



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO CARIRI – UFCA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO - PRPI
CENTRO DE CIÊNCIAS AGRÁRIAS E DA BIODIVERSIDADE - CCAB
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL
SUSTENTAVEL – PRODER
MESTRADO ACADÊMICO EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL
SUSTENTÁVEL - MDER**

JOÃO LEANDRO NETO

**PROTAGONISMO FEMININO E EDUCAÇÃO POPULAR: UMA
ANÁLISE DOS PRINCÍPIOS DO BEM VIVER NO QUILOMBO DE
ARRUDAS EM ARARIPE – CEARÁ**

**CRATO-CE
ABRIL DE 2022**

JOÃO LEANDRO NETO

**PROTAGONISMO FEMININO E EDUCAÇÃO POPULAR: UMA ANÁLISE
DOS PRINCÍPIOS DO BEM VIVER NO QUILOMBO DE ARRUDAS EM
ARARIPE – CEARÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional Sustentável da Universidade Federal do Cariri, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Regional Sustentável.

Área de Concentração: Ciências Ambientais.

Linha de Pesquisa: Saúde, Estado e Sociedade.

Sublinha de Pesquisa: Educação, Tecnologia e Inovação

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Francisca Laudeci Martins Souza

Coorientadora: Prof^a. Dr^a. Victoria Régia Arrais de Paiva

CRATO-CE

ABRIL DE 2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação.
Universidade Federal do Cariri.
Sistema de Bibliotecas

- L437p Leandro Neto, João.
 Protagonismo feminino e educação popular : uma análise dos princípios do bem viver no Quilombo de Arrudas em Araripe – Ceará / João Leandro Neto. – 2022.
 95 f.: il. color.30 cm
- Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Cariri, Mestrado em Desenvolvimento Regional Sustentável (PRODER), Crato, 2022.
- Orientação: Profa. Dra. Francisca Laudeci Martins Souza.
 Coorientação: Profa. Dra. Victoria Régia Arrais de Paiva.
1. Comunidade quilombola. 2. Bem viver. 3. Protagonismo feminino. 4. Pedagogia do quilombo. 5. Educação popular. I. Título.

CDD 305.8

Bibliotecária: Glacínésia Leal Mendonça
CRB 3/ 925

JOÃO LEANDRO NETO

**PROTAGONISMO FEMININO E EDUCAÇÃO POPULAR: UMA ANÁLISE
DOS PRINCÍPIOS DO BEM VIVER NO QUILOMBO DE ARRUDAS EM
ARARIPE – CEARÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional Sustentável da Universidade Federal do Cariri, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Regional Sustentável.

Área de Concentração: Ciências Ambientais.

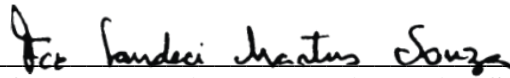
Linha de Pesquisa: Saúde, Estado e Sociedade.

Sublinha de Pesquisa: Educação, Tecnologia e Inovação

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Francisca Laudeci Martins Souza

Aprovado em: 08/04/2022

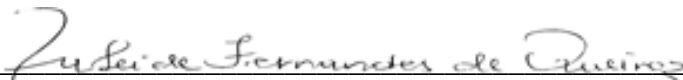
BANCA EXAMINADORA



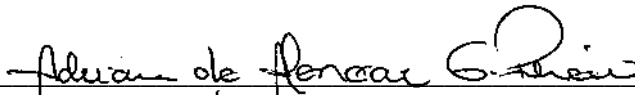
Prof^a. Dr^a. Francisca Laudeci Martins Souza
Universidade Regional do Cariri (UFCA/URCA)
Orientadora



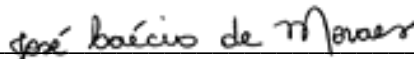
Prof^a. Dr^a. Victoria Régia Arrais de Paiva
Universidade Federal do Cariri (UFCA)
Coorientadora



Prof^a. Dr^a. Zuleide Fernandes de Queiroz
Universidade Regional do Cariri (UFCA/URCA)
Membro Interno do Programa



Prof^a. Dr^a. Adriana de Alencar Gomes Pinheiro
Centro Universitário Paraíso do Ceará (UNIFAP-CE/UFCA)
Membro Interno do Programa



Prof. Dr. José Laécio de Moraes
Universidade Regional do Cariri (URCA)
Membro Externo do Programa

CRATO-CE
ABRIL DE 2022

A Deus Todo Poderoso, Princípio e Fim dedico esta dissertação, a Maria, Nossa Senhora, mulher e exemplo de fé. Dedico também a meus santos protetores, Francisco e Antônio, aos quais sempre recorro intercessão e proteção. A Tayronne de Almeida Rodrigues meu companheiro, incentivador, que me motivou, sonhou esteve sempre ao meu lado apoiando e vivenciando cada etapa, sem você eu não teria conseguido chegar até aqui. A minha mãe Maria Zélia Oliveira Barreto, que me ensinou a viver, a amar e valorizar o conhecimento.

AGRADECIMENTOS

“Sejam bons, façam sempre o bem, este é o caminho certo, que todos nós devemos seguir. Evitar o erro, buscar a verdade, porque a verdade é Deus, e Deus é o nosso supremo bem - o bem maior!” (Madre Feitosa).

Exprimo minha gratidão a Deus, a quem sempre deposito minhas forças e que através Dele estou aqui escrevendo estas palavras.

Agradeço a minha família, que está sempre presente como apoio, exercendo de fato o papel de uma família. A minha irmã Alessandra Maria Oliveira Correia, pelo suporte e apoio incondicional, ao meu irmão José Renato Correia Filho, por me apoiar e incentivar a nunca desistir de meus propósitos. A minhas sobrinhas Renata Correia Fernandes e Mariana Correia Fernandes pelo afeto, parceria e apoio. A meu sobrinho Mateus Correia Fernandes, a estrela mais jovem da nossa constelação familiar. A minha cunhada Maura Germana Fernandes Cardoso pelo carinho e cuidado. A Madre Maria Carmelina Feitosa (*in memoriam*), que sempre rezou por mim para que esse momento se concretizasse.

Aos meus pais, Maria Zélia Oliveira Barreto e José Renato Correia, pelo dom de minha vida, por todo amor recebido, pelos valores que me ensinaram e por acreditarem sempre em meu potencial.

A Tayronne de Almeida Rodrigues, meu companheiro, a quem dedico especial gratidão pelo apoio neste caminho, e que sem você eu não teria chegado até aqui.

A minha orientadora e amiga a Prof^a. Dr^a. Francisca Laudeci Martins Souza, que tão bem me orientou e traz consigo a sabedoria ancestral.

Às Professoras que compõem a banca examinadora, Prof^a. Dr^a. Victoria Régia Arrais de Paiva (coorientadora), que com sua chegada tem contribuído de forma significativa para este processo, a Prof^a. Dr^a. Adriana de Alencar Gomes Pinheiro, a quem devo a parceria e muito aprendizado com suas vivências, afetos e palavras, elementos que me ajudaram a trilhar estes caminhos. A Prof^a. Dr^a. Zuleide Fernandes de Queiroz, professora, amiga, a quem tenho um carinho e admiração por seu caráter, e por ser símbolo da resistência feminina em nosso país. Gratidão ao Prof. Dr. José Laécio de Moraes, que prontamente atendeu ao nosso convite para colaborar neste processo. Não poderia deixar de agradecer a Prof^a. Dr^a. Cicera Nunes, que participou deste caminho de pesquisa, e muito tem contribuído para o Movimento Negro do Cariri Cearense.

À minha turma do Proder, pela oportunidade de aprender e conviver com outras experiências e possibilidades, apesar de todos os encontros terem sido virtuais/remotos, saibam que criamos laços de amizade e afetos.

Aos Professores do Mestrado em Desenvolvimento Regional Sustentável da Universidade Federal do Cariri, pelas conversas, diálogos, troca de experiências e aprendizados.

A Comunidade Quilombola do Sítio Arruda, às mulheres, que sempre me acolheram, compartilharam seus saberes, deram atenção e afeto. Vocês são o cerne deste momento. Agradeço imensamente por esta parceria.

*"Para curar as mazelas de cada pessoa Deus deixou um remédio na natureza.
Mas o maior remédio para curar as mazelas da nossa alma é Deus."
Francisca Claudina do Nascimento (Mãe Chica).*

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

CE	Ceará
COVID-19	(CO)rona (VI)rus (D)isease - "Doença do Coronavírus".
CRAS	Centro de Referência em Assistência Social
FCP	Fundação Cultural Palmares
GRUNEC	Grupo de Valorização Negra do Cariri
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PE	Pernambuco
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

LISTA DE FIGURAS

ARTIGO 1

Vivências em uma casa de Arrudas	p. 18
----------------------------------	-------

ARTIGO 2

Práticas cotidianas das mulheres no Sítio Arruda	p. 40
Comunidades Quilombolas certificadas pela Fundação Palmares	p. 48
Comunidades Quilombolas no Estado do Ceará	p. 50
A região do Cariri cearense	p. 51
As Comunidades Negras e Quilombolas do Cariri Cearense em destaque a Comunidade	p. 54
Hortas comunitárias no Quilombo de Arrudas	p. 60
Bordados de crochê realizados pelas mulheres quilombolas do Arruda	p. 61
Conhecimentos ancestrais presentes na sociabilidade quilombola de Arrudas	p. 62
Escola Santa Verônica pertencente a comunidade quilombola	p. 63

ARTIGO 3

Crianças brincando no território quilombola	p. 68
Comunidade Quilombola do Sítio Arruda	p. 77
Mãe Chica realizando seu ritual de reza	p. 78
As plantas medicinais utilizadas pelas mulheres	p. 79
Ritual de fé, para as benzas das flores de Santa Maria Mãe de Deus	p. 80
A protagonista Maria Eliane	p. 81
A moradora, quilombola e professora Fátima Lourenço Bispo	p. 82
Plantio de milho na Comunidade de Arrudas	p. 83
Mapa afetivo da Comunidade de Arrudas, produzido por aluno da Escola Quilombola Santa Verônica	p. 84

RESUMO

Esta pesquisa, cujo título é *Protagonismo Feminino e Educação Popular: Uma Análise dos Princípios do Bem Viver no Quilombo de Arrudas Em Araripe – Ceará*, tem como objetivo geral analisar o protagonismo das mulheres da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda em Araripe – Ceará, e a constituição de suas práticas comunitárias como princípios do Bem Viver. Nesse sentido, cabe analisar a especificidade da dinâmica social quilombola do Sítio Arruda e a participação feminina no interior das práticas constituídas localmente, seja na preservação de elementos concernentes ao patrimônio cultural em suas conexões históricas com a ancestralidade, seja no próprio engajamento e protagonismo feminino em torno do processo de conscientização política e autorreconhecimento como comunidade quilombola e, conseqüentemente, nas formas de estruturação da organização política da comunidade. Nessa perspectiva, apreendemos a dimensão prática do conceito de Bem Viver na sociabilidade quilombola do Arruda a fim de verificar o potencial humanizador e emancipador de uma via de desenvolvimento sustentável local radicada em parâmetros comunitários, solidários e cooperativos, antagônica à noção hegemônica de desenvolvimento centrada na acumulação de capital e redução da vida ao aspecto da mercadoria. Por tal potencial, deslocamos a análise para o campo da educação, pois entende-se aqui que a dinâmica social específica do quilombo, com uma história própria, demanda uma pedagogia que respeite toda a produção da cultura, formas de saber e perspectivas de mundo de lastros ancestrais. É aqui que a pedagogia do quilombo se situa como o componente pedagógico-formativo em convergência com os elementos mais significativos, materiais, simbólica e linguisticamente, de uma determinada comunidade quilombola. Nesse deslocamento e a partir dessas diretrizes traçadas, apontamos para possíveis articulações entre a pedagogia do quilombo e uma possibilidade efetiva de experiência em educação popular. Em se tratando de um trabalho dissertativo estruturado na forma de artigos, torna-se necessário ressaltar que a culminação da pesquisa não se deu a partir de uma somatória das partes, mas sob um verniz sistemático no tratamento do objeto, ou seja, os caminhos teórico-metodológicos forneceram concisão e objetividade ao arremate da proposta. Assim, no primeiro artigo, procuramos dar inteligibilidade ao conceito de Bem Viver inserindo-o no contexto social das mulheres quilombolas na comunidade de Arrudas. A discussão ganha um desdobramento lógico no segundo artigo, quando o estatuto quilombola é analisado de forma sistemática a fim de se entender com profundidade a especificidade da sociabilidade quilombola. No terceiro artigo, a acentuação prática dos princípios do Bem Viver torna-se latente a partir das narrativas femininas cuja dinâmica social da Comunidade Quilombola do Arruda como forma de vida carrega territorialidade e ancestralidade e demanda uma pedagogia específica, além de ser um terreno fértil para uma pedagogia que emergja do próprio repertório cultural da comunidade, o que nos permite estabelecer uma relação entre pedagogia do quilombo e os parâmetros da educação popular.

Palavras-chave: Comunidade Quilombola. Bem Viver. Protagonismo Feminino. Pedagogia do Quilombo. Educação Popular.

ABSTRACT

This research, whose title is *Feminine Protagonism and Popular Education: An Analysis of the Principles of Good Living in Quilombo de Arrudas In Araripe - Ceará*, has the general objective of analyzing the protagonism of women from the Quilombola Community of Sítio Arruda in Araripe - Ceará, and the constitution of their community practices as principles of Good Living. In this sense, it is important to analyze the specificity of the quilombola social dynamics of Sítio Arruda and the female participation within the practices constituted locally, whether in the preservation of elements concerning cultural heritage in its historical connections with ancestry, or in the female engagement and protagonism in around the process of political awareness and self-recognition as a quilombola community and, consequently, in the forms of structuring the political organization of the community. In this perspective, we apprehend the practical dimension of the concept of Good Living in the quilombola sociability of Arruda in order to verify the humanizing and emancipating potential of a path of local sustainable development rooted in community, solidarity and cooperative parameters, antagonistic to the hegemonic notion of development centered on accumulation of capital and reduction of life to the aspect of the commodity. Due to this potential, we shift the analysis to the field of education, as it is understood here that the specific social dynamics of the quilombo, with its own history, demand a pedagogy that respects the entire production of culture, forms of knowledge and world perspectives of ancestral ballast. It is here that quilombo pedagogy is situated as the pedagogical-training component in convergence with the most significant elements, material, symbolic and linguistically, of a particular quilombola community. In this displacement and based on these guidelines, we point to possible articulations between quilombo pedagogy and an effective possibility of experience in popular education. In the case of a dissertation structured in the form of articles, it is necessary to emphasize that the culmination of the research did not take place from a sum of the parts, but under a systematic veneer in the treatment of the object, that is, the theoretical paths - methodological provided conciseness and objectivity to the conclusion of the proposal. Thus, in the first article, we tried to give intelligibility to the concept of Good Living by inserting it in the social context of quilombola women in the community of Arrudas. The discussion gains a logical unfolding in the second article, when the quilombola status is analyzed in a systematic way in order to understand in depth the specificity of quilombola sociability. In the third article, the practical accentuation of the principles of Good Living becomes latent from the female narratives whose social dynamics of the Quilombola Community of Arruda as a way of life carries territoriality and ancestry and demands a specific pedagogy, in addition to being a fertile ground for a pedagogy that emerges from the community's own cultural repertoire, which allows us to establish a relationship between quilombo pedagogy and the parameters of popular education.

Keywords: Quilombola Community. Well Living. Female Protagonism. Quilombo Pedagogy. Popular Education.

RESUMEN

Esta investigación, cuyo título es *Protagonismo Femenino y Educación Popular: Un Análisis de los Principios del Buen Vivir en el Quilombo de Arrudas en Araripe - Ceará*, tiene como objetivo general analizar el protagonismo de las mujeres de la Comunidad Quilombola de Sítio Arruda en Araripe - Ceará, y la constitución de sus prácticas comunitarias como principios del Buen Vivir. En este sentido, es importante analizar la especificidad de la dinámica social quilombola de Sítio Arruda y la participación femenina dentro de las prácticas constituidas localmente, ya sea en la preservación de elementos concernientes al patrimonio cultural en sus conexiones históricas con la ascendencia, o en el compromiso femenino y protagonismo en torno al proceso de toma de conciencia política y autorreconocimiento como comunidad quilombola y, en consecuencia, en las formas de estructuración de la organización política de la comunidad. En esta perspectiva, aprehendemos la dimensión práctica del concepto de Buen Vivir en la sociabilidad quilombola de Arruda para verificar el potencial humanizador y emancipador de un camino de desarrollo local sostenible enraizado en parámetros comunitarios, solidarios y cooperativos, antagónicos a los hegemónicos. noción de desarrollo centrada en la acumulación de capital y la reducción de la vida al aspecto de mercancía. Debido a esta potencialidad, trasladamos el análisis al campo de la educación, pues aquí se entiende que las dinámicas sociales específicas del quilombo, con su propia historia, exigen una pedagogía que respete toda la producción de cultura, formas de saber y mundo. perspectivas de lastre ancestral. Es aquí donde se sitúa la pedagogía quilombola como componente pedagógico-formativo en convergencia con los elementos más significativos, materiales, simbólicos y lingüísticos, de una determinada comunidad quilombola. En ese desplazamiento y a partir de estos lineamientos, apuntamos posibles articulaciones entre la pedagogía quilombola y una posibilidad efectiva de experiencia en la educación popular. Tratándose de una disertación estructurada en forma de artículos, es necesario resaltar que la culminación de la investigación no se dio a partir de una suma de las partes, sino bajo un barniz sistemático en el tratamiento del objeto, es decir, las vías teórico-metodológicas aportaron concisión y objetividad a la conclusión de la propuesta. Así, en el primer artículo, tratamos de dar inteligibilidad al concepto de Buen Vivir insertándolo en el contexto social de las mujeres quilombolas de la comunidad de Arrudas. La discusión adquiere un desarrollo lógico en el segundo artículo, cuando se analiza sistemáticamente el estatus quilombola para comprender en profundidad la especificidad de la sociabilidad quilombola. En el tercer artículo, la acentuación práctica de los principios del Buen Vivir se hace latente desde las narrativas femeninas cuya dinámica social de la Comunidad Quilombola de Arruda como forma de vida conlleva territorialidad y ancestralidad y exige una pedagogía específica, además de ser un medio fértil terreno para una pedagogía que emerge del repertorio cultural propio de la comunidad, lo que permite establecer una relación entre la pedagogía quilombola y los parámetros de la educación popular.

Palabras clave: Comunidad Quilombola. Bien Vivir. Protagonismo femenino. Pedagogía del Quilombo. Educación Popular.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL	14
OS PRINCÍPIOS DO BEM VIVER NA RELAÇÃO COM O PROTAGONISMO DAS MULHERES	19
1. INTRODUÇÃO	20
2. METODOLOGIA	23
3. RESULTADOS E DISCUSSÃO	24
3.1 O Bem Viver, as Mulheres e os Movimentos Sociais	24
3.2 O Bem Viver, o papel das mulheres quilombolas e os aspectos econômicos	27
3.3 A Política, o político e a ontologia política	28
3.4 Os Movimentos das Mulheres Quilombolas e o (Des)colonialismo	30
3.4.1 A Colonização Discursiva.....	33
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	35
REFERÊNCIAS	37
O PROTAGONISMO FEMININO NA SOCIABILIDADE QUILOMBOLA NO CONTEXTO DE ARRUDAS: APONTAMENTOS E ARTICULAÇÕES COM A EDUCAÇÃO POPULAR	41
1. INTRODUÇÃO	43
A instituição africana do quilombo e as questões inerentes aos períodos colonial e imperial no Brasil	45
O conceito de Quilombo na atualidade.....	47
A presença territorial quilombola no Estado do Ceará: a região do Cariri.....	49
A sociabilidade quilombola no contexto de Arrudas	51
2. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	55
3. RESULTADOS E DISCUSSÕES	58
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	64
REFERÊNCIAS	65
O PROTAGONISMO FEMININO NA FORMA DE NARRATIVAS: VIVÊNCIAS E RESISTÊNCIAS NO QUILOMBO DE ARRUDAS EM ARARIPE-CE	69
1 INTRODUÇÃO	70
2 METODOLOGIA	74
3 RESULTADOS E DISCUSSÃO	76
3.1 " <i>Para as ondas do mar sagrado</i> ": conhecimento na perspectiva da saúde.....	78
3.2 " <i>Eu faço o chá e Deus põe a mão</i> ". A fé como elemento de vínculos comunitários.....	80
3.3 " <i>As mães mais velhas ensinam às mães mais novas</i> ": registros práticos do Bem Viver	81
3.4 Relações entre a pedagogia do quilombo e a educação popular	84
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
REFERÊNCIAS	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS DA DISSERTAÇÃO	89
REFERÊNCIAS GERAIS	91

INTRODUÇÃO GERAL

Esta pesquisa, cujo título é *Protagonismo Feminino e Educação Popular: Uma Análise dos Princípios do Bem Viver no Quilombo de Arrudas Em Araripe – Ceará*, tem como objetivo geral analisar o protagonismo das mulheres da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda em Araripe – Ceará, e a constituição de suas práticas comunitárias como princípios do Bem Viver. Nesse sentido, cabe analisar a especificidade da dinâmica social quilombola do Sítio Arruda e a participação feminina no interior das práticas constituídas localmente, seja na preservação de elementos concernentes ao patrimônio cultural em suas conexões históricas com a ancestralidade, seja no próprio engajamento e protagonismo feminino em torno do processo de conscientização política e autorreconhecimento como comunidade quilombola e, conseqüentemente, nas formas de estruturação da organização política da comunidade.

Nessa perspectiva, apreendemos a dimensão prática do conceito de Bem Viver na sociabilidade quilombola do Arruda a fim de verificar o potencial humanizador e emancipador de uma via de desenvolvimento sustentável local radicada em parâmetros comunitários, solidários e cooperativos, antagônica à noção hegemônica de desenvolvimento centrada na acumulação de capital e redução da vida ao aspecto da mercadoria. Por tal potencial, deslocamos a análise para o campo da educação, pois entende-se aqui que a dinâmica social específica do quilombo, com uma história própria, demanda uma pedagogia que respeite toda a produção da cultura, formas de saber e perspectivas de mundo de lastros ancestrais. É aqui que a pedagogia do quilombo se situa como o componente pedagógico-formativo em convergência com os elementos mais significativos, materiais, simbólica e linguisticamente, de uma determinada comunidade quilombola. Nesse deslocamento e a partir dessas diretrizes traçadas, apontamos para possíveis articulações entre a pedagogia do quilombo e uma possibilidade efetiva de experiência em educação popular.

No trato com a estrutura organizativa e as tematizações de análise que se seguem no desdobramento da pesquisa, cabe ressaltar, primeiramente, que esta dissertação foi organizada a partir da elaboração de três artigos, indicados na sequência: o primeiro artigo, intitulado *Os Princípios do Bem Viver na Relação com o Protagonismo das Mulheres*, foi publicado na revista *Research, Society and Development journal* (Qualis B2); o segundo, intitulado *o Protagonismo Feminino na Sociabilidade Quilombola no Contexto de Arrudas: apontamentos e articulações com a Educação Popular*, também

foi publicado na mesma revista; por fim, o terceiro artigo, com o título de *O Protagonismo Feminino na Forma de Narrativas: vivências e resistências no Quilombo de Arrudas em Araripe-CE*, será submetido após a defesa à International Journal for Innovation Education and Research (IJIER) (Qualis A2).

No *primeiro artigo*, com uma perspectiva de análise eminentemente teórica, mas em convergência com um objeto de dimensão prática – dada a dinâmica da realidade social quilombola –, discute-se os princípios do Bem Viver na relação com o protagonismo feminino das mulheres do quilombo Arruda, ou seja, procuramos dar inteligibilidade ao conceito inserindo-o no contexto social das mulheres quilombolas na comunidade de Arrudas. Em seu sentido mais geral, a proposta confere acentuação política ao coletivo das mulheres, levando-se em consideração o processo de conscientização autoidentitária e a afirmação de políticas públicas. Neste artigo, a exposição inicial dos princípios do Bem Viver, a partir de uma metodologia de revisão de literatura de caráter qualitativo, será de fundamental importância para o prosseguimento dos artigos seguintes.

No *segundo artigo*, parte-se de um questionamento fundamental: as possibilidades emancipatórias em torno das experiências societárias quilombolas. Para verificar tais possibilidades, este artigo apresenta três momentos: 1) uma análise acerca do conceito de quilombo, desde suas origens africanas; 2) uma abordagem em torno dos parâmetros mais gerais acerca da experiência social do Quilombo na região do Cariri em estreita vinculação com o fenômeno da cultura; e 3) uma compreensão crítica acerca da especificidade societária historicamente constituída da região de Arrudas, com foco no protagonismo coletivo feminino. Para a consecução desse percurso, o procedimento metodológico, a partir de revisão de literatura especializada, de caráter qualitativo, busca dar conta da seguinte questão: a sociabilidade presente na comunidade de Arrudas, com especial atenção ao papel das mulheres, pode vir a ser um terreno fértil para experiências emancipatórias em educação popular, em razão dos conteúdos pedagógicos estarem em dinâmica e intensa articulação com o substrato de ação social dos sujeitos locais em seu cotidiano. Esta mediação será estabelecida a partir do conceito de Bem Viver, estritamente vinculado à sociabilidade quilombola por trazer em seus princípios relações de produção, intercâmbio e cooperação fundamentadas na solidariedade comunitária. Portanto, o conceito do Bem Viver situa-se como recurso teórico-metodológico para se pensar esta experiência social enquanto componente formativo crítico que a viabilize, efetivamente, outras possibilidades de

desenvolvimento para além da noção hegemônica capitalista. Este artigo ainda traça uma articulação entre a pedagogia do quilombo e a educação popular, questão que será reassumida decisivamente no terceiro artigo.

