergo muitas coisas mágicas na Sambada do Mestre Aroeira, esse lugar é muito especial pra mim, especialmente, claro é esta com vocês, com a Mestra Ana e Totoca também, enfim é sem palavras, né, mas especialmente assim, meu objetivo é que pudesse de certa forma pode falar, descrever, eu não agente, o que é a Sambada do Mestre Aroeira? Qual a importância, né? Como ela surgiu? E especialmente quem são vocês?., de onde vocês podem falar isso, pra mim seria massa, esse vídeo aqui eu tô gravando, ta certo, ta sendo gravado, para que depois eu consiga tirar alguma coisa pra gente colocar nesse texto, é um texto...e é isso, eu falar com a senhora, vou falar com outros mestres também, mas hoje estou aqui pra lhe ver, pra lhe dizer que eu lhe amo, né...e é isso eu quero muito pode escrever uma coisa, pra dá a senhora que minha mãe amava tanto, é...tem um coco que ela fez...que eu não lembro agora... deyson canta: “Ela é a Mestra Ana Lúcia, nunca falou de ninguém. Com tantos anos na luta, ganhou a fama que tem, ela é a Mestra Ana Lucia do Amaro Branco que vem, depois de tantas batalhas com a fama que tem”...Ana ri com Totoca, batem palma, - rimos..., eu tenho isso ali, escrito, eu não sei onde é que tá...rsr, ela escreveu há uns quatro, cinco anos, seis, dessa nossa relação que já era antes de ser...

Totoca- Mas a gente vai cantar esse coco ai! Ai no Catucá, rsr

Mestra Ana Lúcia- Você canta e a gente respode.

Deybson- nada, eu que vou responder pra vcs rsr,

Deybson- mas é isso mestra...diga seu nome e cidade de onde esta falando...rsrsr fiquem a vontade!

Totoca- a cidade de onde esta falando

Mestra Ana Lúcia - meu nome- Meu nome é Ana Lucia Nunes da Silva, moro aqui em Olinda nasci e me crie, no bairro do amaro branco e nosso lugar é rua do Sarapião, o numero é 95, e o bairro Amaro Branco.

Deybson- é o lugar que tem um farol, é?

Totoca-é! O farol fica bem pertinho da gente.

Mestra Ana Lúcia- é. Bem juntinho.

Deybson- é porque toda vez eu me confundo quando eu vou ai, eu penso que esse brilho que tá ai...tem um farol ai nessa casa também, eu precisava dizer isso...

Mestra Ana Lúcia- o ponto de referência da gente é o farol.

Deybson- o farol é a senhora....rsrsr

(Ana e Totoca garganham...rsrsr)

Totoca- fale sobre o coco pra ele...

Mestra Ana Lúcia - Vá fazendo a pergunta ai, que eu digo, vá meu fi, vá.

Deybson- pronto – me fale o que é o coco pra senhora, quem é a senhora, e a sua história no coco, e tantas outras histórias da senhora da senhora se a senhora puder compartilhar- como a senhora chegou no coco?

Mestra Ana Lúcia- A meu filho eu já nasci dentro do coco, meu nome é ana lúcia, todo mundo me conhece como Mestra Ana Lúcia, eu sou mestra de Coco de Roda de Pastoril, de Acorda Povo, eu já nasci dentro da cultura, da cultura eu tenho um bucado de coisa, entendeu, mas no nosso tempo, eu três aninho mesmo, eu entrei no coco pra canta, porque antigamente ninguém queria criança na roda, só se fosse de tardezinha, mas a noite não tinha nenhuma criança, eu fui crescendo, quando eu nasci a minha casa já tinha, coco de roda e pastoril, eu já fui criado nesses termos de Coco de Roda e Pastoril, Acorda Povo, Mês de Maio, Mês de Santo Antonio que é o São João, né, agente reza os trezes dias pra depois fazer a festa do mestre aroeira, a gente reza treze dias do santo, quando é nos 13 oferece, faz aqueles louvores e o Mestre Aroeira chega pra agradecer, a todos nós. Eu fui criada nesse ritmo meu filho, aê minhas irmãs também cantavam, Santo Antônio, a gente fazia tudo isso, ai cada uma casou, foi embora, e os maridos não deixam a estar no coco, porque coco tinha muito homem pra toca bombo, que era os pescador, mas eu, elas deixam que meu pai foi embora e já ficou já velhinho, eu já fui do segundo casamento do meu pai, as minhas irmãs cantam eu eu já aprendi com elas cantando, mas depois que casaram foram embora, e eu já estava, mais ou menos com uns 14,15 anos, de 13 pra 14 eu não deixei,

eu peguei até a data de hoje, 77 anos que eu tenho, eu carreguei essa bandeira do meu pai e da minha irmã, sim, e quando meu pai faleceu, eu fiquei com a Mestra Jovelina, que morava lá perto da minha casa, na frente da minha casa, tinha coco na casa dela e tinha coco na minha casa, meu pai ficou doente ela sempre vinha pra me levar pra os coco, a gente saía pra canta, aí foi tempo que meu pai morreu aí ela ficou com a gente fazia coco em casa, a gente não deixou essa bandeira acaba, carregando pra todo canto, isso a gente fazia de graça.

Mestra Ana Lúcia - Não tinha dinheiro não, a gente fazia pelo amor que a gente tinha a São João Batista, A Santo Antonio, com o Mestre Aroeira, a gente fazia aqueles coco com amor, dinheiro não existia, quando eu vim ganhar dinheiro eu já tinha, já tava com 40 anos, você repare dos 3 aninhos de idade dentro do coco, a minha mocidade todinha foi carregando essa bandeira: Acorda Povo, Pastoril e Coco de Roda. Eu nunca abandonei o coco, sim, muitas mulheres que cantavam comigo saíram, porque as irmãs também porque os maridos não deixava, porque tinha pescador tocando, o coco era de pescador, era muito pescador, e ninguém queria, os maridos não deixavam ir, elas tinha que obedecer, porque viviam a [...] do marido, né? O marido botava tudo dentro de casa, elas não tinham emprego tinha que fazer o que o marido queria, né...não teve...eles não deixavam, os maridos das minhas irmãs não deixavam...elas foram embora e eu fiquei com essa bandeira, nunca abandonei, não tivesse marido que me fizesse eu deixar meu coco, se ele quisesse era com o coco se não quisesse era coco coco, que fosse embora, mas meu coco eu não deixava.

Deybson- a senhora tá falando, trazendo a relação da mulher, neste espaço do coco

Mestra Ana Lúcia- é que tem muitas também... é que os maridos não deixam, mas eu nasci e me criei dentro do coco, e nunca vou deixar meu coco pra ninguém, hoje graças a Deus, depois de trancos e barrancos, eu sou Patrimônio Vivo do Estado de Pernambuco, mas foi muita luta, trabalhar de graça. Eu vim ganhar dinheiro de coco eu já tinha 40 anos. Porque todo mundo trabalhava pelo amor, ninguém...aqui no bairro do Amaro Branco, os coquistas não ganhavam nada, quase todos eles que cantaram com meu pai já se foram; Mestra Jovelina Já foi se embora, Mestre Aruá, Mestres, Seu Benedito Grande, Mestre Aruá...foram se embora todos, Biu Balança que chamavam ele, ele tocava o pandeiro, mas cantava também, “Rubilozana” fazia coco também, bem dizer os mestres de coco que tocava pelo amor, esse pessoal foram se embora, ainda resta aqui, ainda estou aqui contando a história, mas a maior parte do pessoal de antigamente já morreram tudo, os mestres...aí agora realmente tá pagando uma “michariazinha”, aí é que já tá pagando a quem vai chegando e a gente que é “véia” também tem direito, que trabalhou tanto de graça, realmente eu não minto, porque...minha história é verdadeira, eu não nasci no Rio de Janeiro, não nasci em São Paulo, nasci aqui em Olinda, estou

aqui, toda minha história não tem mentira, porque...de pequena até 77 anos e quem anima o bairro é a gente, pra fazer coco e pastoril, tudinho, mas toda a vida a gente trabalhava de graça, não tinha um tostão,

Mestra Ana Lúcia - Agora quando fiz 40 anos é que eu comecei a ganhar um dinheirinho, um trocadinho, até hoje a gente vai levando, que pra gente, pra chegar onde eu cheguei dá muito trabalho, viu meu fiu, é muito goto, muita gota de suor, com sangue, porque a gente trabalhar com a garra, trabalhar de noite cantando coco andando e quando for de manhã trabalhar e quando chega do trabalho vamos se embora pro coco de novo, agora isso tudo pelo amor, era tudo pelo amor, porque não pagava, ninguém queria saber de coco, coco era pra negro e pobre, você vê que os coquistas não tem leitura, os coquista não é formado, os coquista não sabem...os coquistas verdadeiros de antigamente não sabiam nem ler o “a”, né hoje agora pode existe algum coquista que seja letrado, que seja formado que agora as coisas já estão mudadas, né, pode ser que tem alguma pessoa que goste do coco e que tá, que é novinho, esta se formando e, ai tem lábia pra poder falar pra gente e também pra eles

Mestra Ana Lúcia- Ter um produtor, porque o coquista, o coquista que sabe ler, sabe escrever, conhece da cultura foi formado, ele tá numa boa porque não precisa, de produtor, o produtor é ele mesmo, o coquista rapaz...coitado não sabe nem o “a”, não é meu fio?

Deybson- tô entendendo fia...tô entendendo, Mestra...

Mestra Ana Lúcia- é...é muita batalha, muita luta a gente trabalhar pelo amor...