No *terceiro artigo*, traça-se uma exposição bem delineada das formas de narrativas femininas como experiências coletivas, valores, modos de vida e conhecimentos ancestrais que fornecem registros práticos do Bem Viver na comunidade quilombola do Arruda. Neste artigo, os princípios do Bem Viver possuem centralidade na medida em que explicitam a articulação entre teoria e prática, condição fundamental para experiências efetivamente humanizadores em educação popular. A hipótese deste artigo, assim como já destacado no segundo artigo, reside nas possibilidades de articulação entre a pedagogia ancestral com os primados da educação popular, pois, assim como na perspectiva da educação popular, o componente pedagógico dos saberes quilombolas articula-se com a produção cultural local, com o aspecto da cultura. A pedagogia do quilombo, situada na perspectiva da educação popular, também conduz à unidade entre teoria e prática. Para a consecução deste artigo, metodologicamente, foi feita a análise de vídeos que abordam as mulheres do Sítio Arruda, bem como uma análise de caráter qualitativo acerca de referencial teórico selecionado. Aqui, o material selecionado foi: o ensaio sobre o narrador, de Walter Benjamin, discussões teóricas em torno do conceito do Bem Viver, a metodologia da pesquisa em afrodescendência, alguns postulados da pedagogia ancestral, bem como de outras vertentes da educação popular.

Dois trabalhos foram de extrema importância pela proximidade temática e perspectivas de análise: a dissertação de mestrado de Tayronne de Almeida Rodrigues (2021), intitulada *os Princípios do Bem Viver na Comunidade Quilombola Do Sítio Arruda Em Araripe – Ceará*¹; e a tese de doutorado de Márcia Leyla de Freitas Macêdo Felipe (2018), intitulada *O protagonismo feminino: Comunidade Quilombola Sítio Arruda em Araripe - Ceará*.²

A primeira, em uma perspectiva crítica que se assenta em parâmetros de desenvolvimento eticamente sustentáveis e emancipadores, busca entender a especificidade da forma de organização de vida na comunidade quilombola do Sítio

¹ RODRIGUES, Tayronne de Almeida. *Princípios do Bem Viver na Comunidade Quilombola Do Sítio Arruda Em Araripe – Ceará*. 2021. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional Sustentável) – Centro de Ciências Agrárias e da Biodiversidade, Universidade Federal do Cariri, Crato, 2021.

² FELIPE, Márcia Leyla de Freitas Macêdo. *O protagonismo feminino: Comunidade Quilombola Sítio Arruda – Ceará*. 2018. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2018.

Arruda em convergência com o conceito do Bem Viver, ou seja, como os princípios desta filosofia de vida tornam-se inteligíveis na dinâmica social quilombola. Além disso, esta dissertação nos forneceu uma referência bem delineada e qualificada para que fosse possível um trabalho mais sistemático com o conceito de Bem Viver.

A segunda, também adensando parâmetros vivenciais correspondentes aos princípios do Bem Viver, foca de forma mais sistemática o protagonismo feminino das mulheres quilombolas do Sítio Arruda. Metodologicamente, a autora lança mão da pesquisa de campo, de natureza empírica, possibilitando recolher um vasto material em relação às narrativas femininas.

A especificidade desta dissertação consiste na articulação estabelecida com o campo da educação, mais precisamente da educação popular. Em nossa pesquisa, a dimensão prática do conceito de Bem Viver é fundamental é fio condutor para nossas análises, pois o situamos na dinâmica social da comunidade quilombola do Arruda, e não como um conceito puro, fechado em si e descolado das demandas práticas da realidade. Essa dinâmica social e efetiva do conceito explicita a unidade entre teoria e prática. A unidade entre teoria e prática nas formas de organização da vida quilombola explicitada através das narrativas femininas vem a se tornar possibilidade potencialmente emancipadora no âmbito de uma experiência em educação popular. Assim, se a pedagogia do quilombo também atende à articulação entre os componentes da vida social e o componente pedagógico como expressão pensada da realidade concreta, eis a abertura para a relação (e possíveis tensionamentos) entre a pedagogia do quilombo e as experiências em educação popular.

ARTIGO 1

Figura 1 – Vivências em uma casa de Arrudas



Fonte: Lucas Lima (2022).

OS PRINCÍPIOS DO BEM VIVER NA RELAÇÃO COM O PROTAGONISMO DAS MULHERES³

THE PRINCIPLES OF GOOD LIVING IN THE RELATIONSHIP WITH WOMEN'S PROTAGONISM

LOS PRINCIPIOS DEL BUEN VIVIR EN LA RELACIÓN CON EL PROTAGONISMO DE LAS MUJERES

Resumo: Este artigo busca discutir, numa perspectiva teórico-prática, os princípios do Bem Viver na relação com o protagonismo das mulheres do quilombo Arruda. Assim o fazemos, com o interesse na reflexão acerca do Movimento Social das Mulheres quilombolas na comunidade de Arrudas - CE, diante dos preceitos do Bem Viver. Opta-se por focar a dimensão política de suas reivindicações e propostas, procurando fazer com que a análise contribua para refletir sobre as políticas públicas em seus próprios termos. Além disso, analisa-se a ação do coletivo e sua autoatribuição como mulheres quilombolas, atendendo a possíveis conexões e desligamentos com outros feminismos, a fim de traçar a lógica da política em face à valorização do papel da mulher. Essa análise permite vislumbrar como as mulheres quilombolas se movem entre essas duas lógicas de ação, mas também incita agendar discussões que dizem respeito antropologicamente à relação entre ontologia e política. Para dar conta desse interesse de pesquisa, adotamos como metodologia revisão de literatura com aportes qualitativos. Por fim, podemos afirmar a relação em torno do movimento social de mulheres e os preceitos do Bem Viver.

Palavras-chave: Bem Viver. Movimentos Sociais. Valorização. Mulheres Quilombolas.

Abstract: This article seeks to discuss, from a theoretical-practical perspective, the principles of Good Living in relation to the protagonism of women from the Arruda quilombo. We do so, with an interest in reflecting on the Social Movement of Quilombola Women in the community of Arrudas - CE, in light of the precepts of Good Living. The option is to focus on the political dimension of their claims and proposals, seeking to make the analysis contribute to reflecting on public policies in their own terms. Furthermore, the collective action and its self-attribution as quilombola women are analyzed, taking into account possible connections and disconnections with other feminisms, in order to trace the logic of politics in face of the valorization of the role of women. This analysis allows us to glimpse how quilombola women move between these two logics of action, but it also encourages scheduling discussions that are anthropologically related to the relationship between ontology and politics. To account for this research interest, we adopted a literature review with qualitative contributions as a methodology. Finally, we can affirm the relationship between the women's social movement and the precepts of Bem Viver.

Keywords: Well Living. Social movements. Appreciation. Quilombola women.

Resumen: Este artículo busca discutir, desde una perspectiva teórico-práctica, los principios del Buen Vivir en relación al protagonismo de las mujeres del quilombo de Arruda. Lo hacemos, con interés en reflexionar sobre el Movimiento Social de Mujeres

³ Publicação original: <https://doi.org/10.33448/rsd-v11i1.25508>

Quilombolas en la comunidad de Arrudas - CE, a la luz de los preceptos de Bem Viver. La opción es enfocarse en la dimensión política de sus reclamos y propuestas, buscando que el análisis contribuya a reflexionar sobre las políticas públicas en sus propios términos. Además, se analiza la acción colectiva y su autoatribución como mujeres quilombolas, teniendo en cuenta las posibles conexiones y desconexiones con otros feminismos, con el fin de trazar la lógica de la política frente a la valorización del rol de la mujer. Este análisis permite vislumbrar cómo las mujeres quilombolas se mueven entre estas dos lógicas de acción, pero también fomenta la programación de discusiones antropológicamente relacionadas con la relación entre ontología y política. Para dar cuenta de este interés de investigación, adoptamos una revisión de la literatura con contribuciones cualitativas como metodología. Finalmente, podemos afirmar la relación entre el movimiento social de mujeres y los preceptos de Buen Vivir. **Palabras clave:** Buen Vivir. Movimientos sociales. Apreciación. Mujeres quilombolas.

1. INTRODUÇÃO

De início, torna-se necessário estabelecer alguns parâmetros gerais acerca do conceito do Bem Viver enquanto perspectiva de desenvolvimento social: o Bem Viver diz respeito a um projeto de desenvolvimento antagônico à produção subsumida à relação hegemônica e industrial/comercial capital-trabalho que, em termos de atividade econômica no campo, traz uma dupla consequência: exploração predatória dos meios e dos recursos naturais; e exploração das capacidades humanas nas próprias relações de produção no campo. Ou seja, aponta-se aqui para a necessidade de desenvolvimento que mantenha o equilíbrio entre o ser social e a natureza em uma perspectiva de desenvolvimento sustentável e eticamente emancipatória.

Com as considerações sobre a diversidade das produções socioeconômicas, a partir de outras perspectivas de organização social para além dos cânones consagrados pelas teorias etnocêntricas, e a centralidade do trabalho humano se intenciona pensar o protagonismo feminino em face de projetos de desenvolvimentos antagônicos ao modelo hegemônico.

O presente artigo objetiva, de modo geral, discutir numa perspectiva teórico-prática os princípios do Bem Viver na relação com o protagonismo feminino das mulheres do quilombo Arruda. Em seu lastro crítico e potencialmente emancipatório, os princípios trazem uma dissociação da versão convencional do desenvolvimento como um todo e, conseqüentemente, acaba-se desafiando a ideia de progresso linear e contínuo – o *continuum* da história – bandeira da modernidade ocidental, por meio de uma atitude verdadeiramente decolonial.

Vários aspectos, que se encerram no conhecimento tradicional e nativo dos povos, fazem dessa abordagem inovadora uma opção diferente, por isso uma fonte

privilegiada, como já foi visto. Ao mesmo tempo, as contribuições em matéria econômica e em torno da natureza são outra questão de particular relevância.

Em seguida, faz-se necessário compreender as premissas econômicas mais significativas com o objetivo de identificar as chaves que fazem do Bem Viver uma alternativa para o desenvolvimento. Como primeiro ponto, é essencial dizer que a economia não implica um ambiente diferenciado, distante e dominante acima de outros aspectos da vida na sociedade.

Nesse sentido, há uma estreita ligação entre aspectos culturais, políticos, sociais e até espirituais e, como um todo, a economia é um desses campos, definidos com e por sua relação com os outros. Essa deslegitimação da esfera econômica como diretriz da vida social vai contra a ideia de um bem-estar definido apenas em relação à renda econômica ou aos bens materiais. Pelo contrário, o Bem Viver entende que o bem-estar dos seres humanos é um processo e uma tarefa em permanente construção, e que é necessariamente moldado por múltiplas dimensões.

Outra questão importante é a ideia de equilíbrio e harmonia que deve ser estabelecida nas relações, sempre dinâmicas, entre Estado, mercado e sociedade. Embora esse suposto equilíbrio esteja próximo das propostas hegemônicas para o desenvolvimento sustentável, entende-se que ele simultaneamente se distancia, enquanto o ponto de partida é a crítica profunda desses conceitos e suas materializações. Esse raciocínio permite reconsiderar a diversidade como outro elemento-chave, que permite revalorizar e tornar visíveis outras economias, nas quais o papel das mulheres e do trabalho assistencial é ressignificado.

Seguir essa linha de argumento não significa extinguir a economia de mercado e mudar-se para uma economia popular, mas, sim, a construção de articulações dinâmicas entre as diversas formas de organização econômica. Neste ponto, devemos dizer que, a exemplo das comunidades que dependem da exportação de seus recursos naturais – em particular recursos extrativistas – o desafio é pensar no desenvolvimento acima da economia extrativista, ou seja, avançar em direção a uma economia que permita otimizar a extração bruta sem causar danos ambientais e sociais (ACOSTA, 2016).

Nesse contexto, a intervenção, as políticas do Estado e as múltiplas formas organizacionais assumidas pelas comunidades e pelos povos são essenciais. O parâmetro que sustenta esse tipo de retorno do Estado entende que ele deve se projetar como um ator importante na economia, mas, ao mesmo tempo, tem que estar atento às possibilidades de ficar preso nos limites e contradições de uma modernização

capitalista, na qual esse retorno é claramente funcional.

É apropriado fazer algumas ressalvas sobre as possibilidades específicas de limitar a expansão do regime de acumulação capitalista na periferia do mundo, uma vez que fazê-lo significaria corroer os fundamentos do atual sistema de dominação. Nesse sentido, uma característica do dinamismo capitalista atual é o reforço dos processos de acumulação primitiva, aqueles que se referem à destruição, à violência, à desapropriação, e que estão intimamente ligados ao extrativismo, particularmente difícil para a região latino-americana e, nesse cenário, para o Brasil e para as comunidades quilombolas no contexto da igualdade de gêneros.

Um ponto de extremo distanciamento ao modelo de desenvolvimento hegemônico vem daqueles postulados que abrem a possibilidade de outros tipos de vínculos com a natureza não mediados pelo interesse comercial. Nesse sentido, surgem as inovações políticas necessárias às mulheres quilombolas.

A natureza é estabelecida como um sujeito de direitos, o que implica o reconhecimento de seus próprios valores, independentemente do uso ou utilidade que os seres humanos lhe concedem. Isso não representa nenhuma contradição, pois a natureza é concebida em uma integralidade indissolúvel com o ser humano.

A natureza deixa de representar uma propriedade ou apenas recursos a serem utilizados indefinidamente e insustentavelmente, no entanto, não é uma natureza intocada que não permite culturas ou atividades econômicas, mas direitos que visam defender e manter os sistemas de vida, os conjuntos de vida. Destarte, sua atenção está voltada para os ecossistemas, sobre as coletividades, não sobre os indivíduos (ACOSTA, 2010, p. 17).

Nesta linha, ressalta-se que não é o bem comum tradicional reduzido ou limitado ao ser humano, mas o bem de todos os seres vivos, incluindo os seres humanos dos quais a complementaridade e o equilíbrio são necessários, não sendo individualmente alcançável (SÓLON, 2019).

Nesse viés, a centralidade concedida à natureza junto aos quilombos se replica em uma diferenciação entre a justiça ambiental, voltada para as reparações dos seres humanos por danos ambientais, e a justiça ecológica, que busca garantir a persistência e a sobrevivência das espécies e ecossistemas como redes de vida; o direito à existência dos próprios seres humanos entra nisso.

Há décadas, diversos povos e organizações quilombolas vêm se manifestando com crescente repercussão e visibilidade no espaço público, permitindo mapear não só

as demandas dos povos ancestrais, mas também os limites e desafios das sociedades atuais e seus diferentes modelos de governança. Então, exige-se abordar a política interna em seus próprios termos, sem desviar de uma perspectiva ampla que inclui as relações com outros interlocutores.

Nesse viés, é preciso compreender como alimentar as análises para que incluam situações atuais, com perspectiva diacrônica e sem reduzir propostas e categorias quilombolas e indígenas. A partir dessas indagações, o objetivo deste artigo é analisar alguns aspectos das propostas e demandas do Movimento das Mulheres quilombolas pelo viés do Bem Viver, permitindo-se, assim, atualizar novos e antigos problemas do país e da região do Arruda, Araripe - CE.

Para isso, necessita-se recorrer a noções de política, levando em consideração quais deslocamentos e rupturas o “político” representa como Movimento, bem como quando e como algumas discussões e demandas do coletivo replicam a lógica e as linguagens contenciosas da política. Por fim, busca-se elucidar algumas das questões relacionadas ao coletivo que estão vinculadas às ideias de “ontologia política”, categoria oriunda da chamada “virada ontológica” na Antropologia. A lógica de análise, nesse caso, diz respeito aos critérios de ação política – ética, por assim dizer –, mas também à substancialidade ontológica do ser social, ou seja, uma ontologia do ser social no sentido de uma ética materialista e dialética.

Nesse sentido, o trabalho aborda, em primeiro lugar, algumas categorias sobre a política e os trabalhos antropológicos que têm atendido a essas discussões especificamente para o campo do ativismo feminino quilombola no Brasil. Em seguida, analisa-se a composição do grupo, dando atenção específica à dimensão de gênero que o distingue, além de verificar as lutas e demandas que enfrenta, enfocando a ideia de Bem Viver que os aproxima. Destarte, o argumento central é que o movimento das mulheres quilombolas se move constantemente entre a lógica de ação da política, mas também incita a pensar em categorias ontológicas que mapeiam "conexões parciais" entre mundos diferentes.

2. METODOLOGIA

A metodologia deste trabalho está pautada em uma revisão de literatura com aportes qualitativos, de modo que o processo de revisão da literatura é uma parte complexa da pesquisa qualitativa, desenvolvendo-se ao longo de toda a investigação, desde a formulação do problema de estudo, passando pela estruturação de um quadro

conceitual até o desenvolvimento da discussão ou diálogo teórico (GIL, 2017).

Nesse viés, tal metodologia está focada em oferecer um procedimento inovador que facilite uma revisão da literatura em pesquisas qualitativas com base em um processo analítico metodologicamente estruturado, análise documental e apoiado nas possibilidades técnicas oferecidas.

De acordo com De Pádua (2019), o procedimento metodológico da Análise Bibliográfica serve de suporte para o desenvolvimento do objetivo da pesquisa ao estabelecer os limites de pesquisa do estudo, estimular o desenvolvimento de um arcabouço conceitual por permitir a articulação de indicadores com base em conceitos e facilitar o desenvolvimento da discussão do estudo teórico ou diálogo.

Dessa maneira, pode-se salientar que o resultado final é alinhado pela integração da revisão de literatura do material bibliográfico que sustenta as paráfrases resultantes, sendo esta uma estratégia para posterior resumo de dados e desenvolvimento de categorias analíticas.

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

3.1 O Bem Viver, as Mulheres e os Movimentos Sociais

Diante de uma ideia de Bem Viver em diálogo com as diferentes abordagens do protagonismo feminino, pode-se salientar que as correntes feministas dialogaram criticamente e tentaram encontrar alternativas para as mulheres no âmbito das concepções e práticas hegemônicas de desenvolvimento. Dessa forma, busca-se abordar o debate do Bem Viver como uma possível alternativa, podendo estabelecer pontos variados de encontro e fazendo parte das forças de luta que convergiram na definição dessa recente institucionalização.

É importante ressaltar o argumento de que o uso de uma categoria feminina homogênea reduz as mulheres historicamente à condição de gênero, ignorando outros determinantes da identidade, como classe e etnia. A definição de mulheres dos países em desenvolvimento como oprimidas, com status de objeto, faz com que as mulheres do primeiro mundo estejam posicionadas como sujeitos da história e, além disso, possam julgar a partir do universalismo etnocêntrico a família, economia, religião, etc., estruturas de outras culturas, tendo como referência os padrões ocidentais, definindo, assim, aqueles que se afastam delas como subdesenvolvidos (FERNANDES; SANTOS, 2016).

Isso é interpretado pelo autor como uma forma de colonização e apropriação, negando a pluralidade de diferentes grupos de mulheres. Assim como, nessa perspectiva, parece que o único desenvolvimento possível é o do primeiro mundo, tornando invisíveis as experiências de resistência, consideradas marginais, como as experiências das mulheres quilombolas.

Nesse sentido, Uripia, Santos & Carneiro (2021) orientam que, quando falamos sobre o mito da fragilidade feminina – que historicamente justifica a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres –, de quais mulheres se está referindo?

Cabe dizer, segundo os referidos autores supracitados, que as mulheres quilombolas são parte de um contingente de mulheres, provavelmente maioria, que nunca se reconheceram neste mito, porque nunca foram tratadas como frágeis. As mulheres quilombolas são parte de um contingente de descendentes que trabalharam por séculos como escravizados/as.

Freitas (2017) resume o que poderia ser entendido pelo feminismo pós-colonial como um conjunto de perspectivas feministas que integram a discriminação sexual no quadro mais amplo do sistema de dominação e desigualdade nas sociedades contemporâneas nas quais o racismo e o classismo se destacam. Além disso, também o fazem com o objetivo de decolonizar as correntes eurocêntricas do feminismo, dominantes por décadas e talvez até hoje. Por fim, direcionam seu olhar crítico para a própria diversidade, questionando as formas de discriminação sofridas pelas mulheres dentro das comunidades dos oprimidos e afirmando sua diversidade.

Os movimentos feministas comunitários e populares também poderiam ser considerados decoloniais e surgiram ligados aos movimentos sociais no Brasil e no restante da América Latina, relacionados principalmente a quilombolas e indígenas, no âmbito das lutas contra as reformas neoliberais das últimas duas décadas, que envolveram o fortalecimento do extrativismo e a divisão internacional do trabalho em detrimento de maiorias empobrecidas, principalmente mulheres dos setores popular, indígena, afro-americano e camponês (PASSOLD, 2017).

Este feminismo adquire força especial caracterizado por fazer parte da resistência mais ampla ao neoliberalismo, no processo de buscar a recuperação do Estado em seu papel redistributivo, anti-imperialista e plurinacional. Constitui uma importante contribuição para a institucionalização do Bem Viver, articulando de forma complexa a luta pela descolonização, pela superação do capitalismo e pela construção de uma nova relação com a natureza (FERNANDES, 2020).

Nesse mote, depreende-se que os interlocutores não são mais mulheres de classe média, profissionais, mas mulheres negras, indígenas e camponesas que ressignificam o feminismo a partir de seus contextos, experiências, produções culturais do cotidiano e da situação do trabalho, no qual a natureza e a sustentabilidade aparecem como categorias centrais de encontro e também de mobilização.

As contribuições desse feminismo também se traduzem em tensões, visto que movimentos feministas comunitários e populares constituem uma força de luta dentro da rede de atores que buscam imprimir sua visão e interesses na institucionalização do Bem Viver. Nesse sentido, estão pressionando por uma descolonização no sentido feminista, já que, para elas, não é possível a descolonização sem a destituição da sociedade paternalista (GUEDES, 2018).

Segundo Da Graça Costa (2018), a liberdade total passa pela descolonização de nossas próprias cabeças e nossos próprios corpos. Na verdade, o que está em questão aqui é a contribuição que o feminismo faz aos processos de descolonização ao pensar na natureza cumulativa das desigualdades; assim, ser uma mulher branca profissional não é o mesmo que uma mulher quilombola. Isso nos leva a pensar não apenas sobre as desigualdades e dominações que ocorrem entre diferentes comunidades e culturas, mas também dentro delas.

Nesse ponto, observa-se que a desigualdade na diferença consiste em interrogar sua própria identidade étnico-racial, a fim de denunciar a discriminação sofrida pelas mulheres dentro de suas comunidades supostamente homogêneas. Outra contribuição igualmente importante (do feminismo) reside em mostrar que o tradicional, o ancestral, não é estático, mas dinâmico e muda de acordo com sua própria lógica, seu ritmo e tempo, sem se tornar dependente da pregação liberal eurocêntrica.

Diferentes autores concordam que as comunidades quilombolas devem enfrentar os reais problemas de desigualdade e violência de gênero além do discurso ou proposta que, em certa medida, enfatiza os aspectos positivos de sua cultura e sua relação com a natureza (FERREIRA, 2020; DURAND, 2020; DOS SANTOS MUNIZ, 2019).

Cabe dizer que o questionamento mais difundido desses movimentos feministas às concepções de Bem Viver é sobre a complementaridade, que constitui a relação de gênero da visão de mundo quilombola e que alude a um binarismo particular entre homens e mulheres. É por essa razão que se argumenta, não a favor da necessidade de descartar essa noção, mas de torná-la eficaz no cotidiano, construindo um maior papel

público para as mulheres e para as organizações feministas, eliminando as hierarquias que estão escondidas por trás da complementaridade (DA SILVA, 2019).

Contudo, em vez disso, a referida autora propõe outra maneira de olhar para as relações entre mulheres e homens, ou seja, entendendo que a complementaridade heterossexual da família é a naturalização da opressão, da discriminação, da exploração e dominação das mulheres e, ao contrário disso, propõe substituir a noção de casal por um parceiro político e o da família por uma comunidade. A comunidade é outra forma de entender a sociedade, as práticas culturais existentes, os ritos religiosos, os pressupostos políticos essenciais, não hierárquicos e autônomos umas das outras.

3.2 O Bem Viver, o papel das mulheres quilombolas e os aspectos econômicos

De modo que o Bem viver, segundo Acosta (2016), não pode prescindir de abordar a visão do campo econômico, é preciso que este seja pensado à luz das confluências entre os postulados do Bem Viver e dos movimentos feministas. Nessa seara, urge a definição de políticas públicas e marcos regulatórios em termos de economia social e solidária, trabalho, produção e soberania financeira.

Ressalta-se que o Bem Viver constitui um paradigma alternativo às concepções atuais de desenvolvimento, nas quais a visão feminista da economia encontra aceitação. As feministas têm participado de disputas no campo da economia mobilizadas pelas condições de invisibilidade do trabalho feminino e pela concentração das mulheres em tarefas reprodutivas e não remuneradas (SÓLON, 2019).

A principal premissa do paradigma econômico, para Acosta (2016), não é pautada pela lógica da acumulação e da reprodução ampliada do capital, mas pela afirmação de uma lógica de sustentabilidade e reprodução ampliada da vida. Dessa forma, a vida e o trabalho são eixos da economia sob os princípios da solidariedade, da reciprocidade, da complementaridade e da cooperação, substituindo a centralidade do mercado e da concorrência e do egoísmo como princípios orientadores.

Destarte, alude-se que, ao contrário do pensamento econômico capitalista – que entende que os indivíduos agem independentemente uns dos outros, na busca por maximizar lucros e lucros – o Bem Viver baseia-se no reconhecimento de que os seres humanos fazem parte da natureza, dependem dela e são interdependentes uns dos outros.

3.3 A Política, o político e a ontologia política

A política faz com que o que foi ouvido apenas como ruído seja ouvido como discurso (Rancière, 1996, p. 45)

Primeiramente, urge mapear algumas discussões sobre a política e o político inspiradas na obra do cientista político Jacques Rancière, conectando-se às linhagens antropológicas que alimentam este trabalho para, então, empreender a análise do Movimento de Mulheres Quilombolas e o Bem Viver.

De fato, importa ressaltar que a política e o político respondem principalmente aos debates sobre como compreender o poder, o que é hegemonia e como ela opera, questões imanentes ao campo da teoria política e tratadas, entre muitas outras, pelo filósofo francês (RANCIÈRE, 1996).

Voltando-se a Foucault, para Rancière a política e o político constituem duas lógicas (de ação) diferentes e, portanto, devemos renunciar aos conceitos que tentam gerar uma passagem entre os dois domínios. Para Rancière (1996), é o que Foucault faz a partir de sua concepção de poder, que estabelece que, como existem relações de poder por toda parte, tudo é político.

Pelo contrário, para o referido filósofo, para uma coisa ser política, deve dar lugar ao encontro da lógica igualitária, o que também está associado ao Bem Viver, de acordo com Acosta (2016). Afirma-se que a política é geralmente denominada pelo conjunto de processos através dos quais se realizam a agregação e consentimento de vários grupos, a organização de poderes, a distribuição de lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição.

Desse modo, a política é, antes de mais nada, uma ordem dos corpos que define as divisões entre os modos de fazer, os modos de ser e os modos de dizer, o que faz com que tais corpos sejam designados nominalmente a tal lugar e a uma tarefa; é uma ordem do visível e do dizível que torna visível uma determinada atividade. Nesse viés do Bem Viver, a Política é a atividade cujo princípio é a igualdade que se transforma em distribuição das partes da comunidade na forma de um vínculo comunitário (MANFRINATE & SATO, 2012).

De acordo com Da Graça Costa (2018), seja em comunidades quilombolas ou em outros coletivos, a política dentro de uma noção de Bem Viver perfaz uma parte substancial dos processos de construção da hegemonia cultural que, nesse viés de

movimentos femininos, consiste em exercer a liderança moral e intelectual, procurando acolher a maior parte das reivindicações que se formulam.

Nesse sentido, destacam que esses processos não buscam tanto construir consensos sobre modos de ser, fazer e dizer, mas, sobretudo, possibilitar linguagens a partir das quais se resolverão divergências sobre a distribuição das partes. Linguagens coletivas, nesse sentido, são importantes porque operam formalizando certas conexões e desconexões com respeito à coletividade, desenhando pontes que estabelecem quem e como se pode transitar pelos espaços sociais (DOS SANTOS, 2016).

Freitas (2017) tem proposto que, para entender a política para os quilombolas, em seus próprios termos, são necessárias ferramentas e categorias que vão além das categorias modernas e/ou (euro) ocidentais. Ou seja, análises que incorporam como reivindicações demandas que se articulam com a lógica da política, mas que também traçam os “excessos”, aquilo que a transborda.

Consoante a isso, as mulheres quilombolas, que são ancestrais habitantes deste território, continuam caminhando, fortalecendo sua identidade e resgatando suas vozes que nenhuma outra voz pode representar. É inevitável reconhecer que o lugar de enunciação de onde essas mulheres falam está entrelaçado pela condição de gênero e etnia, enfatizando que nenhuma outra voz pode representá-las.

Em muitas oportunidades, as demandas e propostas devem ser materializadas em histórias de mulheres que, além de torná-las visíveis, também procuram inscrever a violência e a invisibilidade como mulheres quilombolas. Isso, em parte, permite que elas se articulem com outros grupos e referências relacionadas às lutas pela igualdade de gênero, conectando a posição de subordinação em que as mulheres se encontram (FERREIRA, 2020).

Nesse sentido, pode-se dizer que as vozes das mulheres quilombolas aparecem rompendo e questionando a ordem estabelecida, vislumbrando que não existem outros espaços coletivos capacitados onde as mulheres quilombolas podem tornar visíveis suas experiências únicas de subalternidade e invisibilidade dentro e fora do campo dos movimentos feministas.

Segundo Guedes (2018), seguindo tal pensamento, infere-se que a política está operando aqui como uma tensão entre a desigualdade vivida e a igualdade proclamada, aquela linguagem comum que lhes permite se conectar e se aliar com outros coletivos feministas enquanto disputam a desigualdade de gênero em um contexto no qual a igualdade continua a ser o horizonte para o qual caminhar.

Como ocorre em outras frentes de luta, essas linguagens dos movimentos sociais feministas e as discussões sobre como abordar certas questões não escapam a certas formações discursivas hegemônicas, mesmo dentro do próprio campo das mulheres quilombolas.

3.4 Os Movimentos das Mulheres Quilombolas e o (Des)colonialismo

Em primeiro lugar, seguindo o panorama traçado sobre as mulheres quilombolas e o feminismo na comunidade do Arruda – CE, as mulheres dão conta de seus pertences comunitários e reivindicam direitos coletivos como lideranças políticas, comunitárias e espirituais. Nesse sentido, os movimentos de mulheres quilombolas costumam fazer a diferença de outros feminismos ocidentais devido à sua concepção cultural além da luta pela igualdade de gênero.

Sobretudo, de acordo com Durand (2020), a condição de gênero das mulheres quilombolas costuma ser problematizada pela afirmação de especificidades étnicas, culturais e de classe, por meio das quais reforçam as marcas e experiências históricas que as diferenciam das mulheres e dos homens de outras culturas.

A afirmação e a ênfase nessas características específicas que as diferenciam são entendidas por alguns autores como uma intersecção e essa interseccionalidade permite entender o sistema colonial moderno de gênero e, assim, tornar visível o que está oculto quando essas categorias são conceituadas ou declaradas separadamente (PASSOLD, 2017).

Esse colonialismo, desde então, permeou todas e cada uma das áreas da existência social, constituindo a forma mais efetiva de dominação social material e intersubjetiva. Portanto, "colonialidade" não se refere apenas à classificação racial. É um fenômeno abrangente, pois é um dos eixos do sistema de poder e, como tal, permeia todo o controle do acesso aos gêneros, da autoridade coletiva, do trabalho e da subjetividade/intersubjetividade, bem como a produção de conhecimento desde o próprio interior dessas relações intersubjetivas (URPIA, SANTOS & CARNEIRO, 2021).

No recorte do Bem Viver no contexto das mulheres quilombolas, é preciso verificar quais aspectos do gênero são vistos quando se analisa a colonialidade do poder e isto depende da forma como ela é conceituada. No caso dos movimentos feministas quilombolas, interessa resgatar que, embora sua posição de mulheres quilombolas seja

inegável, suas ações não giram apenas em torno das discussões do ativismo feminista, mas também se ramificam em outras denúncias e ações político-discursivas.

Parte da diferenciação de outros feminismos ligados à etnia branca e ocidental reside no fato de que, ao se apresentarem como um coletivo, essas mulheres destacam as marcações fenotípicas e/ou racializadas que vivenciam e que estão ligadas a experiências de discriminação e subalternização somadas à sua condição como mulheres, tornando inevitável dimensionar a interseccionalidade mencionada (DOS SANTOS, 2016).

Cabe considerar, contudo, que esta interseccionalidade não é completamente transparente se não atentarmos para as suas outras reivindicações, visto que embora a colonialidade do poder opere através das relações entre raça/classe/sexualidade/gênero localização geográfica ou território/geração, dentre outros, também necessitamos de alguma atenção analítica em outras dimensões políticas a que nos referimos.

No contexto quilombola, os cidadãos desse coletivo se sentem parte e não donos da terra nos diferentes lugares onde estão, visto que precisam se comunicar espiritualmente com ela. É por isso que se comprometem uns com os outros e com seus ancestrais em diferentes lugares. O compromisso com a espiritualidade afro-brasileira é também um compromisso político que deve poder se manifestar nas diversas partes. Por tal motivo, ressalta-se a necessidade de que os espaços cerimoniais sejam respeitados, que sejam reconhecidos como espaços de expressão da espiritualidade, embora estejam longe do lugar de seus ancestrais (FERNANDES & SANTOS, 2016).

Assim, estão surgindo discursos e práticas que trazem à existência o debate e a proposta das relações que não são as mesmas que existem a partir da ontologia naturalista hegemônica. Ou seja, não são apenas os significados do território que estão em conflito, mas também as formas de se relacionar com ele.

Há algumas décadas, o feminismo brasileiro e latino-americano vem desenvolvendo um pensamento crítico e uma política que tenta levar em conta as desigualdades de raça e classe em que vive um percentual significativo de mulheres quilombolas. Nesse viés, uma importante abordagem proposta na perspectiva da inclusão foi evidenciada a partir do III Encontro Feminista da América Latina e Caribe realizado no Brasil em 1985, no sentido da necessidade de o feminismo incorporar a problemática da "mulher negra" e suas "representantes" (DOS SANTOS MUNIZ, 2019).

Deve-se dizer que, apesar desse aparecimento precoce (embora não tão precoce, levando em consideração a conformação multiétnica e afrodescendente do continente) de conflitos por privilégios étnico-raciais e de classe, a "questão" ocupou poucas páginas em discursos e preocupações do feminismo latino-americano.

Torna-se possível afirmar que, em geral, as tensões em torno da multiplicidade de origens e condições sociais das mulheres na região permaneceram latentes, reaparecendo de vez em quando como um conflito não resolvido, ou graças a algum momento da agenda das Nações Unidas, sem afetar ou modificar substancialmente as visões e práticas dominantes do feminismo regional (GUEDES, 2018).

Em geral, segundo o referido autor, a “questão” continua sendo resolvida em termos de “o problema das mulheres negras ou indígenas” a ser incluído na organização dos painéis e reuniões do movimento e em alguns projetos e programas de intervenção compensatória geralmente concebidos e administrados por feministas profissionais da classe média e da supremacia branca no continente.

Apesar disso, de acordo com Durand (2020), não se pode negar que este é o momento em que o debate sobre o multiculturalismo, a explosão de identidades e a reflexão sobre o tema de nossas políticas marcam as preocupações centrais do feminismo em nível global. A menção repetida e tempestiva de "classe, raça, gênero e sexualidade", como final de frase, não é esperada em nenhum texto acadêmico ou discurso de qualquer espécie que se pretenda avançado e politicamente correto; e ninguém admitiria hoje, muito menos no feminismo, que a raça expressa uma condição natural para algum tipo de comportamento esperado ou qualidade específica.

Assim, dentro de um cenário que parece favorecer a atenção ao problema como nunca antes, advém o interesse em desvelar a abordagem dos problemas de raça e classe pelo feminismo quilombola, identificando as condições que historicamente têm impedido um tratamento adequado desses sistemas de opressão na análise e na política do feminismo na região.

Desse modo, faz-se importante ressaltar a constituição histórica particular do feminismo latino-americano em contextos pós-coloniais de longo alcance; o modo como a condição geopolítica desigual tem produzido uma dependência ideológica dos feminismos latino-americanos dos processos e da produção dos discursos do primeiro mundo, definindo assim as ênfases teóricas políticas do movimento; e as dificuldades e obstáculos para a produção de um pensamento e de uma práxis situada que, a partir do reconhecimento dessa marca constitutiva pós-colonial, absorvem o modo como essa

condição infalivelmente determina o sujeito do feminismo no quilombo, bem como os objetivos urgentes de sua política (DA GRAÇA COSTA, 2018).

Nesse contexto, consoante a autora supracitada, infere-se que se possa pensar em uma reflexão sobre o sujeito e os corpos do feminismo que se instalou como nunca antes, questionando-se inclusive quem ocupa o lugar material dessa reflexão adiada e por que a preocupação se limitou ao corpo sexuado e de gênero sem poder articulá-lo às questões políticas de racialização e empobrecimento que estariam definindo também os corpos que importam em um país como o Brasil.

Diante da questão dos movimentos sociais e, em particular, no contexto do feminismo, um espaço de visibilidade e recuperação de posições de sujeitos antes não reconhecidas, quais corpos se tornam objeto de representação desse esquecimento e quais são, mais uma vez, apagados e por quê?

Dados os limites da extensão deste estudo, propõe-se concentrar na hipótese de que há uma colonização discursiva da prática acadêmica do feminismo ocidental sobre as mulheres do terceiro mundo e suas lutas, que é preciso desconstruir e desmontar. Para examinar essa cena, a partir do contexto brasileiro, faz-se necessário abordar uma questão que parece altamente eficaz para os fins dessa crítica, ou seja, a denúncia da maneira como a razão pós-colonial (sustentada pelos projetos de nação e cidadania das elites dominantes e intelectuais pós-coloniais) criptografa os grupos como o das mulheres quilombolas, exigindo-os e excluindo-os ao mesmo tempo. Aqui, ressalta-se o feminismo não circunscrito ao universalismo abstrato ocidentocêntrico, enquanto categoria em articulação com os modos e constitutividades específicas do ser em suas demandas, como a questão de classe e raça.

3.4.1 A Colonização Discursiva

Por colonização discursiva, entende-se aquela prática acadêmica do feminismo ocidental sobre as mulheres do terceiro mundo que repercute em suas vidas e lutas. O conceito foi proposto em 1986, impelindo uma revisão crítica da obra teórica do feminismo ocidental, suas metodologias eurocêntricas, universalizando falsamente e atendendo a seus próprios interesses; ou seja, um enredo extremamente atual ao se pensar no contexto das mulheres quilombolas (FERREIRA, 2020).

Qualquer discussão sobre a construção intelectual e política dos "feminismos do terceiro mundo" deve lidar com dois projetos simultâneos: a crítica interna aos

feminismos hegemônicos do "Ocidente" e a formulação de interesses e estratégias feministas com base na autonomia, geografia, história e cultura.

Nesse viés, parece imperativo pensar o feminismo quilombola em sua multiplicidade de discursos, propostas e práticas majoritárias e minoritárias, procurando fazer uma crítica a partir de uma posição geopolítica externa aos feminismos hegemônicos do Ocidente, a fim de articulá-la com os interesses histórico-políticos no sentido de produzir uma crítica, agora interna, dos feminismos com vocação de poder no contexto dos quilombos brasileiros, a exemplo do Quilombo de Arrudas.

Em primeiro lugar, há que se lembrar a origem predominantemente burguesa, branca, urbana e heteronormativa do feminismo latino-americano. Afirmar essa origem não é um fato menor, porque já está amplamente documentado o modo como as classes dominantes e intelectuais, dentro dos quais podemos situar as feministas, foram influenciadas pelo programa político e ideológico do Norte da Europa (GUEDES, 2018).

Nesta linha de argumentação e a título de exemplo, é possível se explorar, na contemporaneidade, as conexões entre os projetos de democratização aos quais o feminismo da região atribuíra, principalmente no final dos anos 80, as novas diretrizes da política imperialista neoliberal para os países da América Latina, a exemplo do Brasil.

Importa salientar, também, a evolução dos debates fundamentais dentro da academia e do movimento feminista, bem como nos problemas abordados pelas pesquisas e programas de estudo acadêmico sobre gênero e sexualidade oferecidos nos últimos anos nas Universidades (FERNANDES, 2020).

Ao que parece, consoante o referido autor supracitado, de acordo com as investigações realizadas no campo do gênero, há um alto índice de investigações direcionadas ao campo da identidade que se limitam à mera descrição incapaz de investigar como essas identidades são produzidas em contextos específicos de poder. Por outro lado, não se permite estudar a maneira como diferentes categorias de identidade se articulam entre si.

Segundos Dos Santos (2016), esses estudos, seguindo os eixos de preocupação, estratégias e conceituações legitimadas nos países centrais, enfocaram fundamentalmente o estudo das sexualidades dissidentes e da identidade de gênero, sem poder dar conta da interseção irremediável dessas ordens com os de etnia e classe, nem mesmo a forma como essa constituição do sujeito da identidade de gênero seria

produzida dentro de uma constituição específica dos Estados-nação latino-americanos em contextos de herança colonial e de colonização discursiva.

Neste sentido, é válido inferir que, sob a influência de alguns feminismos e políticas de identidade, o reconhecimento da heterogeneidade, particularidade e diversidade tem ganhado cada vez mais espaço, porém, na prática acadêmica, política e desenvolvimentista, esse reconhecimento tende a ficar no formal e descritivo. Surgem algumas questões como articular analiticamente gênero, raça, etnia, classe social para explicar a desigualdade social que permeia e impede qualquer processo de desenvolvimento em nossos países, para além da mera descrição.

Em consonância, em se tratando da temática das mulheres quilombolas, não se pode aceitar o desenvolvimento de uma reflexão sobre a identidade e sobre os corpos do feminismo a partir de marcos conceituais importados, sem mediação. Destarte, prescinde-se reapropriar esse corpo (muitas vezes abstraído da questão de gênero) aterrissando na materialidade dos corpos racializados, empobrecidos, folclorizados, colonizados de mulheres quilombolas.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Bem Viver faz parte de uma iniciativa latino-americana enraizada no conhecimento das comunidades quilombolas e em sua história de resistência. É uma alternativa na construção permanente, que envolve um trabalho árduo e criativo em seus mecanismos de manutenção da ancestralidade e da culturalidade.

Trata-se de uma alternativa à abordagem hegemônica do desenvolvimento, cujo principal valor reside no conhecimento e nas práticas contra-hegemônicas anteriormente marginalizadas, que ainda precisam se materializar em um processo de institucionalização nos textos constitucionais do Brasil.

A recuperação das visões de mundo afro-americanas e suas concepções alternativas de natureza, o reconhecimento da interdependência de todos os seres vivos no planeta, a centralidade da vida e do trabalho, a avaliação positiva da diversidade produtiva e reprodutiva da vida, a visibilidade de diferentes protagonistas nos processos econômicos, o questionamento do mercado como esfera central da economia e o importante lugar ocupado pela economia assistencial constituem talvez a fonte de vitalidade privilegiada desse paradigma, no qual claramente o papel ocupado pelas mulheres está sendo revisto.

Por essa razão, os movimentos feministas encontraram um lugar no Bem Viver e

tornaram-se uma força concorrente dentro da rede de atores que buscam imprimir sua visão e interesses nos processos sociais em andamento. Dessa forma, principalmente as feministas quilombolas, comunitárias e populares estão pressionando por uma decolonização no sentido feminista.

Como afirmamos no início, entende-se que as possibilidades de renovação e transformação das ciências sociais são uma correlação de sua jornada simultânea com as experiências de resistência de nosso país. Para isso, é essencial revelar-se contra a marca androcêntrica, eurocêntrica e etnocêntrica na construção de um conhecimento científico renovado que simultaneamente apoie os processos decolonizadores e despatriarcalizadores.

A constatação dessa ausência dos corpos afro-americanos, nesta reflexão sobre a temática do feminismo, bem como a necessidade de ampliar seus limites, é preocupante e, ao mesmo tempo, sintomática de como é a produção de conhecimento ainda nesta fase de descentralização do sujeito universal do feminismo, que ainda contém a centralidade eurocêntrica, universalista e, seguidas vezes, não pode fugir dessa colonização histórica por mais que a critique.

Tomando esse exemplo paradigmático, propõe-se pensar sobre a maneira como as agendas de debate e os temas relevantes da pesquisa feminista na região não estão apenas sendo aprisionados (colonizados) pelos quadros conceituais e analíticos dos feminismos do norte, mas também exercendo um papel extremamente produtivo na universalização de tais estruturas interpretativas e na produção contemporânea do sujeito colonial quilombola.

Nessa seara de pensamento, o que se procurou analisar neste estudo reside em se ainda há, de fato, uma colonização discursiva das mulheres quilombolas e de suas lutas. Assim, infere-se que os feminismos hegemônicos em ambos os lados do Atlântico tenham contribuído para o projeto colonial de criptografar a "mulher do terceiro mundo". Criptografia que ocorre entre sua expulsão histórica das narrativas da formação do ideal da nação branca ocidental e a necessidade de sua existência como o (verdadeiro) outro.

Nesse sentido, seria parte de uma violência epistêmica à qual as mulheres de minorias quilombolas estão duplamente presas pela colonização discursiva do feminismo ocidental que constrói o "Outro" monolítico no Brasil e na América Latina.

Em outros termos, dentro dessa construção, não há acesso possível a uma verdade revelada da experiência de subordinação. Desse modo, o subordinado não pode

dizer nada, pois sua voz continua ofuscada pelos discursos dominantes, ou seja, repetindo a experiência de uns colonizados por outros e muito parece que a esperança de acessar esse ponto de vista privilegiado nada mais é do que utópico.

Destarte, sobre a ligação do Bem Viver com os movimentos feministas quilombolas, depreende-se a urgência e a necessidade de as políticas públicas se preocuparem com a situação dos povos quilombolas e, conseqüentemente, que esse encontro faça com que cada cidadão revise suas próprias crenças sobre sua participação nessa realidade.

Assim, se o privilégio epistêmico não permite acesso irrestrito a nenhuma verdade sobre a mulher no contexto das comunidades quilombolas. No final, volta-se ao início, ou seja, não há ilusão de discurso que oriente e possa absolver da questão (ética): Como podem as feministas em melhores condições do Norte e do Sul assumir uma responsabilidade histórica com a transformação na vida das mulheres e no planeta? Como garantir que os movimentos feministas não acabem sendo cúmplices dos interesses (neo) coloniais de produção material e simbólica de sujeitos para sua exploração e dominação?

A questão não está fora da sociedade, mas, sim, dentro dela. Nesse sentido, compreende-se a relevância da luta das mulheres quilombolas, alcançando movimentos transfronteiriços contra a globalização do capital, o racismo de corpos e a imposição de limitações às mulheres. Nesse mote, os movimentos quilombolas oferecem a articulação de uma luta antipatriarcal, anticapitalista e antirracista.

REFERÊNCIAS

Acosta, A. (2016). *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante.

Acosta, A.; & Brand, U. (2018). Pós-extrativismo e decrescimento: saídas do labirinto capitalista. São Paulo: Elefante.

Da Graça Costa, M. (2018). *Agroecologia, (eco)feminismos e Bem-viver: emergências descoloniais no movimento ambientalista brasileiro*. In: *Anais eletrônicos*, Seminário Internacional Fazendo Gênero, Florianópolis.
http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1500257660_ARQUIVO_Agroecologia,ecofeminismosebem-viver-emergenciasdescoloniaisnomovimentoambientalistabrasileiro.pdf.

Da Silva, S. A. (2019). *O protagonismo das mulheres quilombolas na luta por direitos em comunidades do Estado de São Paulo (1988-2018)*. Tese de Doutorado, Pontifícia

Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/22324/2/Silvane%20Aparecida%20da%20Silva.pdf>.

De Pádua, E. M. M. (2019). *Metodologia da pesquisa: abordagem teórico-prática*. Papirus Editora.

Dos Santos Muniz, I. N. (2019). Atuação das mulheres negras e quilombolas na luta pela terra no Brasil. *Emblemas*, 16, (1), 102-106.
<https://www.revistas.ufg.br/emblemas/article/view/56632>.

Dos Santos, R. W. (2016). As Mulheres Quilombolas e a Economia Solidária numa Perspectiva de Cultura na Sociedade Ocidental. *Revista Fatec De Tecnologia E Ciências*, 1, (1), 4-21. <https://fatecba.edu.br/revista-eletronica/index.php/rftc/article/view/17>.

Durand, M. K.; & Heidemann, I. T. S. B. (2020). Mulheres Quilombolas e o Itinerário de Pesquisa de Paulo Freire. *Texto & Contexto-Enfermagem*, v. 29.
<https://doi.org/10.1590/1980-265X-TCE-2018-0270>.

Fernandes, S. L.; Galindo, D. C. G.; & Valencia, L. P. (2020). Identidade quilombola: atuações no cotidiano de mulheres quilombolas no agreste de alagoas. *Psicologia em Estudo*, 25, 1-15. <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v25i0.45031>.

Fernandes, S. L.; & Santos, A. O. (2020). Itinerários terapêuticos de mulheres quilombolas do agreste alagoano, Brasil. *Interfaces Brasil/Canadá*, 16, (2), 127-143.

Ferreira, M. R. D. S.; Eiterer, C. L.; & Miranda, S. A. (2020). Raça e gênero na construção de trajetórias de mulheres quilombolas. *Revista Estudos Feministas*, 28, (3), 1-13. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n363121>.

Freitas, T. L. (2018). *Questões de gênero e raça nos quilombos: o caso das mulheres quilombolas de Mostardas/RS*. In: *Anais eletrônicos do VII Seminário Corpo, Gênero e Sexualidade, do III Seminário Internacional Corpo, Gênero e Sexualidade e do III Luso-Brasileiro Educação em Sexualidade, Gênero, Saúde e Sustentabilidade*. Rio Grande: Ed. da FURG.