Mestra Ana Lúcia- mas olhe eu vou lhe dizer uma coisa. Sim, o dinheiro é coisa boa porque agente com dinheiro compra as coisas...melhora mais um poquinho, mas eu acho...sem dinheiro ninguém faz nada, mas eu acho que pelo amor era muito melhor porque e agora dentro da cultura tem muita mentira, as pessoas chegando, se você faz um tempinho que tá tocando, chega outro que vai tocar com você, não sabe de nada e já passa na sua frente e vai simhora, aí a gente fica tudo olhando, os coquista, realmente os coquistas verdadeiros, morreram tudo de esmolos, sem nada, por quê? Quando vem dá o cultura viva já tá tudo com 70, 80, 90, já, num...só Jesus na causa...né, eu mesmo botei quatro vezes, depois eu falei assim...é...é...vou continuar cantando meu cocos, não vou botar mais, nem colocar mais, ai chegou Elaine(Una) – não Mestra vá botar, vamos botar...eu já tava esquecida, nem me lembrava, quando ela chegou pra dizer que eu ganhei o Patrimônio Vivo eu quase caia de costa, eu não tava nem me lembrando mais de Patrimônio Vivo, eu quero saber, quero saber é que eu quero é cantar, louvar a São João Batista, mas de tudo que chegou, foi bem merecida, graças a Deus que eles agora olharam, pelo poder de Jesus Cristo eles olharam pra gente, que eu merecia o cultura viva, porque eu comecei com 3 aninhos e trabalhei muito de graça, meu filho eu trabalhei muito de graça, tinha negócio de ir

pra palco não, a gente ia pras casas canta, e vamos embora canta, pra todo canto. Mas era tudo de graça, mas era bom. Como é que a pessoa chega do trabalho cansado ai tomar banho, e sai com um bombo nas costas, um ganzá pra cantar, hoje canta aqui, amanhã canta na casa de fulano e vamos embora fazendo coco. Mês de maio, começa em 1º de maio, ai fica maio, junho e junho, três meses de coco de graça. Mas a gente fazia tudo pelo amor. Agora comida era muita, pamonha, milho cozinhado, mungunzá, canjica, quando terminava o coco era aquela panelada pra gente comer tudinho. E agente fazia tudo isso pelo amor a São João Batista. Mas era muita luta.

Deybson- ô Mestre a senhora falou, que a noite, mesmo depois de cansada de um dia de trabalho, se juntava e se cantava coco e tal...e como eram esses momentos que a senhora não estava no coco...e como era sua vida fora do coco? Curiosidade que me bateu aqui...

Totoca-fora do coco..

Mestra Ana Lúcia- fora do coco?

Mestra Ana Lúcia- Fora do coco trabalhei em casa de família, trabalhei no banco, trabalhei na Celpe, trabalhei de serviço prestado e quando chegava, não tinha cansaço. Tomar banho e ir simbora cantar, minha vida foi essa. Trabalhar pra criar 7 filhos, foi luta, mas nunca abandonei meu coco por nada.

Mestra Ana Lúcia- Tô pedindo a Jesus Cristo pra chegar logo o São João, porque coco antigamente meu fio era essa época, maio, junho e julho que era o Coco de Sant'Ana. Pronto a vida da gente era essa a chegar, esperar. Meu pai fazia uns vinhos, botava aqueles candeeiros, candierinhos enormes, lampiões no quintal, porque não tinha luz pra fazer o coco. Ai meu pai pegava, aquelas batidas, que também não existia, os coquistas não tinham dinheiro pra comprar nem guaraná, nem cerveja, nem nada, mas tinha muita fruta no quintal, ai a pessoa fazia suco de é... batida de maracujá, -manga, o vinho de jenipapo, batida de caju, batida de cajá, batida de maracujá; mas o vinho de jenipapo era tradição, que meu pai já pegava aqueles jenipapos todinhos, quando terminava os meses de coco, era maio, junho e julho, ai meu pai já tava pegando os jenipapos cortando tudinho, botava numa vasilha e enterrava, cavava um buraco, enterrava, quando já tava perto de chegar o São João ai ele desenterrava, passava no moinho, que não tinha liquidificador, passava no moinho, quando terminava de passar, pegava uma toalha de prato bem alvinha, botava dentro exprimia aquele vinho gostoso, ai ia botava aguardente dentro e aquele vinho maravilhoso, pronto era aquele botijão de vinho de jenipapo. E todo mundo chegava, tem vinho de jenipapo? Era tradição já. Mas não tinha...sim e realmente...de frente de tudo tinha a pitu, porque todos tocado bebiam pitu. Pronto era essa,

chegava nas casa tinha que ter a pitu, a Mestra Jovelena bebia logo uma cachaça pra poder cantar...(Ana rir, Totoca ri, todos rimos rsrs) pronto.

Mestra Ana Lúcia- mas era uma festa animada. Ninguem tinha cansaço de nada, a pessoa trabalhar o dia todinha e chegar de novo pegar o bombo e o ganzá e vamos canta.

Mestra Ana Lúcia - Na minha casa a tinha o Acorda Povo. Ai quando era o acorda povo a gente...era no dia 23, dia 22 sai o acorda povo...a meu Deus...bombo nas costas pra o rio de Rio doce. Ai chegava no rio, com a pessoa cantando com o andor nas costas. Chegava no rio. Colocava o andor, ai as batidas de maracujás, já as batidas de cajá, pitu ai cada um tomavam uma dose. Quem vai chegar, os homens vai pro lado de lá pra cima, lá pro rio e as mulheres aqui, as moças também, ai todo mundo quem trouxe roupa quem não tem tome um mergulho, três mergulho e pedia o que queria...as moças pediam casamento, e não é que casavam, casavam mesmo. E as pessoas de idade pediam saúde e trabalho, dava três mergulho e pedia o que queria e faziam seus pedidos la no rio, em Rio Doce, ai depois voltava com esse andor nas costas, ai o dia já estava amanhecendo, ai botava, lá cantava e fazia louvação na beira do rio. Depois pegava o andor vinha embora e chegar em casa pra fazer o coco e o dia amanhecer, o dia amanhecia e o coco rolado, por que aí já era...

Deybson- Acorda Povo?

Mestra Ana Lúcia- Isso, no Acorda Povo. Né acorda povo, ai o pessoal já saia cantando tudinho, louvava e a tradição era o rio, porque tomava três mergulhos no rio, pra fazer seus pedidos. Era uma coisa muito bonita e muito respeitosa, como muito respeito, porque as pessoas que mergulhavam faziam seu pedidos e aconteciam. Ai vinha pra casa, ai começava o Coco até o dia amanhecer.

Deybson- Ana, a senhora falou que foram sete filhos?

Totoca- é sete filhos.

Mestra Ana Lúcia- 7 filhos, e todos sete nunca me empatou eu brincar meu São João e canta, porque eu dava de mingau quem era de mingau, café de quem era de café, ficava tudo no berço e o coco rolando, eles tudo olhando do berço o coquinho, até o coco termina, ai quando eu olhava o do berço já tava dormindo o outro já tava acordado, mas ninguém me impatava, não tinha aperreio com meus filhos.

Mestra Ana Lúcia - Até Totoca foi ai...a que nasceu bem dizer dentro do coco, porque eu tava com a barriga grande e fui cantar, junto da minha casa, fazer um coco, a dona da casa fazia, Ana essa menina vai nascer, vai nada, vai não. Ela vai dixer eu cantar o coco. Foi a noite todinha, quando foi 07:00 da manhã eu me aprontei pra ir pra maternidade ela nasceu, sambou o coco ainda dentro da barriga rsrs

(rimos)

Deybson- outra coisa, me fale um pouco da Samba do Mestre Aroeira...

Mestra Ana Lúcia- A Samba dele, a samba dele é no dia 13, né, mas as vezes, se cair numa sexta ou numa segunda, tem que fazer no sábado. A samba dele ele faz obrigação, porque eu não sou muito, eu não entendo muito de espírito não. Porque eu já tenho Coco de Roda, Acorda Povo, Pastoril, Teatro, Mamulengo, tudo isso eu me meto pra fazer, eu não tenho muitas instruções dos espíritos, algumas coisas eu sei, quem é o espírito o pai de santo aqui, o zelador de santo é meu filho. Estão esse coco de Santo Antônio ficou tradição do mestre Aroeira, esse coco a gente nunca deixou de fazer. Agora como tá essa epidemia, nós vamos ver o que a gente faz, se não fizer o coco, a gente faz a louvação e passar a cantar uns cocos...

Totoca- domingo mesmo vai ter

Mestra Ana Lúcia- termina de rezar, canta os louvores dele, se puder bater um bombozinho bate, se não puder, eu acho que não pode agente canta uns, até na palma da mão.

Deybson- senhora já tomou as vacinas da Covid?

Totoca- as duas sim, as duas

Mestra Ana Lúcia- já tomei

Deybson- na casa da senhora só a senhora tomou ou outras pessoas também?

Mestra Ana Lúcia- Totoca tomou

Totoca- eu tomei, eu tomei porque minha foi recente, né, dai eu tomei, minha filha por causa do trabalho, era mais nova, mas teve que tomar, a primeira dose, eu também falto a segunda, a minha filha que é especial, Cintia também tomou, só falta Matheus.

Mestra Ana Lúcia- vamos colocar nossas mãos pra cima, quem é o nosso médico é papai do céu.

Deybson- verdade mestra, verdade. Outra coisa que eu estava pensando, todos esses anos da senhora na cultura, e penso que a senhora também contribuiu na formação de muitas pessoas, especialmente eu sei que a senhora tem um trabalho com as crianças, tem o “estrelinhas do coco”, tem o “pastoril (estrela de Belém)” queria que a senhora pudesse falar de repente um pouco deste trabalho, que não é só da senhora, mas da fruta das sementes são frutos, sobretudo de muito trabalho, muito empenho, também, enfim, colhe-se essas sementes quando vemos essas crianças levando isso adiante no Amaro Branco, é tão forte, sei que é muito trabalho da senhora, cultivava esse jardim, né.

Mestra Ana Lúcia- Deybson, as crianças queriam, dança, canta coco também de noite, mas dai...eu também quero Ana, mas de noite é muito difícil pras crianças cantarem, antigamente era assim, mas agora eu tô vendo elas com tanto amor ao coco, que tem garota que diz assim:

eu gosto do pastoril, eu gosto mais do coco, ai eu, elas pedindo, é trabalho, trabalhar com crianças de coco e pastoril, é muito trabalho porque é uma responsabilidade muito grande, e quando eu levo elas para os palcos, o prefeito paga e eu venho e dou o dinheirinho as mães delas, muitas mães beijam até o dinheiro, porque são umas garotas, como é que se diz, de comunidades muito pobres, né, ai cada uma, conforme seja como ele paga lá ai eu vou e dou o dinheiro a mãe de cada uma, porque elas também não estão cantando, não estão participando do palco...