Gil, A. C. (2017). *Como elaborar projetos de pesquisa*. 6.ed. São Paulo: Atlas.

Guedes, A. C. B. (2018). *Mulheres quilombolas e uso de plantas medicinais: práticas de cura em Santa Rita de Barreira/PA*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará, Belém-PA, Brasil.
http://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/10283/1/Dissertacao_MulheresQuilombolaUso.pdf.

Hooks, B. (2013). *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Editora Martins Fontes.

Manfrinate, R.; & Sato, M. (2012). A caminhada das mulheres quilombolas de mata cavalo delineando seu território por entre as trilhas da educação ambiental, *Rev.*

eletrônica Mestr. Educ. Ambient, 28, (1), 48-61.
<http://repositorio.furg.br/handle/1/3799>.

Nascimento, M. B. (2018) [1985]. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. 1985. In: *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição*. Maria Beatriz Nascimento. Diáspora Africana: Editora filhos da África.

Passold, S. B. C. (2017). *Desapocadas: concepções de beleza e conhecimentos tradicionais de mulheres quilombolas do Puris-MG*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.
<https://repositorio.unb.br/handle/10482/31151>.

Rancière, J. (1996). *O Desentendimento: Filosofia e Política*. São Paulo: Editora 34.

Ribeiro, D. (2016). Feminismo negro para um novo marco civilizatório. *SUR* 24, 13, 24, 99-104. <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2017/02/9-sur-24-por-djamila-ribeiro.pdf>.

Solón, P. (2019). *Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização*. Tradução de João Peres, São Paulo: Elefante.

Urpia, A. M. de O.; Santos, K. B.; & Carneiro, S. R. de O. (2021). “O imperativo de contar”: uma pesquisa-ação com mulheres e crianças quilombolas. *Educar em Revista*, 37, 1-22. <https://doi.org/10.1590/0104-4060.75599>.

ARTIGO 2

Figura 1 – Práticas cotidianas das mulheres no Sitio Arruda com flores nas portas



Fonte: Dados da pesquisa (2022).

O PROTAGONISMO FEMININO NA SOCIABILIDADE QUILOMBOLA NO CONTEXTO DE ARRUDAS: APONTAMENTOS E ARTICULAÇÕES COM A EDUCAÇÃO POPULAR⁴

THE FEMALE ROLE IN QUILOMBOLA SOCIABILITY IN THE CONTEXT OF ARRUDAS: NOTES AND ARTICULATIONS WITH POPULAR EDUCATION

EL ROL FEMENINO EN LA SOCIABILIDAD QUILOMBOLA EN EL CONTEXTO DE LAS ARRUDAS: APUNTES Y ARTICULACIONES CON LA EDUCACIÓN POPULAR

Resumo: Este artigo vincula-se a uma questão de importância relevante para a análise reflexiva em desenvolvimento regional: as possibilidades emancipatórias em torno de experiências societárias no campo que não se circunscrevem à forma mercadoria como centralidade e fundamento para a existência do ser social. Cabe investigar a acentuação política que a sociabilidade quilombola pode revelar a partir da sua especificidade local. Traça-se, portanto, em um primeiro momento, de explicitar os parâmetros mais gerais acerca da experiência social do Quilombo na região do Cariri em estreita vinculação com o fenômeno da cultura. Em seguida, abordar-se-á a especificidade societária historicamente constituída da região de Arrudas. Este deslocamento nos permite compreender de forma mais sistemática a constitutividade histórica do protagonismo feminino na comunidade local, objeto específico deste artigo. Desse modo, o posicionamento teórico-metodológico em questão nos permite lançar a hipótese de que a sociabilidade presente na comunidade de Arrudas, com especial atenção ao papel das mulheres, pode vir a ser um terreno fértil para experiências emancipatórias em educação popular, em razão dos conteúdos pedagógicos estarem em dinâmica e intensa articulação com o substrato de ação social dos sujeitos locais em seu cotidiano. Esta mediação será estabelecida a partir do conceito de Bem Viver, estritamente vinculado à sociabilidade quilombola por trazer em seus princípios relações de produção, intercâmbio e cooperação fundamentadas na solidariedade comunitária, e não no individualismo e na mercantilização de todos os aspectos da vida e das relações humanas. Ou seja, o resgate do conceito de Bem Viver como elemento intrínseco à sociabilidade quilombola é aqui entendido nos termos teórico-metodológicos para se pensar esta experiência social enquanto componente formativo crítico que a viabilize, efetivamente, outras possibilidades de desenvolvimento para além da noção hegemônica capitalista.

Palavras-chave: Sociabilidade Quilombola. Região de Arrudas. Protagonismo Feminino. Bem Viver. Educação Popular.

Abstract: This article is linked to an issue of relevant importance for reflective analysis in regional development: the emancipatory possibilities around societal experiences in the field that are not limited to the commodity form as centrality and foundation for the existence of the social being. It is worth investigating the political accentuation that quilombola sociability can reveal from its local specificity. Therefore, at first, it is

⁴ Publicação original: <https://doi.org/10.33448/rsd-v11i5.28127>

intended to explain the more general parameters about the social experience of the Quilombo in the Cariri region in close connection with the phenomenon of culture. Then, the historically constituted corporate specificity of the Arrudas region will be addressed. This shift allows us to understand in a more systematic way the historical constitutive role of women in the local community, the specific object of this article. In this way, the theoretical-methodological position in question allows us to hypothesize that the sociability present in the community of Arrudas, with special attention to the role of women, can become a fertile ground for emancipatory experiences in popular education, due to the pedagogical contents are in dynamic and intense articulation with the substrate of social action of local subjects in their daily lives. This mediation will be based on the concept of Good Living, strictly linked to quilombola sociability because it brings in its principles relations of production, exchange and cooperation based on community solidarity, and not on individualism and the commodification of all aspects of life and relationships. human. In other words, the rescue of the concept of Good Living as an intrinsic element to quilombola sociability is understood here in theoretical-methodological terms to think about this social experience as a critical formative component that effectively enables other possibilities of development beyond the hegemonic capitalist notion.

Keywords: Quilombola Sociability. Arrudas Region. Female Protagonism. Good Living. Popular Education.

Resumen: Este artículo se vincula con un tema de relevante importancia para el análisis reflexivo en el desarrollo regional: las posibilidades emancipatorias en torno a experiencias societarias en el campo que no se limitan a la forma mercancía como centralidad y fundamento de la existencia del ser social. Vale la pena investigar la acentuación política que la sociabilidad quilombola puede revelar desde su especificidad local. Por tanto, en un primer momento, se pretende explicar los parámetros más generales sobre la experiencia social del Quilombo en la región del Cariri en estrecha vinculación con el fenómeno de la cultura. Luego, se abordará la especificidad empresarial históricamente constituida de la región de Arrudas. Este desplazamiento nos permite comprender de manera más sistemática el papel histórico constitutivo de la mujer en la comunidad local, objeto específico de este artículo. De esta forma, el posicionamiento teórico-metodológico en cuestión permite hipotetizar que la sociabilidad presente en la comunidad de Arrudas, con especial atención al rol de la mujer, puede convertirse en un terreno fértil para experiencias emancipatorias en la educación popular, debido a la los contenidos están en dinámica e intensa articulación con el sustrato de la acción social de los sujetos locales en su cotidiano. Esta mediación se basará en el concepto del Buen Vivir, estrictamente ligado a la sociabilidad quilombola porque trae en sus principios relaciones de producción, intercambio y cooperación basadas en la solidaridad comunitaria, y no en el individualismo y la mercantilización de todos los aspectos de la vida y las relaciones. humano. En otras palabras, el rescate del concepto del Buen Vivir como elemento intrínseco a la sociabilidad quilombola se entiende aquí en términos teórico-metodológicos para pensar esta experiencia social como un componente formativo crítico que habilita efectivamente otras posibilidades de desarrollo más allá de la noción capitalista hegemónica.

Palabras clave: Sociabilidad Quilombola. Comarca de Arrudas. Protagonismo Femenino. Buen Vivir. Educación Popular.

1. INTRODUÇÃO

Com o olhar no presente e nas contradições que se configuram de forma intrínseca ao modo de produção capitalista, como pensar formas de organização socioeconômicas que possibilitem uma relação mais equilibrada entre a atividade humana e o meio ambiente e entre os sujeitos no âmbito das relações sociais? Neste artigo, nosso caminho será situar os princípios de produção, cooperação e intercâmbio do Bem Viver como elementos intrínsecos da sociabilidade quilombola que conduzem a um estatuto reflexivo de verniz crítico em face do modelo hegemônico de desenvolvimento econômico (Amaro, 2003). Ou seja, há formas de experiências societárias no campo – que engendram economias locais com dinâmicas próprias – que não se circunscrevem à forma mercadoria como centralidade e fundamento para a existência do ser social. Nesse movimento, cabe um questionamento marcado pela ordem do tempo: estas formas de sociabilidade radicadas em lastros comunitários podem fornecer um componente crítico e reflexivo, em termos pedagógicos, que possibilite a efetivação de uma outra noção de desenvolvimento eticamente sustentável, igualitária e em uma relação mais harmônica com o meio ambiente? Para tanto, esta análise levará em conta as possibilidades emancipatórias no âmbito da formação social quilombola a partir do protagonismo feminino na comunidade local de Arrudas, seu percurso histórico, a especificidade em termos socioculturais e possíveis contribuições para um modelo de economia local efetivamente sustentável.

Este questionamento nos conduz ao primado da educação e suas possibilidades formativas mais amplas em termos humanísticos, mas não sem antes estabelecermos uma mediação necessária com o substrato material e histórico da experiência quilombola e suas determinações nos âmbitos socioeconômico, político, cultural, antropológico e ecológico, entre outros possíveis aspectos. Tal procedimento de análise, a categoria de mediação como recurso para a apreensão de uma dada totalidade social concreta, direciona-se ao protagonismo local historicamente constituído por parte das mulheres da região do Sítio Arruda, que é o objeto mais específico deste artigo. Porém, para tanto, um recorte e deslocamento analítico torna-se necessário.

Para dar relevo ao acento político presente na sociabilidade quilombola no contexto de Arrudas, torna-se necessário um recorte bem delineado acerca dos elementos intrínsecos a esse tipo de formação social e seus desdobramentos, partindo de conceitos e aspectos mais gerais até a especificidade do contexto de Arrudas. Desse

modo, como primeiro movimento, partimos do conceito geral de sociabilidade quilombola, abordando alguns aspectos, características e significados históricos que determinam suas formas de vivência na contemporaneidade. Em seguida, o foco seguinte já possui uma especificidade maior, ao abordarmos os contornos e aspectos da sociabilidade quilombola na região do Cariri⁵. Já o terceiro movimento aborda a especificidade societária historicamente constituída na região de Arrudas. Aqui, o foco recai no protagonismo feminino no âmbito da comunidade local, convergindo com as diretrizes do objetivo específico deste artigo.

Cabe ainda destacar que este deslocamento, ao nos permitir uma apreensão mais sistemática acerca do papel das mulheres e das relações instituídas nas vivências locais, abre a possibilidade de analisarmos se as formas de sociabilidade em questão podem vir a se constituir em experiências emancipatórias em educação popular em razão dos conteúdos pedagógicos estarem em dinâmica e intensa articulação com o substrato de ação social dos sujeitos locais em seu cotidiano. Esta articulação entre sociabilidade quilombola e experiência pedagógica e formativa será a chave para o nosso procedimento teórico-metodológico e será desenvolvida a partir da mediação com o conceito de Bem Viver, pois este traz princípios fundamentados na sustentabilidade local e comunitária, diretrizes presentes na sociabilidade quilombola.

Eis aqui a virada fundamental em torno do nosso procedimento teórico-metodológico. O estatuto societário do quilombo é assumido em uma acepção de desenvolvimento que se descola dos cânones eurocêntricos consagrados desde as revoluções modernas europeias iniciadas nos séculos XVII e XVIII, na medida em que o aspecto societário que se constitui historicamente nos territórios quilombolas traz em seu substrato material outras relações sociais estabelecidas, as quais convergem para as noções de partilha coletiva e comunitária sustentável, o que justifica a retomada do conceito de Bem Viver. Portanto, nesses parâmetros, podemos estabelecer uma articulação entre a sociabilidade quilombola e o componente pedagógico no sentido de delinear as potencialidades emancipatórias em torno de uma educação popular no contexto de Arrudas. Nesse sentido, o esforço crítico-reflexivo está em visualizar se esta forma de sociabilidade local pode vir a se tornar terreno fértil para experiências pedagógicas de caráter popular, em outros termos, se os conteúdos pedagógicos em

⁵ Neste ponto, ao analisarmos a especificidade de uma comunidade quilombola na região do Cariri, a relação territorialidade-construção identitária será o fio condutor de investigação, procedimento utilizado para entendermos a dinâmica social própria da comunidade quilombola do Sítio Arruda e a manutenção dos seus laços ancestrais. Esta questão ganha substancialidade no trato com as questões pedagógicas.

questão convergem com os significados das ações práticas e cotidianas da população local, em especial, das mulheres que protagonizam a teia de acontecimentos da realidade quilombola do Sítio Arruda.

Neste sentido o artigo realiza uma conceituação do Quilombo a partir de sua constituição africana assim como analisaremos alguns elementos acerca dos pressupostos históricos da instituição do quilombo nos períodos colonial e imperial no Brasil, suas especificidades e distanciamentos em relação à matriz africana. Ainda nesse primeiro movimento, cabe salientar que o conceito atual de quilombo difere de forma substancial do que representava durante o regime escravocrata e mesmo após a abolição da escravidão, além da formulação de uma crítica à denominação remanescentes de quilombos.

A instituição africana do quilombo e as questões inerentes aos períodos colonial e imperial no Brasil

De início, caracterizaremos o quilombo (kilombo) como uma instituição africana, de origem angolana e inserido na história da pré-diáspora. Em seu texto O conceito de quilombo e a resistência cultural, presente em sua obra Quilombola e intelectual: possibilidades nos dias de destruição, Nascimento (2018 [1985]) afirma que alguns dos interesses dos portugueses na colonização de Angola se verificavam na busca por terras para se fixarem, assim como na busca por minérios. Como a extração do minério mostrou-se insatisfatória para o lucro mercantil lusitano, “o empreendimento colonial passou a se dedicar ao lucrativo tráfico escravista.” (Rodrigues, 2021, p. 19). Como desdobramento histórico dessa questão, ainda segundo Rodrigues (2021, p. 19), “uma região ao sul de Angola, território da etnia Mbundo, torna-se, então, conhecida como uma “zona de caça” - trata-se do reino de Ndongo, cujo rei se considerava descendente de Ngola, o herói civilizador do povo Mbundo”, termo que em Angola seria uma variação do nome Ngola.

É necessário destacar que inúmeros conflitos interétnicos aconteciam no continente africano em momento concomitante ao empreendimento colonial lusitano, com destaque para a atuação do povo Imbangala ou Jagas – “caçadores vindos do Leste que a partir de 1560 iniciaram um processo de invasão de territórios. Ao final do século XVI, os Imbangala ou Jagas, que dominaram Angola, uniram-se aos Mbundo contra a penetração portuguesa.” (Rodrigues, 2021, p. 19). Ainda, sobre a conjuntura e desdobramentos internos que engendram o substrato histórico do quilombo, Rodrigues

et al., (2021, p. 19) traz questões pontuais:

Os Imbangala ou Jagas possuíam uma organização social baseada no nomadismo e amplamente aberta aos estrangeiros. Essa forma de organização social, que cortava transversalmente as rígidas estruturas de linhagem e clãs, tão característica das etnias africanas, passou a definir o próprio conceito de quilombo enquanto uma instituição social revolucionária. No mais, os Imbangala ou Jagas iniciavam os jovens estrangeiros de várias linhagens para sua incorporação nessa sociedade guerreira. A iniciação ritual envolvia a prática da circuncisão e os indivíduos iniciados também eram chamados de quilombo, assim como a própria casa sagrada onde ocorria o ritual de iniciação.

Ao analisarmos a presença do estatuto do quilombo no processo histórico brasileiro, observamos contornos gerais do seu conceito de matriz africana, no que diz respeito à constitutividade territorial e identidade étnica. Nesse sentido, radicada nessa dimensão material, simbólica, cultural e identitária, a experiência social do quilombo assimilada no Brasil também traz forte lastro revolucionário diante das formas de dominação ocidentocêntrica relativas à colonialidade moderna, cuja resistência, também destacado por Nascimento (2018 [1985]), configura-se historicamente no período colonial e imperial contra as “frequentes [...] investidas contra os núcleos de população negra livre do domínio colonial, como a República de Palmares, que resistiu até o ano de 1695.” (Rodrigues, 2021, p. 20).

Um ponto a ser destacado é que na formação territorial dos quilombos no Brasil houve um distanciamento em relação à matriz africana, desenvolvendo seus processos internos a partir de suas próprias necessidades (Nascimento, 2018 [1985]). No período colonial, o fenômeno político que caracterizou a instituição do quilombo foi a formação de “Estados”, como exemplo, a Comarca do Rio das Mortes em Minas Gerais, desmembrada somente em 1750. É nesse momento histórico que as grandes formações territoriais do quilombo representaram, ideologicamente, o “perigo negro”, a reação indesejada aos olhos do colonizador europeu.

Já no período imperial, durante o século XIX, a reação quilombola passa a ser mais confrontativa, de caráter abolicionista, ao propor um enfrentamento às estruturas de organização social escravagistas. Nesse contexto, o quilombo não era somente uma instituição social para “acolhimento” da população negra, mas um símbolo de resistência às formas de dominação da colonialidade moderna. Acepção de forte acentuação política combativa que perdurará até o período contemporâneo e será

atualizada no âmbito dos movimentos sociais, questão que será tratada no item seguinte deste artigo, O conceito de quilombola na atualidade.

Um último ponto acerca do tratamento histórico da instituição do quilombo é destacado por Moura (2001) a partir da ideia de “economia de abundância”, como resultado do próprio modelo de organização socioeconômica. A questão de grande relevância já apontada para os períodos colonial e imperial é que a própria base econômica de organização da vida implica em uma sociabilidade local própria que não se reduz ao modelo plantations, mas em uma outra dinâmica de produção agrícola assentada no comunitarismo e na policultura, o que atendia às necessidades locais assim como fornecia ao comércio a sua produção excedente. Mais adiante, essas diretrizes serão resgatadas para atender à agenda por um outro modelo de desenvolvimento, antagônico aos parâmetros hegemônicos.

O conceito de Quilombo na atualidade

Dando continuidade às linhagens e contornos históricos acerca do conceito de quilombo, no período mais recente da história brasileira, a partir da década de 1970, vem à luz o lastro identitário, na medida em que o instituto vem a simbologizar a reação à colonialidade cultural ao estabelecer vínculos com a matriz africana, com vistas ao primado da identidade étnica. O conceito de quilombo, nesse sentido, corresponde ao protagonismo do povo negro com forte acentuação social e política nos termos de uma cultura de resistência e organização (Nascimento, 2018 [1985]). Tal configuração, portanto, torna perceptível a diferença do conceito atual de quilombo em relação à sua acepção proveniente dos períodos predecessores. Se antes o termo era maculado pelo ideário das classes dominantes, que lhe atribuíam conotações negativas e pejorativas, agora ele é entendido a partir da organização e articulação dos movimentos sociais oriundos dos próprios quilombos, impulsionados legalmente a partir da Constituição de 1988.

Um último aspecto do conceito atual de quilombo a ser mencionado diz respeito à lente sociológica na análise dos remanescentes de quilombo ou quilombolas. O fenômeno social [e histórico] do quilombo fundamenta-se na indissociabilidade entre identidade e território (Marques & Gomes, 2013), cujos processos sociais e políticos contribuíram para uma autonomia territorial que pode ser traduzida no âmbito das lutas por autorreconhecimento étnico e político.

Os grupos quilombolas podem ser articular e se vincular a fim de reclamar e

lutar pelo seu direito à territorialidade (Marques & Gomes, 2013), como índice de autorreconhecimento que implica nas mais variadas formas de organização, como a social, a política, a religiosa, a cultural, a sindical, etc. De certa forma, “esses grupos podem apresentar algumas ou todas das seguintes características, quais sejam: relações com a escravidão, rituais ou religiosidades compartilhadas, origem ou ancestrais em comum, relações de parentesco generalizado e uma ligação profunda com o seu território.” (Rodrigues, 2021, p. 24).

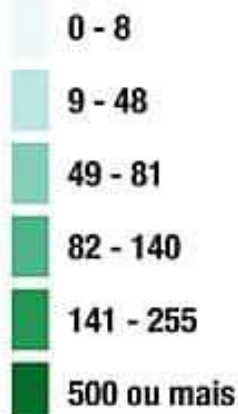
O direito de acesso ao território por motivos históricos, simbólicos, culturais e ancestrais passa a ser amparado legalmente a partir dos dispositivos “progressistas” da Constituição de 1988. Atualmente, o reconhecimento formal das comunidades quilombolas exige a certificação pela Fundação Cultural Palmares (FCP), entidade responsável por analisar “os pedidos das comunidades a partir de suas características históricas enquanto localidades ameaçadas e/ou vitimizadas de expulsão de seus territórios originalmente ocupados.” (Rodrigues, 2021, p. 23). Ainda é possível ilustrar um delineamento geral das Comunidades Quilombolas certificadas pela Fundação Palmares, na figura abaixo:

Figura 2 - Comunidades Quilombolas certificadas pela Fundação Palmares

Comunidades quilombolas

Cerca de 2,6 mil quilombos estão certificados pela Fundação Palmares. Confira a concentração de comunidades por estado.

Número de comunidades certificadas:



mapa por aaut studio • indissul.com

FONTE:
Fundação Palmares, 2017

Fonte: Fundação Cultural Palmares (2019).

Na seção seguinte, ainda dentro dos desdobramentos introdutórios do artigo, discutiremos com especial atenção a territorialidade quilombola na região do Cariri, no Estado do Ceará, mas antes faz-se necessário abordar alguns aspectos gerais acerca da formação histórica desses territórios neste Estado, no sentido de se entender as formas de sociabilidade específicas que foram se constituindo.

A presença territorial quilombola no Estado do Ceará: a região do Cariri

Nesta seção, a fim de abordar a territorialidade quilombola no Estado do Ceará, mais especificamente na região do Cariri, retomaremos os elementos históricos de formação deste Estado, desenvolvidos a partir do século XVII por meio das chamadas frentes colonizadoras sertão-de-fora, sob égide dos pernambucanos vindos do litoral, e as frentes sertão-de-dentro, sob égide dos baianos (Silva, 2017). Nesse momento histórico, e até o final do século XVIII, Pernambuco torna-se a grande fonte abastecedora de mão de obra escravizada de origem africana para o Ceará.

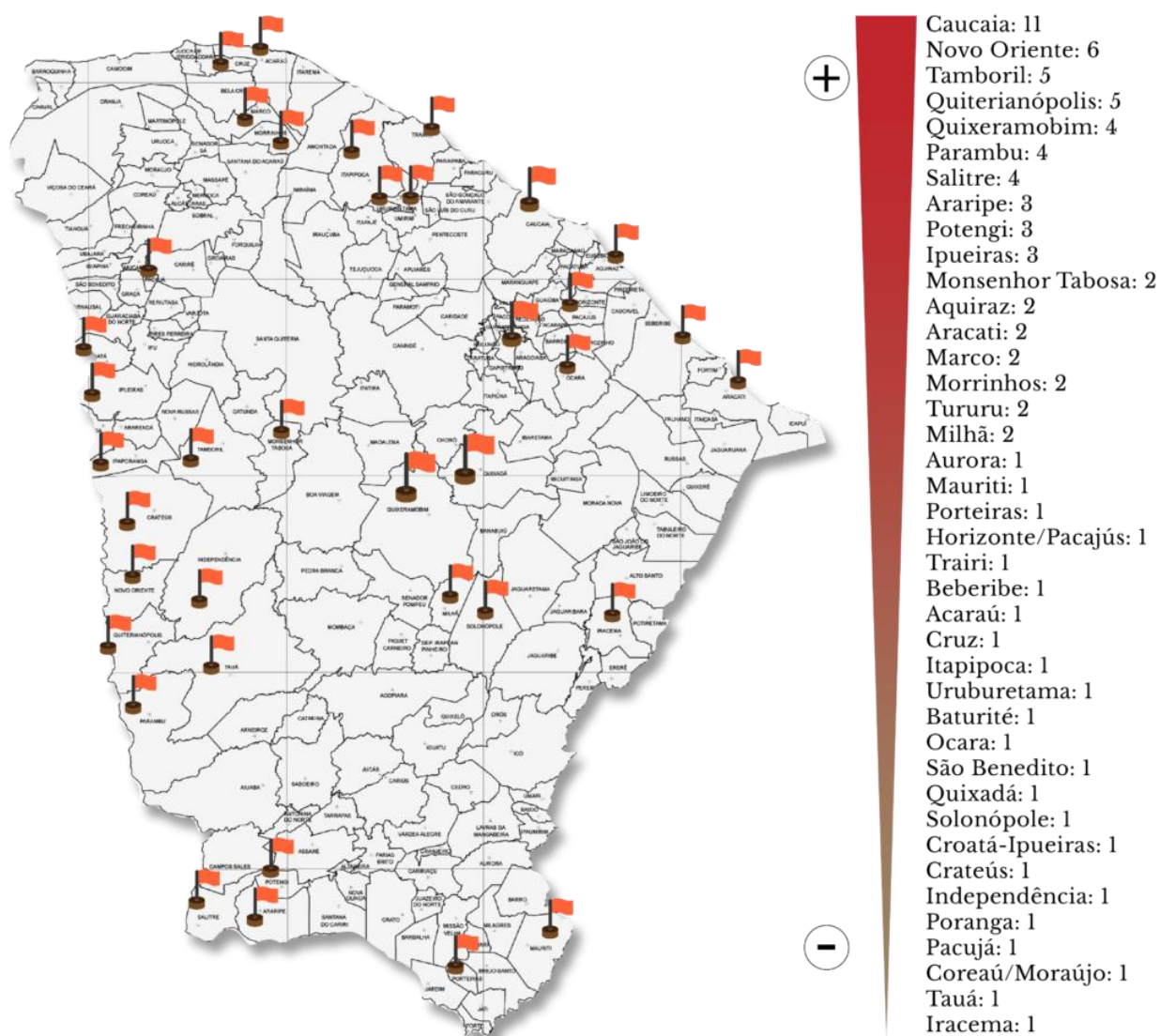
No decorrer do século XIX, desenvolve-se uma sistematização mais efetiva da economia cearense, porém, com a mão de obra escrava chegando ao Ceará por meio do tráfico comercial pernambucano. Entretanto, como centralidade para a formação e consolidação da ocupação territorial em solo cearense, destacamos a diversificação da economia, com a criação bovina e produção de algodão (Silva, 2017), fato que contribui para a fixação da população local no território, tendo em vista os vínculos comerciais entre grandes proprietários de terras e criadores de gado com produtores de algodão, dentro das grandes propriedades. Aqui, portanto, há um primeiro registro da relação entre o progressivo dinamismo da atividade econômica local com as ocupações territoriais.