Totoca- estão trabalhando

Mestra Ana Lúcia- tem direito a ganhar um dinheirinho, o Pastoril eu não dou dinheiro, dou um presente, mas eu doida pra pagar, mas não tem dinheiro de pastoril, porque Pastoril gasta muito é tudo cetim, já coco de roda é uma benção, chegou ali comprou um chitão faz uma saia redonda sobe no palco, mas o Pastoril é muita seda, muito brilho, e tem criança que brinca com a gente aqui que não tem nem comida, quem dirá comprar roupa pra pastoril que é em Natal. Natal a mãe já tá aperrriada fazendo todo jeito pra vê se compra uma roupa de Natal, vai comprar roupa pra pastoril, coitada que já não tem, elas são tão pobrezinha que tem umas que estão com a casa arrudiada de papelão nas invasão, ai a gente tem que pega. Eu tiro do meu dinheiro pra compra roupinhas pras elas, pra elas fica bonitinha no encima do palco. Pronto a minha mocidade, e como é que se diz, a minha velhice é tudo trabalhando pela cultura, coco de roda, pastoril, e trabalhando com essas meninas, São 36 no pastoril e 12 no coco de roda, tudo pra eu tá com elas ensinando e tendo a maior paciência

Totoca- e nos colégios também

Deybson - E também ensinando nos colégios, quando eu chego nos colégios, que a gente termina agente chora, porque as crianças choram por que já terminou e só para o ano. Pastoril também é uma coisa tão maravilhosa, o Coco de Roda e o Pastoril, que as criança chora e a gente também chora, porque aquelas 12 meninas é mesmo que fazer parte, são minhas filhas, também as 36 do pastoril, também as lagrimas quando começa a queima da lapinha eu já começo a chorar, porque ali só para o ano

Totoca- a das estrelinhas, diga ai a ele...já tinha as que cantaram no estrelinha, já tão as filhinhas dela

Mestra Ana Lúcia- e as que cantaram, que estão nos estrelinhas do coco, já é as filhas das minhas pastoras, e as netas da minha pastoras, já tão em quarta geração

Totoca- a mãe que dançou no pastoril, ai dançou no estrelinha, agora já é a filha que esta no estrelinha e entrando no pastoril

Totoca- é um trabalho, mas é gratificante, porque trabalhar com criança é muito bom, porque elas, assim, trazem o axé de coisas boas, uma luz é muito bom trabalhar com criança. Tem umas que são mais difícil, né. Aquelas mais difíceis são aquelas que precisam de mais carinho, de amor, então a gente, a gente vai podando aquelas dali...vai tratando bem, não que tenha diferença, mas a gente já acolhe mais, porque a gente ver a dificuldade que elas tem dentro da família...sabe, né...

Mestra Ana Lúcia- deybson é muita luta, trabalhar com a criança dos outros

Totoca- a gente se apega...

Mestra Ana Lúcia - se apega e tem uma coisa...eu vou falar pra você...as criança, se as crianças tem alguma que é rebelde, as mães ainda são pior pra gente manobrar, a mãe e as filhas, pra deixar tudo feito um cordeiro. Por que tem criança que vem que tá mal da outra, e a mãe vai naquele regime...e eu digo, gente Pastoril é o nascimento de Jesus, é uma coisa maravilhosa, a senhora ensine a tua a filha a viver bem porque aqui eu não quero ninguém de mal, porque aqui nos vamos fazer uma homenagem ao menino Jesus, eu sinto um dor, de quando Jesus nasceu, não quero aqui ninguém mal, quero todo mundo com alegria, se vocês estão de mal uma da outra, não quero aqui, vocês vão ter que se falar porque aqui eu to fazendo uma homenagem ao menino Jesus e graças a Deus elas obedecem e termina tudo numa maravilha, mas é luta, é luta pra dominar os corações dessas mães que, tem crianças pra dança e é uma coisa terrível, que tem mãe, que não deixa passar guerra de criança, não...graças a deus quando chega assim, eu digo olha gente, eu quero tanto respeito ao pastoril, que eu tô fazendo uma homenagem ao menino Jesus quando ele nasceu, ai eu falo, elas obedecem e termina o Pastoril numa paz.

Deybson- Ana...a senhora falando assim me fez eu pensar numa pergunta, que é assim, o que a cultura lhe trouxe? O que a senhora acha, ao longo desses anos...

Mestra Ana Lúcia- como é Deybson? Uma música?

Deybson- não...rs como, se a senhora pudesse dizer –o que a cultura lhe trouxe? O que trouxe esses anos todos de luta, de vitória, de força..lhe ensinou, lhe presenteou, enfim... o que a senhora aprendeu ao longo de tantos anos de trajetória

Mestra Ana Lúcia- eu que eu acho, uma riqueza, pra mim a minha cultura, Acorda Povo, Coco de Roda, tudo isso dentro da cultura pra mim é uma pedra..., mesmo que não tivesse dinheiro...uma pedra preciosa, uma joia maravilhosa, e como agora tá dando o dinheirinho dá gente, olhou pela gente, pra gente...estou mais contente por que estou conhecida por todos lugares, viajei, só não sai do país para o outro, mas viajei, São Paulo, Belo Horizonte, Minas Gerais, passei um mês em Minas Gerais, Rio de Janeiro, Brasília foi quatro vezes, Rio de

Janeiro Já fui duas vezes, cantei na Gamboa, lá no Rio de Janeiro, e pra mim...No Jongo da Serrinha

Totoca- no Jongo da Serrinha

Totoca- fora os amigos, né, como a gente conheceu a sua mãe. também na sua casa, né que a gente não conhecia vocês- vocês foram um presente

Mestra Ana Lúcia- eu penso que essa cultura me trouxe muitas coisas boas. Muitas pessoas que trato como minha família, que quando a gente fala, a gente dá até vontade de chorar, porque a gente viaja por esses cantos todinhos e realmente nas casas que a gente vai, que chama e ai gente vai, eu vou a qualquer hora, sem dinheiro e sem pandeiro, eu vou pra cantar, como eu agradeço muito...que Deus bote sua mãe em bom lugar, que ela era uma maravilha quando chegava lá se a pessoa não tem o dinheiro pra pagar, mas bota aquela comida com tanto amor, com tanto carinho,

Totoca-só tem é muito amor lá

Mestra Ana Lúcia - é...na sua casa só dá é amor, a gente vem pra casa contente, nem se cansa, a gente foi pra sua casa o carro quebrou, tome dá bombado no pneu pra vê se pneu voltava (risos rrsr), o carro quebrou, mas ninguém desceu, ai (rrsr) vai bota marcha...ai Juninho tocava no pneu... o carro de Elaine quebra aqui, quebra acola, mas a gente chegou, graças a deus, cantemos coco e tudo e vinemos na paz de Deus...

Mestra Ana Lúcia- Me trouxe...acho que essa cultura me trouxe uma pedra preciosa pra mim, não tô rica, eu tô reconhecida como Mestra Ana Lúcia e todo mundo 32:02 mim

Mestra Ana Lúcia - que esse me trouxe, essa cultura me trouxe uma pedra preciosa pra mim, porque não to rica, mas to reconhecida como mestra Ana Lucia, e todo mundo tem aquele amor por mim, porque a gente conhece as pessoas que tem amor pela gente e eu to com minhas portas abertas pra receber todo mundo, e ensina coco, pastoril, tudo de graça, não cobro nada...e ee eu me acho como uma pedra preciosa dentro da cultura, a cultura pra mim foi tudo, eu nasci dentro dela e acho que vou morrer com ela

Deybson- , Ana fecha com um lindo sorriso)

Mestra Ana Lúcia- agora, pra chegar aonde eu cheguei, é muita luta tem que ter amor, tem que ter amor, tem que ter amor, sem amor não vai

Deybson- com certeza..., e acima de tudo...não só busca isso, né...ser, ser naturalmente, acho que pra mim nessa relação de amor, quando a senhora fala, enfim, é uma relação que vem no falar, vem no agir com as pessoas, vem...como a senhora é, né- é um amor que sempre vai ser refletido, né

Mestra Ana Lúcia- é.

Deybson- , enfim a senhora sabe, do quanto eu gosto, realmente gosto de vocês, gosto da senhora,...eu queria saber é o que; eu já ouvi, assim né, como cantado de coco e tal, tentador, né...to ai aprendendo com voces, mas o Coco do Amaro Branco, dizem que ele se distingue dos cocos aqui do estado, tem alguma coisa que é diferente...na visão da senhora, o que é diferente, se tem alguma coisa que difere, o coco daí , desse lugar da senhora, do foral pra os demais e como a senhora vê os outros cocos; como a senhora vê os outros grupos, de repente as outras sambadas, a senhora participa de outras sambadas, como é essa relação?

Totoca-participa

Mestra Ana Lúcia- Você quer sabe se a gente quando chega lá...

Totoca- não mainha se são diferenciado. tem um coco....

Mestra Ana Lúcia - eu fiz duas perguntas, né; uma é o que o coco do Amaro Branco tem de diferente, ele tem alguma coisa de diferente...e a outra é...a questão dessas outras sambadas, dos outros cocos que tem, tem os do Amaro Branco e tem outros. de outros lugares a senhora percebe diferença...

Mestra Ana Lúcia- do seu coco pro meu coco eu não acho diferença nenhuma

Totoca -é igual.

Mestra Ana Lúcia - é igual

Totoca -mas já tem outros que toca

Mestra Ana Lúcia -é igual, é igual, a mesma coisa eu acho, a do Catucá com meu coco, a Sambada os canticos, tudo...o ritmo igual o da gente, agora tem outros lugares que a gente vai que fica no palco só cantando as música de pombagira, de caboclo, ai eu não sou muito fanatica nisso não, porque eu acho que as música dos espíritos deve ser nos terreiros e as músicas da gente é história da vida da gente que a gente faz as músicas pra canta, mas nem todo lugar tem um pai de santo, você sobe no palco ou em qualquer canto pra canta as músicas dos espíritos, dos mestres ai caem no chão, como é que você vai tirar aquele, aquela pessoa manifestada, porque eu não sou mãe de santo, vai cair vai ficar lá batendo, eu não sei fazer nada, não é isso? mais ai eu acho algumas vezes você querendo cantar pra um caboclo assim, tudo bem, mas eu acho que coco de roda, as músicas do coco é história, é muito bonito porque é a nossa vida. Você vai pra uma casa canta, você vai pra uma casa canta vê uma coisa bonita lá isso aí dá um coco ai a gente faz é como essa aqui, que eu fui pra uma casa, a gente foi, a gente fez a música na mesma hora, que a gente foi cantar numa casa...é, deixa eu terminar como eu quero dizer, que o coco de roda da tua casa é igual ao meu, mas outras casas que eu vou, é muito diferente porque canta em ritmo de candomblé, mas eu respeito muito o candomble. Aqui na casa tem um, na minha casa tem Jurema Sagrada, mas eu não gosto muito de canta, eu sei muitas músicas

de caboclo, mas eu nunca faço em palco, porque eu acho que os mestres devem estar nos terreiros deles, agora na sua casa, casas que as pessoas vai, canta em palco, eu mesmo tenho visto muita gente cantando em palco as músicas dos candomblés, mas ninguém pode dizer nada tudo bem, mas coco de roda é...como é que diz...é história, que eu fui numa casa pra canta quando chegou lá a moça disse Ana, Mestra Ana Lúcia a gente vai fazer o coco amanhã que eu não recebi dinheiro, ai eu digo esse negócio dá até um coco e foi quando eu cantei pra ela: " eu estava aqui, você estava lá. Eu só vim aqui foi para cantar" Morena aê vamos vadiar, morena aê vamos vadiar" a gente cantou sem dinheiro sem nada....quer dizer que música de coco é história, eu não sei se você já fez alguma música de alguma história sua, alguns momentos que você passou, entendeu?

Deybson- Sim, fiz com certeza...tentei, né,

Mestra Ana Lúcia - é.

Totoca - eu concordo com a senhora plenamente, concondordo.

Mestra Ana Lúcia -Pra mim o coco é tudo, eu adoro o coco, tudo quanto é de cultura, eu respeito e gosto. Tudo, tudo, cabocolinho, maracatu, bumba meu boi, ciranda, tudo...já cantei muita ciranda com Salustiano, eu tinha uns doze anos quando cantava com Salustiano, ciranda. Era muito pequena mas cantava, ele vinha cantar uma ciranda aqui numa moça, que era a mestra <Jana Jó>. Eu aprendi as cirandas com eles e cantava que era uma maravilha.

Deybson- a senhora lembra de alguma?

. Mestra Ana Lúcia- me lembro, ele cantava? " o meu navio já chegou no porto, mas só carrega lotação pesada, dentro dele tem uma estrela, tem uma bandeira toda numerada" (Ana ri, Todos rimos alegremente)

Deybson- que lindeza...

Mestra Ana Lúcia -é. Agora graças a deus ele morreu, mas já tava sendo reconhecido, deixou aquele...aquele local maravilhoso pra os filhos carrega a bandeira, né...como eu também...fazendo igual a mim, meu pai morreu eu carreguei a bandeira até hoje, eles lá, Salustiano papai do ceu levou, mas eles tão tudo fazendo o trabalho do pai, lá, né.

Deybson- sim, claro.

Mestra Ana Lúcia - como você também, mamãe papai do ceu levou, e você vai levar essa bandeira, porque papai do ceu da força e o espirito dela também.

Deybson- a minha irmã, esta a frente de tudo também

Mestra Ana Lúcia- pronto, ficou vocês pras batalhas. Ficou vocês carregando a bandeira, ta vendo.

Deybson- sim...verdade Mestra...verdade...eu tinha uma pergunta aqui, né era as outras sambadas. existem outras sambadas...é...foi justamente isso que também me fez tentar escrever algo, eu percebi que várias sambadas acontecendo.

Mestra Ana Lúcia -é

Deybson- então que importância pra senhora tem, digamos entre aspas, esse, digamos assim "movimentos de sambadas de coco", um outro rapaz havia me falado disso, eu achei interessante, né...existe um "movimento de sambadas"? existe? o que seria isso? essas sambadas acontecendo, pelo menos antes da pandemia...

Totoca -como a senhora vê isso? esses tipos de sambada

Mestra Ana Lúcia- dos mais novos, né...é porque como que diz a história meus mestres foram embora, eu não tô aqui? então , agora esse pessoal que canta coco que vai samba que na sua casa pede pra canta coco também, pode carregar essa bandeira, porque a gente vai morrer, as pessoas, os mestres morrem ficam os novinhos, vamos simhora...

Totoca - da continuidade

Mestra Ana Lúcia- dá continuidade a todos que quer bem a cultura, e que quer canta coco. Pode ser um mestre porque trabalhando como eu trabalhei, porque você não pode ser um mestre, você, chegou agora, não sabe de nada, e já quer ser mestre não sabe de nada...você...uma pessoa na sua casa, um garoto, você vai ensinando, você vai ensinando, daí já pode dizer, meu mestre é Deybson que me ensinou a tocar, que me ensinou a sambar, é tão lindo isso, muito bonito...

Totoca -por conta da pandemia, o <mistério> é o quê, que não podemos mais se juntar, não tem, não pode, não pode ter um barulhosinho, entendeu, por que vai pagar multa, mas a gente não deixa de tocar o bombo da gente não...reuni poucas pessoas...a gente toca...teve um aniversário...a bora todo mundo, não pode juntar muito, quando a gente vê que tá aglomeração, a vamos parar o bombo, mas ninguém quer parar, mas tem que parar, o problema ta sendo as sambadas, por conta da pandemia, mas uma hora se deus quiser vai parar e a gente vai dá continuação, a gente, mas nem por conta disso a gente não deixa não.

(Ana ri)

Totoca -toca um bombinho com 10 ou 5 pessoas, dependendo do espaço, grande bota umas 10, entendeu, faz aquele batuquezinho não muito alto, e todo mundo se diverte, depois, termina, né...

Mestra Ana Lúcia - ò Deybson eu tenho uma história tão bonita que eu no Alto da Sé, no Alto da Sé eu fui pra um aniversário. Eu fui pra um aniversário no Alto da Sé que quando Mestra Ana Lúcia cante um coco, cante um coco que a gente bate palma na mão, daqui a pouco arrumaram um bombo, ai arrumaram um bombo, canta aqui Mestra, ai eu, era aniversário dela,

faça esse pedido, cante um coquinho aqui pra mim, é tapioqueira do Alto da Sé, da barraca de Rô, ai o Preto Velho, preto velho...tu sabe onde é o preto velho do alto da sé, né, o preto velho tava tocando no Alto da Sé e a gente fazendo o aniversário, cantando no aniversário de Rô, que é uma tapioqueira do Alto da Sé, ai quando foi daqui a pouco chegou a policia, a gente tocando, cantando, o bombo baixinho e as meninas na palma da mão, ai a policia disse assim: "ói, aqui, não pode tá tocando mais, que já tá de certa hora, ai eu disse assim, o preto velho já acabou? ele disse não, então quando o preto velho terminar a gente termina aqui ai eu disse sabe de uma coisa você já veio acaba com a gente cantando aqui, aqui com aniversário; não moça, a senhora sabe que eu também...perai eu vou cantar esse ultimo coco, eles ali e tudo, a policia, ai eu fiz: "cordão de ouro, cordão de prata, meu trancelim mariou, a policia chegou, embalagem ficou e o portão da marinha se fechou" a ele disse cante mais um Mestra depois a senhora termina (Mestra Ana ri, nós rimos, todos riem rrsr) a policia entrou dentro do coco também...ai ficaram Mestra onde a senhora arrmou esse coco tão rápido? vcs não chegou pra parar o coco rsr(Todos riem) é assim é que é muitas histórias que a gente vê ai pega aquilo ali pra fazer um coco, tá entendendo...

Deybson- a senhora falou esse negócio, eu lembro de um que meu avô me ensinou que tem haver com esse negócio de polícia também (todos riem rrsr), ele disse que os camaradas tavam tudo cantando coco, ai chegou um soldado assim que tinha chegado do quartel, era novo não conhecia o pessoal, ai foi, ai chegou...bora parar esse coco aqui que eu quero dormir, as os caras, oxente quem é você camarada, não porque eu sou soldado fulano de tal,

Mestra Ana Lúcia.- oxi

Deybson- não sabia quem era os camaradas que tavam cantando, ai, segundo meu avô, ai o cara disse, deixa eu tira um coco pra você, ai fez: "soldado brasileiro não me faça confusão, soldado brasileiro não me faça confusão, pois o soldado vira cabo, do cabo vira sargento, de sargento a tenente, depois vira capitão", o cara era capitão rrsr (Ana Gargalha, todos riem rrsr)

Mestra Ana Lúcia- tá vendo ai, ta vendo, coco é história e fica bonito

Deybson- é demais, demais...é uma felicidade demais tá conversando com a senhora fia,é...

Mestra Ana Lúcia- Olhe esse coco que tem que eu nunca canto el, eu tenho um coco que eu fiz, que negócio é esse a rua cheia de gente, e a mulher com a pedra não mão pra meter na porta da outra mulher, ai eu disse o que é isso, meu marido tá dentro da casa dessa mulher, mas hoje ele sai, eu tô com tanta vontade de meter essa pedra ai, meter essa pedra, meto ,mas não meto, meteu a pedra na porta a porta entrou a dentro o marido saiu, confusão rolou, quando termina a confusão eu digo isso dá até um coco, ai eu prontamente fiz o coco e disse pra minhas filhas, né pra ninguém cantar isso no palco, vou fazer uma brincadeira aqui, ai os pessoal me pedem

ai eu não canto quem canta é a minha filha, ai é "tô, tô com vocntade de meter" mas ninguém sabe o que é isso, ai a pessoa no começo parece uma mal, um ml entendimento, mas é uma pedra na tua costas para todo mundo ver (Ana ri, todos rimos rsrs) ai ela botou no CD e o CD bombou mesmo, "uma pedra nas tuas costas para todo mundo vê" e o Cd rolou com esses cocos por ai, e todo mundo comprou

Deybson- verdade, verdade e engraçado, suas filhas, né suas filhas...eu sempre que escuto aquele coco tenho a impressão que é uma família cantando, eu não consigo distingui uma voz, mas várias<vozes> cantando, né...isso é bem marcante rsrs

Mestra Ana Lúcia- é.