Todavia, a importância do dinamismo nas atividades econômicas não está somente na relação com a ocupação territorial quantitativamente, mas no caráter qualitativo dessas ocupações. Sobre essa questão, Querino (2018) desenvolve a ideia de que a presença do modo de vida africano na região teve implicação na diversificação das atividades econômicas, na medida em que o modo de organização societário de vida do negro africano adaptou-se com facilidade às condições locais. Com isso, a presença do negro africano trouxe conhecimentos fundamentais para o desenvolvimento dos territórios cearenses e da colônia como um todo, como o domínio sobre as técnicas de caça, a mineração do ferro, prata, diamante e ouro, e a extração do sal.

Santos, Santos, Henrique e Silva (2018) discutem a formação inicial dos quilombos no estado do Ceará, ainda no período colonial. A questão discutida por esses autores girava em torno da diversidade das atividades econômicas desenvolvidas por mão de obra de africanos escravizados. Fala-se então na articulação entre inúmeras atividades como produção de algodão, mineração, engenho de rapadura e navegação, majoritariamente realizadas por africanos escravizados, que contribuíram na formação de comunidades rurais e urbanas de populações africanas e descendentes, tornando-se o embrião para as comunidades quilombolas (Santos et al., 2018).

Figura 3 – Comunidades Quilombolas no Estado do Ceará

Onde estão as comunidades Quilombolas do Ceará



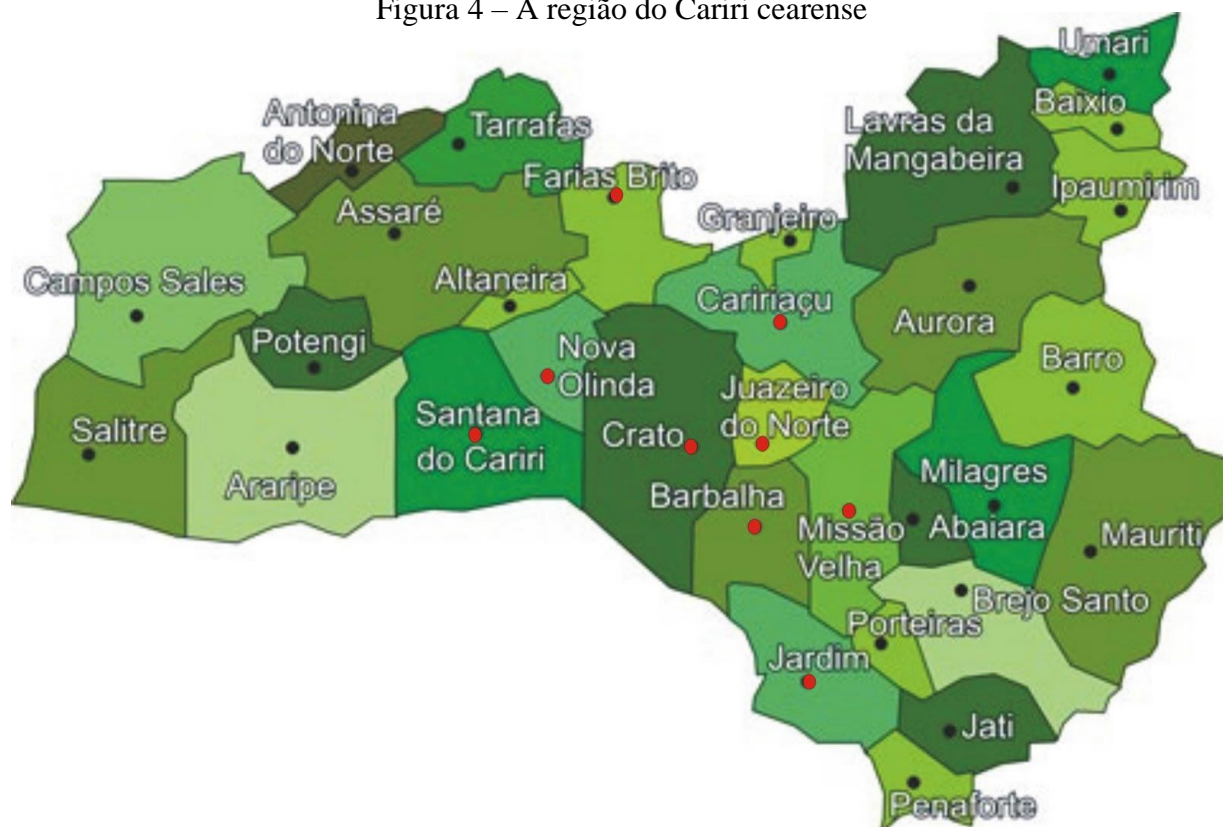
Fonte: Ceará Crioulo (2019).

Ainda segundo Santos et al. (2018), a especificidade nas formações quilombolas no Estado do Ceará diz respeito ao modelo de atividade econômica desenvolvida em propriedades menores, empregando um número maior de pessoas escravizadas, o que promoveu muitos deslocamentos regionais para a região do Ceará e, conseqüente, para a formação de comunidades negras rurais na região no Cariri.

A sociabilidade quilombola no contexto de Arrudas

Nesta seção final do desenvolvimento introdutório traremos alguns aspectos relacionados ao processo de ocupação do território cearense na região no Cariri, os deslocamentos migratórios regionais e, em especial, a formação das comunidades negras no Sítio Arrudas. Os contornos de análise preocupar-se-ão com as formas específicas de sociabilidade, fundamentas em redes de compartilhamento, cooperação e comunitarismo local com forte acentuação política.

Figura 4 – A região do Cariri cearense



Fonte: <https://www.arce.ce.gov.br/> (2020).

Na gênese do processo de formação das comunidades quilombolas na região está o fato de que antigos moradores das zonas de produção de açúcar e criação de gado, a fim de se libertarem das péssimas condições de vida e de trabalho a que eram submetidos, adquiriam novas áreas, culminando no embrião de novas formações sociais quilombolas. Todavia, nesse momento, muitas famílias adquirem títulos de pequenas propriedades ainda insuficientes para garantir condições humanamente dignas de vida e de trabalho (Tavares, 2020). Ainda, em meio a esse contexto histórico embrionário da formação territorial na região, os conflitos e lutas de classe foram constitutivos, em razão de a exploração do trabalho da população negra escravizada perpetuar-se historicamente através da negação de direitos básicos e expulsão da população negra das grandes terras (Tavares, 2020).

Ainda com base em Tavares (2020), podemos afirmar que os antigos territórios das populações negras rurais passaram a ser alvo da ganância mercantil e predatória da expansão agropecuária na região, resultando na saída dessa população negra para regiões mais distantes. Mais recentemente, com a certificação e regularização fundiária por meio da Fundação Palmares, muitos antigos moradores descendentes de pessoas escravizadas passaram a ter seus territórios ampliados.

Localizada no município de Araripe, a Comunidade Quilombola do Sítio Arruda é constituída por descendentes de um grupo de famílias negras que trabalhavam para o coronel Ottoniel Barreto da Silva (Tavares, 2020). Seu embrião territorial constitutivo está na compra de um lote de terra há cerca de 40 anos atrás por parte desses descendentes. Sobre essa questão, Rodrigues (2021) traz informações importantes e precisas sobre o respectivo processo de formação territorial:

Informa Tavares (2020) que a comunidade tradicional Quilombo Arruda se formou a partir de 3 (três) grupos familiares (Nascimento, Caetano e Pereira da Silva) descendentes de pessoas escravizadas originárias de regiões diferentes: Cabrobó (PE), Sertão dos Inhamuns (CE) e da própria Chapada do Araripe. O autor retoma que no momento da certificação pela Fundação Cultural Palmares, em 2009, ocorria na comunidade uma situação de exploração do trabalho, problemas fundiários e patriarcalismo. Tal contexto adverso impulsionou a articulação de diferentes agentes em um esforço de reparação de violação de direitos humanos que envolveu, especificamente, a autoidentificação da comunidade quilombola.

Após a certificação pela Fundação Cultural Palmares, foi iniciado o procedimento de regularização fundiária que, de acordo com Tavares (2020), tendo

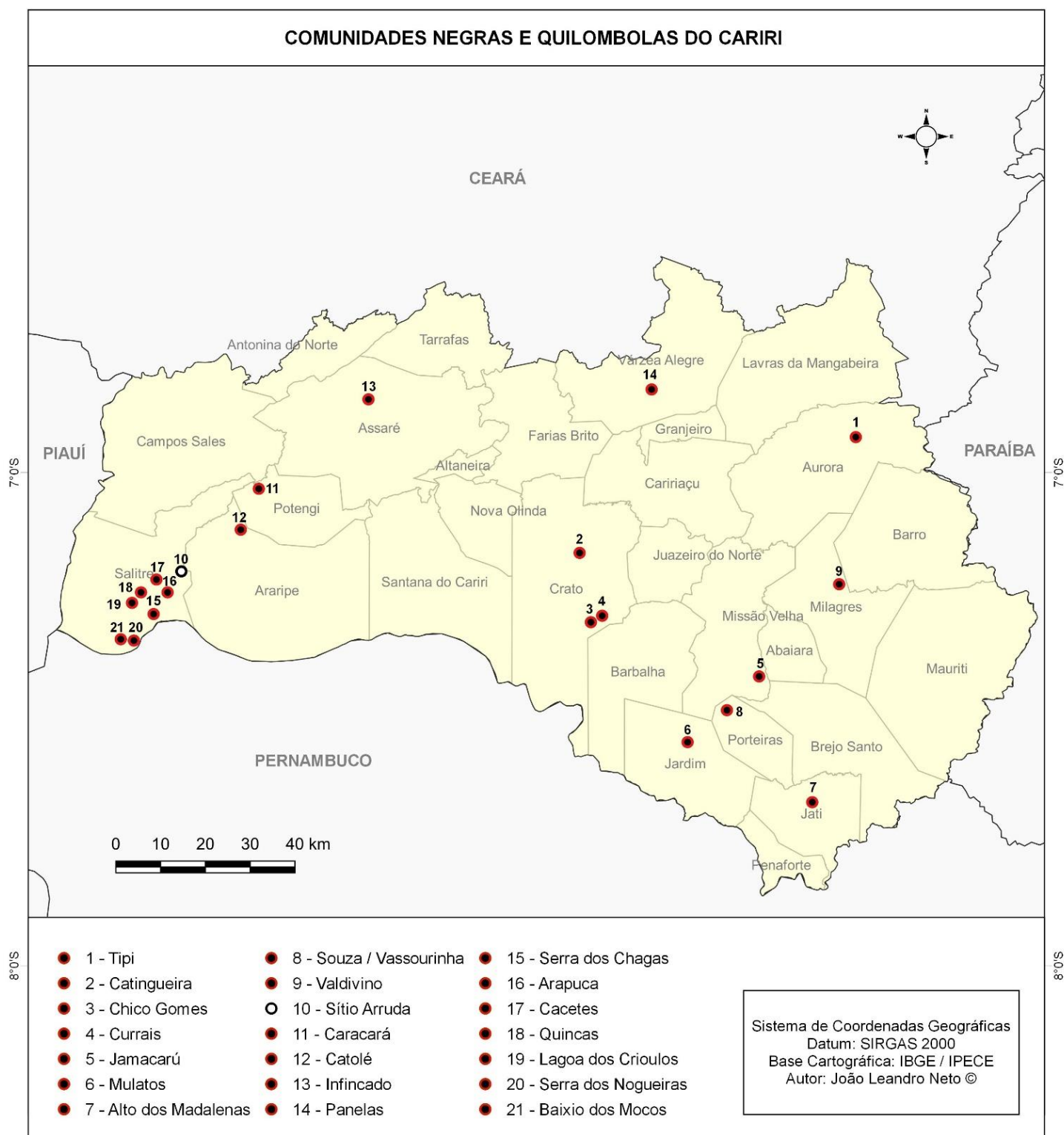
cumprido todas as fases, aguarda a emissão do título definitivo relativo a um território que conta com 333,34 hectares. A delimitação desse território contou com uma negociação junto aos proprietários de terra vizinhos, uma vez que a terra comprada inicialmente pelos moradores locais abrangia uma área bem menor. Em síntese, o procedimento de certificação quilombola e subsequente processo de regularização fundiária aumentou consideravelmente o território de direito da comunidade quilombola Sítio Arruda.

Fato importante a ser destacado é a rede associativa e comunitária local, com efeito em várias áreas e serviços para a população local. A criação do estatuto da associação comunitária é alterado e passa a ser chamar Associação do Sítio Arruda, fato importante para a certificação junto à Fundação Palmares, em 2009, além de permitir o acesso às políticas públicas nas áreas da saúde, educação, assistência social e agrícola e a inclusão no Programa Luz para Todos (Tavares, 2020).

Temos então uma estrutura de lastro comunitário, coletivo e cooperativo se consolidando desde o início da formação associativa da comunidade quilombola, e a importante articulação com agentes externos na luta pelos direitos da população quilombola. Há, por exemplo, a associação com gestores públicos municipais, com uma associação cristã de base (Cáritas Diocesana de Crato) e com o Grupo de Valorização Negra do Cariri (GRUNEC). Além da luta pelo reconhecimento dos direitos humanos na comunidade e o acesso aos direitos básicos, também está em questão a luta por suas bases identitárias, questão substancialmente ligada à territorialidade pertencente aos seus descendentes históricos.

Silva (2017) também aponta para um fator de extrema importância, que é o fato de a ligação com a terra representar mais do que uma mera acumulação de propriedade, mas, sim, a afirmação do reconhecimento identitário por parte dos membros da comunidade, uma religação à ancestralidade, elemento-chave que promove coesão e ordenamento comunitário aos seus membros, ou seja, o acesso à terra é uma condição necessária de pertencimento e manutenção das afinidades familiares e sociais.

Figura 5 – As Comunidades Negras e Quilombolas do Cariri Cearense em destaque a Comunidade Quilombola do Sítio Arruda



Fonte: Dados da pesquisa (2022).

O acesso à terra, portanto, torna-se elemento fundamental de luta dos povos afro-brasileiros em razão da expropriação histórica a que seus antepassados foram submetidos no período escravagista e mesmo após a abolição. No período atual, a luta desses povos representa a afirmação de direitos historicamente negados, como pode ser verificado na expansão territorial significativa da comunidade.

Desse modo, o direito ao uso da terra não diz respeito à liberdade do indivíduo em detrimento da coletividade, mas é um direito coletivo assegurado “a todos os que são considerados e se consideram membros da comunidade. Isso é, é um direito extensivo aos que se enquadram nos critérios de pertencimento ao grupo – critérios esses referentes aos vínculos por parentesco consanguíneo e/ou afinidade.” (Rodrigues, 2021, p. 39). Há, portanto, uma vinculação historicamente consolidada entre reconhecimento identitário e pertencimento territorial.

Como abordaremos nas discussões, as mulheres do Sítio Arruda contribuíram para a construção identitária local. Assim, torna-se importante destacar que as mulheres quilombolas assumem papel de destaque na comunidade, seja na liderança das próprias Associações Comunitárias, seja na ocupação de outros papéis importantes na comunidade, “como o de parteira, de rezadeira, de mestra da cultura local, de mantenedora, em muitos casos, dos quintais produtivos, assim como existem mulheres que sustentam a casa ou que complementam a renda familiar ou mesmo são responsáveis pela renda principal.” (SILVA, 2022, p. 129).

2. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Para situarmos as bases metodológicas, torna-se necessário reportar ao questionamento inicial deste artigo: com o olhar no presente e nas contradições que se configuram no modo de produção capitalista de mercadorias, é possível pensar experiências societárias quilombolas como formas de organização socioeconômicas que possibilitem uma relação mais equilibrada entre a atividade humana e o meio ambiente e entre os sujeitos no âmbito das relações sociais? Em outras palavras, é possível entender a sociabilidade quilombola como experiência que possibilita uma abertura, teórica reflexiva e prática, diante do modelo de produção em larga escala e da pauperização do trabalho tão característicos da noção de desenvolvimento hegemônico linear que triunfou no Ocidente a partir das revoluções modernas no século XVII?

Entendemos que há a possibilidade, certamente. Para tanto, pretendemos mostrar que a sociabilidade comunitária em Arrudas, com foco especial no protagonismo das

mulheres, possibilita e fomenta bases locais para uma outra noção de desenvolvimento, local, integral, sustentável e comunitário, em estreita relação com o que afirma Amaro (2003). Nesse sentido, Rodrigues, Leandro Neto e Souza (2021) embasam esta outra noção de desenvolvimento que intentamos aqui situar, radicada na América Latina a partir da segunda metade do século XX e que se descola dos parâmetros ocidentais de “acumulação e reprodução do capital, [que exige] a mercantilização da vida e da natureza.” (Rodrigues, Leandro Neto & Souza, 2021, p. 493).

Dito de uma forma clara, objetiva e decisiva, é sobre um outro projeto de sociabilidade, de organização da vida em geral, que esse projeto se refere e aponta como possibilidade vindoura. Assim sendo, nosso posicionamento teórico-metodológico lança a hipótese de que a sociabilidade presente na comunidade de Arrudas, com forte acentuação política no protagonismo feminino, pode vir a ser um terreno fértil para experiências emancipatórias em educação popular, em razão dos conteúdos pedagógicos estarem em dinâmica e intensa articulação com o substrato de ação social dos sujeitos locais em seu cotidiano.

Neste contorno teórico-metodológico, Neto, Rodrigues e Souza (2021) mostram que o conceito de Bem Viver está estritamente vinculado à sociabilidade quilombola por trazer em seus princípios relações de produção, intercâmbio e cooperação fundamentadas na solidariedade comunitária, e não no individualismo e na mercantilização de todos os aspectos da vida e das relações humanas. Ou seja, o resgate do conceito de Bem Viver como elemento intrínseco à sociabilidade quilombola é aqui entendido nos termos teórico-metodológicos para se pensar esta experiência social enquanto componente formativo crítico que a viabilize, efetivamente, outras possibilidades de desenvolvimento para além da noção hegemônica capitalista. Em resumo, nesta forma societário, “o centro das atenções é o ser humano vivendo em comunidade e em harmonia com a natureza.” (Neto et al., 2021, p. 4).

Dando seguimento a esse procedimento, lançamos mão de autores como Acosta (2016), Neto, Rodrigues e Souza (2021), Rodrigues, Leandro Neto e Souza (2021), Choquehuanca (2010) e Dias, Castilho e Silveira (2018) a fim de delinear de modo preciso os fundamentos do Bem Viver e sua implicação política na sociabilidade quilombola. Cabe entender, portanto, como essa forma organização da existência social, muito mais do que um conceito estático e fechado, corresponde a uma noção de desenvolvimento que integra e respeita as especificidades locais. Modelo este que se revela na sociabilidade quilombola, em suas formas de organização da produção e

distribuição dos bens fundamentadas na cooperação e na solidariedade.

Metodologicamente, este artigo se vale de uma delimitada análise e revisão bibliográfica, de caráter qualitativo, a partir de material já produzido sobre o tema. Nesse encaminhamento, duas observações são importantes. No trato com o material já produzido sobre o tema, duas vertentes aqui nos interessam: as referências eminentemente teórico-reflexivas, em torno da articulação entre a sociabilidade quilombola e o conceito do Bem Viver, e dos componentes formativos e potenciais emancipatórios presentes na sociabilidade quilombola (Acosta, 2016; Nascimento, 2020; Nascimento, 1985; Rodrigues, Leandro Neto & Souza, 2021); o levantamento empírico já realizado (Silva, 2017; Felipe, 2018).

Desse modo, ao assumirmos o conceito de Bem Viver em articulação com o componente formativo e humanístico integral presente na sociabilidade quilombola, devemos acentuar a sua dimensão política em sua proposta, ou, mais do que isso, em sua forma de organizar a vida. Trata-se de recriar, segundo Acosta (2016), no âmbito da comunidade local, um mundo orgânico e eticamente possível que possibilite de forma ampla o acesso aos Direitos Humanos (sociais, econômicos, políticos, culturais e ambientais) e aos Direitos da Natureza.

Nessa linha de raciocínio, a acentuação política, como já afirmado, será dada a partir do enfoque no protagonismo feminino historicamente constituído na Comunidade Quilombola do Sítio Arruda. Assim, a partir de um levantamento empírico para a sua tese de doutorado, O protagonismo feminino: Comunidade Quilombola Sítio Arruda em Araripe- Ceará, Felipe (2018) nos permite estabelecer um quadro acerca das práticas femininas cotidianas, com base no relato das próprias moradoras, registrando de forma significativa os avanços e conquistas da comunidade.

Nesse quadro, é notório o destaque que as mulheres tiveram nas conquistas políticas da comunidade de Arrudas. Felipe (2018), em seu levantamento memorialístico sobre o protagonismo feminino local, através de uma de suas interlocutoras, aponta para a centralidade das mulheres locais na luta pelo reconhecimento identitário, no posicionamento de autoidentificação como quilombola a partir de sua ancestralidade, elementos de organização e prática social que impulsionaram a constitutividade da Associação Quilombola local.

Por fim, cabe entender como os entrelaçamentos comunitários de matiz solidária, cooperativa e coletiva presentes na sociabilidade quilombola de Arruda, com foco no protagonismo local das mulheres, podem vir a se tornar um terreno fértil para

experiências educativas humanizadores e emancipatórios ou, ainda, se as bases societárias locais já fornecem um componente pedagógico e formativo característico de uma educação de caráter popular. Para esta articulação entre a sociabilidade quilombola e as potencialidades locais para uma experiência, de fato, em educação popular, lançamos mão do seguinte referencial teórico: (Rego & Silva, 2020; Freire, 1986; Carril, 2017; Santos & Junior, 2019).

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

As questões apresentadas até aqui explicitam um quadro muito bem delineado: os entrelaçamentos comunitários de matiz solidária, cooperativa e coletiva presentes na sociabilidade quilombola de Arruda, com foco no protagonismo local das mulheres, apontam para uma forma de experiência, para não dizer, da organização da vida, condizente, com os parâmetros da educação popular.

Nesse sentido, este trabalho, de caráter eminentemente bibliográfico, nos mostrou a necessidade de reescrever a história a contrapelo (Benjamin, 2016) a fim de se descolar de narrativas pretensamente hegemônicas, como a que embasa a noção ideologicamente dominante de desenvolvimento, fundamentada nos parâmetros produtivistas capitalistas de mercantilização da vida (do próprio ser humano que se reduz à mercadoria quantificável e descartável enquanto força de trabalho) e da natureza. É preciso reescrever a história dos povos segundo a sua lógica interna, seus desdobramentos históricos, e no caso dos povos negros africanos escravizados em solo cearense como sujeitos expropriados de seus direitos fundamentais. Foi o caso, portanto, de se verificar como os grupos quilombolas guardam uma dimensão cultural significativa construída historicamente, como no entrelaçamento entre a construção identitária e pertencimento territorial, como explicitado neste artigo.

Nessa perspectiva de reescrever a história das comunidades quilombolas a partir de suas lógicas internas, de suas circunscrições históricas, em convergência com o protagonismo que seus ancestrais desempenharam na elaboração das histórias locais e de suas próprias histórias, Ratts (1998) questiona a visão corrente na historiografia cearense até meados da década de 1980, que afirmava a ausência da população negra na formação étnica dos cearenses. Essa posição baseava-se na equivocada equiparação entre o negro africano e a condição de escravo, afirmando que a força de trabalho escravo teria tido pouca relevância nas atividades econômicas regionais.

O primeiro equívoco, segundo Ratts (1998), é o de naturalizar de forma não

mediatizada historicamente o negro africano à condição de escravo, deixando de observar o fato de que o negro africano foi colocado na condição de escravizado. Além disso, o autor afirma que a partir dos anos 1980 a emergência do movimento negro contribuiu para o questionamento dessa noção até então hegemônica na historiografia regional. Passa-se a observar que houve, de fato, a presença negra na formação de mocambos, formas de resistência à estrutura escravagista e rebeldia. Ou seja, a história dessas populações envolveu formas de organização com forte lastro político.

Ao situarmos a Comunidade Quilombola de Arrudas no âmbito de sua organização política, notamos forte relação entre pertencimento étnico e territorial. Esse processo de organização, que contou com a participação do Centro de Referência em Assistência Social (CRAS) de Araripe, teve forte viés identitário, pois é nesse momento que a comunidade altera o seu estatuto comunitário, passando a se identificar como quilombola, processo que se deu entre 2006 e 2009, quando passou de Associação Comunitário do Sítio Arruda para Associação Quilombola do Sítio Arruda.

As formas de organização da vida pautadas em valores comunitários e cooperativos e seus conhecimentos tradicionais assentados em um equilíbrio com a natureza não deixam de estar presentes na sociabilidade quilombola, mas passam a ter, a partir desse momento, uma forte conscientização política étnico-racial por parte dos membros da comunidade, com destaque para o protagonismo das mulheres.

Contudo, é preciso reforçar que nesse processo de construção identitária (e política) os princípios do Bem Viver continuam tendo grande relevância na sociabilidade local de Arrudas, não como elementos pertencentes a um conceito unívoco fechado e fixo, mas como expressões da vida cotidiana, em suas múltiplas formas. Assim, resgatamos o conceito de Bem Viver como filosofia de vida, ou como proposta de desenvolvimento sustentável e emancipador (Acosta, 2016) sob a ótica dos povos historicamente colonizados e oprimidos, cujo projeto tem como objetivo fundamental a construção coletiva da vida em detrimento do individualismo característico da sociabilidade capitalista.

A questão a ser traçada aqui nos resultados é o fato de que alguns princípios cardeais do Bem Viver se expressam na sociabilidade quilombola de Arrudas, sob a lente e o fazer feminino. Destacamos alguns desses princípios: Priorizar a vida; respeitar as diferenças; manter equilíbrio com a natureza; defender a identidade; (Re)incorporar a agricultura e respeitar as mulheres, entre outros princípios que podem ser observados nas várias formas de organizar a vida na especificidade de Arrudas, como no manejo da

terra, nos conhecimentos tradicionais como premissas a serem disseminadas coletivamente, etc. Faremos, então, algumas observações acerca do protagonismo feminino local, com base no levantamento bibliográfico realizado.

As mulheres quilombolas de Arrudas desempenham papel central na produção de alimentos e no manejo com a terra, sendo responsáveis pelas etapas de plantio, colheita e beneficiamento. Ainda na questão de produção de alimentos, e fazendo menção a (re)incorporação da agricultura, as mulheres participam do Programa Paulo Freire, que tem por meta o desenvolvimento de uma horta comunitária com produtos de alto valor nutritivo. Já quanto aos conhecimentos tradicionais, dedicam-se à confecção de bordado de crochê, que são vendidos nas feiras regionais (Felipe, 2018). As figuras 6 e 7 ilustram, respectivamente, o desenvolvimento da hora comunitária e a produção de bordado de crochê:

Figura 6 – Hortas comunitárias no Quilombo de Arrudas



Fonte: Dados da pesquisa (2022).

Figura 7 – Bordados de crochê realizados pelas mulheres quilombolas do Arruda



Fonte: Dados da pesquisa (2022).

Com práticas cotidianas caracterizadas pela partilha, pelo predomínio do bem comum a partir de um projeto coletivo de vida, ainda há que se destacar a protagonismo feminino sob o enfoque político. E aqui a questão política articula-se com a construção identitária étnico-racial. Assim, com base nas entrevistas realizadas com suas interlocutoras, Felipe (2018) afirma que as mulheres contribuíram para um resgate memorialístico da Comunidade Quilombola do Arruda, questão que se situa no processo de autodefinição da comunidade como quilombola. Esse ativismo das mulheres na construção identitária local instaura-se no âmago de um processo de luta por conquista de direitos, pois, segundo Felipe (2018), o reconhecimento quilombola implicou positivamente na valorização e visibilidade da comunidade.

Esse fortalecimento político traz consigo a conscientização étnico-racial por parte de seus membros, processo mediado pela esfera pedagógica. E aqui desdobra-se a última etapa traçada em nossa análise: a mediação entre a forma de organizar a vida na sociabilidade quilombola do Arruda e o componente pedagógico. Neste ponto, intentamos traçar algumas perspectivas para uma educação quilombola no contexto de uma educação popular (Santos & Junior, 2019).

Segundo estes autores, há uma experiência educativa produzida a partir da experiência do quilombo, sendo que chave aqui está na forma como as relações entre as produções culturais da comunidade e educação escolar podem fazer contribuir para uma pedagogia da ancestralidade, que atende a toda uma demanda específica de uma comunidade quilombola, em suas dimensões antropológicas, históricas, políticas e sociais (Santos & Junior, 2019).

Nesse sentido, os autores falam de uma pedagogia que emerge do repertório cultural da comunidade, e a escola deve ter consciência da dinâmica social, material e imaterial, na qual está inserida. A territorialidade, nesse caso, diz respeito à ancestralidade, a uma gama de conhecimentos transportados da África e a uma forma de vida que continuam presentes nas práticas cotidianas da comunidade quilombola. Desse modo, uma pedagogia da ancestralidade corresponde aos próprios conteúdos concretos vivenciados na sociabilidade quilombola, com a prioridade na questão étnico-racial.

A seguir, apresentamos as figuras 8 e 9, que ilustram, respectivamente, conhecimentos ancestrais e tradicionais presentes no cotidiano da sociabilidade quilombola do Arruda e uma situação de ensino-aprendizagem em uma escola rural pertencente a uma comunidade quilombola. Notadamente, estes conhecimentos ancestrais devem estar presentes como componente curricular, pois são repertórios culturais historicamente constituídos que fornecem conteúdos pedagógicos e formativos.

Figura 8 – Conhecimentos ancestrais presentes na sociabilidade quilombola de Arrudas



Fonte: Dados da pesquisa (2022).

Figura 9 – Escola Santa Verônica pertencente a comunidade quilombola



Fonte: Dados da pesquisa (2022).

Portanto, as práticas das mulheres quilombolas no contexto do Arruda são elementos de cultura que devem impactar os currículos produzidos para as situações de ensino-aprendizagem específicas da comunidade. Além disso, a participação das mulheres em torno do processo de autoidentificação étnico-racial remete a relação entre território e ancestralidade, conhecimentos fundamentais locais que não podem ser esquecidos enquanto conteúdos pedagógicos.

Assim sendo, a sociabilidade quilombola do Arruda é um terreno fértil para uma pedagogia que emergja do próprio repertório cultural da comunidade. Faz-presente, assim, uma pedagogia ancestral que corresponde ao palco de ação dos seus agentes e a escola não pode se isolar do contexto específico no qual está inserido, mas deve ser compreendida como um instrumento de acesso a um conjunto de direitos e à terra (Santos & Junior, 2019).

Por fim, consideramos possível estreitar os vínculos entre uma pedagogia propriamente ancestral e uma proposta de educação popular, já que esta diz respeito ao processo de formação do sujeito em estreita vinculação com os seus conteúdos vivenciais, ao componente pedagógico articulado com os saberes locais produzidos, com o aspecto da cultura, enfim, a educação popular conduz à unidade entre teoria e prática.

Consideramos, portanto, coerente e possível a aproximação entre a pedagogia ancestral e a proposta de educação popular, pois ambas fornecem uma ampla formação centrada na articulação entre todos os atores sociais que protagonizam o processo de ensino-aprendizagem. Assim, a sociabilidade quilombola do Arruda, neste artigo registrada a partir do fazer local feminino em seus vários aspectos, vem a ser um componente humanístico e emancipador para uma experiência em educação popular em uma dinâmica que promove a mediação entre o saber local e o repertório cultural da comunidade. Estes dispositivos propiciam um componente formativo e humanístico em favor de desenvolvimento sustentável, suficiente, cooperativo, comunitário e local.

A nossa hipótese é a de que seja possível lançar mão de diretrizes gerais da pedagogia da alternância em articulação com a pedagogia ancestral, já que “a alternância enquanto metodologia de organização do ensino escolar conjuga diversas experiências formativas ao longo de tempos e espaços” (Rego & Silva, 2020)⁶, questiona e busca superar a cisão sujeito e objeto no processo de ensino-aprendizagem, ou seja, o pensamento linear em relação ao núcleo temporal e material da experiência vivida, o que significa a convergência das ideias em torno da percepção de um “[...] outro mundo, o mundo dos fatos, o mundo da vida, o mundo no qual os eventos estão muito vivos, o mundo das lutas [...].” (Freire, 1986, p. 164).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como balanço conclusivo, retornamos à questão inicial lançada neste artigo: pensar formas de organização socioeconômicas que possibilitem uma relação mais equilibrada entre a atividade humana e o meio ambiente e as mulheres no âmbito das relações sociais. Com base neste questionamento, apontamos ser possível situar a sociabilidade quilombola como componente humanístico e formativo emancipador, por revelar formas de organização da vida que não se circunscrevem à mercantilização da vida e da natureza.

Ao traçar todo o estatuto do quilombo desde seus elementos históricos advindos do período colonial e imperial, passando pelos elementos mais gerais da formação territorial quilombola no Estado do Ceará até a especificidade da sociabilidade

⁶ REGO, Eloise Marcele Maia; SILVA, Danielle Wagner. Pedagogia de Alternância e Agroecologia: caminhos convergentes para fortalecimento da juventude rural. Cadernos de Agroecologia, São Cristóvão, SE, v. 15, n. 2, 2000. Trabalho apresentado no XI Brasileiro de Agroecologia, 2000, [São Cristóvão, SE]. Disponível em: PEDAGOGIA DA ALTERNÂNCIA E AGROECOLOGIA.pdf. Acesso em: 13 out. 2021. ISSN 2236-7934.

quilombola no Sítio Arruda, em Araripe-CE, localizamos um fazer local feminino como um componente humanístico e emancipador para uma experiência em educação popular em uma dinâmica que promove a mediação entre o saber local e o repertório cultural da comunidade. Estes dispositivos propiciam um componente formativo e humanístico em favor de desenvolvimento sustentável, suficiente, cooperativo, comunitário e local. Suas práticas são elementos de cultura que devem impactar os currículos produzidos para as situações de ensino-aprendizagem específicas da comunidade. Além disso, a participação das mulheres em torno do processo de autoidentificação étnico-racial remete a relação entre território e ancestralidade, conhecimentos fundamentais locais que não podem ser esquecidos enquanto conteúdos pedagógicos.

No quadro geral de nossas considerações, portanto, consideramos a dinâmica social da Comunidade Quilombola do Arruda como forma de vida carregada de territorialidade e ancestralidade e que demanda uma pedagogia específica, além de ser um terreno fértil para uma pedagogia que emergja do próprio repertório cultural da comunidade. Faz-presente, assim, uma pedagogia ancestral que corresponde ao palco de ação dos seus agentes e a escola não pode se isolar do contexto específico no qual está inserido, mas deve ser compreendida como um instrumento de acesso a um conjunto de direitos e à terra (Santos & Junior, 2019).

Nessa perspectiva, consideramos possível estreitar os vínculos entre uma pedagogia propriamente ancestral e uma proposta de educação popular, já que esta diz respeito ao processo de formação do sujeito em estreita vinculação com os seus conteúdos vivenciais, ao componente pedagógico articulado com os saberes locais produzidos, com o aspecto da cultura, enfim, a educação popular conduz à unidade entre teoria e prática.

Assim, a sociabilidade quilombola do Arruda, neste artigo registrada a partir do fazer local feminino em seus vários aspectos, vem a ser um componente humanístico e emancipador para uma experiência em educação popular em uma dinâmica que promove a mediação entre o saber local e o repertório cultural da comunidade. Estes dispositivos propiciam um componente formativo e humanístico em favor de desenvolvimento sustentável, suficiente, cooperativo, comunitário e local.

REFERÊNCIAS

Acosta, A. (2016). *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante.

Amaro, R. R. (2003). Desenvolvimento: um conceito ultrapassado ou renovação? Da teoria à prática e da prática à teoria. *Cadernos de Estudos Africanos* [online], 4, 2003.

Brasil (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico.
https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf.

Corrêa, G. S. *et al.* (2020). A questão quilombola na conjuntura atual: Conflitos, desafios e r-existências. *Revista da ANPEGE*, 16, (29), 249-284.

Cunha Júnior H. 2013. Afrodescendência e africanidades: Um dentre os diversos enfoques possíveis sobre a população negra no Brasil. *Interfaces de saberes*, 1, 14-24.

Felipe, M. L. F. M. (2018). *O protagonismo feminino: Comunidade Quilombola Sítio Arruda em Araripe - Ceará*. Tese de Doutorado, UniSinos, São Leopoldo, RS, Brasil.
 Freire, P. (1986). *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

Leandro Neto, J. R.; Rodrigues, T. A.; Souza, F. L. M. Os Princípios do Bem Viver em Perspectiva com o Quilombo do Arruda em Araripe – Ceará. *In: Anais do X Encontro Nacional da Anppas, 2021, Unicamp. Anais do(a) Anais do X Encontro Nacional da Anppas*. Recife: Even3, 2021. v. 1.

Moura, C. (2021). *Quilombo: resistência ao escravismo*. (5ª ed). Teresina: EdUESPI.
 Moura, C. (1981). *Os quilombos e a rebelião negra*. (1ª ed). São Paulo: Brasiliense.
 Nascimento, M. B. (2018) [1985]. *O conceito de Quilombo e a resistência cultural negra*. 1985. *In: Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias de destruição. Maria Beatriz Nascimento*. Diáspora Africana: Editora Africana: Editora filhos da África.

Querino, M. (2018). *O Colono preto como fator de civilização brasileira*. Coleção Acervo Brasileiro. (2ª ed). Cadernos do Mundo Inteiro.

Ratts, A. (1998). Os povos invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará. *Cadernos CERU*, 9, 109-127, <https://doi.org/10.11606/issn.2595-2536.v9i0p109-127>.

Ratts, A. (2011). *O negro no Ceará (ou o Ceará Negro)*. Artefatos da cultura negra no Ceará. Fortaleza: Edições UFC, 19-40.

Rego, E. M. M.; Silva, D. W. (2000). Pedagogia de Alternância e Agroecologia: caminhos convergentes para fortalecimento da juventude rural. *Cadernos de Agroecologia*, São Cristóvão, SE, 15, (2), [São Cristóvão, SE. Disponível em: PEDAGOGIA DA ALTERNÂNCIA E AGROECOLOGIA.pdf. Acesso em: 13 out. 2021. ISSN 2236-7934.

Rodrigues, T. de A., Souza, F. L. M., Queiroz, Z. F. de, & Nunes, C. (2021). Between resistance, advances and setbacks: a socio-historic overview of quilombola communities in Brazil and in the Cariri region of Cearense. *Research, Society and Development*, 10(11), e551101120087. <https://doi.org/10.33448/rsd-v10i11.20087>

Rodrigues, T. de A., Souza, F. L. M., Queiroz, Z. F. de, & Nunes, C. (2021). Quilombola Community of Sítio Arruda: political, identity and territorial organization. *Research, Society and Development*, 10(11), e553101120245. <https://doi.org/10.33448/rsd-v10i11.20245>

Santos, A. P. (2018). *Educação Escolar Quilombola no Cariri Cearense: Africanização da Escola a partir de Pedagogias do Quilombo*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/33415>.

Santos, A. P.; & Junior, H. A. C. (2019). Experiência educativa em comunidade quilombola Caririense: pedagogia de quilombo. *Debates em Educação*, 11, (23), 583-597.

Santos, A. P. (2022). *Projeto Político-Pedagógico das Escolas Quilombolas: princípios formativos e orientações* [recurso eletrônico]. Fortaleza: Seduc, 2022.

Silva, M. E. (2017). *História, memória e identidade quilombola no Cariri-cearense (Comunidades Sítio Arruda – Araripe e Carcará – Potengi)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, Brasil.

https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/11901?locale=pt_BR.

Silva, S. P. S.; Santos, M, P.; Henrique, C, J.; Bié, E. F.; & Silva, M. S. (Orgs). (2018). *Afroceará*. Porto Alegre: Fi.

Tavares, G. O. (2020). *Território e identidades Quilombolas em questão na Chapada do Araripe – Cariri, Ceará*. Tese De Doutorado, Universidade de Brasília, DF, Brasil. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/40432>

ARTIGO 3

Figura 1 – Crianças brincando no território quilombola



Fonte: Dados da pesquisa (2022).

O PROTAGONISMO FEMININO NA FORMA DE NARRATIVAS: VIVÊNCIAS E RESISTÊNCIAS NO QUILOMBO DE ARRUDAS EM ARARIPE-CE

FEMALE PROTAGONISM IN THE FORM OF NARRATIVES: EXPERIENCES AND RESISTANCE IN THE QUILOMBO DE ARRUDAS IN ARARIPE-CE

PROTAGONISMO FEMENINO EN FORMA DE NARRATIVAS: EXPERIENCIAS Y RESISTENCIAS EN EL QUILOMBO DE ARRUDAS EN ARARIPE-CE

Resumo: Este artigo tem como objetivo resgatar o potencial crítico presente no protagonismo feminino na Comunidade Quilombola do Sítio Arruda pelo viés das narrativas locais, protagonizadas pelas próprias mulheres quilombolas. Aqui nos apropriamos da figura do narrador como alguém que transmite uma experiência coletiva, uma possibilidade de contar uma experiência de mundo de maneira orgânica e concisa, no sentido de que havia um pertencimento do narrador em relação ao objeto narrado. Tendo com fundamento teórico a filosofia crítica do alemão Walter Benjamin (1994), a partir do seu ensaio *O narrador*, procuramos mostrar como a sociabilidade quilombola do Arruda, pelas lentes femininas, não se circunscreve à fragmentação das experiências individuais da sociabilidade capitalista. Nesse parâmetro de análise, o nosso intuito foi mostrar como as formas narrativas, enquanto transmissão de experiências coletivas, valores, modos de vida e conhecimentos ancestrais, fornecem registros práticos do Bem Viver na comunidade quilombola do Arruda. A partir da presente articulação que se postula, os princípios do Bem Viver foram elencados como fundamento real da sociabilidade local, fato que explicita a articulação entre teoria e prática, condição fundamental para experiências efetivamente humanizadores em educação popular. Este último recorte atende ao fechamento de análise para este artigo. Por fim, para a consecução do presente objetivo, lançamos mão da análise de vídeos que abordam as mulheres do Sítio Arruda, bem como uma análise de caráter qualitativo acerca de referencial teórico selecionado. Aqui, o material selecionado foi: o ensaio sobre o narrador, de Walter Benjamin, discussões teóricas em torno do conceito do Bem Viver, a metodologia da pesquisa em afrodescendência, alguns postulados da pedagogia ancestral, bem como de outras vertentes da educação popular. A hipótese deste artigo envereda-se pela possibilidade de articulação entre a pedagogia ancestral com os primados da educação popular.

Palavras-chave: Narrativas. Protagonismo Feminino. Bem Viver. Pedagogia do Quilombo. Educação Popular.

Abstract: This article aims to rescue the critical potential present in the female role in the Quilombola Community of Sítio Arruda through the bias of local narratives, carried out by quilombola women themselves. Here we appropriate the figure of the narrator as someone who transmits a collective experience, a possibility of telling an experience of the world in an organic and concise way, in the sense that there was a belonging of the narrator in relation to the narrated object. Based on the critical philosophy of the German Walter Benjamin (1994), based on his essay *The narrator*, we will try to show how the quilombola sociability of Arruda, through the female lens, is not limited to the fragmentation of individual experiences of sociability. capitalist. In this parameter of analysis, our aim is to show how narrative forms, while transmitting collective experiences, values, ways of life and ancestral knowledge, provide practical records of

Good Living in the quilombola community of Arruda. From the present articulation that is postulated, the principles of Good Living will be listed as the real foundation of local sociability, a fact that explains the articulation between theory and practice, a fundamental condition for effectively humanizing experiences in popular education. This last cut meets the closing of the analysis for this article. Finally, in order to achieve this objective, we will make use of the analysis of videos that approach the women of Sítio Arruda, as well as a qualitative analysis of the selected theoretical framework. Here, the material selected was: the essay on the narrator, by Walter Benjamin, theoretical discussions around the concept of Good Living, the methodology of research on Afro-descendants, some postulates of ancestral pedagogy, as well as other aspects of popular education. The hypothesis of this article is based on the possibility of articulating ancestral pedagogy with the primacy of popular education.

Keywords: Narratives. Female protagonism. Well Living. Quilombo Pedagogy. Popular Education.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo rescatar el potencial crítico presente en el rol femenino en la Comunidad Quilombola de Sítio Arruda a través del sesgo de las narrativas locales, protagonizadas por las propias mujeres quilombolas. Aquí nos apropiamos de la figura del narrador como alguien que transmite una experiencia colectiva, una posibilidad de contar una experiencia del mundo de manera orgánica y concisa, en el sentido de que había una pertenencia del narrador en relación con el objeto narrado. A partir de la filosofía crítica del alemán Walter Benjamin (1994), a partir de su ensayo El narrador, intentaremos mostrar cómo la sociabilidad quilombola de Arruda, a través del lente femenino, no se limita a la fragmentación de experiencias individuales de sociabilidad. capitalista. En este parámetro de análisis, nuestro objetivo es mostrar cómo las formas narrativas, al tiempo que transmiten experiencias colectivas, valores, modos de vida y saberes ancestrales, brindan registros prácticos del Buen Vivir en la comunidad quilombola de Arruda. A partir de la presente articulación que se postula, se enlistarán los principios del Buen Vivir como fundamento real de la sociabilidad local, hecho que explica la articulación entre teoría y práctica, condición fundamental para la efectiva humanización de las experiencias en la educación popular. Este último corte cumple con el cierre del análisis para este artículo. Finalmente, para lograr este objetivo, haremos uso del análisis de videos que abordan a las mujeres de Sítio Arruda, así como un análisis cualitativo del marco teórico seleccionado. Aquí, el material seleccionado fue: el ensayo sobre el narrador, de Walter Benjamin, discusiones teóricas en torno al concepto de Buen Vivir, la metodología de investigación sobre afrodescendientes, algunos postulados de la pedagogía ancestral, así como otros aspectos de la educación popular. La hipótesis de este artículo parte de la posibilidad de articular la pedagogía ancestral con la primacía de la educación popular.

Palabras clave: Narrativas. Protagonismo Femenino. Bien Vivir. Pedagogía del Quilombo. Educación Popular.

1 INTRODUÇÃO

Em que sentido a possibilidade de transmissão de uma experiência de lastro coletivo guarda um potencial crítico diante da sociabilidade capitalista? Mais precisamente, a figura do narrador, sob a perspectiva feminina, transmite uma concepção coletiva de experiência com forte acentuação política? Além disso, é possível

identificar registros do Bem Viver na prática cotidiana das mulheres quilombolas do Sítio Arruda?

Para todos os questionamentos, afirmamos categoricamente a sua possibilidade. Como potencial crítico, a possibilidade de contar/ou transmitir uma experiência de mundo de maneira mais orgânica e concisa confronta um dos pilares da sociabilidade capitalista, a fragmentação da experiência individual. Como consequência, as narrativas são o registro de uma forma de sociabilidade perdida com a individualização do modo de produção e organização da vida capitalistas, um índice de resistência não circunscrito à fragmentação das relações de trabalho e das relações humanas como um todo. Essa maneira de contar o mundo pela forma narrativa são figuras e registros práticos do conceito do Bem Viver na realidade protagonizada pelas mulheres quilombolas do Sítio Arruda.

Desse modo, este recorte desenvolvido em torno da relação entre a forma de transmissão da experiência pela figura narrativa e o conceito de Bem Viver tem como centralidade e ponto nodal de articulação a noção de coletividade. É este o caráter de experiência passível de ser transmitida de geração para geração, a partir dos ensinamentos dos mais velhos via conhecimentos matriciais ancestrais. Assim, a transmissão de saberes, valores e práticas coletivas historicamente construídos ganham contornos e características próprias a partir das vozes femininas.

Essas experiências coletivas, em linhas gerais, formas de organização da vida, se opõem à empreitada individual pelo lucro privado, à mercantilização do trabalho humano e da vida em todos os seus aspectos, incluindo a relação humana com o meio ambiente. E o conceito de Bem Viver tem uma vinculação efetiva com a dinâmica apontada nas narrativas, pois se estas estão radicadas em solo substancialmente coletivo, o Bem Viver situa-se aqui como expressão prática do entrelaçamento coletivo, cooperativo e humanitário da comunidade.

Esse resgate prático do Bem Viver é de extrema importância, pois nos permite situá-lo no âmbito da dinâmica social da comunidade quilombola do Arruda, e não como um conceito puro, fechado em si e descolado das demandas práticas da realidade. Assim sendo, a dinâmica social do conceito em convergência com as demandas práticas da realidade diz respeito à unidade entre teoria e prática, ou, em outros termos, à questão de método de análise na compreensão do real: a assunção das categorias conceituais – no caso deste artigo, dos princípios do Bem Viver, que serão analisados posteriormente, nas discussões, a partir do protagonismo feminino na forma de

narrativas – como expressão em pensamento do movimento da realidade. A unidade entre teoria e prática nas formas de organização da vida quilombola vem a se tornar possibilidade potencialmente emancipadora no âmbito de uma experiência em educação popular, como apontaremos ao final deste artigo.