Deybson- olhe fia me diga uma coisa também assim, quanto a...nesse trabalho, nesse trabalho que eu to fazendo, eu venho tentando perceber, porque não adianta a gente falar de coisas que sempre falam pela gente, sempre fala as mesmas coisas, além de falar das mesmas coisas, apontam muitos caminhos que infelizmente é...são naturalizados pra gente, né é o caminho da exclusão, do tal e a gente vê outros movimentos, pra mim, esse movimento do coco traz alegria, né independente da religião, traz uma espiritualidade, né, espiritualidade...outra coisa é o corpo,né a liberdade do corpo, a afirmação do corpo pra mim esse lugar de afirmação de quem a gente é, então pra mim destaco esses três pontos, a espiritualidade, o corpo,

Mestra Ana Lúcia - o coco tem um fundamento de candomble, não é, só que não tem fundamento, mas o coco tem parte com candomblé, entendeu porque o coco não era dos pretos, não era das pessoas de antigamente, dos escravos, então ele traz também ritmos, pra isso você vê que as vezes tá tocando uma música sem ser de espírito mesmo tocando bombo e as pessoas se arrepiam com aquela música e as vezes se manifestam com aquele ritmo do batuque e o ritmo que a pessoa tá cantando, porque ele tem candomblé, ele só não tem fundamento, mas ele traz raiz de candomblé sim, o coco.

Deybson- é um movimento como na capoeira, noutras.... e quanto essa história da ancestralidade que a senhora tá falando dessa ancestralidade negra é...uma outra coisa que me chama atenção e que a senhora fala muito do coco de caboclo, toré de caboclo, né...e isso também tem a Jurema, e conhecendo o Mestre Aroeira nesse fundamento da Jurema, nesse culto indigena, como a senhora percebe a nossa cultura indigena e o que essa cultura indigena representa no coco, como a senhora vê isso, essa origem africana e indigena, uma dança de roda, tudo isso...

Mestra Ana Lúcia - eu tiro o chapéu pra esse cultura indigena eu também tenho muito respeito porque eles tambem, sustentam, vem com coco de roda, ele também protege a nós, tá

entendendo, tenho muito respeito aos espíritos e eles são do, o coco de roda tem muito apego, muita raiz do candomblé

Totoca- porque vem dos nossos ancestrais,

Ana Lúcia: muitos anos.

Totoca: que era onde os negros se reunia pra, era o divertimento deles, né! A louvar tanto candomblé como fazer a roda do coco.

Ana: E realmente eu acho, eu acho que o coco de roda trás muito assim, o mestre como, como, é...preta velha, como preto velho. Tenho muito respeito e acho que o coco de roda estão presente quando a gente começa a tocar, preto velho, preta velha, os mestres, tá entendendo! Aí eu, eu acho que eles tão ali tudo perto também. Que a gente sente, tem coisa que a gente canta que a gente se arripeia e a gente sente que eles tão ali perto da gente.

Totoca: Como você falou de Aroeira, né! Ele é um mestre né? Quer dizer, no tempo dos ancestral dele, ele já fazia o coco, né! Então ele agora, ele vem, se incorpora para poder se divertir e sambar né, no corpo da matéria. Aí por isso, que tem o que, canta os 13 dias, ele vem felicíssimo para sambar, e samba muito! Quer dizer tudo vem da raiz né, tudo é a nossa essência!

Deybson: É verdade.

Totoca: Tudo junto e misturado.

Ana Lúcia: É quase igual o Candomblé com o coco.

Totoca: Tanto que ele vem, que ele samba mermo, faz samba de pular mermo, que parece que a gente tá vendo assim, os nossos ancestral, os afros daquela, que a gente nem sonhava chegar ao mundo, né!

Deybson: É verdade .

Totoca: Essa louvação assim, era divertimento deles, era todo o amor da vida deles era isso,né!

Deybson: Totoca! Totoca é da religião?

Totoca:Ah?!

Deybson: Você é da religião? Assim, da religião também?

Totoca : Sou

Deybson: É?

Totoca: É

Deybson: É da Jurema, do trabalho Jurema?

Totoca: Quer dizer,né! Me deram uma patente, patente me deram de Ekedí, porque eu não rodo, né! Eu não sou rodante, aí me jogaram para mim essa patente de Ekedí

Deybson: E o que é ser Ekeji, me diga o que é,me explica aí,explique pra gente o que seria ser Ekedí?

Totoca: O que é ser Ekedí ? A Ekedí é uma ,é uma ...

Ana Lúcia: Não se manifesta!

Totoca : É uma pessoa que dentro do Espiritismo, depois do pai de santo ela tem muito valor, respeitosa, que é uma pessoa que ali, o que tá ali dentro da roda ela tem que tá olhando .

Se, um... chegar um obsessor, ela vai ter que resolver se o pai de santo não estiver na hora, entendeu? Quer dizer, é a segunda pessoa do pai de santo, é tá ali se chegar uma necessidade que o pai do santo não esteja, ela tem que tomar a frente ali e fazer alguma coisa.

Ana Lúcia: Nas obrigações ela é a primeira!

Totoca: Nas obrigações, ela tem que tá ali olhando, entendeu? Dando as coisas para o pai de santo. Como se fosse a segunda pessoa do pai de santo ,o braço direito.

Deybson: Tô entendendo.

Totoca: Entendeu?

Deybson:Eu acho legal porque assim, é muito comum a gente, é... A pessoa que Ekedí só toma conta só do Espírito,né. É como se fosse só do espírito.

Totoca: É! só toma conta do Espírito!

Deybson: Você tá trazendo outras coisas, que são funções sociais, são funções do dia a dia, do cotidiano,né!

Totoca: E aí uma, é uma responsabilidade muito grande, que ali, a gente tá ali no meio daquela roda, quando bate mesmo, que vai ter uma festa pra um mestre ou uma mestra, a gente tem que tá olhando ali, porque tem pessoas que caí que nunca receberam e nem sabiam, então pode até cair de mal jeito e quando ele ver não são, não tá doutrinado ainda, não tem. É feito uma criança quando começa a andar, a gente tem que segurar né?! então é isso. A gente tem que tá ali.É a responsabilidade.

Deybson: Demais, massa é muito legal, muito legal. É... mestra, olhe eu tinha anotado aqui algo que eu gostaria que a senhora pudesse falar só para gente encerrar mesmo né. Primeira, sobre esse mês de Junho, né! que se inicia um ciclo pra senhora que eu sei que ciclo muito importante e eu sei que também a senhora no final tem encerramento com Santana,né. São João, Santana

Ana Lúcia: É

Deybson: Que a senhora pudesse né, pudesse falar um pouco para mim sobre isso,né, especialmente nesse mês para senhora, até porque esse mês também quando acontece a sambada de Aroeira, né! Esse mês de Junho, mês de Xangô, também mês de Fogo, de fartura,mês de justiça.

Ana Lúcia:É!

Deybson: É! fala um pouco, vocês duas, né! Acho que pra vocês esse mês de Junho o que representa.

Totoca: representa é muitas maravilhas, né! porque pra quem gosta das sambadas, é agora vou voltar outro assunto ao mesmo, ah, ah, a epidemia é, ficou muito difícil para gente tocar e a gente tem que respeitar mermo, que a doença tá aí e é sério, não é brincadeira, mas a gente também não pode deixar...

Ana Lúcia: De Louvar

Totoca: de a nossa essência da gente louvar, agora o quê? com respeito, com o espaços abertos grande, que não tenha muita aglomeração, a gente pode tocar uns 10 coquinho. Começa um, dois, três, aí daqui a pouco tá em dez, bora parar...srsrsr!

Mas é o Mês que é de felicidade para quem tem amor a cultura e gosta do Coco, né! e louva a esse santo, que começa por Maio, né! que é para nossa senhora que é ...

Ana Lúcia: Virgem da Conceição.

Totoca: No espiritismo é Yemanjá, que é a Nossa Senhora da Conceição, né! A gente faz o que o mês de Maio e termina.

Ana Lúcia: Entra em Santo Antônio.

Totoca: Aí entra em Santo Antônio, dia 13 termina, faz um coco maravilhoso. Não podemos fazer, mas a gente vai tocar, nem que seja uns três coquinhos.

Ana Lúcia: E 22 o Acorda Povo!

Totoca: Né! E por aí por diante vai coco. Aí começa o 22, porque o Acorda povo já tá dizendo, a gente sai antes das 11 horas por causa das crianças, mas é para sair mais tarde um pouquinho para quando virar a noite, né! Porque já é meia-noite aí sai acordando o povo, né! que é para o povo sambar. Quem gosta acompanha. E aí vai até o dia clarear! Tem gente que quer ficar até meio-dia é porque a gente que faz preparativos já tá cansada tudinho, Mas a gente não deixa a gente continua .

Ana Lúcia: Eu vai fazer muitos anos que eu não levo o Acorda povo para o Rio porque não tem mais rio

Totoca: Não tem mais!

Ana Lúcia: Rio não existe, mas o meu sonho, é fazer um Acorda povo, se Deus quiser! pegar um ônibus, levar, uns dois ônibus levar as pessoas, pra esse, ainda que não mergulho mais pega a água e joga em cima da pessoa e peça seus pedidos no Rio para agente representar Como Jesus foi batizado no rio Jordão aí a gente faz o Acorda povo, é homenagem a São João Batista quando ele batizou Jesus no rio Jordão. Eu tenho muita vontade assim de procurar um rio assim

no interior, a gente alugar um carro pra fazer esses pedidos na beira do rio. Que agora a gente faz a representação, mais banho não tem mais!

Deybson: Tô entendendo, tô entendendo! É veja, só pra , é que vocês vão falando e vão me instigando aqui, né!

Totoca: É que quando a gente fala vai,né! Vai...aí voltando ah,ah,ah,ah... essa que você falou que foi sobre o Candomblé,né !Sobre ser Ekedí.Ekedí é ter responsabilidade, ser Ekedí é ter fidelidade aos santos.

Ana Lúcia: Cumprir obrigação.

Totoca: As obrigações das pessoas, mantém aquele resguardo. Tá ali junto do pai de santo e cuidando dele, é zelando das coisas que estão ali para fazer, e aquilo ali a gente tem que fazer com amor e sem maldade, pras coisas dá certo e seguir em frente né! É...é quem entende mais bem do que isso é a sua mãe mas não está mais nas conosco né! Que ali era uma pessoa que era bem fiel! Tem que ter fidelidade, tem que ter amor também que a gente também em todo... em qualquer, em qualquer religião, seja ela qual for a gente tem, sempre tem os probleminhas, mas a gente resolve tudo na calma, com a conversa e com amor se resolve tudo

Ana Lúcia: Você tem que ter a amor a quem não presta , a quem é ruim, tem que relevar. porque tem muito Juda junto da gente. Isso é em Candomblé , isso é em coco de roda, isso é em Maracatu. Em todo canto que tem terreiro é trabalho porque para se dá, porque tem muito Juda.

Totoca: se a gente...

Ana Lúcia: Que a gente tá fazendo as coisas pra ele e ele dá um ponta pé tão grande na gente

Totoca: Mas isso não

Ana Lúcia: Que a gente nem esperava

Totoca: Isso aí não importa não, o que importa é o que a gente fez , e o milagre quem faz é Deus,né! Mas os espíritos estão aqui na terra pra dar um auxílio, né! Então quando a gente vê que são pessoas que vai cumprir aquilo ali então a gente já não faz aquela obrigação naquela presença,entendeu

Ana Lúcia: Oh! Deison

Deybson: Pode falar mestra!

Ana Lúcia: Eu vou falar uma coisa agora aqui, que você pode até não escrever botar pra lá um pouco, uma coisa que eu vou lhe dizer que nunca te disse, mas eu quero falar, me perdoe mas eu vou falar. Quando eu tava no enterro da sua mãe, se lembra?

Deybson: Lembro!

Ana Lúcia: que aquela criatura veio pra junto de mim, ela não foi comigo, ela chegou lá eu já estava, aí quando foi na hora de enterrar que ela veio falar com você, assim eu olhei pra ela mas

me chegou até aqui pra dizer, assim mas como era aquela hora tão amargurada, eu engoli, mas eu olho para ela assim, ela fez tristeza com a sua mãe, abandonou mesmo para ir para o povão pensando ela que no povão ela ia ser uma mestra, não, não meu fio pra ser uma mestra dá tanto trabalho coitada dela. Aí eu me lembrei o que eu passo , sua mãe passou, tá entendendo e Deus,Deus a livre, mas se você continuar no coco também, cuidado na vida que é tanta gente ali, que a gente dando amor e carinho e dá um pontapé na gente que a gente nem espera.

Totoca: Mas isso aí a gente tira de letra, né! Vai-se os anéis e ficam os dedos.

Deybson: Mas essa coisa é bom, é muito importante também tá! Porque pra gente é tudo muito novo, Pô! Porque assim, né! Eu tenho patente no Candomblé,né, no santo e minha irmã tem patente na jurema, e fez o Axexê tudinho, tipo pra a gente o terreiro, né!

Totoca: É, dá continuidade, né! Que ela deixou um legado

Deybson: Isso!

Totoca: E vocês tão dando continuidade no lugar dela né!

Deybson: Isso, isso!

Ana Lúcia: Aconteceu, Debson aconteceu comigo o que aconteceu com a mãe dele,essa pessoa que eu tinha tanto bem queria, que vivia na minha casa, ela me chutou pra ir pro Alafin, mas Deus que tome conta

Deybsom: Sim, sim!

Totoca: Mas a vida é assim, a gente não sabe quem

Ana Lúcia: Mas eu acho muito bonito Debson ,se você não obrigado a tá naquela casa mas se você for, for um o mestre de coco, ôh,ôh...um pai de santo, que aqui a gente chama pai de santo, mas é zelador do Santo,É... um mestre de coco a gente tá ali sabendo qual ensinando pastores, ensinando coco de roda, levando pros colégios para ela receber o dinheiro e depois dá um chute na pessoa a gente sente tanto Debson, a gente fica tão triste

Deybson: Sim claro

Ana Lúcia: Mas gente tem que relevar, mas é muita tristeza, você que

Deybson: É dentro do Candomblé é o contra-axé, né!Tem o Axé e tem esse contra-axé que infelizmente essas pessoas

Ana Lúcia: Pois é!

Deybson: Manipulam também essa energia,né!

Ana Lúcia:É.É

Deybson: Mas o axé é Divino,o Axé dos orixás maior que isso não tem, aí isso daí a gente supera, tira de letra, demais! Veja eu acho que eu já tô muito, muito contemplado com tudo que a gente conversou

Ana Lúcia:srsrsr

Deybson: Demais, eu queria está aí perto de vocês, eu tinha me programado,programado pra ir sábado aí pô, vê vocês. Eu ia sábado, aí eu tinha acertado

Ana Lúcia: Foi.Aconteceu alguma coisa, eu esperei você , eu fiz um bolinho

Deybson: Eu não tive retorno, meu telefone cheio de bronca também

Ana Lúcia: Oh! Meu Deus

Deybson: Ia com Ulisses e o mestre maureliano aí. Que eu ia conversar com Ulisses sobre a sambada de Tabajara também, né!

Totoca:É Ulisses, né! Ele e o irmão Juarez. Juarez é esposo, marido da neta dela

Deybson: E é mesmo é?

Ana Lúcia: É

Totoca: Juarez irmão de Ulisses. Ele também canta coco

Deybson: E a sambada de Ulisses e Juarez

Totoca: É pronto, Juarez é casado com a neta de mainha

Ana Lúcia: E nunca mais eu fui pra aquele samba porque é longe, é longe. Aí ninguém quer ir,né! Pra eu ir sozinha não dá né Debson

Deybson : Claro

Ana Lúcia: Mas eu tenho muita vontade, aonde bateu o bombo eu tô lá, mas às vezes ele tava tocando na Sé. Ele tocou muitas vezes lá na Sé, aí eu ia pra lá e ajudava ele.

Deybson :Eu trabalhei lá, eu trabalhava na Sé um tempo,pow. Num tem um bagulho, observatório lá astronômico

Totoca: Tem, é!

Deybson: Logo quando eu conheci Moabia eu trabalhava lá, só vivia lá com a que vendia tapioca, aí eu só vivia lá, conheci Betânia e a irmã de Betânia que você falou nome dela agora pouco

Totoca:Ró, é Ró.

Deybson: Só vivia com as meninas , pow!Só vivia lá, era minha felicidade. Vocês ali també.As vezes eu já vi vocês, passando assim as gatinhas,aí eu : Olha quem tá passando ali!

Totoca :Srsrsr

Deybson: Sempre fui fã de vocês demais. Quando vocês vierem para cá para Camaragibe, eu não sei se a senhora lembra que a senhora foi dar um depoimento em uma rádio e tal e eu fui lá, oxi eu sair daqui desesperado, eu disse oxi mãe quem vai tá aqui em Camaragibe,ali na rádio é Ana Lúcia.Aí ela,oxi tu vai pra onde menino num sei o que e tal ,aí eu fui, não sei se a senhora lembra que eu cheguei lá na rádio

Totoca: A senhora lembra a mainha? Quando a senhora foi dar um depoimento lá na rádio e ele foi?

Deybson: Uma rádio aqui em Camaragibe?

Totoca: Em Camaragibe?

Ana Lúcia: Me lembro

Deybson: Com o André, André Augustinho, o pessoal da Laia também, mestre Zé Negão

Ana Lúcia: É. Também eu gosto tanto daquele senhor, Zé Negão coitado.

Deybson: Marcar pra ir lá pra conversar

Ana Lúcia: Mas ele tem ele tem o ritmo dos escravos mesmo, ele tem muito ritmo dos escravo, do tempo de escravidão , quando começa a cantada a gente vê logo. É um mestre tão maravilhoso. Ele canta a vida dele,né. Que ele já ia ser queimado, mas ele fez o buraco e entrou dentro , naqueles elevada que tem água, aí quer dizer que ele é muito antigo dentro, ele foi do tempo daqueles escravos de Engenho. Ele conta a história dele bonita, visse Debson. Ele conta muita história dele

Deybson: Essa Ana Lúcia,srsrsrs. Enfim eu te amo muito.Ôí,aí pra a gente encerrar de repente cante um coco aí para gente

Totoca: Cante um coco aí pra encerrar

Deybson: Pra gente encerrar aqui

Ana Lúcia: Eu vou cantar 2

Totoca: srsrsrsr

Ana Lúcia: Eu vou cantar o que,o que é de louvor a São João não sei se você já ouviu é do Acorda Povo.

<p>São João Batista dei-me a sua proteção Jesus Cristo foi banhado e batizado no rio do Jordão</p>	<p>Repete 5x</p>
--	------------------

Que beleezaaaa..

Ana Lúcia: Agora vou cantar pra você um coco que fizeram pra mim srsrsr

<p>O farol se apagou Tô perdido em alto mar Meu destino é Olinda aonde eu vou ti encontrar Ôh Ana, ôh Ana Comece a cantar Ôh Ana, ôh Ana O coco pra me guiar Ôh Ana, ôh Ana Não deixa a cultura parar Ôh Ana, ôh Ana e o coco para me guiar Ôh Ana, ôh Ana Não deixe [...] parar Ôh Ana, ôh Ana E o coco pra me guiar Ôh Ana, ôh Ana</p>	Repete 2x
--	-----------

Ana Lúcia:srsrsr

Deybson: Eu gosto...

Ana Lúcia: Esse foi bom

Deybson: Canta a da Roseira

Totoca:É o que Deybson?

Deybson: Então o meu amor vai me deixar...

Totoca: Ah! No mar tem Lima

Ana Lúcia: Ah! Você gosta dele?

Deybson: Gosto demais, gosto muito mesmo. Eu penso no coco de despedida

Ana Lúcia e Totoca:

<p>No mar tem Lima Tem, não tem Lima terá Tem, não tem</p>	
---	--

<p>No mar tem Lima Tem, não tem Lima Terá Tem, não tem Tem Lima, tem limão Roseira bota botão e Meu amor vai me deixar Não deixa não Meu amor vai me deixar Não deixa não</p>	<p>Repete 3x</p>
--	------------------

Ana Lúcia e Totoca: Srsrsrsr

Deybson: Obrigado mestra. Oia eu vou levar eu acho dois meses lá para Agosto, lá para agosto eu tô finalizando esse trabalho aí eu compartilho com vocês. Agosto

Totoca: Tá certo

Ana Lúcia: Tá certo

Deybson: Vamos vê o que é que isso vai dá e outras coisas também a gente vai tentar junto,vamo... eu tô chegando direitinho aqui no território mas pra a gente propor projetos junto depois, vamo vê também pra gente se fortalecer junto tá bem!