Contudo, por ora, cabe expormos alguns parâmetros gerais acerca da transmissão de uma experiência coletiva pela figura do narrador, a partir das análises de Walter Benjamin em seu ensaio *O narrador*. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov⁷, cuja ideia central é a de que não vivemos mais um momento histórico específico favorável para o partilhamento de experiências, a partir da figura do narrador, pois “é a experiência de que a arte de narrar está em vias de extinção. São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente.” (BENJAMIN, 1994, p. 197).

O que Benjamin acentua é o triunfo de uma experiência individual sobre a experiência coletiva como elemento efetivamente constitutivo da cindida sociabilidade capitalista, marcada pela quantificação mercadológica da vida em todos os sentidos. Este é o fundamento do desenvolvimento hegemônico capitalista ao qual se opõe uma outra noção de desenvolvimento e organização social da vida radicada nos parâmetros da coletividade, resgatada aqui a partir da articulação entre o protagonismo feminino quilombola pela forma narrativa e o conceito de Bem Viver.

Nos termos da teoria crítica da sociedade, Benjamin afirma que, na sociabilidade capitalista, a imagem da totalidade concreta a partir da vinculação dinâmica e dialética entre o todo e as partes se perdeu, assim, “a cotação da experiência baixou.” (BENJAMIN, 2016, p. 86).⁸ A baixa, nesse sentido, é a perda da experiência coletiva, transmitida de geração a geração, o documento histórico de um povo, de uma comunidade, que possui um sentido prático, materialmente vinculado às práticas cotidianas. Aqui, portanto, reafirma-se o sentido teórico e prático da arte de narrar.

Esse sentido prático pode ser verificado nas narrativas locais protagonizadas pelas mulheres quilombolas do Sítio Arruda, alinhadas na perspectiva de valorização e transmissão dos conhecimentos e patrimônio cultural advindos dos antepassados, dos saberes ancestrais. É o sentido prático acerca das narrativas, do conceito, do pensamento

⁷ BENJAMIN, W. *O narrador*. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Ensaio sobre Literatura e História da Cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. v. 1, p. 197-221. (Obras Escolhidas)

⁸ Para mais informações, cf. o ensaio de Walter Benjamin chamado *Experiência e Pobreza*. BENJAMIN, W. *Experiência e Pobreza*. In: BENJAMIN, W. *O anjo da história*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 85-90.

em torno da cultura e do conjunto da vida, pois essa forma de saber historicamente constituído – e transmitido – incide na dinâmica social da realidade local.

A não perda do sentido de experiência coletiva pode ser creditado aos vínculos orgânicos e comunitários da sociabilidade quilombola, configurações já ausentes nas estruturas socioeconômicas capitalistas, mas que transparecem em nossa análise. Assim, documentos históricos de cultura podem ser transmitidos entre gerações, com respeito aos laços ancestrais. Na narrativa das mulheres quilombolas, no mesmo sentido atribuído por Benjamin à forma de narrar, há uma ideia de pertencimento das protagonistas em relação ao objeto narrado. Ideia que se conjuga com a perspectiva teórica do ensaio posto em análise:

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de artesanato – no campo, no mar e na cidade –, é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o ‘puro em si’ da coisa narrada como uma informação ou relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-lo dele. Assim, se imprime na narrativa a marca do narrador, com a mão na argila do vaso (BENJAMIN, 1994, p. 205).

Este é o sentido da forma narrativa que objetivamos identificar ao reportarmos ao protagonismo feminino das mulheres da comunidade quilombola do Sítio Arruda, pois aqui também se verifica “uma forma artesanal de comunicação” (BENJAMIN, 1994, p. 2005), cujo sentido se verifica no terreno empírico em que se realiza a transmissão do saber ancestral ao longo da história da comunidade, via oral. Patrimônio cultural local que é transmitido em conformidade às tradições de matriz africana. Nesse sentido, torna-se necessário afirmar que os valores sociais, ancestrais e políticos são determinantes para a constitutividade histórica local da comunidade quilombola (SANTOS; JUNIOR, 2019). Assim, levando em consideração uma determinada população específica com uma história particular, a forma de transmitir a experiência de mundo dessa coletividade – a possibilidade de narrar uma experiência coletiva que carrega as suas próprias marcas, seus elementos e lógica interna, que não a lógica do colonizador europeu – sustenta-se em práticas culturais locais e em formas de organização de vida específicas.

Fala-se então dos conhecimentos da comunidade quilombola, que devem incluir “a memória coletiva, as línguas reminiscentes; os marcos civilizatórios, as práticas culturais, as tecnologias de produção; os acervos e repertórios orais; os festejos, usos, tradições e demais elementos” (SANTOS; JUNIOR, 2019, p. 585) que constituem o seu patrimônio cultural como um todo.

É o objetivo deste artigo abordar a forma e a importância da transmissão de uma dada memória coletiva desse povo, mas também do patrimônio cultural pelas vozes femininas que protagonizam a sua própria história no Sítio Arruda. Nesse ponto, ao tocarmos no legado da cultura de forma mais abrangente, o conceito de afrodescendência ocupa grau de importância decisiva na análise, pois este conceito possui uma densidade complexa no que diz respeito à relação entre territorialidade e identidade, que merece uma breve consideração.

A territorialidade aqui destacada, a partir de uma perspectiva africana, remete para uma noção que vai além da delimitação física do espaço, com sentido político, social e identitário historicamente construído a partir da forma com o povo africano experiencia e organiza a sua vida no território. O território revela tradições, práticas constituídas que são transmitidas de modo geracional a partir da ancestralidade, que “é a fonte de onde brota os princípios fundamentais da tradição africana, uma vez que foi ela o elemento organizador das práticas sociais e rituais dos afrodescendentes no Brasil de modo que valoriza as singularidades que emergem de cada território.” (OLIVEIRA, 2006 apud SANTOS; JUNIOR, 2019, p. 586).

Para fechar estas linhas introdutórias, é importante ressaltar novamente o eixo-central que nos conduz neste artigo: a possibilidade de narrar os contornos do seu próprio mundo em um movimento de resgate do patrimônio cultural de laços ancestrais. É assim que a arte de narrar as suas próprias histórias possibilita às mulheres quilombolas do Sítio Arruda trazer algo de si em relação ao objeto narrado, com respeito às suas subjetividades resultantes de toda a forma de objetividade social constituída. Em resumo, há um índice de experiência coletiva na sociabilidade quilombola que procuramos apreender como possibilidade crítica e emancipatória diante das relações sociais reduzidas ao aspecto da mercadoria no capitalismo. Este pressuposto ainda nos permite estabelecer uma articulação entre alguns pressupostos da pedagogia ancestral e a educação popular.

2 METODOLOGIA

Se este artigo teve como preocupação abordar o protagonismo feminino na comunidade quilombola do Arruda a partir da forma narrativa como sentido de experiência coletiva e resgate de todo um arcabouço cultural de laços ancestrais, fez-se necessário um procedimento teórico-metodológico de caráter qualitativo – a partir de um recorte bibliográfico previamente selecionado que justifique as posições e assertivas

já desenvolvidas – que tangenciaram os seguintes passos: 1) a análise da figura do narrador como sujeito que transmite uma experiência de sentido coletivo; 2) a centralidade da figura do narrador a partir do protagonismo feminino na comunidade quilombola do Sítio Arruda, o que nos permite situar o comunitarismo e coletivismo da filosofia do Bem Viver como registro prático da realidade protagonizada pelas mulheres quilombolas do Arruda. Neste contorno, foi realizada uma análise teórica em torno do conceito do Bem Viver, a fim de verificar como o lastro coletivo e comunitário desta filosofia de vida transparece nas narrativas femininas. Ainda em vinculação à dinâmica social quilombola e seus registros práticos a partir dos princípios do Bem Viver, fizemos algumas considerações acerca do conceito de afrodescendência, que nos permitiu compreender os elementos mais significativos intrínsecos ao patrimônio cultural contado e transmitido por suas protagonistas, como a complexa vinculação entre territorialidade e identidade, componentes culturais que marcam a especificidade do objeto narrado. Este recurso visa fortalecer as articulações entre as narrativas femininas e o conceito do Bem Viver; 3) Se a possibilidade de transmitir uma experiência de lastro coletivo contém um potencial crítico em razão de ser um registro prático de uma sociabilidade mais orgânica e concisa, um índice de resistência não circunscrito à fragmentação das relações de trabalho e das relações humanas como um todo, cabe apontar as possibilidades emancipatórias em torno dessa experiência social no campo da educação popular. Dentro dos parâmetros da história específica dessa comunidade quilombola, buscamos possíveis relações entre a pedagogia ancestral e a educação popular; 4) Por fim, cabe ressaltar que a forma de abordar a história e protagonismo das mulheres quilombolas do Sítio Arruda traz como procedimento metodológico a análise de vídeos que retratam o cotidiano destas mulheres. A apresentação das protagonistas por meio de análise de vídeo foi o substrato material por meio do qual desenvolvemos a análise nas discussões, situando-se nos resultados.

No primeiro critério das premissas metodológicas, a análise da figura do narrador como sujeito que transmite uma experiência de sentido coletivo nos conduz ao ensaio: *O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, do filósofo alemão Walter Benjamin. Se as formas narrativas são o registro de uma forma de sociabilidade perdida com a individualização do modo de produção e organização da vida capitalista, o nosso propósito aqui é o de mostrar como a sociabilidade quilombola do Arruda, por meio das narrativas femininas, não se circunscreve à fragmentação das experiências individuais da sociabilidade capitalista.

O segundo critério das premissas metodológicas possibilita a articulação entre o sentido coletivo de experiência enquanto objeto narrado com o conceito de Bem Viver. Neste ponto, as formas narrativas – transmissão de experiências coletivas, valores, modos de vida e conhecimentos ancestrais – fornecem registros práticos do Bem Viver na comunidade quilombola do Arruda. Tendo como referência autores como Acosta (2016), Choquehuanca (2010) e Dias, Castilho e Silveira (2018) o esforço de análise está em identificar nos elementos narrados, princípios do Bem Viver. Desse modo, cabe examinar e explicitar a vinculação efetiva do conceito de Bem Viver com a dinâmica apontada nas narrativas, pois se estas estão radicadas em solo substancialmente coletivo, o Bem Viver situa-se aqui como expressão prática do entrelaçamento coletivo, cooperativo e humanitário da comunidade.

Já no terceiro critério, cabe deslocar a análise para o terreno da educação. Se a experiência coletiva e orgânica contém um potencial crítico e de resistência diante da fragmentação da experiência individual correspondente às objetivações socioeconômicas capitalistas e hegemônicas, abre-se a possibilidade de apontar as possibilidades emancipatórias da sociabilidade quilombola no campo da educação popular. Assim, buscamos possíveis relações entre a pedagogia ancestral e a educação popular. A fim de qualificar a análise acerca das relações entre a pedagogia do quilombo e a educação popular, delineamos alguns conceitos como comunidade, territorialidade, ancestralidade e mulher quilombola (SANTOS, 2022).

3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

O protagonismo feminino possui centralidade nas considerações deste artigo. Desse modo, as narrativas femininas permitem traçar os contornos do seu próprio mundo, tendo como parâmetros a forma específica de organizar a vida, a vivência local e o patrimônio da cultura. Esses contornos são aqui apreendidos como índices de experiência coletiva na sociabilidade quilombola do Sítio Arruda, possibilidades emancipatórias diante das relações sociais reduzidas ao aspecto da mercadoria no capitalismo.

Antes de iniciarmos as apresentações individualizadas das mulheres quilombolas do Sítio Arruda, torna-se importante destacar que as mulheres quilombolas assumem papel de destaque na comunidade, seja na liderança das próprias Associações Comunitárias, seja na ocupação de outros papéis importantes na comunidade, “como o de parteira, de rezadeira, de mestra da cultura local, de mantenedora, em muitos casos,

dos quintais produtivos, assim como existem mulheres que sustentam a casa ou que complementam a renda familiar ou mesmo são responsáveis pela renda principal.” (SILVA, 2022, p. 129).

As narrativas trazem uma substancial vinculação dessas mulheres em relação ao objeto narrado. Essas vozes femininas passam a ser abordadas na sequência, a partir da apresentação de algumas das personagens que constituem o universo singular da comunidade quilombola do Sítio Arruda.

O vídeo abaixo revela alguns dos aspectos gerais da comunidade quilombola do Sítio Arruda.

Figura 2 – Comunidade Quilombola do Sítio Arruda



Fonte: REVISTA ÁFRICA E AFRICANIDADES. *O Quilombo Resiste: conhecendo a história da comunidade do Sítio Arruda*. Youtube, 17 maio 2021. Disponível em: <https://youtu.be/u3SA2rgpClk>. Acesso em: 27 mar. 2022.

O primeiro vídeo a ser analisado, primeira parte do documentário *O Quilombo Resiste: conhecendo a história da comunidade do Sítio Arruda* traz, através da figura do líder da comunidade, Severino Lourenço (Pai Lourenço), aspectos da história, cultura, religiosidade e das lutas dos moradores do quilombo do Sítio Arruda, localizado na cidade de Araripe-CE.

3.1 "Para as ondas do mar sagrado": conhecimento na perspectiva da saúde

Na sequência, passemos para a análise do vídeo relativo ao segundo episódio do documentário supracitado, a partir da voz e perspectiva de mundo de Mãe Chica, rezadeira da comunidade quilombola.

Figura 3 – Mãe Chica realizando seu ritual de reza



Fonte: REVISTA ÁFRICA E AFRICANIDADES. *Rezas e plantas medicinais do Sítio Arruda: a cura pela ancestralidade*. Youtube, 17 maio 2021. Disponível em: <https://youtu.be/u3SA2rgpClk>. Acesso em: 10 fev. 2022.

O segundo vídeo a ser analisado, *Rezas e plantas medicinais do Sítio Arruda: a cura pela ancestralidade*, segundo episódio do documentário sobre a comunidade quilombola do Sítio Arruda, aborda a história de Mãe Chica, rezadeira do quilombo, que carrega o saber ancestral no uso das plantas e manuseio com a natureza. Ela aborda a importância da utilização da sabedoria popular para o cuidado da saúde dos moradores da comunidade.

Em sua fala, Francisca Claudina do Nascimento (Mãe Chica) relata que aprendeu com "*o povo mais velho*" a rezar contra mau olhado, quebranto, dor de cabeça de sol, espinhela caída, entre outras enfermidades. Segundo Mãe Chica, o conhecimento para efetuar as rezas é um dom que a pessoa carrega. Essa condição é determinante no processo de transmissão do conhecimento, ou seja, esse ato de narrar dados da cultura e do saber ancestral é direcionado para quem possui esse dom da cura. O dom, portanto, é elemento fundamental no encaminhado das narrativas acerca desse saber coletivo. Como registro prática dessa sabedoria popular e ancestral, Mãe Chica afirma que, na maioria das vezes, "a doença espiritual relaciona-se à sujeira e a saúde à limpeza do

campo espiritual da pessoa.” Sobre a condição espiritual, Rodrigues (2021, p. 79) afirma:

Os males espirituais, por sua vez, atuam no corpo físico provocando sintomas, como vários tipos de dores, inflamações, etc. A essa relação entre males espirituais e desequilíbrio do físico soma-se outra condição da pessoa adoentada, o fato dela possuir um "corpo aberto". Uma pessoa com o "corpo aberto" possui mediunidade e estará passível de ser afetada por espíritos de mortos que lhe causam mal. Ter corpo fechado ou aberto é uma condição de nascença, assim como o dom para o aprendizado das rezas.

Atendendo aos pressupostos deste, com base em Choquehuanca (2010) e Acosta (2016), é possível identificar registros práticos do conceito do Bem Viver nos discursos de Mãe Chica, sobretudo na utilização de conhecimentos ancestrais para manuseio de plantas medicinais e promoção de saúde, ações que estão em convergência com a construção identitária quilombola transmitida pelas mulheres anciãs. Assim, alguns dos princípios destacados nestas práticas tradicionais são: *manter o equilíbrio com a natureza; defender a identidade; respeitar a mulher; e escutar os anciãos.*

Este último ponto diz respeito a um dos aspectos matriciais da sociabilidade quilombola, a *ancestralidade*. O discurso de Mãe Chica exemplifica a arte de narrar algo vinculado ao conhecimento vindo dos mais velhos, o elemento de conexão com as reminiscências do passado, constitutivo da sociabilidade quilombola. Desse modo, a ancestralidade é uma categoria que permite traçar as relações entre pessoas de determinada comunidade para além do aspecto consanguíneo, na medida em que alarga todo o laço histórico e sociocultural das interações humanas em seu caráter simbólico e linguístico (SILVA, 2022).

Figura 4 – As plantas medicinais utilizadas pelas mulheres



Fonte: Dados da pesquisa (2022).

O saber popular transmitido pelas narrativas, via oralidade do cotidiano, contém tradições coletivas que possuem lógica interna e ordenamento no âmbito da comunidade local. O sentido de comunidade, portanto, tem primazia e deve ser ressaltado. Diz respeito a um “espaço coletivo, de lutas, de aprendizagens e de partilhas” (SILVA, 2022, p. 105), cujo objetivo, no sentido africano, é o bem comum, a ajuda mútua, ou seja, “assegurar que cada membro seja ouvido e consiga contribuir com os dons que trouxe ao mundo, dando e recebendo suas dádivas.” (SOMÉ, 2009 apud SILVA, 2022, p. 105).

3.2 “*Eu faço o chá e Deus põe a mão*”. A fé como elemento de vínculos comunitários

O quarto episódio do documentário, *Fé, oração e costumes: relatos e vivências* do Sítio Arruda, aborda a religiosidade deste território tão específico, como o Mês de Maio, denominado de mês de Santa Maria pelas mulheres quilombolas. Maria Eliane de Souza, nossa interlocutora, narra que durante este mês todas as mulheres ornamentam as portas de suas casas com flores, coletadas no romper da aurora, para que recebam a visita e a benção de Santa Maria. Segundo Maria Eliane, durante todo o mês de maio as flores são benzidas na porta das casas, como mostra a figura 5.

Figura 5 – Ritual de fé, para as benzas das flores de Santa Maria Mãe de Deus



Fonte: REVISTA ÁFRICA E AFRICANIDADES. *Fé, oração e costumes: relatos e vivências* do Sítio Arruda. Youtube, 31 jul. 2021. Disponível em: <https://youtu.be/uqqr6NL9TI>. Acesso em: 10 fev. 2022.

Figura 6 – A protagonista Maria Eliane



Fonte: REVISTA ÁFRICA E AFRICANIDADES. *Fé, oração e costumes: relatos e vivências do Sítio Arruda*. Youtube, jul. 2021. Disponível em: <https://youtu.be/uqqr6NL9TI>. Acesso em: 10 fev. 2022.

Carregado por todo o arcabouço religioso, cultural e ancestral, Maria Eliane vale-se do manuseio de plantas artesanais, como a caatingueira, utilizada para controlar o catarro. No discurso dela, há uma concepção de vida, um pressuposto ético-religioso, que associa as propriedades das plantas com a fé de quem as utiliza. Já Dona Edênia de Souza, outra voz ativa da comunidade, traça alguns aspectos acerca do aprendizado das rezas com "*as mais velhas*", cita-as e revela a sua estrutura simbólica. Também aborda a materialidade das práticas, como o uso de algodão e agulha (RODRIGUES, 2021).

Nestas narrativas, destaca-se a concepção presente entre os membros da comunidade, de que a promoção da saúde estaria relacionada “ao controle de coisas más e/ou negativas, da proteção e do combate às forças maléficas.” (RODRIGUES, 2021, p. 83). Aqui configura-se o ponto extremamente prático da busca pela forma de vida do bem viver, pois esta filosofia de vida deve ser praticada cotidianamente através de modos benéficos que erradiquem o mal. Assim, apontamos os seguintes princípios do Bem Viver para esta passagem: *priorizar a vida; Respeitar a Mulher; Viver Bem e Não Melhor*.

3.3 “As mães mais velhas ensinam às mães mais novas”: registros práticos do Bem Viver

No último episódio analisado, *Pedagogia do quilombo: experienciando o Bem Viver nas narrativas de Fátima Lourenço*, vamos abordar a fala da moradora, mulher, quilombola e professora Maria de Fátima Lourenço Bispo, cujo discurso traça a

trajetória e alguns delineamentos no âmbito da formação social da comunidade, sua própria vivência local – sua família foi a primeira a chegar na Comunidade do Sítio Arruda, além de aspectos relativos às tradições coletivas, crenças e costumes. O intuito, mais uma vez, será o de resgatar os registros práticos do Bem Viver no dia a dia da comunidade. Na figura 7, a própria professora Maria de Fátima:

Figura 7 – A moradora, quilombola e professora Fátima Lourenço Bispo



Fonte: REVISTA ÁFRICA E AFRICANIDADES. *Pedagogias do quilombo: experienciando o Bem Viver nas narrativas de Fátima Lourenço*. YouTube, 22 ago. 2021. Disponível em: <https://youtu.be/ZLIDQnHBdxg>. Acesso em: 10 fev. 2022.

A narrativa de Fátima descreve as transformações ocorridas na comunidade, com destaque para a evolução da organização política estritamente ligada à conscientização autoidentitária como quilombola. No âmbito das experiências educacionais, terreno fecundo para a tomada de consciência, Fátima ressalta a conquista de direitos a partir do acesso da comunidade à educação formal.

Na esfera da economia local, segundo Fátima, a produção agrícola apresenta culturas de feijão, mandioca e milho. Como complementaridade à atividade econômica, no acesso à saúde os vínculos comunitários e o apoio mútuo dão acentuação ao sentido coletivo de experiência das narrativas e fazem transparecer a dimensão prática dos princípios do Bem Viver. Ainda no âmbito da saúde, sob a liderança das mulheres, as mezinheiras, remédios a partir da utilização de plantas medicinais são preparados.

Figura 8 – Plantio de milho na Comunidade de Arrudas



Fonte: Dados da pesquisa (2022).

Dando destaque aos vínculos comunitários e orgânicos na sociabilidade quilombola, Fátima não deixa de apontar para o trabalho comunitário na construção das casas populares para os moradores, com tijolos fabricados localmente de modo artesanal. Percebe-se, claramente, lastros comunitários e cooperativos nos contornos da experiência social do quilombo.

Retornando à questão da educação, Fátima destaca o papel importante que as mães mais velhas adquirem ao transmitirem seus aprendizados de vida para as mães mais novas, já que as mulheres mais velhas carregam a experiência e conhecimentos de rezas, manuseio dos solos e uso de plantas medicinais. Em razão do conhecimento ancestral e de todo o patrimônio cultural transmitidos pelas mais velhas, *as anciãs*, estas são consideradas no relato de Fátima “professoras da vida”.

Outro ponto a ser destacado na descrição da narrativa diz respeito à centralidade que a mulher atribui à pedagogia quilombola para fins de uma experiência educacional rica de significados. Segundo ela, a educação nos parâmetros da pedagogia do quilombo deve favorecer a formação da consciência como povo quilombola, valorizando os elementos da territorialidade e identidade. Fátima ainda afirma que a cultura quilombola

é todo um conjunto de conhecimento que é passado das gerações mais antigas para as mais novas ao longo da história.

Na sequência, a sua narrativa aborda o conceito do Bem Viver como uma forma de organizar a vida que tem como diretriz uma relação mais harmônica entre os seres humanos e entre o humano e a natureza. O seu discurso revela uma perspectiva crítica no sentido de que as premissas do cooperativismo e do coletivismo do Bem Viver não se reduzem à acumulação mercadológica de capital. É interessante observar que a própria moradora afirma o sentido prático dos princípios do Bem Viver na Comunidade Quilombola do Sítio Arruda, citando, de modo único entre todos os outros moradores, o conceito, o que revela traços de sua sólida formação política e humana em geral.

3.4 Relações entre a pedagogia do quilombo e a educação popular

Figura 9 – Mapa afetivo da Comunidade de Arrudas, produzido por aluno da Escola Quilombola Santa Verônica



Fonte: Dados da pesquisa (2022).

Segundo Silva (2017), a territorialidade é um fato de extrema importância, pois diz respeito não à mera acumulação de propriedade, mas à construção identitária por parte dos membros da comunidade por meio de uma re ligação com a ancestralidade. O

estatuto da territorialidade, portanto, como elemento que promove coesão e ordenamento na comunidade, demanda uma pedagogia específica do quilombo.

A dinâmica social quilombola demanda uma experiência educativa própria, condicionado pelo patrimônio cultural de dimensões antropológicas, históricas, políticas e sociais (DOS SANTOS; JUNIOR, 2019). A pedagogia do quilombo emerge dos próprios repertórios culturais produzidos na comunidade e a escola deve assumir todos esses referenciais de lastros ancestrais como componentes pedagógicos.

As narrativas das mulheres quilombolas traçadas neste artigo remetem ao processo de autoidentificação e a formas de saberes ancestrais que devem impactar os conteúdos pedagógicos, pois são registros práticos das tradições coletivas, costumes, religiosidade e das subjetividades resultantes da forma específica de organizar a vida. Em outros termos, o relato das mulheres quilombolas revela algo de significativo da realidade local e, nessa medida, uma pedagogia do quilombo deve corresponder ao palco de ação dos seus agentes (DOS SANTOS; JUNIOR, 2019).