Totoca: É sempre.

Deybson: Eu vou conversar com Elaine aqui, que Elaine é que manja mais nesses negócios ,pra gente pensar coisa junto também tá bom

Totoca: Tá bom, ótimo!

Ana Lúcia: Eu conheci vocês por causa dela , se não fosse ela não tinha encontrado esse reinado.

Deybson: Eu tô falando de Elaine aqui, minha irmão .

Totoca: Sim eu sei

Ana Lúcia: Ah! Mas eu quero também dizer que Elaine essa minha amiga, foi ela que mostrou todo esse reinado.

Deybson: Quem é essa Elaine que eu não conheço?

Totoca: Elaine Una.

Deybson: Me fala um pouco dessa moça também

Ana Lúcia e Totoca: Srsrsrsr

Ana Lúcia: Ela é novinha no coco mas ela gosta muito do Coco, gosta muito da cultura, adora o coco, essa menina é muito novinha no coco mas ela tem amor ao coco. Ela gosta, ela procura onde tem,ela que bota gasolina no carro dela pra gente ir pra tua casa. De manhã, ela vem logo cedo, mestra se apronte que eu venho lhe buscar,vamo simbora pra Catucá

Totoca: Foi a gente conheceu vocês através dela

Deybson: A bicha é Rocheda , é rocheda.

Totoca: Pode procurar ela, Elaine Una

Deybson: Eu conheço!

Totoca: Que isso?srsrs .. Tu tá querendo srsrsrs...

Ana Lúcia: srsrsrsr...

Deybson: Srsrsr...

Deybson: Ana tá ligeira nisso...Tá bom, só axé pra gente tá bom! Vamo, a gente vai se falando tá bom? Muito obrigado por tudo, se cuidem aí, tá certo.

Totoca: Vocês também.

Deybson: Muito cuidado, tá bom.

Totoca e Ana Lúcia: Tá bom.

Deybson : Brigado gente , brigado.

Totoca: Tchau,precisando! Boa noite manda lembrança para todo mundo .

Ana Lúcia: Muito obrigada tá, obrigado, cheiro. Qualquer coisa que precisar para você passar no seu vestibular pra você ser o doutor. Doutor e mestre de coco se Deus quiser .

Deybson: Tá certo, quem vai está lá na minha banca é a senhora digo logo.

4 BREVE CONSIDERAÇÕES

Fazer breves considerações é bem complexo com os filhos de Oxalá (rsrs) para mim nunca foi fácil, afinal tantas coisas e nada acontecem o tempo-todo tempo, mas relacionados ao nosso projeto da pós foi uma experiência incrível, tanto do ponto de vista pessoal e espiritual, como acadêmico e social. Pessoalmente foi incrível aprender com as minhas amigas, amigos, companheiros e professores academicamente. Formação e profissionalização qualificada sem sombras de dúvidas foi uma das principais joias, também super ressaltamos a experiência formativa compartilhada dos/com os Mestres e Mestras da Tradição e Cultura Popular, grupos, coletivos, como diversos malungos e malungas de jornada em relação.

Foi extremamente relevante perceber os diversos contornos, caminhos, descaminhos das lutas e formas sociais pós-modernas e contemporâneas, resistências/resiliências inclusive nas instituições culturais e de ensino, que nossa sociedade entrelaça em discursos e por vezes esvazia, oblitera, negligencia suas potencialidades e autonomia. Nossos pensamentos se alicerçaram na valorização/difusão/inclusão na/diversidade cultural e da cosmovisão africana e indígena- posta em relação e esperançosas, vigorosas na educação pública de qualidade e transformadora, que estar com o povo para o povo e do povo numa educação de base popular que é fortemente vinculada a descolonização e desenvolvimento- reconhecimento das potencialidades dos territórios, corpos, histórias dos sujeitos que lutam e resistem como educação nos lugares (entre-lugares) para além dos seus lugares, *para além da sociedade civil*.

Enquanto educador e pesquisador popular foi ainda uma riqueza inestimável e agradeço que oportunidade de poder tentar, articular e aprender esses saberes academicamente numa outra forma de perspectiva da linguagem (talvez uma linguagem crioula), isso interrelacionando com as experiências coletivas e pessoais que tanto vivenciei/observei nas rodas e terreiros ancestrais, lugares das sambadas de coco, do encontro, comidas, bebidas sagradas, sabores, ritmos, cheiros, tantas pessoas, corpos, corpos, como tantos territórios culturais, paisagens, manifestações, expressões vivas e genuínas dessas matrizes; Blocos, Ursos, La Ursas, Bois, Cocos de Roda, Maracatus, Caboclinhos Afroreggae, Afoxés, Capoeiras. Sem sombra de dúvidas foi possível de ver e sentir essa ancestralidade pulsante e educativa sensível- perceber o axé na vida e na morte, continuidade das pessoas e dos seres.

Movimentos e discursivos diversos, polissêmicos, multipolarizados, fragmentados, articulados, transgressores e insurgentes; pessoas e coletivos em sintonia na roda, sinergia, magia e simbiose. Mandinga de conseguir sobreviver com arte e afeto frente a tantos contextos de desagregação, de opressões e violências sistêmicas e estruturais, num mundo desencantado

e moribundo neoliberal, que essas expressões sem sombra de dúvidas nos dizem e nos ensinam a animar, alegrar, cadenciar, agenciar outros ritmos cotidianos; seus corpos, vozes, cheiros, sabores.

A conexão consagrada da (re)conexão com a circularidade da vida não só essencialista e metafísica; dos saberes pulsantes nas produções/manifestações coletivas de conhecimento que ao longo de muitos anos foram negados, subalternizados, negligenciados e ignorados como ainda são, mas nas Pedagogias Malungas destacamos os nossos (re)esforços para validação e legitimação da diversidade e difusão de diferentes matrizes civilizacionais e formas culturais de conhecimentos ancestrais, ensino-aprendizados, somando potencializando assim como produzindo práticas-teóricas-metodológicas em processo de descolonização da educação e (re)encantamento do mundo mortificado.

Essas Pedagogias Malungas incorpora sujeitos e identidades-relação, experiências discursivas e práticas desses malungos e companheiros que vieram de tão longe, de um lugar não sabido, de um lugar prometido e nunca alcançado, esses malungos que se encontram nessa diversidade do caos mundo, das ordens do imprevisível e que recompuseram reconstruíram e recontaram a sua história de sofrimento a partir da luta, reinvenção, ressignificação mas também da criatividade, alegria e da resistência comunitária partilhada.

Esse texto é um pequeno sopro no mundo, esse texto é como um abraço sincero, esse texto é um como palavra de verso e reverso de axé, acalanto, excitada e animada numa Sambada de Coco de Roda, esse verso é como um corpo quente escaldante em conexão com a terra e o ar e a espiritualidade, com o coco e como uma roda aberta ao mundo da educação, educação de inclusão circular e errante, mass de possibilidades educativas para insurgimos e transgredimos do projeto do mundo moderno/colonial, borrar outra mundialidades e de conexão com todos os outros mundos possíveis pela noção de pensamento arquipélago.

Que a Natureza sagrada sempre nos abençoe,

Axé!!!

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Carolina Soccio Di Manno. “ **Pos- Colonialismo e relação internacionais: Epistemologia do sul**, Recife, 2012.

ANDRADE, Érico. **A OPACIDADE DO ILUMINISMO: O RACISMO NA FILOSOFIA MODERNA*** *kriterion*, Belo Horizonte, nº 137, Ago./2017, p. 291-309

ANDRADE, Mário de. **Ensaio sobre a música brasileira**. 3ª ed. São Paulo: Vila Rica; Brasília: INL, 1972.

AYALA, *Maria Ignez Novais*. **OS COCOS: UMA MANIFESTAÇÃO CULTURAL EM TRÊS MOMENTOS DO SÉCULO XX**. Cocos Alegrias e devoção. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9471/11039.%20%20>. Acesso em 20/10/2018.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial** *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, p. 89-117.

BEJAMIM, Roberto. “ **A África está em nós: História e Cultura Afro brasileira**- João Pessoa, PB. Editora Grafset-2003.

BHABHA, Homi K. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BONFIM, Tiago Carlos de Araújo. **As Sambahas como movimento de Resistência da Cultura Afro-Brasileira no Município de Camaragibe (1990 a 2019)**. Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em História. Faculdade Joaquim Nabuco. São Lourenço da Mata. 2019

BRONÈS, Françoise Simasotchi. **LA TRACE À L'OEUVRE DANS LES PREMIERS ROMANS D'ÉDOUARD GLISSANT** *Armand Colin | « Littérature »* 2014/2 nº 174 | pages 18 à 32

BRULON, Bruno; **A invenção e a reinvenção da Nova Museologia**. *Anais do Museu Histórico Nacional- Rio de Janeiro*, V.47, p.255-278, 2015.

_____ ***Mascarás Guardadas: Musealização e descolonização***. Niterói-2012.

_____ “**Os objetos de museus, entre a classificação e o Devir**” janeiro/ abr. 2015.

BURITY Joanildo. **DISCURSO, DESCOLONIZAÇÃO DO SABER E DIVERSIDADE ÉTNICA E RELIGIOSA NA EDUCAÇÃO. ESPAÇO DO CURRÍCULO**, v.7, n.2, p.199-218, Maio a Agosto de 2014

CANDAU, Vera (Org). **Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

CARVALHO, Marcus J.M. de. **Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850**/ Marcus J. M. de Carvalho. – Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002.

CATALOGO MOSTRA DE MÚSICA SONORA BRASIL. ***Na pisadas do coco***, 2017/2018. Disponível: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141999000100020.

CAMPOS, Regina Célia Passos Ribeiro de. **Pesquisa Educação e Formação Humana: nos trilhos da História-** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

COSTA, Jorge Bernardino. **Descolonizando o conhecimento: Contribuição de negros brasileiros ao diálogo Transatlântico.** - Afro - Ásia, 2017.