Se o componente pedagógico deve corresponder ao palco de ação de seus agentes, tecemos a articulação entre pedagogia do quilombo e uma experiência educação de base popular, utilizando como referência a pedagogia da alternância, já que “a alternância enquanto metodologia de organização do ensino escolar conjuga diversas experiências formativas ao longo de tempos e espaços” (REGO; SILVA, 2020)⁹, com a finalidade de superar a cisão sujeito e objeto no processo de ensino-aprendizagem, ou seja, o pensamento linear em relação ao núcleo temporal e material da experiência vivida, o que significa a convergência das ideias em torno da percepção de um “[...] outro mundo, o mundo dos fatos, o mundo da vida, o mundo no qual os eventos estão muito vivos, o mundo das lutas [...]” (FREIRE, 1986, p. 164). Em outras palavras, consideramos a pedagogia do quilombo no registro dinâmico e dialético da relação entre teoria e prática.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As narrativas femininas como transmissão da experiência coletiva guardam um potencial crítico à sociabilidade capitalista com forte acentuação política. Nos relatos, identificamos registros práticos do Bem Viver, fundamentados nos parâmetros de

⁹ REGO, Eloise Marcele Maia; SILVA, Danielle Wagner. Pedagogia de Alternância e Agroecologia: caminhos convergentes para fortalecimento da juventude rural. *Cadernos de Agroecologia*, São Cristóvão, SE, v. 15, n. 2, 2000. Trabalho apresentado no XI Brasileiro de Agroecologia, 2000, [São Cristóvão, SE]. Disponível em: <http://cadernos.aba-agroecologia.org.br/cadernos/article/view/6020/3614>. Acesso em: 13 out. 2021. ISSN 2236-7934.

solidariedade, cooperação, coletivismo, princípios que se opõem à mercantilização da vida como um todo e da natureza. O objeto narrado pelas mulheres é o registro de uma sociabilidade que ainda resiste à individualização do modo de produção e organização da vida capitalistas, um índice de resistência não circunscrito à fragmentação das relações de trabalho e das relações humanas.

Essas experiências narradas se opõem à empreitada individual pelo lucro privado, à mercantilização do trabalho humano e da vida em todos os seus aspectos, incluindo a relação humana com o meio ambiente. No registro dessas narrativas, situamos o conceito de Bem Viver, que tem uma vinculação efetiva com a dinâmica apontada nas narrativas, pois se estas estão radicadas em solo substancialmente coletivo, o Bem Viver situa-se aqui como expressão prática do entrelaçamento coletivo, cooperativo e humanitário da comunidade.

Situar a dimensão prática do conceito de Bem Viver é fundamental e fio condutor para nossas análises, pois o situamos na dinâmica social da comunidade quilombola do Arruda, e não como um conceito puro, fechado em si e descolado das demandas práticas da realidade. Essa dinâmica social e efetiva do conceito explicita a unidade entre teoria e prática. A unidade entre teoria e prática nas formas de organização da vida quilombola explicitada através das narrativas femininas vem a se tornar possibilidade potencialmente emancipadora no âmbito de uma experiência em educação popular.

Por fim, consideramos viável a articulação entre uma pedagogia propriamente ancestral e uma proposta de educação popular pautada no processo de formação do sujeito em estreita vinculação com os seus conteúdos vivenciais, pois, assim como na perspectiva da educação popular, o componente pedagógico dos saberes quilombolas articula-se com a produção cultural local, com o aspecto da cultura. A pedagogia do quilombo, situada na perspectiva da educação popular, também conduz à unidade entre teoria e prática.

REFERÊNCIAS

Acosta, A. (2016). *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante.

Alcantara, L.; Sampaio, C. (2017). Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível?. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*: Curitiba, v.40, p.231-251. <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v40i0.48566>.

Alcantara, L. C. S.; Sampaio, C. A. C. (2017). Bem Viver: uma perspectiva (des)colonial das comunidades indígenas. *Rev. Rup. [online]*. v. 7, n.2, pp.1-31. <http://dx.doi.org/10.22458/rr.v7i2.1831>.

Benjamin, W. (1994). O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Ensaios sobre Literatura e História da Cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense.

Benjamin, W. (2016). *O anjo da história*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica.

Choquehuanca, D. (2010). “25 postulados para entender el ‘Vivir Bien’”, in: *La Razón*, 31 de janeiro de 2010, La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores. http://www.altaalegremia.com.ar/Vivir_Bien.phtml.

Cunha Júnior, H. (2013). Afrodescendência e Africanidades: Um dentre os diversos enfoques possíveis sobre a população negra no Brasil. *Interfaces de Saberes*, v. 1, n. 1, p. 14-24.

Cunha Júnior, H. (2006). *Metodologia afrodescendente de pesquisa*. Texto de trabalho na disciplina de Educação Gênero e Etnia na perspectiva dos Afrodescendentes. <http://afrodescendentessjb.blogspot.com.br/p/metodologia-afrodescendente-de-pesquisa.html>.

Dias, A. R. M.; Castilho, K. C.; Silveira, V. S. (2018). Uso e interpretação de imagens e filmagens em pesquisa qualitativa. *Ensaio Pedagógico* (Sorocaba), v. 2, n. 1, p. 81-88.

Dilger, G.; Lang, M.; Pereira Filho, J. (2016). *Descolonizar o imaginário: Debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante.

Freire, P. (1986). *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Marques, C. E. E.; Gomes, L. (2013). A Constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos contemporâneos: limites e potencialidades. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 81.

Nunes, C. (2010). *Os congos de milagres e africanidades na educação do Cariri cearense*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza-CE.

Revista África e Africanidades (2021). *Documentário O Quilombo resiste: conhecendo a história da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda*. YouTube, 17 de maio de 2021. Disponível em: <https://youtu.be/u3SA2rgpClk>.

Revista África e Africanidades (2021). *Documentário Rezas e plantas medicinais do Sítio Arruda: a cura pela ancestralidade*. YouTube, 22 de julho de 2021. Disponível em: <https://youtu.be/PEqhN6ReE>.

Revista África e Africanidades (2021). *Documentário Memórias, estórias e fatos do Sítio Arruda*. YouTube, 29 de julho de 2021. https://youtu.be/0bBa2vw5U_4.

Revista África e Africanidades (2021). *Documentário Fé, oração e costumes: relatos e vivências do Sítio Arruda*. YouTube, 31 de julho de 2021. <https://youtu.be/uqqr6NL9TI>.

Revista África e Africanidades (2021). *Documentário Pedagogias do quilombo: experienciando o Bem Viver nas narrativas de Fátima Lourenço*. YouTube, 22 de agosto de 2021. <https://youtu.be/ZLIDQnHBdXg>.

Revista África e Africanidades (2021). *Documentário O Quilombo de Arrudas e o Bem Viver sob o olhar das experiências/vivências das irmãs Verônica e Valéria Carvalho*. YouTube, 01 de setembro de 2021. Disponível em: <https://youtu.be/cNB9zQNdaI>.

Rodrigues, T. A. (2021). *Princípios do Bem Viver na Comunidade Quilombola Do Sítio Arruda Em Araripe – Ceará*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional Sustentável) – Centro de Ciências Agrárias e da Biodiversidade, Universidade Federal do Cariri, Crato.

Santos, A. P. (2018). *Educação Escolar Quilombola no Cariri Cearense: Africanização da Escola a partir de Pedagogias de Quilombo*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2018. <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/33415>

Santos, A. P.; Junior, H. A. C. (2019). Experiência educativa em comunidade quilombola Caririense: pedagogia de quilombo. *Debates em Educação*. v.11, n. 23, p. 583-597.

Santos, A. P. (2022). *Projeto Político-Pedagógico das Escolas Quilombolas: princípios formativos e orientações*. Fortaleza: Seduc.

Santos, B. (2007). *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. Novos estud. CEBRAP n.79. São Paulo, nov.2007.

Silva, M. E. (2017). *História, memória e identidade quilombola no Cariri-cearense (Comunidades Sítio Arruda - Araripe e Carcará-Potengi)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, Brasil. https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/11901?locale=pt_BR.

Silva, S. P. S.; Santos, M. P.; C. J., Henrique; Bie, E. F.; Silva, M. S. (Orgs) (2018). *Afroceará Quilombola*. Porto Alegre: Fi.

CONSIDERAÇÕES FINAIS DA DISSERTAÇÃO

Em se tratando de um trabalho dissertativo estruturado na forma de artigos, torna-se necessário ressaltar que a culminação da pesquisa não se deu a partir de uma somatória das partes, mas sob um verniz sistemático no tratamento do objeto, ou seja, os caminhos teórico-metodológicos forneceram concisão e objetividade ao arremate da proposta, que foi a de mostrar como os vínculos comunitários, cooperativos e solidários na dinâmica social do Quilombo do Arruda exemplificam os princípios do Bem Viver com forte acentuação prática. Esta acentuação, como foi verificado no desdobramento desta dissertação, tem forte penetração das mulheres quilombolas, seja na preservação do patrimônio cultural local, seja na militância ativa no processo de conscientização política, nos termos de uma autoidentificação da comunidade como quilombola.

Este quadro acima aparece substancialmente no primeiro artigo, quando procuramos dar inteligibilidade ao conceito de Bem Viver inserindo-o no contexto social das mulheres quilombolas na comunidade de Arrudas. A discussão ganha um desdobramento lógico no segundo artigo, quando o estatuto quilombola é analisado de forma sistemática a fim de se entender com profundidade a especificidade da sociabilidade quilombola. No terceiro artigo, a acentuação prática dos princípios do Bem Viver torna-se latente a partir das narrativas femininas cuja dinâmica social da Comunidade Quilombola do Arruda como forma de vida carrega territorialidade e ancestralidade e demanda uma pedagogia específica, além de ser um terreno fértil para uma pedagogia que emerja do próprio repertório cultural da comunidade.

Neste sentido, consideramos possível estreitar os vínculos entre uma pedagogia propriamente ancestral e uma proposta de educação popular, já que esta diz respeito ao processo de formação do sujeito em estreita vinculação com os seus conteúdos vivenciais, ao componente pedagógico articulado com os saberes locais produzidos, com o aspecto da cultura, enfim, a educação popular conduz à unidade entre teoria e prática.

As narrativas femininas como transmissão da experiência coletiva guardam um potencial crítico à sociabilidade capitalista com forte acentuação política. Nos relatos, identificamos registros práticos do Bem Viver, fundamentados nos parâmetros de solidariedade, cooperação, coletivismo, princípios que se opõem à mercantilização da vida como um todo e da natureza. O objeto narrado pelas mulheres é o registro de uma sociabilidade que ainda resiste à individualização do modo de produção e organização

da vida capitalistas, um índice de resistência não circunscrito à fragmentação das relações de trabalho e das relações humanas.

Essas experiências narradas se opõem à empreitada individual pelo lucro privado, à mercantilização do trabalho humano e da vida em todos os seus aspectos, incluindo a relação humana com o meio ambiente. No registro dessas narrativas, situamos o conceito de Bem Viver, que tem uma vinculação efetiva com a dinâmica apontada nas narrativas, pois se estas estão radicadas em solo substancialmente coletivo, o Bem Viver situa-se aqui como expressão prática do entrelaçamento coletivo, cooperativo e humanitário da comunidade.

Simultâneo à exposição da dimensão prática do Bem Viver explicitada a partir da análise dos entrelaçamentos comunitários e orgânicos na sociabilidade quilombola do Sítio Arruda, está a possibilidade de traçar um panorama afirmativo em torno de uma outra noção de desenvolvimento, local e eticamente sustentável, antagônica aos critérios quantitativamente produtivistas que reduzem todas as manifestações da vida social – das relações entre os seres humanos e entre a humanidade e a natureza – ao aspecto reificado da mercadoria.

Por fim, afirmamos, categoricamente, que esta dissertação não se perde em fragmentações analíticas. Os pontos cardeais apresentados ao longo dos artigos, o conceito de Bem Viver, os entrelaçamentos comunitários presentes na vida social quilombola e as possibilidades para uma experiência educativa popular explicitam uma perspectiva crítica no olhar para a história, da história como um processo aberto, dinâmico e dialético que não permite a naturalização na forma de mercadoria do capital, tampouco da relação entre o capital e o trabalho.

REFERÊNCIAS GERAIS

Acosta, A. (2016). *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante.

Acosta, A.; & Brand, U. (2018). Pós-extrativismo e decrescimento: saídas do labirinto capitalista. São Paulo: Elefante.

Alcantara, L. C. S.; Sampaio, C. A. C. (2017). Bem Viver: uma perspectiva (des)colonial das comunidades indígenas. *Rev. Rup. [online]*. v. 7, n.2, pp.1-31. <http://dx.doi.org/10.22458/rr.v7i2.1831>.

Alcantara, L.; Sampaio, C. (2017). Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível?. *Desenvolvimento e Meio Ambiente: Curitiba*, v.40, p.231-251. <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v40i0.48566>.

Amaro, R. R. (2003). Desenvolvimento: um conceito ultrapassado ou renovação? Da teoria à prática e da prática à teoria. *Cadernos de Estudos Africanos [online]*, 4, 2003.

Benjamin, W. (1994). O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: Benjamin, W. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Ensaios sobre Literatura e História da Cultura. 7. ed. São Paulo: Brasiliense.

Benjamin, W. (2016). *O anjo da história*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica.

Brasil (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico.
https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf.

Choquehuanca, D. (2010). “25 postulados para entender el ‘Vivir Bien’”, in: *La Razón*, 31 de janeiro de 2010, La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores.
http://www.altaalegremia.com.ar/Vivir_Bien.phtml.

Corrêa, G. S. *et al.* (2020). A questão quilombola na conjuntura atual: Conflitos, desafios e r-existências. *Revista da ANPEGE*, 16, (29), 249-284.

Cunha Júnior H. (2013). Afrodescendência e africanidades: Um dentre os diversos enfoques possíveis sobre a população negra no Brasil. *Interfaces de saberes*, 1, 14-24.

Cunha Júnior, H. (2006). *Metodologia afrodescendente de pesquisa*. Texto de trabalho na disciplina de Educação Gênero e Etnia na perspectiva dos Afrodescendentes.
<http://afrodescendentessjb.blogspot.com.br/p/metodologia-afrodescendente-de-pesquisa.html>.

Cunha Júnior, H. (2013). Afrodescendência e Africanidades: Um dentre os diversos enfoques possíveis sobre a população negra no Brasil. *Interfaces de Saberes*, v. 1, n. 1, p. 14-24.

- Da Graça Costa, M. (2018). *Agroecologia, (eco)feminismos e Bem-viver: emergências descoloniais no movimento ambientalista brasileiro*. In: *Anais eletrônicos*, Seminário Internacional Fazendo Gênero, Florianópolis.
http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1500257660_ARQUIVO_Agroecologia,ecofeminismosebem-viver-emergenciasdescoloniaisnomovimentoambientalistabrasileiro.pdf.
- Da Silva, S. A. (2019). *O protagonismo das mulheres quilombolas na luta por direitos em comunidades do Estado de São Paulo (1988-2018)*. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/22324/2/Silvane%20Aparecida%20da%20Silva.pdf>.
- De Pádua, E. M. M. (2019). *Metodologia da pesquisa: abordagem teórico-prática*. Papirus Editora.
- Dias, A. R. M.; Castilho, K. C.; Silveira, V. S. (2018). Uso e interpretação de imagens e filmagens em pesquisa qualitativa. *Ensaios Pedagógicos* (Sorocaba), v. 2, n. 1, p. 81-88.
- Dilger, G.; Lang, M.; Pereira Filho, J. (2016). *Descolonizar o imaginário: Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante.
- Dos Santos Muniz, I. N. (2019). Atuação das mulheres negras e quilombolas na luta pela terra no Brasil. *Emblemas*, 16, (1), 102-106.
<https://www.revistas.ufg.br/emblemas/article/view/56632>.
- Dos Santos, R. W. (2016). As Mulheres Quilombolas e a Economia Solidária numa Perspectiva de Cultura na Sociedade Ocidental. *Revista Fatec De Tecnologia E Ciências*, 1, (1), 4-21. <https://fateciba.edu.br/revista-eletronica/index.php/rftc/article/view/17>.
- Durand, M. K.; & Heidemann, I. T. S. B. (2020). Mulheres Quilombolas e o Itinerário de Pesquisa de Paulo Freire. *Texto & Contexto-Enfermagem*, v. 29.
<https://doi.org/10.1590/1980-265X-TCE-2018-0270>.
- Felipe, M. L. F. M. (2018). *O protagonismo feminino: Comunidade Quilombola Sítio Arruda em Araripe - Ceará*. Tese de Doutorado, UniSinos, São Leopoldo, RS, Brasil.
- Fernandes, S. L.; & Santos, A. O. (2020). Itinerários terapêuticos de mulheres quilombolas do agreste alagoano, Brasil. *Interfaces Brasil/Canadá*, 16, (2), 127-143.
- Fernandes, S. L.; Galindo, D. C. G.; & Valencia, L. P. (2020). Identidade quilombola: atuações no cotidiano de mulheres quilombolas no agreste de alagoas. *Psicologia em Estudo*, 25, 1-15. <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v25i0.45031>.
- Ferreira, M. R. D. S.; Eiterer, C. L.; & Miranda, S. A. (2020). Raça e gênero na construção de trajetórias de mulheres quilombolas. *Revista Estudos Feministas*, 28, (3), 1-13. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n363121>.

Freire, P. (1986). *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

Freire, P. (1986). *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Freitas, T. L. (2018). *Questões de gênero e raça nos quilombos: o caso das mulheres quilombolas de Mostardas/RS*. In: *Anais eletrônicos do VII Seminário Corpo, Gênero e Sexualidade, do III Seminário Internacional Corpo, Gênero e Sexualidade e do III Luso-Brasileiro Educação em Sexualidade, Gênero, Saúde e Sustentabilidade*. Rio Grande: Ed. da FURG.

Gil, A. C. (2017). *Como elaborar projetos de pesquisa*. 6.ed. São Paulo: Atlas.

Guedes, A. C. B. (2018). *Mulheres quilombolas e uso de plantas medicinais: práticas de cura em Santa Rita de Barreira/PA*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará, Belém-PA, Brasil.
http://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/10283/1/Dissertacao_MulheresQuilomboLaUso.pdf.

Hooks, B. (2013). *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Editora Martins Fontes.

Leandro Neto, J. R.; Rodrigues, T. A.; Souza, F. L. M. (2021). Os Princípios do Bem Viver em Perspectiva com o Quilombo do Arruda em Araripe – Ceará. In: *Anais do X Encontro Nacional da Anppas, 2021, Unicamp. Anais do(a) Anais do X Encontro Nacional da Anppas*. Recife: Even3. v. 1.

Manfrinate, R.; & Sato, M. (2012). A caminhada das mulheres quilombolas de mata cavalo delineando seu território por entre as trilhas da educação ambiental, *Rev. eletrônica Mestr. Educ. Ambient*, 28, (1), 48-61.
<http://repositorio.furg.br/handle/1/3799>.

Marques, C. E. E.; Gomes, L. (2013). A Constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos contemporâneos: limites e potencialidades. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 81.

Moura, C. (1981). *Os quilombos e a rebelião negra*. (1ª ed). São Paulo: Brasiliense.

Moura, C. (2021). *Quilombo: resistência ao escravismo*. (5ª ed). Teresina: EdUESPI.

Nascimento, M. B. (2018) [1985]. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. 1985. In: *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição*. Maria Beatriz Nascimento. Diáspora Africana: Editora filhos da África.

Nunes, C. (2010). *Os congos de milagres e africanidades na educação do Cariri cearense*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza-CE.

- Passold, S. B. C. (2017). *Desapocadas: concepções de beleza e conhecimentos tradicionais de mulheres quilombolas do Puris-MG*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/31151>.
- Querino, M. (2018). *O Colono preto como fator de civilização brasileira*. Coleção Acervo Brasileiro. (2ª ed). Cadernos do Mundo Inteiro.
- Rancière, J. (1996). *O Desentendimento: Filosofia e Política*. São Paulo: Editora 34.
- Ratts, A. (1998). Os povos invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará. *Cadernos CERU*, 9, 109-127, <https://doi.org/10.11606/issn.2595-2536.v9i0p109-127>.
- Ratts, A. (2011). *O negro no Ceará (ou o Ceará Negro)*. Artefatos da cultura negra no Ceará. Fortaleza: Edições UFC, 19-40.
- Rego, E. M. M.; Silva, D. W. (2000). Pedagogia de Alternância e Agroecologia: caminhos convergentes para fortalecimento da juventude rural. *Cadernos de Agroecologia*, São Cristóvão, SE, 15, (2), [São Cristóvão, SE. Disponível em: PEDAGOGIA DA ALTERNÂNCIA E AGROECOLOGIA.pdf. Acesso em: 13 out. 2021. ISSN 2236-7934.
- Revista África e Africanidades (2021). *Documentário Fé, oração e costumes: relatos e vivências do Sítio Arruda*. YouTube, 31 de julho de 2021. <https://youtu.be/uqqr6NL9TI>.
- Revista África e Africanidades (2021). *Documentário Memórias, histórias e fatos do Sítio Arruda*. YouTube, 29 de julho de 2021. https://youtu.be/0bBa2vw5U_4.
- Revista África e Africanidades (2021). *Documentário O Quilombo de Arrudas e o Bem Viver sob o olhar das experiências/vivências das irmãs Verônica e Valéria Carvalho*. YouTube, 01 de setembro de 2021. Disponível em: <https://youtu.be/cNB9zQNdaI>.
- Revista África e Africanidades (2021). *Documentário O Quilombo resiste: conhecendo a história da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda*. YouTube, 17 de maio de 2021. Disponível em: <https://youtu.be/u3SA2rgpClk>.
- Revista África e Africanidades (2021). *Documentário Pedagogias do quilombo: experienciando o Bem Viver nas narrativas de Fátima Lourenço*. YouTube, 22 de agosto de 2021. <https://youtu.be/ZLIDQnHBdXg>.
- Revista África e Africanidades (2021). *Documentário Rezas e plantas medicinais do Sítio Arruda: a cura pela ancestralidade*. YouTube, 22 de julho de 2021. Disponível em: <https://youtu.be/PEqhN6ReE>.
- Ribeiro, D. (2016). Feminismo negro para um novo marco civilizatório. *SUR* 24, 13, 24, 99-104. <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2017/02/9-sur-24-por-djamila-ribeiro.pdf>.

Rodrigues, T. A. (2021). *Princípios do Bem Viver na Comunidade Quilombola Do Sítio Arruda Em Araripe – Ceará*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional Sustentável) – Centro de Ciências Agrárias e da Biodiversidade, Universidade Federal do Cariri, Crato.

Rodrigues, T. de A., Souza, F. L. M., Queiroz, Z. F. de, & Nunes, C. (2021). Between resistance, advances and setbacks: a socio-historic overview of quilombola communities in Brazil and in the Cariri region of Cearense. *Research, Society and Development*, 10(11), e551101120087. <https://doi.org/10.33448/rsd-v10i11.20087>

Rodrigues, T. de A., Souza, F. L. M., Queiroz, Z. F. de, & Nunes, C. (2021). Quilombola Community of Sítio Arruda: political, identity and territorial organization. *Research, Society and Development*, 10(11), e553101120245. <https://doi.org/10.33448/rsd-v10i11.20245>

Santos, A. P. (2018). *Educação Escolar Quilombola no Cariri Cearense: Africanização da Escola a partir de Pedagogias de Quilombo*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2018. <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/33415>

Santos, A. P. (2022). *Projeto Político-Pedagógico das Escolas Quilombolas: princípios formativos e orientações* [recurso eletrônico]. Fortaleza: Seduc, 2022.

Santos, A. P.; Junior, H. A. C. (2019). Experiência educativa em comunidade quilombola Caririense: pedagogia de quilombo. *Debates em Educação*. v.11, n. 23, p. 583-597.

Santos, B. (2007). *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. Novos estud. CEBRAP n.79. São Paulo.

Silva, M. E. (2017). *História, memória e identidade quilombola no Cariri-cearense (Comunidades Sítio Arruda – Araripe e Carcará – Potengi)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, Brasil. https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/11901?locale=pt_BR.

Silva, M. E. (2017). *História, memória e identidade quilombola no Cariri-cearense (Comunidades Sítio Arruda - Araripe e Carcará-Potengi)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, Brasil. https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/11901?locale=pt_BR.

Silva, S. P. S.; Santos, M, P.; Henrique, C, J.; Bié, E. F.; & Silva, M. S. (Orgs). (2018). *Afroceará*. Porto Alegre: Fi.

Silva, S. P. S.; Santos, M. P.; C. J., Henrique; Bie, E. F.; Silva, M. S. (Orgs) (2018). *Afroceará Quilombola*. Porto Alegre: Fi.

Solón, P. (2019). *Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização*. Tradução de João Peres, São Paulo: Elefante.

Tavares, G. O. (2020). *Território e identidades Quilombolas em questão na Chapada do Araripe – Cariri, Ceará*. Tese De Doutorado, Universidade de Brasília, DF, Brasil. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/40432>

Urpia, A. M. de O.; Santos, K. B.; & Carneiro, S. R. de O. (2021). “O imperativo de contar”: uma pesquisa-ação com mulheres e crianças quilombolas. *Educar em Revista*, 37, 1-22. <https://doi.org/10.1590/0104-4060.75599>.