Coletivo Editorial Adandé. **Anarquismo anticolonial** . Organização, tradução, adaptação e revisão: Coletivo Editorial Adandé. Bahia. 2018

COSTA, Robson. Vozes na senzala: cotidiano e resistência nas últimas décadas da escravidão, Olinda, 1871-1888/Apresentação Marcus J.M. de Carvalho. – Recife : Ed. Universitária da UFPE, 2008. 160.

CUNHA Jr., Henrique. **Abolição inacabada e a educação dos afrodescendentes.** Revista Espaço Acadêmico, 2008.

DEWULF, Jeroen- **E se todas as línguas fossem consideradas Crioloas? Um olhar Pós-Colonial Sobre a Linguística** - Faculdade de Letras da Universidade de Porto.

DUSSEL, Enrique. **A origem do Mito da Modernidade. O encobrimento do Outro.** 1492. Tradução Jaime A. Clasen Petropolis, RJ: Vozes, 1993.

_____ **1492: O ENCOBRIMENTO DO Outro. A origem do Mito da Modernidade: Conferência de Frankfurt/** Petrópolis, RJ, Vozes. 1993

FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra.** México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

FLORES, Graciela PORTA, Luis. Investigación narrativa en educación: la expansión del valor biográfico. Revista del IICE /41 (Enero-junio, 2017)

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade.** Juiz de Fora: Editora UFJF. 2005.

_____ **Poética da Relação** – Poétique de Ila Relation Porto Editora.1. Editora – Outubro, 2011.

_____ **Le discours antillais.** Paris: Seuil, 1981. 190-201: Le Même et le Divers.

_____ **Discurso de abertura do Coloquio *The Plantation system colloquium*** na Universidade do Estado da Luisiânia, 27 de abril de 1989 in Espaço fechado, palavra aberta. Tradução de Diva Damato Disponível em : <http://www.scielo.br/pdf/ea/v3n7/v3n7a09.pdf>.

LIMA, Andrei Ferreira. **O DIVERSO COMO FUNDAMENTO DA(S) POÉTICA(S) DE ÉDOUARD GLISSANT.** Non Plus. São Paulo- Disponível em <https://www.revistas.usp.br/nonplus/article/view/110004> . Acesso em 25/10/2018.

MACEDO, Elizabeth. TOMÉ, Claudia. **Assinar a inclusão: Subsidiar o ensino: Das políticas afirmativas no âmbito da SECADI.** (305-331) in- **A teoria do discurso na pesquisa em educação/Alice Casimiro Lopes, Anna Luiza A.R. Martis de Oliveira, Gustavo Gilson Soares de Oliveira (Orgs.)-** Recife: Ed. UFPE, 2018. 402

MACHADO, Adilbênia Freire. **Ancestralidade encantamento como inspirações formativas: Filosofia Africana Mediando a História e Cultura africana e Afro-brasileira.** Salvador/Bahia. 2014.

Mattos, Hebe. **Da guerra preta às hierarquias de cor no Atlântico português.** Associação Nacional de História – ANPUH XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – 2007.

MESQUITA, Rui. **Da Mediação à Articulação Pedagógica: uma contribuição desde a mandinga para a descolonização da educação.** Tese de Pós-doutoramento. Universidade de Mar Del Plata. 2016.

MESQUITA, Rui G.M. **Projeto Didático para a construção de documentos: Uma possibilidade de experiências popular em Escola Públicas.** Ed. Universidade Federal de Pernambuco- (UFPE)Recife-2013.

MOURA, Clovis. **QUILOMBOS RESISTENCIA AO ESCRAVISMO .** Editora Ática S.A. SÃO PAULO-SP, 1993.

MOURA, Clovis. (organizador) **QUILOMBO DO CATUCÁ UMA HERANÇA DOS PALMARES NO PERNAMBUCO OITICENTISTA,** MELO, Josemir Carneiro de. in **Os quilombos na dinâmica social do Brasil –** MOURA, Clovis. (organizador) Maceió: EDUFAL, 2001. 378

NASCIMENTO, Elisa L. (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora.** SP: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Larkiin Nascimento. “ **Os orixás de Abdias. Pintura e Poesia de Abdias Nascimento/** Brasília; IPEAFRO e Fundação Cultura Palmares, 2006.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE COMO FILOSOFIA AFRICANA: Educação e cultura afro-brasileira.** Revista Sul-Americana de Filosofia e educação. Número 18: maio-out/2012, p. 28-47.

OLIVEIRA , Eduardo David de. SIQUEIRA. Alexandra Quadro. GALEFFI Dante Augusto. REIS Leonardo Rangel dos. OLIVEIRA, Lisiane Weber . **A ANCESTRALIDADE FILOSÓFICA: CONCEITO INSPIRADOR PARA UMA FILOSOFIA BRASILEIRA OU PARA UMA NOVA EDUCAÇÃO FILOSÓFICA AUTENTICAMENTE BRASILEIRA.** IX Colóquio do Museu Pedagógico 5 a 7 de outubro de 2011

OLIVEIRA, Alexandre Alberto Santos (L’OMI L’ODO) “Juremologia: Uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da Jurema Sagrada”. Recife,2017.

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

PAGNI, Pedro Angelo; Silva, Divino José da; Brocaneli, Cláudio Roberto. **Introdução à filosofia da educação: temas contemporâneos e história...**[et al.].-São Paulo: Avercamp,2007.

PETIT, Sanda Haydée .**Pretagogia- Pertecimento, Corpo-Dança Afroancestral e Tradição Oral Africana na Formação de Professoras e Professores. Contribuições do Legado Africano para Implementação da Lei 10.639-** Fortaleza, EdUECE, 2015.

RAMALHO, Francisco. FARIAS, Cassiana María. **Entrevista Educar para La construção de ambientes narrativos: uma conversacion sobre descolonización de La educacionón com Rui Mesquita.** Universidade Nacional de Mar Del Plata. 2018.

Rodas Sagradas da Traição Africana: Espaço De (Re) construção das identidades profundas. Edição 2015 Revista #3.

ROSA, de Allan. **Pedagoginga, Autonomia e Mocambagem-**2019, na coleção Insurgências, da Polén Livros.

ROCHA, Eunice Albergaria. **A noção de Relação em Édouard Glissant-** Ipotesi, revista de estudos literários juiz de fora, . 6, n2 p.31 a 39. 2002

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas (1987).** Rio de Janeiro: Morula Editorial,2019.

ROMEU, Gabriela. **Novas Velhas Batalhas: Educação patrimonial no contexto das fortificações de Pernambuco** – Brasília: (IPHAN)- 2019.Artpistico Nacional; Texto e revisão de , Nathalia Guerra Brayner- 3.ed- Brasília, DF:

SANTIAGO, Eliete, SILVA, Delma, SILVA, Claudilene. **Educação, escolarização e identidade negra: 10 anos de pesquisa sobre relações raciais no PPGE/UFPE.-** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010. 360 p.

SANTOS, Boa Ventura de Souza Santos, **Epistemologia do Sul**—Revista Crítica de Ciências Social, 80, Março 2008: 5-10.

SANTOS, Luiz Carlos “ **Ancestralidade e Liberdade: Em Torno de uma filosofia africana no Brasil,** Revista Sul- Americana de Filosofia e Educação-Resafe- maio-out/2012

SANTOS, Maria Balbina. **Pedagogia do Terreiro- Experiência da Primeira escola da Religião e Cultura de Matriz Africana do Baixo Sul da Bahia. Escola Caxuté.**1.ed. Simões Filho [BA]: Kalungo, 2019.

SAID, Edward W. **Orientalism.** Vintage Books A Division of Random House. First Vintage Books Edition, October 1979. New York

SCHWARCZ M. Lilia e GOMES, Flávio. **Dicionário da escravidão e liberdade.** Companhia das Letras, 2018.

SILVA, Cícero Pedrosa .**Coco de Roda Novo Quilombo: Saberes da Cultura Popular na Comunidade Quilombola de Ipiranga no Conde- PB-** João Pessoa-PB 2014.

SILVA , Petronilha Beatriz Gonçalves **E Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil** Learning, teaching and ethnic-racial relations in Brazil. Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 3 (63), p. 489-506, set./dez. 2007

SOUZA, Neuza Santos. **Torna-se Negro: As vicissitudes da identidade do Negro brasileiro em ascensão Social/** Rio de Janeiro: Edições Graal,1983 (Coleção Tendências v.4)

TAVARES, Mauricio Antunes , MENEZES, Júlia, GUILAYN, Paulo Mayall “Sérgio Franco: **Qualificar uma política Cultural e Educacional forte, na lógica Sul - -Sul**”- 2013.

TOLENTINO, Átila Bezerra/ FRANCH, Mônica. **ESPAÇO QUE SUSCITAM SONHOS- Narativas de Memórias e Identidades no Museu Comunitário Vivo Olho do Tempo**.Editoran-UFPB, João Pessoa, 2017.

VARINE, Hugues ,**O Museu Comunitário como processo continuado** – cadernos do CEOM – ANO 27, nº 41- Museologia Social.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y educación intercultural -2008**

_____ **ENTRETEJIENDO LO PEDAGÓGICO Y LO DECOLONIAL: LUCHAS, CAMINOS Y SIEMBRAS DE REFLEXIÓN-ACCIÓN PARA RESISTIR, (RE)EXISTIR Y (RE)VIVIR-** 2017

_____ **INTERCULTURALIDAD CRÍTICA Y PEDAGOGÍA DE-COLONIAL: APUESTAS (DES)DE EL IN-SURGIR, RE-EXISTIR Y RE-VIVIR** Catherine Walsh
 _____ E GARCÍA, Juan. **Actualidad de la luchas y debates de los afrodescendientes a una década de Durban**. Experiências en América Latina y el Caribe.En: El Otro Derecho No. 41 (Mayo, 2010) 179 p.

WALTER, Roland. **ÉDOUARD GLISSANT: IN MEMORIAM**. Congresso Internacional da ABECAN: 20 anos de interfaces Brasil-Canadá. Universidade Federal de Pernambuco. 2011. Disponível em: <http://www.anaisabecan2011.ufba.br/Arquivos/Walter-Roland.pdf>. Acesso em 20/10/2018

WISSENBACH. Cristina. “**Mensagens a serem decifradas** “ **As diferentes formas de expressão e de comunicação de africanos e afro,brasileiros no Brasil do século XIX**. Afro - Ásia, 2016.